

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
UFMG

Geraldo Adriano Emery Pereira

O PROBLEMA DA VERDADE NA OBRA DE HANNAH ARENDT

Belo Horizonte

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
FAFICH

O PROBLEMA DA VERDADE NA OBRA DE HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor.

Linha de Pesquisa: Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Helton Machado Adverse

Belo Horizonte, dezembro de 2017.

100

P436p

2017

Pereira, Geraldo Adriano Emery

O problema da verdade na obra de Hannah Arendt
[manuscrito] / Geraldo Adriano Emery Pereira. - 2017.

180 f.

Orientador: Helton Machado Adverse.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Verdade - Teses. 3. Ideologia -
Teses. 4. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Adverse, Helton
Machado . II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



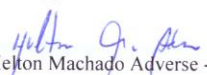
FOLHA DE APROVAÇÃO


O PROBLEMA DA VERDADE NA TEORIA DA AÇÃO DE HANNAH ARENDT

GERALDO ADRIANO EMERY PEREIRA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 01 de dezembro de 2017, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Helton Machado Adverse - Orientador
UFMG


Prof. Newton Bignotto de Souza
UFMG


Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera
UFMG


Prof. Nádia Souki
FAJE


Prof. Odílio Alves Aguiar
UFC

Belo Horizonte, 1 de dezembro de 2017.

Para Eliane e Manuela.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais por terem me acolhido e aberto um mundo de possibilidades para mim.

A minha irmã, Iris.

À Eliane e Manuela, por compreenderem as minhas inevitáveis ausências.

Ao Prof. Helton Machado Adverse pela acolhida, atenção e cuidado na condução da orientação. Eu o agradeço, também, por partilhar a densidade das suas análises nos cursos que tive a oportunidade de assistir.

Aos Professores Carlo Gabriel e Newton Bignotto, pela leitura cuidadosa e pelas sugestões no exame de qualificação.

Aos funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, pela atenção e diligência nas minhas demandas.

Aos colegas Hugo Prado, Rodrigo Moreira e Paula Gabriela, pela cumplicidade intelectual, pelas conversas e, principalmente, pelo convívio.

À Universidade Federal de Viçosa e ao CAP-COLUNI, pelo apoio e pelas oportunidades que me proporcionaram.

Ao Professor Gilles Bataillon pela acolhida na EHESS, em Paris, para a realização do meu estágio de pesquisa.

Ao Professor Sylvain Tanquerel por tornar leve e agradável a pesquisa, em língua francesa, na EHESS.

À Professora Gerda Kilger, pela amizade e apoio no estudo da língua francesa.

Aos Funcionários da BNF (Bibliothèque Nationale de France), pela presteza e atenção nas minhas demandas de pesquisa durante o estágio.

Aos amigos Mauro Cezar e Guilherme Trópia, pela acolhida e pela companhia acadêmica e cultural em Paris.

A CAPES, pelo apoio financeiro para a realização do estágio de pesquisa na EHESS em Paris.

Resumo

Esta pesquisa refere-se a uma análise acerca do modo como Hannah Arendt articula a relação verdade e política na sua teoria da ação. Esse tema, dentro dessa teoria parece apontar para um debate sobre o limite da política. A hipótese que será desenvolvida é que o lugar da verdade, no texto da autora, não incorre numa pretensão normativa, de cunho platônico, mas que há momentos em que a verdade, enquanto verdade dos fatos, ao se contrapor à mentira organizada, como ameaça de destruição sistemática da realidade, mesmo não sendo política, “atua politicamente”. A “atuação política” da verdade dos fatos se faz como resistência e não como normatizadora dos negócios humanos, ou seja, ela é ocasional, frágil e conseqüentemente não tem a pretensão de atuar como um absoluto. A sustentação e a demonstração da hipótese de leitura passa por três eixos: o caráter excessivo da verdade filosófica, de matriz platônica, em sua pretensão normativa; os riscos da mentira organizada em torno dos elementos totalitários como a ideologia e a propaganda; e a maneira como a relação verdade e opinião se desenvolve no contexto da obra de Arendt. As análises desses elementos abrem vias para apontar para o tipo de verdade que, em política, interessa à Hannah Arendt, isto é, a verdade dos fatos. A indicação de um tipo de “atuação política” que esse tipo de verdade tem é devedora da revalorização ontológica da aparência que permite uma relação horizontal entre verdade de fato e opinião, bem como do seu tensionamento com a mentira. Assim, as verdades de fato, ao tensionarem com a mentira organizada, em virtude de seus riscos, “atuam politicamente” e resistem à máxima totalitária do “tudo é possível”.

Abstract

The research refers to an analysis about how Hannah Arendt articulates the relationship truth and politics in her theory of action. This theme, seen within his theory of action, seems to point to a debate about the limit of politics. The hypothesis that will be developed is that the place of truth, in author's text, doesn't have a normative pretension, of platonic character. But that there are times when truth, as factual truth, in countering with organized lie, as a threat of systematic destruction of reality, even not been politics, it "acts politically." A "political actuation" of the factual truth is done as resistance and not as an agent normative of human affairs. In that situation, it is occasional, fragile and consequently does not have the pretension to act as an absolute. The support and demonstration of hypothesis of reading, pass through three axes: the exaggerated character of the philosophical truth, of the platonic matrix, in its normative pretension; the risks of lying organized around of totalitarian elements as ideology and advertisement; and the way like the relationship truth and opinion were developed in the context of Arendt's work. The analyzes these elements open ways to point the kind of truth, in politics, it interests to Hannah Arendt. The truth that interests her is the factual truth. The indication of a kind of "political action" that this kind of truth has does reference at a reappraisal of ontology of appearance that permits a horizontal relationship between factual truth and opinion, and its tension with lie. Thus, the factual truth, by tension with organized lies, in virtue of their risks, it "acts politically" and resists to totalitarian maxim of "everything is possible."

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 -VERDADE E FILOSOFIA	18
1.Considerações sobre vida ativa e contemplativa	18
2 A “imagem” arendtiana de Platão	21
2.1 A posição antissocrática de Platão	32
2.2 A Tirania da Verdade	36
2.3 O caráter excessivo da verdade filosófica	40
CAPÍTULO 2 - A VERDADE NA POLÍTICA	49
1.Considerações sobre a Verdade na política	49
2. Em torno do evento Totalitário	55
2.1 A ideologia como emancipação da realidade	55
2.2 A ideologia na estrutura totalitária	59
2.2.1.A resposta arendtiana ao que é ideologia	64
3.O lócus da propaganda	72
3.1 Acerca da organização e da propaganda	74
3.2 O aprimoramento totalitário das técnicas de propaganda	79
4. Mentira e verdade no Totalitarismo e para além dele	85
4.1 Mentira e Verdade para além do Totalitarismo	86
CAPÍTULO. 3. .ELEMENTOS DELIMITADORES DA RELAÇÃO ENTRE VERDADE E POLÍTICA NA OBRA DE HANNAH ARENDT	97
1 Verdade e opinião	97
1.1Opinião e persuasão	102
2.O tom “fenomenológico” da coincidência entre ser e aparecer	106
2.1 Sobre a inevitabilidade da aparência na fenomenalidade da política	115
3. Mundo e aparência	120
4 O senso comum	129
5 Sobre o imodificável da ação	137
CAPÍTULO 4. A COMPREENSÃO ARENDTIANA DE VERDADE NA POLÍTICA ...	143
1.O lugar teórico do debate arendtiano sobre a relação Verdade e Política	143
2. O que implica falar em Verdade na teoria da ação de Hannah Arendt	149
2.1 Verdade e Coerção	151
3. As Verdades de fato e a Política	157
CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa teve como ponto de partida a forte impressão que o texto *Verdade e Política* me causou ao lê-lo para pensar sobre um fato político efetivo. Desde as primeiras leituras do texto, além da temática do limite, sempre me chamou a atenção a presença instrumental da mentira na política com o uso da expressão *mentira organizada*. Contudo, quando li o texto de Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, o tema do limite, no sentido de contraposição a uma desmedida (*hybris*), seja da verdade filosófica ou da política, parece ter vindo à tona com vigor. Ele se agigantou na minha perspectiva de leitura, e me pareceu algo forte e importante a ser considerado, ou seja, o ponto de partida acerca do modo como me aproximei do problema da verdade na teoria da ação de Hannah Arendt foi esse olhar, quase fixo, sobre o tema do limite, principalmente em torno da ideia de contraposição a uma *hybris*, um excesso da verdade filosófica em relação à política.

A leitura de *Origens do Totalitarismo*, com o objetivo de analisar o tema da ideologia, pouco a pouco me permitiu ampliar a compreensão do problema da verdade e visualizar mais que uma imposição de limite. Com essa leitura, o tema da verdade assumiu também a face de uma atuação política como resistência. Não quero dizer, com essa afirmação, que o tema da “atuação” política da verdade não esteja presente em *Verdade e Política*, o que me interessa deixar claro é que foi a leitura de *Origens do Totalitarismo* que me permitiu colocar em evidência essa possibilidade. A afirmação feita por Arendt, em *Verdade e Política*, *Mentira na Política* e na primeira parte de *A Vida do Espírito*, que o que se contrapõe à verdade dos fatos não é o erro, mas sim a mentira, tem sua expressão de força e exemplaridade na narrativa que a autora desenvolveu em *Origens do Totalitarismo*, principalmente na terceira parte da obra.

O percurso de elaboração e percepção dessas questões não foi linear, tanto que inicialmente a minha primeira intenção era pensar o tema da verdade na perspectiva, apenas, do limite, em uma aproximação com o tema da estabilidade da república presente no texto *Sobre a Revolução*. Essa perspectiva pouco a pouco foi sendo abandonada em virtude da força e da conexão do problema da verdade dos fatos com a mentira e conseqüentemente com a sua atuação política como resistência.

Algo que me parece importante considerar, como observação sobre o tema na articulação das obras citadas, é que se em *Origens do Totalitarismo* a mentira na política mostra a sua face de maior risco de destruição do mundo comum, nos textos *Verdade e Política* e *Mentira na Política* a autora mostra que esse risco não se limita à experiência totalitária, mas nos ronda e conseqüentemente está para além dele.

Em termos gerais, o problema da verdade na obra arendtiana não é tema clássico e nem muito comum para aqueles que estudam a obra da autora¹, tampouco é um tema de recorrência central nos seus escritos, pelo menos numa visão inicial de sua produção intelectual. De fato, como já afirmado, especificamente sobre o tema Verdade, no contexto dos escritos arendtianos, há dois textos: *Verdade e Política*, publicado primeiramente em 1967 e reimpresso na 2ª edição de *Entre o Passado e o Futuro*; e *A mentira na política*, texto de 1971 e reimpresso em *Crises da República*.

O texto *Verdade e Política* é menos fático que *A mentira na Política*, e é nele que a autora desenvolve com mais cuidado a apresentação, digamos conceitual, do problema. O modo como Arendt finaliza o texto *Verdade e Política* parece apontar para uma preocupação e uma conceituação da verdade na sua relação com a política. O trecho em questão é o seguinte:

“Todavia, o que eu queria mostrar aqui é que toda essa esfera (esfera da política), não obstante sua grandeza, é limitada - ela não abarca a totalidade da existência do homem e do mundo. Ela é limitada por aquelas coisas que os homens não podem modificar à sua vontade. (...) Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós. (ARENDR, 2003, p.324).

A título de caminho hermenêutico de leitura da presença da questão da verdade na obra arendtiana, a citação acima guiou o meu olhar sobre o problema em torno de duas afirmações que se relacionam: **há algo que não pode ser modificado, há um limite para a política.**

Essas afirmações me permitiram enfrentar o tema situando-o em dois lugares ou papéis da verdade na teoria da ação de Arendt. O primeiro implicaria na possibilidade da atuação política da verdade dos fatos na disputa pela realidade com a mentira

¹ No conjunto dos comentadores brasileiros, dentre os poucos textos que abordam diretamente o tema da verdade, creio ser importante destacar, pelo tom de clareza, o texto de Celso Lafer, *A mentira – um capítulo das relações entre a ética e a política*. Esse texto levanta a importância política da verdade dos fatos diante dos excessos instrumentais do uso da mentira nas democracias contemporâneas.

organizada, na política. A segunda, talvez não tão evidente, parece figurar como um limite para a política, ou seja, nem tudo é possível.

Nesse sentido, a proposta de uma investigação sobre a questão da verdade na obra arendtiana implicou um percurso de leitura de vários momentos e textos em que o problema, ou a presença da verdade, transitava pelas duas afirmações há pouco enunciadas.

Essas afirmações de que há algo que não pode ser modificado e que há um limite para a política, se fazem presentes nos debates da relação Filosofia e Política no texto de Arendt. O pano de fundo a partir do qual a noção de limite se desenvolve é a constatação arendtiana de rompimento do fio da tradição e principalmente seu debate sobre as questões e os desafios advindos com a modernidade.

Seguindo a interpretação que Canovan (1992) faz de Arendt, os eventos da modernidade, em especial o Evento Totalitário, marcam uma questão fundamental na consideração que ora se propõe: a da crença totalitária de que **tudo é possível**². Nesse contexto, o tudo é possível funciona como uma *hybris*, algo excessivo em relação à mudança da realidade e certamente da própria política.

Sob esse prisma, o tema da verdade pode ser lido, na obra de Arendt, a partir do seu confronto com a ocorrência da mentira na política. A mentira figura como uma categoria forte, um elemento importante dentro da corrente do *everything is possible*. Na leitura de Arendt, há um tipo de verdade que politicamente atua como limite e resistência, e que se contrapõe a essa *hybris*, ou seja, nem tudo é possível. Na biografia de Rahel Varnhagen, ela já sinalizava para os riscos envolvendo a trama narrativa da mentira. De modo mais preciso, seu alerta era sobre o preço que se paga pela possibilidade de negar o “inegável”³.

Da mesma forma, ainda citando Canovan (1992) acerca da preocupação arendtiana com uma *hybris*, a condição moderna parece apontar para uma mudança no sentido da verdade e, com isso, proporcionar a possibilidade de uma rebelião do homem

² Cf.Canovan (1992, p.13).

³ Sobre a condição de tornar-se um assimilado (*parvenu*) ou não, Arendt faz o seguinte comentário sobre Rahel e a negativa de sua própria identidade de judia: “ O preço para tornar-se um parvenu era o abandono da verdade, e para tal Rahel não estava preparada” (ARENDR,1994, p.170).

contra o mundo⁴. Neste contexto de mudança moderna, parece que, pela técnica, tudo é mesmo possível. Deste modo o tema da verdade também se coloca presente como debate acerca dessa condição ou pretensão moderna de ilimitação.

Diante disso, quando falamos de uma questão da verdade presente na obra de Hannah Arendt, a sugestão de leitura é a de que nos vários momentos em que o tema aparece, seja como objeto principal da investigação, seja como assunto secundário, uma das questões envolvidas refere-se a uma preocupação da autora acerca do que não pode ser modificado e sobre um limite para a política, ou seja, uma contraposição ao *tudo é possível*.

Para algumas leituras que são feitas da obra arendtiana, a proposição que se faz aqui, acerca desse problema da verdade, pode parecer de cunho normativo. Porém, seguindo o espírito da reflexão da autora, a tônica não é prescritiva e é claramente contrária ao tom normativo da contemplação filosófica. De maneira peculiar, nos seus textos, a mobilização do problema da verdade ocorre como um exercício de pensamento movido pela força dos fatos e dos eventos.

A recusa do elemento normativo da contemplação filosófica pode fazer parecer que o matiz da reflexão sobre a verdade fique apenas numa provocação pouco elaborada como sugere Amiel (2003), ou a própria Arendt na expressão socrática que finda o manuscrito *Philosophy and Politics: What is political philosophy?* (ARENDR,1969)⁵. A ausência de uma obra específica sobre o tema, ou a forma ensaística dos textos *Verdade e Política* e *A Mentira na Política*, podem até sugerir, também, esse lugar menor e de mera experimentação no texto da autora. Entretanto, ao percorrer o fio condutor da reflexão sobre o tema, as palavras da autora são mais que uma provocação pouco elaborada. Ao contrário, em termos políticos, elas demarcam a fronteira de um lugar de resistência, ou seja, Arendt mobiliza uma postura política quando traz para o seu texto o tema da verdade. As situações fatuais mobilizadas pela autora em *Origens do Totalitarismo* e em *Mentira na Política* parecem mostrar que há momentos em que a verdade, na sua face de verdade dos fatos, tem um papel maior que o de um demarcador de fronteira. Essas situações impõem uma “atuação” política da verdade dos fatos no campo da ação como resistência.

⁴ Cf. Canovan (1992, p.13).

⁵ “What we did here was mere examining” (ARENDR,1969, p. 024462, manuscrito).

Assim, a questão da verdade na obra arendtiana diz respeito a um debate sobre uma preocupação, no contexto dos assuntos humanos, com coisas que não podem ser modificadas, com um limite para a política e principalmente com as situações em que essa categoria, mesmo não sendo política, atua politicamente. A peculiaridade a ser explorada será o matiz arendtiano em torno de tais preocupações, qual seja: pensar um limite que não anule a política, pensar o que não pode ser modificado, no contexto dos assuntos humanos, sem impedir a mudança que caracteriza a ação. Dessa maneira, olhar a relação política e filosofia, no contexto dessas considerações, implicaria “(...) construir uma filosofia política que não se opusesse à política, a partir de um critério ou padrão abstrato (eidos), mas que fosse capaz de encontrar significação nas coisas humanas mesmas” (AGUIAR, 2001, p.13). Assim, no contexto de uma reflexão acerca do limite e de uma atuação política da verdade, a crítica de Arendt se volta para o risco da busca pela medida fora das coisas humanas. E esse será o tom de suas críticas e reservas acerca da Filosofia Política Ocidental, que ela vê surgir com e a partir de Platão.

Em síntese, a hipótese geral do trabalho é que o tema da verdade passa por uma preocupação arendtiana acerca de um limite na política. No contexto dessa preocupação, Arendt recorre ao tema da verdade no desenvolvimento dos vários elementos de sua teoria da ação. Uma de suas posturas é afirmar o caráter excessivo da verdade filosófica na sua relação com a política. O marco dessa afirmação concentra-se, principalmente, em torno da análise e leitura que ela faz da filosofia política de Platão. O segundo passo da autora é a delimitação de qual tipo de verdade parece interessar politicamente, e, segundo ela, é aquele que resiste à ameaça da mentira no contexto de desconstrução e manipulação da realidade. Ao eleger a verdade dos fatos como a que interessa politicamente parece ficar indicado um tipo de “atuação” política da verdade, isto é, uma verdade que pode atuar como resistência às ameaças da mentira organizada. Onde todos mentem, aquele que começa a dizer a verdade dos fatos começa a agir. Penso que essa afirmação de Arendt sinaliza para o lugar que a verdade dos fatos ocupa no contexto de sua teoria da ação.

Diante disso há duas situações que envolvem o problema da verdade na obra de Hannah Arendt: a primeira é a sua condição de ser um limite pela perspectiva do imodificável. Essa parece ser a condição que qualifica a verdade como verdade e que, ao mesmo tempo, a coloca fora das categorias políticas; a segunda é a da “atuação política” da verdade. Essa situação é paradoxal, pois aquilo que, à primeira vista, figura

como o que exclui a verdade do campo das categorias políticas, diante da ameaça da mentira organizada é o que coloca a verdade como verdade dos fatos no campo da ação. Nesse sentido, é o imodificável, como limite, que é a força de resistência da verdade dos fatos diante do assédio e de ameaças à realidade operados pela mentira em massa.

Essas duas compreensões parecem se mover em uma ambiguidade do tema, pois a verdade, pela perspectiva do limite, está fora da política, mas em algumas situações adentra o campo da ação. A verdade enquanto verdade, enquanto limite está fora, mas é a força dos eventos, das circunstâncias que parecem arrastar a verdade para atuar, como resistência, nos espaços de disputa política da ação. E acerca disso Arendt é muito precisa, a verdade atua politicamente quando resiste contra a força de manipulação da realidade operada pela mentira organizada, pela mentira em massa. E nesse sentido, o tipo de verdade que se levanta como um limite e resistência contra a mentira em massa é a verdade dos fatos. É esse tipo de verdade que Arendt situa neste embate com a mentira no campo da ação.

No intuito de explorar e delimitar a presença do tema da verdade na obra de Hannah Arendt, e do seu caráter de resistência, o trabalho foi dividido em quatro capítulos. O primeiro capítulo descreve a maneira como Arendt se apropria de Platão no debate sobre a verdade. A opção por começar fazendo referência a Platão é fruto da própria maneira como Arendt trabalha o tema da verdade e a tensão entre Filosofia e Política nas suas obras. Nos textos em que o tema da verdade é central, e mesmo naqueles em que é secundário, Platão é um importante interlocutor de Arendt. A tensão entre o Filósofo e a Cidade, especificamente entre esses dois modos de vida, é uma via vigorosa para se entender a maneira como Arendt delimita a relação entre Verdade e Política.

Numa certa medida, Arendt não se apresenta como historiadora da filosofia, e em várias situações a maneira como ela recorre a Platão fraciona parte da filosofia política do Filósofo. Assim, optei por indicar a ideia de uma “imagem” de Platão no texto de Arendt. Para isso, recorri a alguns comentadores e, principalmente, à maneira como Leo Strauss sugere uma espécie de visão de totalidade da filosofia política de Platão.

A maneira como Arendt lê a filosofia política de Platão aponta para um excesso do filósofo, principalmente quanto à sua pretensão de regulação dos assuntos humanos.

A imagem que, então, será desenhada de Platão e, conseqüentemente, da verdade filosófica, na sua relação com a política, será a do excesso.

No segundo capítulo, o texto avança sobre outro momento onde o tema da verdade aparece na obra da autora - o Totalitarismo. Neste capítulo, o tema central gira em torno da presença e uso da mentira no totalitarismo e para além dele. Arendt, nos textos *Verdade e Política* e *Mentira na Política*, diz claramente que o tipo de verdade que lhe interessa no debate é aquele que está em clara disputa com a mentira.

Arendt indica um tipo de mentira que ocorre na modernidade, principalmente em situações políticas, que é a mentira organizada. O modo como Arendt desenvolve esse debate é bastante devedor de um texto citado por ela - de Alexandre Koyré, *Political Function of the Modern Lie*. A mentira com a qual Arendt delimita a tensão com a verdade é aquela que ameaça substituir a realidade por uma imagem intencionalmente fabricada. Esse tipo de mentira coloca em risco a fronteira entre ficção e realidade, e, de maneira geral, compromete a veracidade, pois o que está em jogo é o fato inédito da mentira por princípio. Assim, o capítulo se debruça sobre os temas da ideologia, da propaganda, e do movimento totalitário. Esses temas mobilizam a preocupação da autora com a importância de uma verdade que resista à possibilidade de apagar o lastro dos fatos e memórias que constituem a realidade.

O terceiro capítulo, fechando essa parte propedêutica do trabalho, evidencia alguns elementos que, na obra da autora, nos permitem tematizar a questão da verdade. O primeiro elemento, e talvez o mais significativo, é a opinião (*doxa*). A tensão entre verdade e opinião, além de ser clássica, não é dissolvida por Arendt. A opinião é a categoria política por excelência nessa relação. Entretanto, a maneira como Arendt mobiliza a verdade, especificamente a verdade dos fatos, rearticula essa relação numa horizontalidade. Essa condição parece possibilitar duas situações importantes: a eliminação de uma hierarquia entre elas, pois a verdade dos fatos não é mais autoevidente que a opinião; e a marcação de uma tensão pautada pela noção de resistência e não de normatização.

Em torno dessa condição de horizontalidade da relação entre opinião e verdade de fato, outros elementos corroboram para a delimitação dessa condição. Dentre esses elementos destaco a revalorização da dignidade ontológica da aparência, que é uma condição importante para a horizontalidade da relação verdade de fato e opinião. Em

seguida, a condição plural da garantia da realidade do mundo, e, principalmente, os lastros fenomenológicos na maneira como Arendt se movimenta na direção da categoria da pluralidade, como conceito vital para as suas análises dos fenômenos políticos. Acrescento ainda, a condição de *fatualidade* dos fatos, isto é, serem um acontecido e por isso, terem em comum com a ação o estatuto da irreversibilidade.

Por fim, o último capítulo se detém, de uma maneira até conclusiva, sobre o modo como Arendt elege a verdade dos fatos como aquela que pode ter um papel de “atuação” política. E como já dito, essa “eleição” é devedora tanto de uma revalorização da dignidade ontológica da aparência, como da horizontalidade com a opinião. Opinião e Verdade de fato, não são idênticas. As verdades dos fatos têm a sua coercitividade de verdade limitada; por isso, numa certa medida, são mais frágeis que as outras formas de verdade. Ela, portanto, se avizinha da opinião. E esse avizinhamo marca o tom da maneira como se dá a tensão entre elas. Arrisco dizer, que no contexto das reflexões que Arendt levanta acerca da mentira, essa é uma tensão politicamente importante.

Enfim, na medida em que a verdade dos fatos tem uma face frágil e menos coercitiva que a verdade de cunho matemático ou metafísico, ela se mostra mais propensa à resistência que à normatização. E parece que esse é o ponto que faz dela uma categoria significativa no trato dos temas do limite e da resistência à máxima totalitária *do tudo é possível*.

CAPÍTULO 1 -VERDADE E FILOSOFIA

1.Considerações sobre vida ativa e contemplativa

Nos debates que Arendt faz sobre o tema da verdade, há sempre a recorrência, ou rememoração do conflito entre o Filósofo e a Cidade. Ela retoma esse conflito, na maioria das vezes, recorrendo a elementos da Filosofia Política de Platão. Neste caso, ela sempre parece tributar ao Filósofo da Academia a condição de precursor de um tipo de tradição, que ela nomeia como Tradição da Filosofia Política Ocidental. Para ela, essa tradição separa governantes e governados. Essa separação parece, à Arendt, ter origem numa hierarquização pautada na separação dos que sabem e governam e dos que não sabem e obedecem, um tipo de separação advinda de uma relação hierarquizada entre a verdade filosófica e a política, ou entre verdade filosófica e opinião. A noção que subjaz essa relação, portanto, é a de uma hierarquia entre os modos de vida filosófico e político. A superioridade do primeiro se dá em virtude da posse de uma sabedoria – posse da verdade - e isso o qualificaria como o mais apto para regular e normatizar o âmbito, muitas vezes impreciso, da política.

Nesse contexto, Villa (1996)⁶ sugere que o desenvolvimento da teoria arendtiana da ação implica repensá-la de forma antitradicional no intuito de renovar e não de prolongar a tradição. É importante estar atento para a separação tradicional entre *vita activa* e *vita contemplativa*, várias vezes mencionada por Arendt, bem como para a posição contrária da autora acerca do modo como essa separação se deu na tradição. Penso então que a atenção a essas relações permite visualizar a maneira como Arendt ressituará a tensão verdade e opinião no âmbito da política.

Na obra *A Condição Humana*, Arendt diz que a ação se engaja em fundar e preservar corpos políticos. A ação cria as condições para a recordação, ou seja, para a história, e que “O mundo no qual a *vita activa* se despende consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas.” (ARENDR,1974, p.9)⁷. As atividades humanas,

⁶ Villa (1996) diz, sobre a teoria arendtiana da ação, que “her theory of action attempts a radical reconceptualization of action, one that proceeds, in part, through a critique and transformation of Aristotelian praxis.” (VILLA, 1996, p.4).

⁷ “Action, in so far as it engages in founding and preserving political bodies, creates the condition for remembrance, that is, for history.[...] The world in which the *vita active* spends itself consists of things produced by human activities” (ARENDR, 1974, p.9).

ou mundo no contexto dos negócios humanos são o que de algum modo interessa a ação; ela se desenvolve neste contexto, e é neste ambiente que as histórias ou estórias e narrativas se constituem. O que Arendt demarca é que a separação tradicional entre *vita activa* e *vita contemplativa* firmou uma hierarquia entre os dois modos de vida e que o peso dado à vida contemplativa “(...) obscureceu as distinções e articulações dentro da própria *vita activa* e que, apesar das aparências, esta condição essencialmente não mudou com o moderno rompimento com a tradição. (...)” (ARENDR,1974,p.17)⁸.

Para Arendt, os homens de ação e os homens de contemplação tomaram caminhos diferentes⁹. Segundo ela, esses últimos encontraram algo diverso do que havia no mundo dos negócios humanos. Eles tinham “(...) encontrado um princípio superior capaz de substituir o princípio que governa a polis” (ARENDR,1974,p.18). E esse princípio, que eles encontraram é a verdade. Esse tipo de verdade requer a quietude da *vita contemplativa*, que, definida do ponto de vista do absoluto da contemplação, faz oposição à *askholia (unquiet)*¹⁰.

Sugiro que tal princípio seja a verdade porque, da perspectiva da contemplação, nas palavras de Arendt, seguindo Aristóteles, todas as atividades, até mesmo o processo do pensamento, deveriam culminar na absoluta quietude da contemplação¹¹. E mais: “ todos os movimentos, os do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio, devem cessar diante da verdade. A Verdade, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade Cristã do Deus vivo, só pode se revelar na completa quietude humana.” (ARENDR, 1974, p.15)¹².

⁸ “My contention is simply that the enormous weight of contemplation in the traditional hierarchy has blurred the distinctions and articulations within the *vita active* itself and that, appearances notwithstanding, this condition has not been changed essentially by the modern break with the tradition (...)” (ARENDR, 1974, p.17)

⁹ Cf. ARENDR (1974, p.17).

¹⁰ Cf. ARENDR (1974, p.15).

¹¹ Cf. ARENDR (1974, p.15).

¹² “Every movement, the movements of body and soul as well as of speech and reasoning, must cease before truth. Truth, be it the ancient truth of Being or the Christian truth of the living God, can reveal itself only in complete human stillness” (ARENDR, 1974, p.15) .

Com isso, parece razoável afirmar que os homens de contemplação almejam algo ligado à eternidade¹³, que, para Arendt, indica um fora do tempo, pois a experiência filosófica com a noção de eterno era “(...) para Platão *arrheton* (inefável), e para Aristóteles *aneu logou* (sem palavra)”; (...) o que culminou numa conceituação paradoxal de “(...) *nunc stans* (o momento do agora), e que pode ocorrer somente fora do domínio dos negócios humanos e fora da pluralidade dos homens(...)¹⁴” (ARENDDT, 1974, p.20). Por outro lado, os homens de ação almejam a imortalidade, algo do mundo produzido no âmbito das coisas humanas, ou seja, “imortalidade significa permanência (resistência) no tempo”¹⁵ (ARENDDT, 1974, p.18). Isso parece indicar um tipo de resistência ao tempo sem sair do fluxo da temporalidade. Para Villa (1996), a ação, por possibilitar uma relação reveladora entre os indivíduos plurais, no contexto de seu mundo comum, é constantemente confrontada pelo filósofo no desejo de escapar da contingência e da ausência de fundamento¹⁶. A alternativa filosófica seria, por maior estabilidade e conseqüentemente por opções que seguiriam na direção de uma *techné*, vista na ótica de uma instrumentalidade. Essa postura conduz a um rebaixamento da *vita activa*, principalmente pela hierarquização desses dois modos de vida. Nem mesmo a modernidade, ao inverter a hierarquização, reabilitou, segundo Arendt, o estatuto de dignidade da ação.

A intensão de Arendt, segundo Villa (1996), é de ir além dessa hierarquização, seja a moderna, seja a clássica. O uso que a autora dá “ (...) ao termo *vita activa*

¹³ Barash (1996) sugere que a originalidade da questão acerca da verdade em Hannah Arendt encontra-se em sua sutil distinção entre eternidade e imortalidade. “The originality of Arendt’s reflections on the problem of truth becomes apparent in her subtle distinction between “eternity” and “immortality”. (BARASH, 1996, p.262).

¹⁴ “The philosopher’s experience of the eternal, which to Plato was *arrheton* (“unspeakable”), and to Aristotle *aneu logou* (“without word”), and which later was conceptualized in the paradoxical *nunc stans* (“the standing now”), can occur only outside the realm of human affairs and outside the plurality of men(...)” (ARENDDT, 1974, p.20).

¹⁵ “Immortality means endurance in time (...)” (ARENDDT, 1974, p.18).

¹⁶ Action creates a disclosive relation between plural individuals and their common world, a relation that is constantly threatened by the philosophical/ human-all-too-human desire to escape its contingency and groundlessness and find a more stable alternative (politics as *techné*, as *episteme*, or as instrumentality)” (VILLA, 1996, p.11).

pressupõe que a preocupação subjacente a todas essas atividades não é a mesma como não é superior e nem inferior à preocupação central da *vita contemplativa*” (ARENDRT, 1974, p.17). Por isso, o tom da afirmação permanece marcando diferenças, porém sem reproduzir a hierarquização tradicional. Isso implica considerar os binômios filosofia e política, eternidade e imortalidade, opinião e verdade de fato como campos diferentes, mas com dignidade própria, sem a submissão de um ao outro.

A imortalidade na relação entre esses dois modos de vida pode ser entendida como um tipo de duração e resistência no e ao tempo, como sugere Arendt (1974,p.18). O caráter temporal da ação comporta a contingência da mudança, pois permanece no tempo. Por outro lado, o horizonte da eternidade, almejado pelos homens de contemplação, no pressuposto do eterno, do inefável, não muda, pelo contrário, faz cessar toda atividade.

O âmbito da política é o do contingente, que almeja uma duração no tempo, ou seja, enquanto durar a memória dos homens. Por isso é uma duração dentro da mudança, no cerne do que ocorre no *entre homens*. O eterno se mostra como uma saída do âmbito dos negócios humanos, por isso que “(...) politicamente falando se morrer é o mesmo que deixar de estar entre os homens, a experiência do eterno é uma espécie de morte” (ARENDRT, 1974, p.20)¹⁷, algo que se encontra na contramão da natalidade como categoria constitutiva do âmbito da ação.

Assim, este capítulo é dedicado a analisar o modo como Arendt vê a relação entre o Filósofo e a Cidade pela perspectiva que ela tem de Platão, buscando ver como essa condição de superioridade hierárquica da verdade filosófica se mostra como excessiva na pretensão de normatização da vida política, e como essa situação conduz, como afirma Arendt, a um rebaixamento da dignidade da política.

2 A “imagem” arendtiana de Platão

Sugerir uma análise da relação entre a Verdade e a Política na obra arendtiana, de algum modo implicará passar pela clássica relação, já identificada pelos estudiosos de Arendt, entre a Filosofia e a Política. Das várias formas de ler a presença de um

¹⁷ “Politically speaking, if to die is the same as “to cease to be among men,” experience of the eternal is a kind of death, (...)” (ARENDRT, 1974, p.20) .

debate sobre a verdade na obra de Arendt, talvez o mais evidente seja esse que perfaz o tensionamento entre o filósofo e a pólis. Nessa relação, a autora expressa o que para ela se refere à desconfiança de Platão acerca da instabilidade dos negócios humanos.

Colocar a leitura que Arendt faz de Platão dentro da fronteira das afirmações de que há algo que não pode ser modificado e que há um limite para a política permite apontar para um experimento de pensamento acerca do sentido que a verdade, na visão arendtiana, assumiu no trato platônico da relação Política e Filosofia, figurando ainda como um elemento fundador da tradição do pensamento político ocidental. Isso, nas palavras de Kohn (2013), implica considerar que

(...) Platão não iniciou intencionalmente uma tradição, mas foi exatamente isso o que fez o extraordinário poder do seu pensamento ao construir uma 'ideocracia', o *governo* da ideia do bem, na qual não há mais necessidade de persuasão (KOHN, 2013, p.29).

Na reunião dos elementos que nos permitem esboçar uma “imagem” de Platão narrada por Arendt, interessa, ao percurso em questão, um “padrão metodológico” que Arendt afirma no texto não publicado *Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?*¹⁸, e que pode ser percebido no conjunto das articulações de sua obra. O que chamo de “padrão metodológico” significa pensar o enredo trágico da formação da filosofia política ocidental dentro de uma distinção do que é filosófico e do que é político. E isso marcará o tom de tensão que Arendt destaca entre esses dois modos de vida. Assim, estabelecer distinções e diferenças é um ponto importante para articular os exercícios de pensamento propostos pela autora, muitas vezes marcado pelo confronto de oposições. Ela inicia a terceira seção do referido texto fazendo a seguinte distinção:

¹⁸ Para Canovan, os textos não publicados de Arendt podem oferecer esclarecimentos e elementos importantes para a compreensão geral de sua obra. Uma das características apontadas pela comentadora era que Arendt não fazia grandes esforços para comunicar suas ideias, escrever era para ela parte do processo de entendimento (compreensão), ou seja, seus escritos eram exercícios de pensamento, não elaborações sistemáticas (CANOVAN, 1992, p. 2-6). Nesse caso, os textos não publicados, na condição de exercícios de pensamento figuram como parte integrante da articulação do legado intelectual de Arendt. E a proposta da obra da comentadora em questão sugere uma reinterpretação da obra arendtiana articulando os textos publicados, com os não publicados como ela afirma no prefácio da obra, "While subsequently working in other areas I kept in mind the possibility of going into the matter in more depth, and occasionally published pieces on Arendt. But it was only when (...) I started to study her unpublished writings, preserved in the Library of Congress, that I began to realise just how much more there was to explore. Rereading Arendt's published work in the light of these other writings, I found myself obliged to revise my previous understanding of many aspects of her thought, and to suspect that what was needed was a full-scale reinterpretation.(CANOVAN, 1992, p.vii).

“nem todo pensamento é filosófico e nem todo viver junto é político” (ARENDR,1969)¹⁹.

No contexto de uma preocupação com o limite e com a dignidade da política, uma discriminação a ser feita é: nem todo limite é político. Na mesma linha de consideração, poderíamos dizer também que nem toda organização da vida em comum será, nos termos que Arendt celebra, estritamente política.

Com essas observações é possível começar a leitura sobre a imagem que ela tem de Platão, sinalizando para o fato de que ambos estão preocupados com um limite ou uma desmedida no contexto dos assuntos humanos. Se a morte de Sócrates é um ponto chave, segundo Arendt, na preocupação platônica com a política, o evento totalitário parece ter essa força nas preocupações políticas de Arendt. Contudo, quando mobiliza a preocupação de Arendt com um limite no contexto da vida política, seu modo de tratar essa preocupação passa pelas distinções que há pouco foram enunciadas, isto é, nem todo pensamento é filosófico e nem todo viver junto é político. Nesse contexto, penso que a preocupação de Arendt é com um limite que não rebaixe a política, em sua dignidade.

Nesse sentido, a tese a ser demonstrada é a de que a presença de um debate sobre a verdade na obra político-filosófica de Hannah Arendt implica uma posição “político-filosófica” acerca do limite da política, feito, porém, num estatuto diverso da tradição da filosofia²⁰ política ocidental. Segundo Aguiar (2001), isso implica considerar que o modo arendtiano de questionar a filosofia não decreta o seu fim, mas “(...) uma recuperação de um modo de filosofar negado pela tradição” (AGUIAR, 2001, p.12), o que, segundo Villa (1996, p.9), poderia ser visto como um tipo de exercício que tende tanto para uma desconstrução como para uma superação de uma tradição morta, pois

¹⁹ “Philosophy and Politics are not generic terms. People thought before and lived together. Not every thinking is philosophical strictly speaking, and certainly not every living together political”.(ARENDR, 1969, p.024422, manuscrito).

²⁰Segundo Villa (1996), o modo como Arendt processa sua articulação em torno da teoria da ação e certamente o seu pensamento é antitradicional. “To see her theory of action as essentially an exercise in renewal, recovery, or retrieval provides an immediate critical return, but it does so only at the cost of blinding us to the more radical nature of her project. This nature consists, as I indicated above, in the attempt to rethink action in an explicitly antitraditional manner.” (VILLA, 1996, p.9).

para o comentador parece que a morte da tradição não tem por efeito necessário a nossa libertação de suas categorias.²¹

A trama narrativa que Arendt tece das relações de Platão com a Política permite um *desvelar* de sentido da política. Esse *desvelar* se dá numa atividade narrativa do pensamento, que percorre os destroços de uma tradição demolida pela modernidade.

O personagem, ou o “quem” de Platão, que Arendt destaca na sua reconstrução narrativa das relações entre Filosofia e Política, apresenta o filósofo das ideias preocupado com a perda ou ausência de medida na pólis. Tassin (1999) reforça essa ideia de uma “imagem” ou “figura” de Platão na obra de Arendt ao afirmar que ela reconstrói, a partir de uma leitura orientada e seccionada, sob o nome de Platão, uma tipologia do filósofo que foge da agitada confusão da cidade para o mundo das ideias, e é tentado a submeter a comunidade dos homens à autoridade de sua sabedoria suprema.²²

Assim, o vigor da imagem arendtiana de Platão, como recurso crítico à tradição da filosofia política repousa sobre a figura do Filósofo, que, na elevação a uma sabedoria suprema, conhece uma medida e, na trama, rompe a fronteira do risco para uma efetiva desmedida da filosofia na intenção política de normatizar o espaço dos negócios humanos. Neste sentido, a sugestão hermenêutica de Morais (2003, p.38) é que “Hannah Arendt acredita que a teoria das ideias, o núcleo da Metafísica de Platão, constitui-se neste momento em que o filósofo não é mais apenas filósofo, mas pretende também ser rei, isto é, governar”. A *areté* do filósofo parece mostrar, na estória arendtiana, a sua face de *hybris*, seu tom excessivo, quando se impõe como medida absoluta a comprimir a potencialidade arriscada da persuasão – *peithein* – como arte política por excelência.

Quando Hannah Arendt qualifica a sua visão acerca do modo platônico de lidar com a Política, é capital para a autora que a morte de Sócrates também conduz à morte, nas elaborações filosóficas de Platão, a Política na sua dignidade e vitalidade. Para ela, em sua narrativa do “caso” platônico com a política, o filósofo da academia se envolve

²¹ “As Arendt reminds us, the fact that our tradition has come to an end does not liberate us from it”.(VILLA,1996,p.9). Ver Arendt (1977, p.26).

²² “Arendt reconstruit sous le nom de Platon – et selon une lecture orientée et tranchée du platonisme – une figure typique du philosophe fuyant la trouble agitation de la cité pour le monde des idées et tenté de soumettre la communauté des hommes à l’autorité suprême de la sophia. » (TASSIN, 1999, p.55).

mais com os temas da morte que com o horizonte da natalidade. Tanto no texto *Philosophy and Politics* como em *O que é autoridade?* ocorre a seguinte afirmação: “Nossa tradição do pensamento político começou quando a morte de Sócrates fez Platão desesperar da vida da polis e, ao mesmo tempo, duvidar de certos fundamentos dos ensinamentos de Sócrates” (ARENDDT,1990,p.73)²³. Para Arendt, Platão perde a esperança na pólis com a morte de Sócrates, e, ao desconfiar da postura do mestre, chega a ser antissocrático²⁴.

No intuito de uma aproximação maior das imagens de Platão expressas na narrativa de Arendt, Kohn (2013) sugere que, para ela, Platão experimentava a verdade numa condição de passividade “literalmente como uma paixão” (p.30). Era justamente essa condição que destruía a pluralidade que Sócrates experimentava no seu interior quando pensava, e que era experimentada pelos outros quando Sócrates parava de pensar para conversar com eles. A noção de uma tirania da verdade em Platão se coloca justamente na obra de Arendt quando ela se mostra como um elemento que anula a pluralidade.

Para discutir a imagem de Platão narrada por Arendt é interessante considerar que, no texto do filósofo da Academia, há afirmação de uma função ou papel de “utilidade” reservado à política, que parece ser a de tornar os homens “melhores”²⁵. Esse tom instrumental da política parece indicar a maneira como Arendt percorre o texto de Platão. No *Górgias*, há afirmações que, ao considerar a retórica política, vê nela essa condição:

Sócrates: Mas agora, ó excelente homem, já que tu próprio comesas a ingressar numa carreira pública e me convidas a fazer o mesmo, censurando-me por não o fazer, não seria o caso de nos perguntarmos um ao outro: “Vejamos, Cálicles já tornou algum dia qualquer dos cidadãos melhor? [...]”

Cálicles: Gostas de ser o vencedor, Sócrates!

Sócrates: Não, não é por ser aficionado da vitória que te pergunto isso, mas por um desejo real de saber de qual maneira imaginas que deves te comportar na qualidade de um de nossos homens públicos. Ou seria o caso de nos lewares à conclusão de que te ocuparás de qualquer outra coisa em tua administração dos negócios do Estado que não seja a tarefa de nos tornar – nós, os cidadãos – os melhores possíveis?[...] (PLATÃO,2007,[515B-C],p.149-150).

²³ “Our tradition of political thought began when the death of Socrates made Plato despair of polis life and, at the same time, doubt certain Fundamentals of Socrates’ teachings”.(ARENDT, 1990a, p.74). Ver também em *O que é autoridade?*(ARENDDT, 2003, p.147).

²⁵ Segundo Jaeger (1995, p.683), no *Górgias* a compreensão de política que Platão desenvolve é vista como a arte de melhorar os homens.

O texto vai se articulando neste sentido e termina com um mito²⁶, que, por um outro caminho, o da narrativa mítica, a partir de 524b do *Górgias*, recoloca o argumento de que a melhor forma de viver é evitar praticar a injustiça, daí a melhor forma da retórica é aquela que torna os homens melhores. No texto, essa pretensão de tornar os homens melhores como tarefa do político e da política é denunciada por Platão como um fim que não tem sido alcançado pela política em questão, ainda que seja essa a compreensão por ele articulada. Na continuação do diálogo com Cálicles (515d-e), a acusação se volta contra Péricles e outros políticos no sentido de fazer ver que, ainda que tivessem por tarefa tornar os homens melhores, os fatos demonstravam que eles os haviam corrompido.

Esse argumento de que a política deveria tornar os homens melhores abre caminho para um debate normativo no que toca os negócios públicos. Nesse contexto, creio que alguns comentários de Strauss sobre a filosofia política de Platão, em especial sobre a *República*, ajudam na compreensão da “imagem” de Platão na obra de Arendt.

O conflito entre o melhor, isto é, como as coisas deveriam ser e como elas de fato são, segundo o comentário de Strauss, parece ser, a exemplo do *Górgias*, um tema bem delimitado no âmbito da *República*. Nesse texto, a inquirição acerca da justiça tem por horizonte a compreensão do que seria a justiça em si e, conseqüentemente, recai no debate sobre uma cidade justa. A análise das diversas opiniões demarca a intenção de ascender a um conhecimento que supere a particularidade e o limite das opiniões acerca da justiça, ou seja, o que se almeja alcançar é a justiça em si e não os casos particulares de justiça. Saber o que é a justiça em si parece ser o elemento que modula os diversos movimentos do diálogo.

Apropriando-se de um comentário de Cícero, Strauss (1990, p, 35) afirma que *A República* é uma república de palavras, ela trata da busca da “essência” da ideia de uma cidade ideal, uma cidade que não existe de fato. Segundo ele, no texto *A República*, Sócrates expõe muito mais restrições e limites da natureza da política, ao contrário de, efetivamente e de fato, apresentar a melhor ordem política realizável²⁷. Porém, ao destacar esse tipo de investigação, fica claro para o comentador que, no texto de Platão,

²⁶ Segundo Jaeger (1995, p.686) com a narrativa do mito no final do *Górgias*, Platão “Procura por todos os meios tornar acessível ao sentimento vivo o que a lógica demonstrou”.

²⁷ Cf. Strauss, (1990, p.35).

evidencia-se a tensão entre a cidade e o filósofo, entre a filosofia e a política. No comentário de Strauss (2005), o caráter ideal de *A República* dá o tom da tensão. Segundo o texto de Platão, a forma de se alcançar em realidade a cidade ideal seria fazer coincidir o poder político com a sabedoria filosófica, algo pouco provável, como observa Edmond (2006)²⁸, dentro da leitura que Strauss (2005,p.276;278) faz acerca de *A República*, bem como do próprio Platão²⁹

Strauss (2005) desenvolve o argumento da pouca probabilidade do encontro do poder político com a sabedoria filosófica mostrando esta dificuldade por meio de dois caminhos. O primeiro refere-se à improbabilidade de se efetivar, em termos históricos, a ideia de justiça em si numa cidade real, pois “ a cidade justa não é um ser autosubsistente como a ideia da justiça, situada por assim dizer em um lugar supraceleste” (STRAUSS, 2005, p.272)³⁰. Para Strauss (2005), o *status* da cidade justa é comparável à pintura de um quadro que existe apenas como pintura do pintor. Nesse sentido, “(...) a cidade justa só o é em palavras: que somente foi arquitetada levando em conta a justiça em si mesma (STRAUSS, 2005, p.272)”³¹. A segunda via da dificuldade está no fato de que somente o filósofo, com seu modo de vida contemplativo, alcança a ideia do bem e, conseqüentemente, a contemplação da verdade. Segundo Strauss (2005) Sócrates afirma que só se aproxima da cidade justa racionalmente. Porém, o mesmo Sócrates afirma também que se ocorrerem mudanças na cidade real, essa cidade justa

²⁸ Sobre essa leitura de Strauss acerca da Republica de Platão EDMOND (2006) comenta no seguinte sentido: « Strauss en tire la conclusion qu’aucune cité ne peut être bête sur le modèle de l’homme juste et sage, et que, par voie de conséquence, cette cité n’est qu’une parodie de la vraie justice, que le sage et lui seul peut donc incarner. Le parallélisme posé par Platon entre l’âme et ses parties et la cité et ses fonctions serait volontairement truqué, mis en échec par l’existence même de l’âme philosophique, inintégrable en définitive à la cité-fiction. Le divorce serait ainsi consacré entre la vie philosophique et juste et la vie politique.» (EDMOND, 2006, p. 25).

²⁹ « Si donc quelque nécessité a contraint des hommes éminents en philosophie à se charger du gouvernement d’un État, dans l’étendue infinie du temps passé, ou les y contraint actuellement en quelque contrée barbare que la distance dérobe à nos regards, on doit les y contraindre un jour, nous sommes prêts à soutenir que la constitution dont nous parlons a existé, ou existera, quand la Muse philosophique deviendra maîtresse d’une cité. Il n’est pas impossible en effet qu’elle le devienne, et nous ne proposons pas des choses impossibles ; mais qu’elles soient difficiles, nous le reconnaissons. » (PLATON,1966,p.256-257) República,VI,499d e ver também. República, IX,592a,b

³⁰ “ La cité juste n’est pas un être autosubsistant comme l’idée de la justice, situé pour ainsi dire en un lieu supracéleste. » (STRAUSS, 2005, p.272).

³¹ “(...) la cité juste est seulement « en paroles » : elle n’est que du fait d’avoir été échafaudée en tenant compte de la justice elle-même(...) » (STRAUSS, 2005, p.272).

talvez, seja alcançável. A mudança hipotética implicaria que os filósofos se tornassem reis ou os reis se tornassem verdadeiros e autênticos filósofos.³² O cerne dessa dificuldade está no fato de que os filósofos, segundo Strauss (2005), têm repugnância à atividade de governar³³, por isso não seriam persuadidos a ocupar o poder. Por essa razão, deveriam ser coagidos a governar.³⁴ O que torna essa hipótese praticamente impossível repousa no fato de que os filósofos deveriam persuadir, primeiramente, os não filósofos da necessidade de coagir os filósofos a serem governantes. Como os filósofos têm repugnância pelo poder político, essa persuasão não se realizaria.

A partir dessa perspectiva, a parábola da caverna - central na leitura que Arendt faz da filosofia política de Platão - é a que melhor explica a condição da tensão e da visão do filósofo sobre os negócios humanos. Para o filósofo, o mundo dos assuntos humanos é um mundo de sombras³⁵. Por outro lado, não é sem razão ver que a figura do filósofo que retorna à caverna também dá o tom da visão que a cidade tem dele, isto é, homem confuso e que não vê com clareza as nuances dos assuntos humanos. Por essa razão, ele é um bom para nada, um tipo de “preconceito” em duas vias: da cidade para com o filósofo e do filósofo para com a cidade.

Se a análise de Strauss (2005) situa *A República* num lugar “idealista”, com um movimento pouco provável de persuasão do filósofo a ser rei e da multidão a desejar um rei filósofo, a análise que ele faz de *As Leis* vai numa via oposta, ocupando um lugar “complementar” ao da obra *A República*, pois, se *A República* é uma república de palavras, n’*As Leis* a preocupação é a fundação de uma cidade efetiva, uma cidade justa na medida do possível, pelas vias da atividade e atuação do legislador³⁶. Segundo Strauss, o caminho do diálogo é diferente. Ele não buscava a fundação da cidade justa pelas vias da coincidência da filosofia com a política, isto é, a coincidência do poder

³² Cf. Strauss (2005, p. 274) ; (PLATÃO, República, 473 c11 – e5).

³³ Cf. Strauss (2005, p. 278).

³⁴ Cf. “ Mais, étant donné le préjugé contre les philosophes, cette contrainte ne peut avoir lieu si les philosophes ne persuadent pas d’abord les non-philosophes de contraindre les philosophes à regner sur eux et cette persuasion ne peut avoir lieu étant donné la répugnance des philosophes à gouverner ”.(STRAUSS, 2005,p.278) et (PLATÃO, República, 499b-c).

³⁵ Cf. Strauss (2005, p.279).

³⁶ Cf. Strauss (1990, p.35).

político com a sabedoria filosófica³⁷ na figura do rei filósofo. N’*As Leis*, Sócrates não aparece, ou seja, no lugar do filósofo está o estrangeiro de Atenas, o legislador. Segundo o comentador, mesmo sendo ambígua a afirmação de que nas *Leis* o filósofo está ausente, o que interessa é o fato de que, no tema, da efetiva fundação da cidade, o protagonismo não parece ser o da filosofia, pois a medida buscada é a da fundação possível e não a da fundação ideal. A preocupação é muito mais com a virtude da moderação que com uma definição ou ideia da justiça em si:

As Leis é a obra mais política de Platão. Pode-se até dizer que se trata de sua única obra política, pois o personagem principal desse diálogo, o estrangeiro de Atenas edifica um código de leis para uma cidade a ser fundada, ou seja, ele exerce efetivamente uma atividade política. (...) O caráter político fortemente marcado das *Leis* poderia explicar o fato de que esta obra seja o único diálogo de Platão em que Sócrates está ausente (...).(STRAUSS,1990, p.35)³⁸.

Ao se perguntar qual é o tema de *As Leis*, o comentador responde: “ o melhor regime possível, no sentido onde este regime pode, numa certa medida, vir a ser efetivo.” (BERRICHON-SEDEYN in STRAUSS,1990,p.25)³⁹. O modo como Strauss apresenta o texto da *Républica* e o contrapõe às *Leis*, parece autorizar a expressão sobre uma “imagem” de Platão na obra de Arendt. Afinal, o que ela destaca no texto do filósofo das ideias é justamente esse conflito entre o Filósofo e a cidade. E se o tema de Arendt é o conflito, certamente a imagem a ser resgatada é a imagem da alegoria da Caverna, recorrentemente citada por Arendt como metáfora da tensão entre Filosofia e Política, ou entre a Verdade e a Política.

Oliveira (2006), em uma tese sobre as relações entre a razão e a cidade n’*As Leis de Platão*, faz uma leitura de Platão marcada pelo destaque que Strauss dá a esse tema da tensão entre o modo de vida filosófico e o modo de vida político. Ao endossar a tese de Strauss de um “idealismo” e um “realismo” entre os textos da *República* e d’*As Leis*

³⁷ Cf. Strauss (2005, p.276).

³⁸ « Les *Lois* est l’ouvrage le plus politique de Platon. On peut même dire qu’il s’agit de son seul ouvrage politique, car le personnage principal de ce dialogue, l’étranger d’Athènes, y édifie un code de lois pour une cité sur le point d’être fondée, c’est-à-dire exerce effectivement une activité politique. (...) Le caractère politique fortement marqué des *Lois* pourrait expliquer que cet ouvrage soit le seul dialogue de Platon dont Socrate soit absent (...).» (STRAUSS, 1990, p.35).

³⁹ “Quel est le theme des Lois? Le meilleur régime possible au sens où régime peut, dans une certaine mesure, devenir effectif ». (BERRICHON-SEDEYN; in STRAUSS,1990,p.25). Em *As Leis*,743,c Platão afirma que , “ (...) o propósito fundamental de nossas leis era este: que os cidadãos fossem o mais felizes possível e unidos em mútua amizade no mais alto grau.” (PLATÃO, 2010,p.221).

ele alinha Arendt⁴⁰ nesse modo de olhar a relação entre a filosofia e a política, pelo polo de uma tensão entre esses dois modos de vida. Segundo Oliveira (2006) tanto Arendt quanto Strauss veem com argúcia essa tensão. Para ele, o interesse do Filósofo pelos assuntos da cidade, e mais especificamente pela vida política, só ocorre em virtude de um interesse de proteger e garantir as possibilidades da vida política/filosófica?⁴¹. Diferentemente de Strauss, Arendt permanece no debate do filósofo em torno da ideocracia que ocorre *n'A República*, ao passo que Strauss avança para o texto d'*As Leis*, no intuito de mostrar a preocupação política de Platão num tom mais histórico e menos utópico⁴².

Se utilizarmos a sugestão de Tassin (1999) de que Arendt faz algumas secções ao apresentar uma imagem de Platão creio que teremos que admitir que o que move essa secção é uma compreensão do Filósofo das ideias pelas linhas da tensão entre Filosofia e Política. Com base nessa perspectiva alguns elementos são destacados da obra de Platão e são postos em relevo no trato dessa questão. Os comentários de Strauss sobre a Filosofia Política platônica permitem chamar a atenção para esses elementos que Arendt destaca na obra de Platão. Nesse sentido, se pudermos falar de uma “imagem” da concepção platônica de Política, essa “imagem” é a que reflete a tarefa da política de tornar os homens melhores. Essa tarefa ou finalidade da política parece se desenvolver no movimento reflexivo de busca pela cidade justa ideal, no movimento da direção da comunidade ou na feitura das leis numa cidade efetiva. Essa imagem parece estar presente no modo como Arendt elabora sua crítica à tradição da Filosofia Política, principalmente quanto ao carácter normativo, instrumental e do conceito dual de poder, exposto pela dupla via do mando e da obediência.

⁴⁰ O texto de Oliveira (2006, p.39) é bastante esclarecedor sobre essa leitura que Strauss faz dos textos *A República* e *As Leis*, no sentido de mostrar a força hermenêutica da leitura feita em torno da tensão entre os modos de vida do Filósofo e da cidade.

⁴¹ Oliveira (2006, p.40).

⁴² “Por outras palavras, o filósofo, mesmo vendo no estudo e na busca da sabedoria o bem supremo, tem que levar em conta necessariamente a esfera das coisas humanas, pelo fato elementar de que ele é um homem e não um deus. (...) O filósofo, portanto, se dedica à cidade e se volta para o mundo do devir histórico não por que tenha um interesse positivo pela política, mas sim a fim de proteger a filosofia e garantir sua própria segurança, isto é, a fim de criar, na sociedade na qual não pode deixar de viver, um espaço menos corrompido e mais tolerante para com a busca da sabedoria e da virtude mais elevada (a busca do conhecimento e da contemplação). Isso implica, como dissemos antes, que o filósofo abandone sua postura contemplativa, sua procura pelo conhecimento da ordem eterna, e assuma um compromisso prático e coletivo, buscando elaborar a estrutura de um regime político em que a razão, ainda que de forma limitada e imperfeita, se concilie com as vicissitudes da história, tornando os homens mais inclinados à vida virtuosa, a vida segundo a *areté*” (OLIVEIRA, 2006, p.33;40).

Essa condição de mando e obediência, como característica da filosofia política ocidental, criticada por Arendt, numa certa medida, aparece no diálogo *O Político*. Mesmo marcando uma inflexão no sentido do governo de *As Leis*, dada a pouca probabilidade de um soberano sábio, a compreensão geral de política que esse texto parece indicar e que é objeto da crítica de Arendt é a opinião de que a política é governo, é administração. A política vai se desenhando como uma das formas da arte de pastorear (267d). A Política é a “(...) ciência que cuida de homens que vivem em comunidade” (PLATÃO, 267d), ou seja, política aqui é um governo, é administração, é uma forma de tecer a trama da vida na comunidade:

Nossa política, a política verdadeiramente conforme à natureza, [...] Reservaria, entretanto, a si o governo e a direção, assim como faz o tecedor com relação aos cardadores e a todos os demais auxiliares que preparam os materiais que ele urdirá, mantendo-se constantemente junto deles para governar e dirigir todos os seus movimentos, e determinando a cada um as obrigações que julga necessárias ao seu próprio trabalho de tecedura.(PLATÃO, 1972,[308d]p.266).

Essas imagens da política e do político sumariamente levantadas podem ser pontuadas nas narrativas de Arendt, com as seguintes ponderações: Platão desconfia e teme a política. E ele a vê como um “meio” para ensinar (educar) os cidadãos. Ele reelabora o conceito de política, política é governo. Creio que essas observações recolocam em cena o solo crítico que acompanha a “imagem” que Arendt destaca de Platão, que é a de que nem todo viver junto é político. Assim, destacar o que numa certa medida rebaixa a dignidade da política parece ser a lente com a qual Arendt lê e comenta o texto de Platão.

Essa breve incursão sobre o que está em jogo em algumas obras de Platão, na medida em que não pretendo ser exaustivo e nem fazer uma análise rigorosa sobre a filosofia política de Platão, nos permite ver a direção do olhar de Arendt sobre a obra política do Filósofo da Academia. Também coloca em destaque a direção da sua crítica ao que ela chama de tradição da filosofia política ocidental. Arendt lê Platão não no intuito de propor um debate exaustivo de história da filosofia sobre o filósofo das ideias. Ela o retoma como uma referência para marcar a sua posição crítica acerca do modo como, segundo ela, o Ocidente concebeu e obscureceu a política.

Nesse contexto, a obra *A República*, especialmente a parábola da caverna⁴³, é uma marca no tipo de retomada que Arendt faz do texto de Platão. Nesse sentido, penso que a leitura que Strauss faz dessa obra ajuda a entender esse posicionamento de Arendt. O eixo desse auxílio está na afirmação de que, na *República*, Platão sugere a coincidência entre o poder político e a sabedoria filosófica para a realização de uma cidade justa, isto é, ideal. Penso que é em torno dessa pretensa coincidência, que Platão admite, no texto, não ser muito provável, que reside a desconfiança e certamente a crítica de Arendt. Se o filósofo parece estar ausente no texto de *As Leis*, é então para *A República*, onde há a tensão entre filosofia e política, que as atenções de Arendt se voltarão.

2.1 A posição antissocrática de Platão

Em torno dessa tensão entre Filosofia e Política, a parábola da Caverna, há pouco mencionada, parece sublinhar a imagem que Arendt faz de Platão como aquele que teme a política em virtude do desespero que a morte de Sócrates lhe causa. Segundo a autora, a imagem é de desesperança diante dos riscos e das instabilidades dos negócios humanos:

Sócrates, na falha para convencer a cidade, tinha mostrado que a cidade não é um lugar seguro para o filósofo, não somente no sentido que sua vida não é segura em virtude da verdade que ele possui, mas também num sentido muito mais importante de que a cidade não pode ser responsável pela preservação da memória do filósofo. (ARENDDT, 1990a, p.75)⁴⁴.

A parábola da caverna é lida pela autora como marca desse prisma de desconfiança sobre os negócios humanos. O tom da imagem que a narrativa de Arendt aponta é que a posição do Filósofo é de insegurança na cidade, em que o modo como os negócios humanos são resolvidos, a *peithein*, mal traduzido por *persuasion*, segundo Arendt, implica uma condução dos negócios políticos na forma do discurso, sem o uso da coação. É por isso que “ (...) Eles consideravam a retórica, a arte da persuasão, a

⁴³ Cf. *A República*, VI, 514a-517a.

⁴⁴ “ Socrates, in failing to convince the city, had shown that the city is no safe place for the philosopher, not only in the sense that his life is not safe because of the truth he possesses, but also in the much more important sense that the city cannot be trusted with preserving the memory of the philosopher.” (ARENDDT, 1990a, p.75). Ver também, Arendt (2013, p.49).

mais alta, a verdadeira arte política” (ARENDT, 1990a,,p.74)⁴⁵. Porém, a persuasão, esse discurso sem o uso da coação, tinha sido provada como falha e perigosa com a condenação de Sócrates, que, então, parece ser o evento chave da trama narrativa arendtiana da relação de Platão com a política⁴⁶. Nesta estória, o que tipificava a política então era sinal de risco para o filósofo, a persuasão sem coação implicava correr os riscos que a coragem cidadã de Sócrates enfrentou. Para Vallée (2003, p.52-53), “ A grandeza de Sócrates, aos olhos de Arendt, é o fato de não ter abandonado a cidade nem o pensamento: ele viveu até o fim aquilo que J. Taminiaux chamou de ‘o paradoxo da presença e da ausência’.”

A imagem do filósofo nesta narrativa é do *sophos*, que se coloca fora da pólis, ele não se confunde com o *phronimos*, o filósofo se interessa pelo eterno⁴⁷. Ele não está, de maneira geral, interessado nas coisas que são boas para o homem. A imagem que a pólis, no desenho arendtiano, tem do filósofo é que ele é um inútil, um “good-for-nothing”. Ora, o que a tragédia socrática sinaliza, nessa retomada da estória, é que “Sócrates foi o primeiro filósofo a ultrapassar a linha demarcada pela pólis para os *sophos*, para o homem que se preocupa com o eterno, com o não humano e as coisas não políticas” (ARENDT, 1990a, p.77)⁴⁸. Arendt indica um mal entendido no enredo dessa tragédia socrática, pois o que caracterizava Sócrates era não se considerar sábio, afinal ironicamente a sua sabedoria, revelada pelo Oráculo de Delfos, era justamente saber que não sabe, ou seja, Sócrates fora julgado, pela pólis, como filósofo, mas parece que a imagem que Arendt sugere é de que ele não adentrou a cidade nesta condição, afina l“(...) ele duvidava que a sabedoria é para mortais (...)” (ARENDT, 1990a,p.78)⁴⁹. Assim, o mal entendido está no fato de que “ A pólis não acreditou nele, e requereu que ele admitisse, que como todo *sophoi*, era politicamente um bom para nada. Mas como um filósofo ele verdadeiramente não tinha nada para ensinar aos cidadãos.” (ARENDT,

⁴⁵ “(...) they considered rhetoric, the art of persuasion, the highest, the truly political art.” (ARENDT, 1990a ,p.74) e (ARENDT, 2013,p.47).

⁴⁶ “What appears in the *Republic* as a strictly philosophical argument had been prompted by an exclusively political experience – the trial and death of Socrates – (...)” (ARENDT, 1990a,p.77) e (ARENDT, 2013, p.52).

⁴⁷ Cf. Arendt (1990a, p.76) e Arendt (2013, p.50).

⁴⁸ “Socrates Who was the first philosopher to overstep the line drawn by the polis for the *sophos*, for the man who is concerned with eternal, nonhuman, and nonpolitical thing.”(ARENDT, 1990a, p.77) e (ARENDT, 2013,p.52).

⁴⁹ “(...) he doubted that wisdom is for mortals,(...)” (ARENDT, 1990a, p.78) e (ARENDT,2013,p.52).

1990a,p.78)⁵⁰. Sócrates, portanto, estava na pólis usando da persuasão, não estava para ensinar, pois “nada sabia”. Segundo a autora, “o que Platão por último chamou de *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamou de maiêutica, a arte da parteira, ele queria ajudar os outros a dar a luz ao que eles mesmos pensaram, para encontrar a verdade da *doxa* deles.”(ARENDDT, 1990a,p.81)⁵¹. A *doxa*, nessa consideração socrática era um tipo de abertura do mundo própria de cada um, é um *dokei moi*, mais ou menos o que me parece.⁵²,ou seja, Sócrates adentra a cidade na condição de um cidadão entre cidadãos.

Nesse contexto do papel de Sócrates no “estabelecimento” desse conflito, a autora sugere que, numa certa medida, o conflito entre o filósofo e a pólis começa subitamente, pois Sócrates, mesmo não desejando governar, tentou fazer a filosofia ser relevante para a pólis (ARENDDT, 1990a, p.91). Esse tipo de relevância socrática, mesmo que num tom de experiência “derrotada”, parece dizer algo importante para Arendt no sentido de ponderar sobre a relação do filósofo com a cidade. O tom sugerido é o de uma relação pautada não em ensinar algo, mas, sem descartar a *doxa*, buscar a sua verdade, a verdade da *doxa*. Nas palavras da autora, isso significa considerar que “Sócrates queria trazer à luz essa verdade que toda pessoa potencialmente possui. (...) Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira, ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades.” (ARENDDT, 1990a,p.81)⁵³.

Sócrates, ao propor a verdade da *doxa*, marca o tipo de verdade que cabe no espaço da pluralidade. No caso da verdade da *doxa*, é simplesmente dizer o que me parece; no caso da maiêutica socrática implica ajudar o indivíduo a dar a luz às suas próprias ideias, isto é, elucidar a veracidade da *doxa*, ou seja, dizer o que por si só se

⁵⁰“ The polis did not believe him, and demanded that he admit that he, like all *sophoi*, was politically a good-for-nothing. But as a philosopher he truly had nothing to teach his fellow citizens.”(ARENDDT, 1990a,p.78) e (ARENDDT, 2013,p.52).

⁵¹ What Plato later called *dialegesthai*, Socrates himself called maieutic, the art of midwifery: he wanted to help otheers give birth to what they themselves thought anyhow, to find the truth in their *doxa*.”(ARENDDT, 1990a,p.81) e.(ARENDDT, 2013,p.56).

⁵² This method had its significance in a twofold conviction: every man has his own *doxa*, his own opening to the world, and Socrates therefore must always begin with questions; he cannot know beforehand what kind of *dokei moi*, of it-appears-to-me the others possesses.” (ARENDDT, 1990a,p.81) pt. (ARENDDT, 2013,p56).

⁵³ “Sócrates, wanted to bring out this truth which everyone potentially possesses.(...) Socrates wanted to make the city more truthful by delivering each of the citizens of their truths.”(ARENDDT, 1990a,p.81) e (ARENDDT, 2013,p.57).

pensa. Essa é a sutileza de Sócrates. Talvez seja neste ponto que a retórica política possa tornar os homens melhores, ou seja, torná-los mais verdadeiros, no sentido de dizer o que por si mesmos eles pensam. Assim, a verdade da *doxa* seria uma veracidade, algo que implicasse uma unidade entre a palavra dita e a *doxa* do indivíduo, uma espécie de coerência e consistência da opinião na expressão “a verdade da *doxa*”, como algo que não se lança para uma verdade universal e absoluta, como sugere o comentário de Vallée (2003):

Mas a *doxa* opõe-se também à verdade universal e absoluta, porque não existe em política verdade desse tipo. Ela é a maneira particular, irreduzível e autêntica de o mundo se abrir a mim; o meu “ponto de vista”, se se quiser, mas no sentido original : aquele ponto de onde parte a minha vista de acordo com a minha situação; logo uma parcela da realidade. Portanto, o fim não pode ser ultrapassar as opiniões para atingir uma verdade universal; mas levar cada um a revelá-la de forma coerente e consistente, isto é, a descobrir a verdade inerente à sua opinião (grifo meu). (VALLÉE, 2003,p.48)..

Nesta relação do filósofo com a pólis, Sócrates, segundo Villa (1999)⁵⁴, parece ser modelar. A postura dele pode indicar o tipo de imagem que Arendt alimenta acerca de Platão, qual seja, a do exceder do filósofo no trato com a política no caso de uma mera pretensão da veracidade da *doxa* dos cidadãos, ou de ser um cidadão com os cidadãos, para uma desconstrução da *doxa* e conseqüente condução dos rumos dos negócios humanos. O temor de Platão em ser um cidadão com os cidadãos é que a verdade do filósofo, nesta condição, é mais uma opinião entre opiniões.

É nesse tecido da narrativa que aparece a segunda imagem de Platão, em que do temor, relativo à insegurança da persuasão na pólis, emerge o discípulo de Sócrates em uma postura antissocrática. Sua postura é a daquele que excede a mera relevância para a pretensão de ensinar e conduzir os rumos da cidade. Ele visa, com isso, proteger-se das inseguranças e incertezas da persuasão, ou da relatividade da retórica. Esta segunda imagem de Platão segue na contramão daquela de Sócrates: ele quer corrigir a desmedida da política pela medida da filosofia, ou seja, quer ensinar algo tendo como referência um padrão externo, de fora da pólis. É justamente no encontro dessas imagens arendtianas de Platão que o vetor da narrativa passa pelo “temor” que a autora

⁵⁴ Para Villa (1999), Sócrates é modelar no sentido de que ele, ao não pretender ensinar e tampouco governar, não se coloca na cidade como filósofo ,mas como um cidadão entre cidadãos. “Thus, it is not entirely surprising when Arendt turns to Socrates as a model in this essay, describing him as ‘someone Who did think without becoming a philosopher, a citizen among citizens, doing nothing, claiming nothing that, in his view, every citizen should do and had a right to claim’ – namely thinking and demanding that others think”(VILLA, 1999,p.209).

identifica no filósofo. Nesse movimento, o ensinar os homens a serem melhores se converte na alternativa de governar os homens, incorrendo na estratégia, talvez excessiva, de fazer do filósofo um rei. Na leitura que Strauss faz dessa tensão entre o filósofo e a cidade, esse temor seria a maneira de coagir o filósofo, que não se interessa pelas contingências da cidade, a se dedicar à política.

2.2 A Tirania da Verdade

Como já afirmado, a alegoria da caverna, vista como uma metáfora da tragédia socrática, aos olhos de Platão, sinaliza para o risco que o filósofo corre. Ela expressa a conversão de uma “autoridade” epistemológica em “autoridade” política. A autora delinea a seguinte imagem do Filósofo:

O elemento basicamente autoritário das ideias, isto é, a qualidade que as capacita a governar e exercer coerção, não é, pois de modo algum, algo de auto-evidente. As ideias tornaram-se padrões de medida somente depois que o filósofo deixou o céu límpido das ideias e retornou à escura caverna da existência humana.[...]Ele nos fala da perda de orientação do filósofo nos assuntos humanos, da cegueira que atinge seus olhos, da angustiada situação de não ser capaz de comunicar o que ele viu e do verdadeiro perigo para sua vida que daí surge. É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as ideias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumento de dominação. (ARENDRT,2003,p.149).

Essa situação toma como parâmetro algo externo aos negócios humanos, ajustando-se à condição de um metro. Ela funciona como um critério absoluto que qualificará, na ótica de Arendt, um tipo de desconstrução da dignidade da política operada por essa compreensão platônica que pensa a política como governo, ou seja, fixando uma desigualdade e hierarquia entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem, respectivamente os que ordenam e os que obedecem.

A parábola da caverna, um marco no texto de *A República*, muito citada por Arendt, é, segundo Taminiaux, um texto capital para a autora, assim como teria sido para Heidegger nas suas reflexões sobre a essência da verdade⁵⁵. Numa carta de Arendt

⁵⁵ « Dans la lettre du 8 mai 1954 que j'ai citée plus haut Arendt confiait à Heidegger qu'elle avait en chantier, outre l'analyse de la vie active, une autre étude à propos de laquelle elle écrivait : « Je travaille (aussi), à partir de la parabole de la caverne (et de ton interprétation) à une présentation du rapport traditionnel de la philosophie et de la politique, spécifiquement la position de Platon et d'Aristote envers la *polis* en tant que fondement de toute théorie politique. » Ceux qui sont quelque peu familiers des écrits de Heidegger savent que la parabole de la caverne a exercé une fonction centrale, tout au long de son itinéraire, dans sa réflexion sur l'essence de la vérité » (Taminiaux, 2007b. p.27).

para Heidegger, ela faz um relato ao filósofo sobre o que estava trabalhando naquele momento e, entre a noção de poder em Montesquieu e o tema da ação, o terceiro elemento é o de um olhar atento sobre a parábola da caverna de Platão:

E 3) partindo da alegoria da caverna (e de sua interpretação), uma apresentação das relações tradicionais entre filosofia e política, que consiste, mais precisamente em atentar para as posições de Platão e Aristóteles acerca da polis como a base de toda a teoria política. (Me parece decisivo que Platão veja a ideia suprema no *agathon* mais que no *kalon* – pelas razões que eu diria “políticas”) (ARENDT, 2001b, p.144)⁵⁶.

Neste contexto da reflexão, a imagem do Filósofo que governa a partir de uma “autoridade” epistemológica sugere a Arendt a expressão “tirania da Verdade” (ARENDT, 1990a). Considerando que o medo é um elemento no trato do tirano com os governados, parece que Arendt vê nele um elemento articulador desse lugar da verdade e conseqüentemente do lugar do filósofo no seu trato político com a cidade.

A estrutura da alegoria da caverna, segundo Arendt, indica justamente o risco que o filósofo corre na pólis. Na alegoria, “Platão a partir de si mesmo descreveu a relação entre filosofia e política em termos da atitude do filósofo em relação à polis” (ARENDT, 1990a,p.94) ⁵⁷. A descrição platônica, a partir de si mesmo, faz da alegoria uma espécie de síntese de uma “biografia do filósofo” (ARENDT,1990a,p.94). Essa descrição dá o traço do tipo de imagem que Arendt articula do filósofo ao ter por base a “experiência política’ que ela destaca de Platão. Nele, ela sublinha a força temerária exercida pelo destino de Sócrates, bem como a situação de risco e o desconforto que o filósofo da alegoria da caverna experimenta no seu retorno da contemplação das ideias.

O temor percebido na narrativa descreve a vida do filósofo na pólis como uma vida insegura. Segundo Arendt, essa situação precisa, inclusive, ser vista num contexto de preconceitos que a pólis tinha contra o filósofo. Em síntese, consistiam em ver os filósofos como aqueles que não sabem o que é bom para eles mesmos, e, nesse sentido, eles pareciam ridículos no mercado e na praça - são dignos do deboche, tal com Tales e

⁵⁶ “ (...) et 3) en partant de l’allegorie de la caverne (et de ton interprétation), une présentation des rapports traditionnels entre philosophie et politique, qui consiste, plus précisément, à envisager la position de Platon et d’Aristote à l’égard de la *polis* comme la base de toute théorie politique. (il me semble décisif que Platon voie l’idée suprême dans l’*agathon* plutôt que dans le *kalon* – pour des raisons que je dirais « politiques ».) » (ARENDT, 2001b, p.144).

⁵⁷ Plato himself described the relationship between philosophy and politics in terms of the attitude of the philosopher toward the polis.” (ARENDT, 1990a,p.94) e (ARENDT,2013,p.72).

a serva trácia - e, não sabendo o que é bom para ele, o filósofo não sabe o que é bom para a cidade.

Esse estranhamento ou tensão, de algum modo, fica muito evidente no descompasso entre o filósofo que retorna à caverna e os habitantes das sombras, um tipo de desorientação experimentada pelo filósofo diante dos negócios humanos. Nesse arranjo contextual, a alegoria da caverna figura, para Arendt, como uma apresentação da perspectiva que o filósofo, ou a filosofia, tem dos negócios humanos, ou seja, é a visão da política do ponto de vista da filosofia (ARENDR, 1990a,p.96)⁵⁸.

Assim, considerando o texto de Arendt, podemos chegar às seguintes constatações como pano de fundo da expressão “tirania da verdade”:

- a) Platão não nega a pretensão do filósofo pelo eterno, pelo imutável, o que ele nega é que isso torne o filósofo inapto para governar (ARENDR, 1990a,p.76).
- b) A tensão filosofia e política, vista da perspectiva do filósofo, é a expressão de um conflito interno ao filósofo, pois ele alcança algo não humano (*divino*), mas permanece um homem (ARENDR, 1990a, p.93).
- c) A razão pela qual o filósofo - que é aquele que não está preocupado com os negócios humanos - deve governar é para não ser governado por ignorantes (ARENDR, 1990a,p.96-97).
- d) As metáforas, para descrever a política, numa perspectiva de ‘tirania da verdade’, são as da obediência, o que sabe comanda, quem não sabe obedece (ARENDR, 1990a,p.93).

A expressão “tirania da verdade” no texto arendtiano parece, então, sugerir como já afirmado uma espécie de autoridade que “dissolve” o conflito com a pólis pelo apelo a algo para o qual não há persuasão, a verdade filosófica:

O conflito entre o filósofo e a polis veio à tona porque Sócrates tinha feito novas demandas para a filosofia precisamente porque ele sustentava não ser sábio. E é nesta situação que Platão designou sua tirania da verdade, na qual não é o temporalmente

⁵⁸ “The allegory of the cave is thus designed to depict not so much how philosophy looks from the viewpoint of politics but how politics, the realm of human affairs, looks from the viewpoint of philosophy.”(ARENDR, 1990a,p.96) e (ARENDR, 2013,p.75).

bom, pelo qual os homens podem ser persuadidos, mas a verdade eterna, da qual os homens não podem ser persuadidos, que é a regra da cidade (ARENDDT, 1990a,p.78)⁵⁹.

Assim, ao conhecer algo que tem o *status* de eterno o filósofo transpõe esse padrão não humano, contemplado no mundo das ideias, para reger e estabilizar o “caótico” mundo dos negócios humanos. A posse desse conhecimento de “maior valor” o autoriza a comandar e governar os negócios humanos.

A expressão tirania, expressa na citação, parece sugerir o caráter excessivo da verdade filosófica. Neste contexto, a distinção entre o eterno, como o que é e não pode deixar de ser, o que está fora do tempo, e o temporalmente bom da persuasão que é, mas pode deixar de ser, dão o tom do descompasso ou do excesso de um em relação ao outro. Segundo Tassin (1999) a expressão “tirania da verdade” usada por Arendt aponta para uma postura antipolítica do filósofo pautada em dois movimentos: o primeiro é o de fazer valer a busca pela verdade e a ordem eterna sobre todas as preocupações humanas, e o segundo é o de que a única política conforme à essência do filosofar é uma ideocracia, que traduz as ideias eternas em leis humanas. Segundo o comentador, a essa situação Arendt nomeia uma “tirania da verdade”.⁶⁰

Assim, a nova situação gerada por Sócrates fez Platão designar sua tirania da verdade, o que parece ser uma espécie de “usurpação” de um lugar, ou transposição ilegítima de uma fronteira, numa situação de profunda distinção entre filosofia e política, tal como sugere o texto *Philosophy and Politics: What is political philosophy*. Nesse curso, parece que todo o esforço da autora caminhou no intuito de demarcar as distinções entre Filosofia e Política, dando o tom de uma tensão entre elas, chamando a atenção para o cuidado em não confundir uma com a outra em virtude de um desvirtuamento de funções, pois, para ela, o fato de que duas coisas exercem ou têm exercido a mesma função não significa que sejam a mesma coisa⁶¹. Assim, creio que,

⁵⁹ “The conflict between the philosopher and the polis had come to a head because Socrates had made new demands on philosophy precisely because he did not claim to be wise. And it is in this situation that Plato designed his tyranny of truth , in which it is not what is temporally good, of which men can be persuaded, but eternal truth, of which men cannot be persuaded, that is to rule the city” (ARENDDT, 1990a,p.78). e .(ARENDDT, 2013,p.53).

⁶⁰ “ A cette posture qu’Arendt qualifie d’antipolitique correspond une Double attitude: celle qui fait prévaloir l’ordre éternel des Idées et la recherche de la vérité sur toute autre préoccupation humaine ; celle qui implique que la seule « politique » conforme à l’essence du philosopher est une « ideocratie » traduisant les idées éternelles en lois humaines, ce qu’Arendt nomme également une « tyrannie de la vérité » (TASSIN, 1999,p.56).

⁶¹ Ver a introdução da segunda seção do texto. (ARENDDT, 1969,p.024418).

para ela, não parece razoável que o filósofo, amparado numa verdade de cunho metafísico, governe. Por outro lado, não parece coerente com o texto de Arendt imaginar que nenhum filosofar e nenhum tipo de verdade sejam politicamente relevantes.

2.3 O caráter excessivo da verdade filosófica

No bojo das reflexões arendtianas parece ser possível sugerir algo de excessivo na compreensão política platônica, principalmente na função política atribuída à verdade. O tom coercitivo da verdade parece excluir a persuasão, juntamente com seus riscos e instabilidades, impondo uma espécie de coerção sem “violência”.

Nesse avanço de fronteiras da verdade filosófica para o espaço da política, interessa a Arendt destacar preocupações, condições e modos existenciais que distinguem filosofia e política e que essa diferença alimenta uma limitação “espacial” a ser sustentada. No texto *Philosophy and Politics: What is political philosophy*, ela destaca, de forma muito clara, que há distinções bem precisas entre a filosofia e a política, de modo que não se trata de termos genéricos, mas de dois termos marcados por especificidades. Inicialmente com ela se pode destacar que “Política começa quando há lugar para as tais coisas comuns” (ARENDDT, 1969,p 024422)⁶², ao passo que a filosofia que começa com o espanto tem algo de inefável⁶³. Nessa senda de distinções, ainda acerca da filosofia, a autora, recorrendo a Solón, afirma que essa se refere à tentativa de perceber a medida invisível que sozinha tem o limite de todas as coisas, ou seja, “ela é uma espécie de pensamento que lida com o invisível” (ARENDDT, 1969,p. 024425)⁶⁴.

⁶² “Politics begins when there is a place for this common thing” (ARENDDT, 1969,p. 024422, manuscrito).

⁶³ Ao falar do Thaumadzein ela indica que “ This it was that first caused them to feel within themselves a something ineffably greater than their own individual nature” (ARENDDT, 1969,p. 024423).

⁶⁴ Sobre a Filosofia “(...) it is a kind of thinking, that is concerned with the ‘invisible’”. (ARENDDT, 1969,p024425).

No arranjo dessas distinções, acerca do “espaço comum” e do invisível e inefável, Arendt (1969,p.024426) pondera duas considerações importantes no que se refere ao dessas especificidades e “medidas”:

- a) Há coisas que não podem ser de outro modo como são – são necessárias.
- b) Há coisas que sempre podem ser de outro modo – são uma espécie de padrão humano.

Dessas ponderações, a seção do texto em questão encaminha a conclusão distintiva de que a política é relativa ao “espaço comum”. Ela diz respeito ao viver junto e é relativa às coisas que são, mas podem ser diferentes. A filosofia, por outro lado, é relativa à medida invisível, que é o padrão de tudo, e diz respeito a um espanto relativo às coisas que são e não podem ser diferentes, ou seja, às coisas necessárias. Assim, quando se trata da verdade intencionada pelo filósofo, a afirmação é que a “Verdade estritamente falando só é possível com respeito a estas coisas” (ARENDT, 1969,p. 024426)⁶⁵, ou seja, as necessárias.

Considerando os elementos do texto, podemos sugerir que um dos traços tirânicos da verdade filosófica está em ser excessiva quanto à pretensão de eternidade e imutabilidade como parâmetros de medida para a política, que, em si, se qualifica como o que pode ser de outro modo. Por essa razão, o excesso está em comprometer a imprevisibilidade e a fragilidade dos negócios humanos. Qualificar de excessiva a pretensão de fazer dos negócios humanos um âmbito previsível e imutável permite à Arendt colocar em relevo a imprevisibilidade e a fragilidade como características fundamentais da vida política. Assim, qualquer atuação, no âmbito dos negócios humanos, que vise anular essas características, ao contrário de aceitá-las, implicará um rebaixamento da dignidade da política. Ao estabelecer as diferenças entre Filosofia e Política, Arendt também aponta para o descompasso de medidas e pretensões que são típicas da Política e da Filosofia:

Nada é mais fútil que palavras ditas e atos feitos: nada é menos necessário no sentido de que pode ser de outro modo, todas as coisas devem ser visíveis, a política se move nas aparências; finalmente, nada pode ser dito para ser imortal: o máximo que podemos

⁶⁵ “Truth strictly speaking is possible only with respect to these things” (ARENDT, 1969,p.024426)

dizer sobre isso é como Tucídides disse: será lembrado enquanto os homens existirem (ARENDR, 1969,p.024429)⁶⁶.

O deslocamento da verdade filosófica como parâmetro para reger os negócios humanos parece, portanto, indicar o intuito de alterar a condição existencial do mundo dos negócios humanos, locus de desenvolvimento do modo de vida político. Isso implica metamorfosear a instabilidade, a imprevisibilidade e a ambiguidade que permeiam esse locus humano a partir de um padrão estável, previsível e controlado, uma “medida” fixa e eterna.

Segundo Abensour (2006,p.66)⁶⁷, ao comentar correspondências de Arendt com Jaspers, sobre as linhas mestras do trabalho de Heidegger, parece que uma das características excessivas destacadas neste arranjo estrutural, da filosofia política platônica, é de uma pretensão normativa por parte da filosofia para com a política. Em linha interpretativa semelhante, Forti (2006,p.111) parece corroborar tal perspectiva ao ver em Platão uma espécie de fundador de uma postura metafísica que aponta para a dinâmica conceitual de identidade entre ser e pensamento⁶⁸.

Considerando os comentários de Abensour (2006), Forti (2006) e Taminiaux (1992), parece que há uma coincidência na compreensão de que Arendt, ao se apropriar da leitura que fez Heidegger da doutrina platônica sobre a verdade, tal como ela afirma na nota 16⁶⁹ do texto *O que é autoridade?*, vê em Platão uma virada no conceito de

⁶⁶ “Nothing is more futile than words spoken and deeds done: nothing is less necessary in the sense that it could be otherwise; everything must be visible, politics moves in appearances; finally, nothing can be said to be immortal: the most we can say about is a Thucydides says: It will be remembered as long as men exist” (ARENDR, 1969,p.024429)

⁶⁷ Abensour comenta e transcreve um trechos de uma carta entre Arendt e Jaspers de 1º de julho de 1956. A transcrição é a seguinte no texto de Abensour. “Il me semble à moi que dans *La Republic* Platon a voulu” appliquer” à la politique as propre doctrine, bien qu’elle eût dès origines toutes différentes. Heidegger, me semble-t-il, se trompe em voulant critiquer et interpréter la théorie des Idées de Platon à partir du mythe de la caverne, mais Il a raison lorsqu’il dit que, dans as présentation du mythe de la caverne, la verité se transforme subrepticement em justesse et que les idées, par conséquent, deviennent normatives”. *Apud* (ABENSOUR, 2006,p.65-66). et Arendt(H)-Karl Jaspers *Correspondance*, (1926-1969), traduit de l’allemand par Eliane Kaufholz-Messmer, Ed. Payot & Rivages, Paris,1995.p235.

⁶⁸ “Platone come l’erede di Parmenide, e cioè di quel pensiero che si fa metafisica própria col destituire di significato il singolare, postulando l’identità di Essere e Pensiero” (FORTE, 2006,p.111).

⁶⁹ Na nota 16 do texto *O que é autoridade* Arendt reconhece o crédito de Heidegger ao mostrar a mudança de perspectiva na doutrina platônica da verdade, ma aponta para o fato de que Heidegger não percebeu o uso político da mudança. “O crédito dessa apresentação pertence à grande interpretação feita por Martin Heidegger da parábola da caverna em Platons *Lehre Von der Wahrheit*, Berna,1947. Heidegger demonstra como Platão transformou ok conceito de verdade (*alétheia*), a ponto de tornar-se este idêntico

verdade que implica dar a este conceito uma função política. Na nota 16 citada, Arendt aponta a mudança da compreensão da verdade como *alhétheia* para *orthótes*, ou seja, do desvelamento para a noção de correção, adequação. Ela assevera que as ideias não tinham função política, não lhes cabia governar e tampouco ordenar o caos dos assuntos humanos, “(...) mas com irradiante brilho, iluminar sua escuridão” (ARENDT, 2003,p.153)⁷⁰ “São precisamente o governar, o medir, o subsumir e o regular que se alheiam inteiramente das experiências subjacentes à doutrina das ideias em sua concepção original” (ARENDT, 2003,p.153).

A consideração de Arendt é de que, mesmo não sendo o foco da preocupação do filósofo, os negócios humanos se tornam um problema a ser enfrentado por ele. É nesse sentido que a verdade, como objeto de contemplação, se converte em medida e padrão a legitimar e autorizar o governo do rei-filósofo:

Enquanto o filósofo nada mais é senão filósofo, sua procura termina com a contemplação da verdade suprema, que, visto iluminar a tudo mais, é também a beleza suprema; mas enquanto um homem entre homens, um mortal entre mortais e um cidadão entre cidadãos, o filósofo deve tomar sua verdade e transformá-la em um conjunto de regras, transformação esta em virtude da qual poderá então pretender tornar-se um verdadeiro governante – o rei filósofo (ARENDT, 2003,p.155).

Os comentários parecem confluir para essa perspectiva de uma mudança na filosofia política de Platão, que impõe à política um critério de medida diverso dela. Segundo Taminiaux (1992), Platão altera a noção de *theoria* do sentido pré-filosófico da cidade isonômica, em que ela estava ligada à noção do (*théoricien*) espectador, e que a característica em questão estava vinculada à ambiguidade e ao juízo. Segundo Taminiaux (1992.p.138), “(...) a tragédia permitia aos concidadãos de Péricles permanecer alertas para as ambiguidades da práxis, Platão depreciou os poemas trágicos precisamente por causa da ambiguidade⁷¹”. A noção de *theoria* articulada por Platão, segundo Taminiaux (1992), contrapõe-se à noção pré-filosófica do *théoricien*. Sobre o novo sentido impresso por Platão, pesa a característica da ordem transcendente desprovida de ambiguidade. Para Taminiaux (1992):

ao de proposições corretas (*orthótes*). Com efeito, a correção e não a verdade, seria necessária caso o conhecimento do filósofo fosse a capacidade de medir(...)” (ARENDT, 2003,p.152).

⁷⁰ (ARENDT,1977.p.112-113)

⁷¹ “ (...) la tragédie permettait aux concitoyens de Périclès de rester alertés par les ambiguïtés de la práxis, Platon déprecie les poèmes tragiques précisément pour cause d’ambiguïté”. (TAMINIAUX, 1992,p.138).

O *théoricien* no sentido da cidade, quer dizer o espectador do teatro, era o juiz das ambiguidades da práxis dos mortais cantadas pelos mitos trágicos, o *théoricien* no novo sentido, quer dizer o espectador das ideias, se coloca como o contemplador da ordem transcendente desprovida de ambiguidade e imperecível acerca do que é desde sempre e para sempre (TAMINIAUX, 1992,p.138).⁷²

Por outros caminhos, a reflexão de Abensour (2006), nesta linha da mudança ou de “invasão” do filosófico sobre o político, se apoia na análise criteriosa que ele elabora acerca da apropriação arendtiana da leitura heideggeriana da doutrina platônica sobre a verdade. Na análise, o comentador assevera que, no centro da mudança, ocorre uma espécie de vitória da ideia sobre a verdade (*aléthei*)⁷³, que é justamente uma mudança na noção de desvelamento para o sentido de uma visão correta, adequada e em conformidade com o padrão eterno. Para Abensour (1992), a leitura de Heidegger aponta para uma ambiguidade na concepção de verdade em Platão, presente na alegoria da caverna. Para ele,

(...) a ambiguidade em questão aparece mais claramente se observarmos que Platão trata e fala de *alétheia* (*não velamento*), então ele pensa na *orthotès* (a exatidão da consideração, ou ainda a exatidão da percepção e da linguagem) e a põe como decisiva, e esta numa só e mesma busca do pensamento (ABENSOUR, 2006,p.88-89)⁷⁴.

Para Abensour (2006), Arendt não aprofunda nas questões dessa ambiguidade da consideração platônica da verdade⁷⁵, que são o foco da reflexão de Heidegger. Para ela, o fundamental estaria na “intenção” política dessa mudança. Segundo Abensour (2006), o tom da mudança que de fato ocupa o olhar de Arendt está justamente na produção de uma arte de medir que ocorre na alegoria da caverna presente *n’A República*. Na narrativa da alegoria, o tom com o qual o conceito de ideia é articulado é outro. A

⁷² “(...) le théoricien au sens de la Cité, c’est-à-dire le spectateur du théâtre, était le juge des ambiguïtés de la práxis des mortels chantées par le muthos tragique, le théoricien au sens nouveau, c’est-à-dire le spectateur des Idées, se fait le contemplateur de l’ordre transcendant dépourvu d’ambiguïté et imperissable de CE qui est tel qu’il est depuis toujours et pour toujours.” (TAMINIAUX, 1992,p.138).

⁷³ Abensour faz um debate detalhado analisando o modo como Heidegger constrói essa demonstração, da mudança que a alegoria da caverna opera na compreensão platônica da verdade, na medida em que a *aletheia* passa a se submeter ao padrão da ideia, entendida como medida, padrão: “(...) Heidegger tire argument de cette désormais souveraineté de l’idée du Bien pour mettre au premier plan um événement que Platon ne mentionne pas, le fait que l’idée prend le dessus sur l’alétheia. L’aléthéia, écrit-il, passe sous le joug de l’idée“(ABENSOUR, 2006,p.90).

⁷⁴ “(...) l’ambiguïté em questão apparaît très nettement si l’on observe que Platon traite et parle de l’aléthéia (non-voilement), alors qu’il pense à l’orthotès (l’exatitute du regard, ou encore l’exatitute de la perception et du langage) et la pose comme décisive, et cella em une seule et même démarche de pensée.” (ABENSOUR, 2006,p. 88-89).

⁷⁵ Cf. Abensour (2006,p.92-93).

mudança observada é a da ideia do belo para a ideia do bem. A ideia do belo tem o tom de iluminação, algo da contemplação. Por outro lado, a ideia do bem traz algo como referência, sugere uma aplicação. “Ao solitário filósofo-rei, desejoso de aplicar as ideias aos negócios humanos, cabe efetuar a mudança do belo para o bem, pois somente a ideia do bem tem em si uma arte de mensurar e com isso uma aplicabilidade”. (ABENSOUR, 2006,p.97)⁷⁶. E ele completa, dizendo que “ a mudança da ideia do belo para a ideia do bem acompanha a transferência de atenção do filósofo da experiência filosófica da *alétheia* para a experiência da política ou da *práxis*” (ABENSOUR, 2006,p.100)⁷⁷. Ainda comentando as ideias de Heidegger sobre diferenças entre o belo e o bem, o comentador (ABENSOUR, 2006,p.102-103) sugere que a vitória da ideia da verdade, como padrão e medida, sobre a verdade como desvelamento (*alétheia*) é indicado apenas na ideia do bem. O argumento heideggeriano se constrói a partir da análise da natureza das duas ideias. A ideia do bem é soberana, é causa de tudo que é conhecido, de tudo o que é exato e de tudo o que é belo. Já o belo é entendido na condição de ser *ekphanestaton*, ser o que brilha mais para si mesmo e mais puramente. Por isso, o mostrar a evidência do belo como brilho intenso é não ver, velar, ou seja, “O belo continuando a fazer referência ao não-velamento, e uma relação com a *alétheia*, ao passo que a soberania da ideia do bem, tem por prioridade o ver com a exatidão naquilo que é o adequado (*orthos*) e pois suscetível de ser transformado em critério, norma e regra” (ABENSOUR, 2006,p.103)⁷⁸.

Assim, pensando nas mudanças operadas na doutrina platônica das ideias, o que os comentários sugerem é que a verdade da ideia do belo implica a *alétheia* pensada como desvelamento, já a verdade da ideia do bem implica a noção da *orthotés*, correção, padrão, adequação. Para Arendt, é fato que essa mudança em Platão tem lugar no texto

⁷⁶ “Au seul philosophe-roi, désireux d’appliquer les Idées aux affaires humaines, appartient donc d’effectuer le déplacement du Beau au Bien, puisque seule l’idée du Bien porte en elle un art de mesurer et donc une applicabilité.” (ABENSOUR, 2006,p.97).

⁷⁷ “Le déplacement de l’idée du Beau à l’Idée du Bien accompagne le transfert de l’attention du philosophe de l’expérience philosophique de l’aléthéia à l’expérience de la politique ou de la *práxis*”(ABENSOUR, 2006,p.100).

⁷⁸ “(...) le Beau continuant à renvoyer au non-voilement, le Beau maintenant un rapport à *aléthéia*, tandis que la souveraineté de l’Idée du Bien a en priorité à voir avec l’exatitudo et ce qui est droit (*orthos*) et donc susceptible d’être transformé en critère, norme et règle.” (ABENSOUR, 2006,p.103).

A República, marcando o flagrante interesse político no intuito de submeter os negócios humanos à medida exata, padrão da verdade da ideia do bem contemplada pelo filósofo.

O que está em questão é que essa postura platônica de busca por uma medida incorre, na ótica arendtiana, em uma desmedida por parte do filósofo na sua intenção de regular e eliminar as ambiguidades do mundo dos negócios humanos. É uma medida que se excede justamente considerando as distinções entre filosofia e política que há pouco foram indicadas.

Pela perspectiva de Taminiaux (1992), pode-se dizer que a medida excede ao eliminar a pluralidade. Nesta tônica de excesso, a ambiguidade e a diversidade das diferentes perspectivas da *doxa* são subsumidas pelo padrão único e eterno da verdade filosófica. A persuasão - que tem como vigor de sua atividade a diversidade de perspectivas da *doxa* e a ambiguidade que essa diversidade gera - é silenciada pela força coercitiva da verdade que não persuade, ao contrário, silencia pela imposição de sua “autoevidência”.

As características que são fundamentais à política, como a temporalidade, a imprevisibilidade, o discurso, e que são o solo de tensões que dão vigor e dignidade à política parecem ser ofuscadas pela pretensão do filósofo de fazer durar o seu *thaumazein*, a sua admiração muda. Para Arendt,

(...)Platão propôs prolongar indefinidamente o espanto mudo que é o início e o fim da filosofia(...) Nesta tentativa o filósofo estabelece nele mesmo as bases de toda sua existência sobre aquela singularidade que ele experienciou quando suportou o *pathos* do *thaumazein*. E por isso ele destrói a pluralidade da condição humana dentro dele mesmo (ARENDDT, 1990a,p.101)⁷⁹.

O prolongamento indefinido do espanto mudo é uma forma de silenciar a ambiguidade própria da *doxa*⁸⁰ como o que me parece. Em termos gerais, a verdade filosófica como um padrão absoluto a dissolver a diversidade de perspectivas da *doxa*

⁷⁹ “(...) Plato proposed to prolong indefinitely the speechless wonder which is at the beginning and end of philosophy.(...) In this attempt the philosopher establishes himself, bases his whole existence on that singularity which he experienced when he endured the *pathos* of *thaumazein*. And by this he destroys the plurality of the human condition within himself.”(ARENDDT, 1990a,p.101) ; (ARENDDT, 2013, p.81)

⁸⁰ “ Le *thaumazein*, *pathos* enduré, se situe à l’opposé du *doxazein*, l’acte de former, de formuler des opinions. (...) Mais la majorité des hommes refuse d’endurer l’étonnement, et pour ce faire ils ont recours à l’opinion, au *doxazein*. Or l’exercice de l’opinion ne convient pas à des objets que l’homme connaît, seulement à travers l’étonnement, sans mots » (ABENSOUR, 2006,p.54).

implica escamotear as tensões do discurso, é a eliminação da retórica. A verdade filosófica soa como excessiva quanto à exigência socrática da tentativa de se alcançar a verdade da *doxa*.

Com isso, uma diferença parece estar marcada no texto de Arendt: a filosofia começa com o *Thaumadzein*, a política com o estar junto dos homens; a filosofia começa na solidão, a política na pluralidade. A *hybris* do filósofo talvez esteja aí ao impor uma medida solitária no espaço da pluralidade, ou tentar tornar o momento fugaz do seu *Thaumadzein*, um eterno agora a impor-se na temporalidade dos negócios humanos.

Ao considerarmos essas afirmações a partir das proposições iniciais de que, ao lidar com o tema da verdade, estamos colocando no horizonte da reflexão a preocupação com o fato de que há algo que não pode ser mudado e que há um limite para a política. Nessa relação entre filosofia e política, a mediação da verdade filosófica no arranjo dessa tensão parece ser excessiva. A afirmação filosófica acerca de algo que não pode ser mudado parece ser imposta da perspectiva do eterno, ou seja, de fora do tempo. O limite filosófico parece ser a imposição de um padrão absoluto. Esse tipo de limite implode a pluralidade, condição fundamental da política.

O temor do filósofo em relação às instabilidades da política, principalmente junto à experiência “derrotada” de Sócrates, sobre o pensamento que não se impõe, parece ter rebaixado a política. A busca, na contemplação filosófica, de um critério para o que não pode ser mudado e para um limite da política, fora dela, parece fundar uma tradição, de cunho metafísico, que marca um modo de ver a política a partir de sua própria desconstrução. Taminiaux (1992)⁸¹ afirma que, para Arendt, os fundadores da tradição metafísica como Platão, majoraram a excelência do *bios theoretikos*, tendendo a obliterar a distinção entre o fenômeno da *poiésis* e da *práxis* e interpretando, com isso, a atividade política à luz da atividade do artesão, a *techné*, ou seja, um tipo de previsibilidade a limitar as instabilidades e imprevisibilidades, a ponto de “desnaturar” a condição existencial da política, no seu tom de espontaneidade que ocorre no estar junto dos homens, no plural.

⁸¹ Cf. Taminiaux (1992,p.40).

Assim, ao considerar as ambiguidades, as instabilidades, as imprevisibilidades e os riscos próprios dos negócios humanos e conseqüentemente da política, penso que é importante reter a preocupação de Arendt, isto é, o fato de que há algo que não pode ser mudado e que há um limite para a política. O que decorre dos elementos apresentados é que a verdade filosófica se mostrou excessiva a essa pretensão, pois seus limites eram maiores que os suportados pela política, eles rebaixaram ou fizeram perder o originário da política. A busca de Platão por uma medida o levou a uma desmedida política. Com isso, a verdade filosófica não se mostra como parâmetro político do que não pode ser mudado e nem como um limite viável para a política, o que não implica que a filosofia não seja relevante para a política. Mas isso faz iniciar outro assunto.

CAPÍTULO 2 - A VERDADE NA POLÍTICA

1.Considerações sobre a verdade na política

Um outro momento na obra de Arendt que nos permite olhar e destacar o problema da verdade são suas análises sobre o evento totalitário. Numa certa medida, ao narrar o fenômeno da experiência totalitária, Arendt permite também uma atualização da relação entre verdade e política. Essa atualização coloca a reflexão e a tensão entre verdade e política num patamar diverso do que foi narrado a partir da imagem da relação entre o filósofo e a cidade que ela delimitou na obra de Platão. Se em Platão havia o desespero diante dos perigos abertos para o filósofo pela morte de Sócrates, no totalitarismo os perigos e os desesperos parecem mais radicais. E isso coloca o tema do limite e certamente o problema da verdade num outro lugar de análise. É esse outro lugar que creio ser importante percorrer para caminhar no sentido da delimitação do problema da verdade na teoria da ação de Hannah Arendt.

No texto *Origens do Totalitarismo*, várias vezes, a autora afirma que o Totalitarismo, como regime, como movimento, se assenta na crença de que tudo é possível ou tudo é permitido. Para ela, “o que une esses homens é uma firme crença na onipotência humana. O seu cinismo moral e a sua crença de que tudo é permitido repousam na sólida convicção de que tudo é possível” (ARENDRT,2000,p.437). Essa expressão é uma composição importante no cenário de debate acerca da verdade. Ela implica a eliminação de todo o limite, e recusar e destruir todos os limites são atitudes que sinalizam para uma condição de risco para a política. Em um seminário realizado por Arendt, na Universidade da Califórnia em 1955⁸², ela, numa série de comentários esquemáticos, ao estilo de notas para aula, parece deixar em evidência sua preocupação com a desconstrução dos limites na difusão da onda do tudo é possível ou permitido: ⁸³

⁸² O texto, nos Arquivos Arendt do Congresso dos EUA, está com o título de *Ideologies*. É um seminário de 1955 dado nas Universidades da Califórnia e Berkeley. Não é um texto onde ela desenvolve de maneira sistemática o assunto. É um conjunto de notas, uma espécie de esquema do seminário, na realidade é um seminário sobre o totalitarismo. Então, há a estrutura do seminário, bibliografia, e as ideias-chaves, bem como sínteses dos tópicos que serão desenvolvidos durante o seminário.

⁸³ “First stage of nihilism: the meaning is no longer there, has become doubtful. What remains is success. Now: the saying: the end justifies the means, receives a new connotation: Everything is permitted.” (ARENDRT,1955, p.024124).

Tudo é permitido implica: tudo aquilo que é possível. Mas não é tudo possível? Esta é a nossa situação. Ela elimina a última limitação. Agora nós temos a última conclusão do niilismo: nada é como parece ser e tudo pode tornar-se o que eu faço dele. (ARENDR,1955, p.024124)⁸⁴.

Sem discutir a exatidão ou não da expressão niilismo nessas notas, não editadas, creio que o que interessa é o tom de repetição da sua preocupação com o tudo é possível. Essa preocupação, expressa pela autora, dá o tom hermenêutico do modo de vermos a localização do problema da verdade na sua obra, principalmente a partir do evento totalitário. Arendt é clara ao afirmar que o tipo de verdade que lhe interessa, no campo da política, é aquela cujo oposto é a mentira. Portanto, o tudo é possível ou permitido parece dar o tom também de como a mentira na política pode figurar como uma das experiências modernas dessa eliminação de todos os limites. Segundo Canovan (1997)⁸⁵, no cerne da proposição do “tudo é possível”, vista na experiência totalitária, está mais que a mera desconsideração pelos limites morais, na realidade não há limites para tudo o que nós podemos fazer.

Para marcar a contraposição de Arendt a essa constatação, recorro a Paul Ricoeur (1995). Em um breve texto, o autor sugere um tipo de conceituação que ocorre no pensamento arendtiano que transita por uma tensão tida, por ele, como trágica. Para o autor, “A conjunção do duradouro e do frágil constitui o caráter trágico do pensamento de Hannah Arendt” (RICOEUR,1995, p.17). Em síntese, a sugestão dele é conceber o pensamento arendtiano como um pensamento resistente. Numa linha semelhante, comentando acerca do que está em jogo no texto *A Condição Humana*, Aguiar (2009) aponta a preocupação da autora com a pretensão de emancipação de todos os limites e assevera que “(...) a pluralidade humana exige sua limitação: o artifício humano não pode romper de todo com a natureza, pois a vida é um liame entre natureza e mundo, cujo rompimento conduz ao desnorreamento do homem” (AGUIAR, 2009, p.119). Para ele, o obscurecimento dos limites coloca e põe em risco a própria condição de sobrevivência humana.

⁸⁴ “Everything is permitted implies: Everything that is possible. But is not everything possible? This our situation. It eliminates the last limitations. Now we have the last conclusion of nihilism: Nothing is as it appears to be and everything can become what I make it” (ARENDR, 1955,p.024124).

⁸⁵ “(...) not just a disregard for moral limits, but the conviction that there are no limits at all to what we can do, so long as we understand the dynamic processes of nature or history and go along with them.”(CANOVAN, 1997, p.18).

Ao usar a palavra condição (*condition*), Arendt modula uma compreensão que parece sugerir uma relação de potencial “rebelião”, ou luta constante contra as condições. “Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDDT,1974, p.9)⁸⁶. Até mesmo as coisas produzidas pelos homens, aquelas que devem sua existência aos homens condicionam os próprios homens⁸⁷. “O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana” (ARENDDT,1974.p.9)⁸⁸. A realidade do mundo, acerca da existência humana, é uma força condicionante⁸⁹. Arendt levanta a hipótese de radicalizarmos a tentativa de rompimento das condições, sair do planeta Terra e viver em outro planeta. O que ela afirma é que, mesmo assim, seriam os homens seres condicionados.⁹⁰ Arendt, evita qualificar esse debate como uma busca pela essência ou natureza humana. Essas condições, a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra “ (...) jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder as perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto.” (ARENDDT,1974, p.11)⁹¹. O que Arendt parece insinuar é que as condições nas quais a vida foi dada ao homem, esse *locus* no qual ele está não é um limite absoluto; entretanto, não deixa de ser um limite, pois figura como uma condição, um condicionante. Os limites podem ser mudados. Até mesmo o limite aparentemente “insuperável” tem a sua possibilidade de superação, a Terra. Mas mesmo nessa situação, ainda assim, permaneceriam os homens como seres limitados, e no texto de *The Human Condition*, parece que na falta de uma palavra que não fosse nem científica e nem metafísica, permaneceu a palavra “natureza” (*nature*), entre aspas, mesmo com os riscos de uma confusão metafísica, ainda que recusada pela autora.

⁸⁶ “Men are conditioned beings because everything they come in contact with turns immediately into a condition of their existence”. (ARENDDT,1974,p.9).

⁸⁷ Cf. Arendt (1974, p.9)

⁸⁸ “Whatever touches or enters into a sustained relationship with human life immediately assumes the character of a condition of human existence.”(ARENDDT,1974,p.9).

⁸⁹ Cf. Arendt (1974.p.9).

⁹⁰ Cf. Arendt (1974,.p.10).

⁹¹ “ (...) can never ‘explain’ what we are or answer the question of who we are for the simple reason that they never condition us absolutely.” (ARENDDT,1974,p.11).

Abensour (2006), ao comentar a categoria da natalidade como uma mudança ontológica significativa na reabilitação das coisas políticas por Arendt, afirma que esta é uma dimensão originária da condição humana. A natalidade para ela faz parte de um conjunto de limites *a priori*, que definem a situação fundamental do homem no mundo⁹². Esse conjunto a que Abensour faz referência provavelmente é o citado pela autora, que inclui, como disse, a pluralidade, a vida etc. O que me interessa nessa afirmação de Abensour é a sugestão de que sejam limites *a priori*, ou seja, o homem chega ao mundo e depara-se com esses limites. Entretanto, no mesmo texto, o comentador sugere o que pode ser entendido como limite nesse debate acerca das condições:

(...) a ideia de condição em Arendt não se reduz a um conjunto de limites que definiriam o domínio humano, ao modo de um universo fechado. A condição sinaliza em direção disso que se situa para além desses limites, o limite deveria ser entendido uma vez como o que circunscreve e o que abre. Do mesmo modo o homem, ser condicionado, é inseparavelmente ser condicionante. (ABENSOUR,2006,p.123).⁹³.

O comentador segue analisando a questão à luz do tema da natalidade, que não é meu objeto aqui. Entretanto, retenho a noção da leitura do limite como circunscrição e abertura. Numa linha semelhante, Taminiaux (1992) também insiste na compreensão de condição como um poder de condicionamento sem ser um condicionamento absoluto⁹⁴. Nestes termos, parece-me que, no texto de Arendt, a condição de limite insinua-se como insuperável. Rompe-se com o limite, por exemplo da Terra, mas se permanece limitado por outra condição. Há um desconforto acerca das condições que condicionam o humano. O desconforto pode ser lido na ideia de uma rebelião, que se expressa na tentativa de realizar a possibilidade de alterar o mundo ou as condições nas quais a vida foi dada ao homem, tal como Arendt nos adverte na introdução de *The Human Condition*⁹⁵. Ao criar outros artefatos que ampliam as possibilidades da vida e do seu

⁹² A natalidade "(...) constitue une dimension originaire de la condition humaine, elle fait partie de l'ensemble des limites a priori qui définissent la situation fondamentale de l'homme dans le monde"(ABENSOUR,2006,p.123).

⁹³ "(...) l'idée de *condition* chez Arendt ne se réduit pas à l'ensemble des limites qui définiraient le domaine humain, en tant qu'univers à tout jamais clos. La *condition* fait signe vers ce qui se situe au-delà de ces limites, la limite devant être entendue à la fois comme ce qui circonscrit et ce qui ouvre. Aussi l'homme, être conditionné, est-il inséparablement être conditionnant". (ABENSOUR,2006,p.123).

⁹⁴ "Par 'condition', il faut ici entendre ce qui lie, situe, exerce un pouvoir de conditionnement, sans pourtant que ce pouvoir soit jamais une détermination absolue." (TAMINIAUX,1992,p.105).

⁹⁵ "For some time now, a great many scientific endeavors have been directed toward making life also "artificial", toward cutting the last tie through which even man belongs among the children of nature. It is

gozo, eles também condicionam novamente o homem. Na tentativa de recusar um uso metafísico da palavra natureza (*nature*), Arendt afirma que não cabe equiparar essas condições, como natureza em sentido metafísico. Afinal, elas não nos condicionam de modo absoluto. Parece-me que nessas relações entre condicionante e condicionado residem potencialidades e riscos que parecem ser fonte de algumas preocupações de Arendt, tanto a título da modernidade quanto a título da experiência totalitária. Se esses limites, enquanto condições, não são absolutos, eles podem ser superados. E aos olhos da autora, essa possibilidade é seguida de riscos, um espetáculo de equilibrista que sempre se arrisca no abismo da autodestruição. Por essa razão, a tentação trágica é escapar do limite, a realidade trágica é permanecer no limite, o risco trágico é o preço pela fuga do limite, qual seja, a autodestruição. Parece haver um ciclo vicioso na relação entre ser condicionando e ser condicionante. Em torno dessa rebelião contra os limites, a mentira, que figura como o oposto do tipo de verdade que politicamente interessa à Arendt, parece sinalizar, no Totalitarismo, para uma real possibilidade do tudo é possível. O risco que se apresenta nesse movimento é o da mentira total.

Ao narrar a ocorrência de alguns fatos que se relacionam com a mentira, seja no Totalitarismo ou fora dele, a autora coloca em evidência o tensionamento verdade e mentira no mundo dos assuntos humanos. Nesse tensionamento, parece haver a sinalização de uma fronteira tênue cujo risco de rompimento ronda os negócios humanos, afinal o mentiroso, nas palavras de Arendt, é um homem de ação. Contudo, o jogo reflexivo da autora chama a atenção para as ameaças ou para o preço que politicamente se paga por esse tipo de violação.

Canovan (1997), em um texto que destaca o caráter “conservador” de Arendt, afirma que o pensamento da autora tanto está centrado numa política do limite como em termos de pensamento político se configura como uma teoria do limite. Tudo isso em virtude da perspectiva de um conjunto de limites construídos pelos homens para limitar

the same desire to escape from imprisonment to the earth that is manifest in the attempt to create life in the test tube, in the desire to mix “frozen germ plasm from people of demonstrated ability under the microscope to produce superior human beings” and “to alter [their] size, shape and function”; and the wish to escape the human condition, I suspect, also underlies the hope to extend man’s life-span far beyond the hundred-year limit. This future man, whom the scientists tell us they will produce in no more than a hundred years, seems to be possessed by a rebellion against human existence as it has been given, a free gift from nowhere (secularly speaking), which he wishes to exchange, as it were, for something he has made himself.” (ARENDR,1974,p.2-3).

a natureza e moderar a *hybris* humana. E a modernidade parece, aos olhos da comentadora, ser de fato um momento de referência, pois há uma parcela da humanidade que não se submete mais à natureza⁹⁶:

A análise de Arendt da modernidade em termos de processos que saem do controle nos obriga a uma espécie de conservadorismo que pode ser encontrado no seu pensamento, um conservadorismo que é a respeito dos limites: limites aos processos naturais e à *hybris* humana. (CANOVAN,1997, p.14)⁹⁷.

Tendo por solo essa preocupação com o limite, o tema da Verdade na Política permite refletir sobre o estatuto da realidade no que diz respeito ao que ocorre no mundo dos assuntos humanos. O que podemos entender como “realidade” e os limites que ela impõe sobre as tramas da política parecem ser preocupações pertinentes aos arranjos narrativos da autora acerca de fatos que marcaram alguns eventos políticos da modernidade.

A noção de uma preocupação com um limite no contexto dos assuntos humanos funciona como um viés de leitura sobre o tema da verdade no contexto de oposição entre verdade e mentira na política. Nesse sentido, o problema da mentira na política gera certo estranhamento e, ao mesmo tempo, a necessidade de compreensão do alcance político da afirmação de que “enquanto o mentiroso é um homem de ação, o que fala a verdade, racional ou factual, mais enfaticamente não é” (ARENDRT,1977, p.250)⁹⁸. A citação coloca a verdade fora do âmbito da ação, ao mesmo tempo em que insere a mentira dentro desse domínio. Entretanto, o tom hermenêutico da preocupação da autora acerca do “tudo é permitido” radicalizado no “tudo é possível”, no campo da experiência totalitária, parece abrir outra via de análise. Nesse sentido, a forma como a mentira aparece sob a tipologia de mentira organizada, no Totalitarismo ou fora dele, aponta para uma realocação da verdade dos fatos como resistência ou limite aos riscos que esse tipo de mentira moderna parece impor.

Assim, o que eu gostaria de sinalizar no texto é que esse tom de resistência e limite parece vir à tona no registro da tensão entre verdade e política no contexto da

⁹⁶ Cf. Canovan (1997,p.14-15).

⁹⁷ “Arendt’s analysis of modernity in terms of processes that are running out of control gives us a due to the kind of conservatism that is to be found in her thought, a conservatism that is concerned with limits: limits to natural processes and to human *hubris*” (CANOVAN,1997,p14).

⁹⁸ “While the liar is a man of action, the truth teller, whether he tells rational or factual truth, most emphatically is not.” (ARENDRT,1977, p.250).

teoria da ação de Arendt. Esse pressuposto passa por um detalhamento sobre o matiz do tipo de verdade e de quais circunstâncias condicionam uma “atuação política” dessa categoria estranha à política. Desse modo, o que está em jogo no desenvolvimento do argumento em questão é trazer à luz o sentido “político” da verdade na teoria da ação de Hannah Arendt.

2. Em torno do evento Totalitário

2.1 A ideologia como emancipação da realidade

Começo pela análise da ideologia e sua pretensão de emancipação da realidade. O evento totalitário é por excelência o fato que desafia Hannah Arendt. No esforço de definir a atividade de compreender para exercitá-la acerca do Totalitarismo, ela parece colocar mundo e realidade como categorias que operam um contraponto nessa interminável atividade. Nessa operação, o horizonte é o da reconciliação com a realidade, ela é metaforicamente expressa pela tentativa de sentir o mundo como nossa casa.⁹⁹

Sentir o mundo como casa é uma metáfora importante. Sentir-se em casa é uma expressão que indica estar num lugar “seguro”; estar familiarizado com o lugar implica sentir-se acolhido. Entretanto, a afirmação contrasta com a indicação arendtiana de um desconforto moderno com a realidade, com o mundo ou com as já mencionadas *conditions*. Aos olhos da autora, a possibilidade de alteração das condições da vida humana parece encontrar uma radicalização na expectativa de realização, no Totalitarismo. Nele, a máxima do *Everything is possible* vai sendo experimentada e testada, como expressão do já citado “everything can become what I make it”¹⁰⁰. Nesse sentido, é justamente a realidade que parece ser o obstáculo a ser superado para a confirmação e realização da máxima. Arendt está muito ciente dos riscos que essas possibilidades trazem para os seres humanos. Ela tem clareza de alguns desconfortos

⁹⁹ A compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio do qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa. (ARENDT,2008,p.330).

¹⁰⁰ Cf. Arendt (1955,p.024124).

acerca da realidade, e, por isso, delimita o que seja compreender como uma atividade que não a recusa, ao contrário, a encara; não nega sua existência¹⁰¹.

Conciliar-se com a realidade e sentir o mundo como nossa casa, nos termos postos por Arendt, ao contrário do que parece não implicam experiências de conformismo e de apatia. O tratamento político dessas duas condições figura mais como resistência ao impulso do movimento totalitário que como resignação. Isso pode ser constatado, principalmente, quando vistas no arcabouço de suas reflexões sobre a ideologia, a propaganda e a mentira no Totalitarismo.

Nesse sentido destaco a emancipação da realidade e a resistência da realidade como eixos importantes no trato com a ideologia em Hannah Arendt. A ideologia, na forma como ela desenvolve a compreensão desse termo, se apresenta como um empreendimento, que no movimento totalitário, opera uma emancipação da realidade. Ela impede o exercício de significação da experiência através de uma visão completa e acabada (ADVERSE, 2014)¹⁰². Nesses movimentos, há uma aposta “utilitária” na ideologia com a finalidade de levar à realização a máxima da ausência de limites do Totalitarismo. Arendt define a ideologia da seguinte maneira:

Uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: **é a lógica de uma ideia** (grifo nosso). O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que *é*, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias (ARENDR,2000a, p.521).

Levando em conta a citação da autora, dizer que a ideologia é “a lógica de uma ideia” coloca Arendt em uma condição de tratamento peculiar do termo. Na leitura de Kateb (2002), o que aqui chamo de peculiaridade, implica levar em conta que Arendt não assimila, para o comentador, a noção de ideologia inspirada na visão de Marx. Esta visão marxiana refere-se a uma deliberada ou inconsciente racionalização, no sentido de oferecer uma justificação como modo de ocultar a realidade econômica e política no

¹⁰¹ Cf. Arendt (2000a,p.12).

¹⁰² “No primeiro caso, a “ideologia” bloqueia as tentativas de significação da experiência, oferecendo uma visão de mundo completa e acabada”(ADVERSE,2014,p.24).

interior da classe.¹⁰³ Considerando a afirmação de Kateb, coloco a questão: o que Arendt tem de diverso nesse tema da ideologia?

Mesmo não sendo Marx o criador do termo, me atenho a ele dada a importância e a abrangência política da compreensão marxiana de ideologia. De maneira geral, dentro da tradição do pensamento de Marx, convencionou-se entender a ideologia como um processo de ocultação, mais precisamente uma ocultação das relações de dominação dentro do processo histórico da luta de classes. Segundo Lefort¹⁰⁴ (1990), mesmo não havendo uma teoria das ideologias em Marx,

Marx agarra o princípio da ideologia como modo específico do imaginário mas não cessa de supor que ela se reduz à dissimulação de alguma coisa: a divisão de classes, a divisão do capital e do trabalho e do Estado e da sociedade civil do presente histórico e suas tarefas sem nunca chegar a pensar que se ela assegura efetivamente essa dissimulação, está comandada e sustentada por um princípio de ocultamento que veio ocupar o lugar daquele que rege o dispositivo simbólico de todas as formações pré-capitalistas. (LEFORT,1990, p.314).

O sentido marxiano de ideologia repousa na compreensão de que ela é um modo específico do imaginário que opera um ocultamento das reais relações materiais. É assim que Arendt também parece tratar a ideologia no sentido marxiano¹⁰⁵. O ponto de partida da reflexão de Marx assenta-se no postulado de que “A produção de ideias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens”. (MARX,1974, p.25). Ele assevera que, nos processos ideológicos, as relações parecem invertidas, obscurecendo, para usar a expressão de Lefort, as reais relações e contradições. Assim,

A consciência nunca pode ser mais do que o Ser consciente; e o Ser dos homens é o seu processo da vida real. E se em toda a ideologia os homens e as suas relações nos surgem

¹⁰³ “Notice that Arendt does not accept the usual, Marx-inspired view that ideology is either deliberate or unconscious rationalization in the sense of offering a justification that is meant to hide the reality of economic and political class-interests”(KATEB,2002, p.347).

¹⁰⁴ Segundo Lefort (1990) “atualmente” “(...) graças a uma astúcia notável, a ideologia passou a figurar quase o contrário daquilo que designava. Lógica das ideias dominantes, subtraída ao conhecimento dos atores sociais e revelando-se apenas pela interpretação, na crítica dos enunciados e de seus encadeamentos manifestos, vê-se hoje reduzida ao “corpus” de teses, ao aparelho de crenças que fornece a armação visível de uma prática coletiva identificada com o discurso democrático-liberal para uns, com o leninista ou stalinista (até mesmo maoista ou trotskista), para outros, ou ainda como discurso fascista, tais como se apresentam.” (LEFORT,1990, p.297).

¹⁰⁵ “Marx (and Nietzsche): Again opposition to reality: ideologies are superstructure destined to veil reality. Or they are justification of certain interests.” (ARENDR,1955,p.024121) Ver também, Arendt (2008.p..395).

invertidos, tal como acontece numa câmara obscura, isto é apenas o resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico. (MARX,1974,p.26).

É justamente nesse processo de inversão que a ideologia se encontra como elemento significativo na dinâmica da dominação e da luta de classes, pois “A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe igualmente dos meios de produção intelectual” (MARX,1974,p.56). Nesse sentido,

Os pensamentos dominantes são apenas a expressão ideal das relações materiais dominantes concebidas sob a forma de ideias e, portanto, a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; dizendo de outro modo, são as ideias do seu domínio” (MARX,1974,p.56).

Os comentários de Marilena Chauí (2006) acerca da ideologia em Marx são esclarecedores ao indicar que, na medida em que se separa o trabalho material do espiritual, completa-se a divisão do trabalho. Com isso, o processo da consciência como alienação torna possível a efetivação da ideologia, no claro sentido de uma inversão da realidade, ou submissão ontológica dos fatos às ideias:

E porque a alienação é a manifestação inicial da consciência, a ideologia será possível(...) Nasce agora a ideologia propriamente dita, isto é, o sistema ordenado de ideias, ou representações e das normas e regras como algo separado e independente das condições materiais, visto que seus produtores – os teóricos, os ideólogos, os intelectuais – não estão diretamente vinculados à produção material das condições de existência(...) as ideias aparecem como produzidas somente pelo pensamento, porque os seus pensadores estão distanciados da produção material(...) As ideias não aparecem como produtos do pensamento de homens determinados (...) mas como entidades autônomas descobertas por tais homens. (CHAUI,2006,,p.62-63).

Essa breve e sucinta mirada na obra de Marx tem por finalidade mediar a sugestão da originalidade do tratamento que Arendt dá ao termo ideologia. O primeiro elemento a ser levado em conta para traçar a moldura conceitual de Arendt é ver que o desenvolvimento que ela dá ao conceito está inserido nas suas análises do sistema totalitário. A hipótese é a da centralidade do Totalitarismo na compreensão da ideologia. Para ela, as ideologias são fenômenos recentes e por décadas tiveram pouca relevância política¹⁰⁶. Assim, “As grandes potencialidades das ideologias não foram descobertas antes de Hitler e de Stálin” (ARENDR,2000a,p.520), ou seja, é de capital importância localizar a reflexão que Arendt faz sobre a ideologia dentro das suas considerações acerca do Totalitarismo. A ideologia, em Arendt, não está dentro de um processo que inclusive abarca o Totalitarismo, mas é lida à luz da instrumentalização que o

¹⁰⁶ Cf. Arendt (2000a,p.520).

movimento totalitário faz das suas potencialidades. Essa afirmação nos leva a fazer coro ao que Lefort (1990)¹⁰⁷ disse sobre Marx, isto é, que não há uma teoria das ideologias em Marx. Da mesma forma, parece ser possível dizer que não há uma teoria das ideologias em Arendt¹⁰⁸. Sua leitura da ideologia é conduzida pelo papel que ela tem no governo totalitário, afinal no seu texto não há a intenção de fazer um debate sobre a ideologia, mas de compreender o movimento totalitário. Na sua estratégia investigativa, a ideologia é um elemento que elucida muita coisa sobre o funcionamento e ineditismo dessa forma de governo. Kohn (2002), em um estudo sobre os conceitos e descrições do totalitarismo em Arendt, indica pontos peculiares da análise que ela fez dessa forma de governo. Por isso, no que toca à ideologia, para o comentador, Arendt tenta mostrar como o totalitarismo transforma o sistema ideológico de crença num princípio dedutivo de ação. Entretanto, não se pode negar que Arendt, na sua caracterização da ideologia no contexto do sistema totalitário, retém, de Marx, o tom de independência da ideologia diante das contradições da realidade.

2.2 A ideologia na estrutura totalitária

Seguindo os passos da elaboração de Arendt, a título de recurso “metodológico”, na tentativa de compreender o Totalitarismo, ela se vale do quadro categorial de Montesquieu. Tendo Montesquieu em alta conta, como escritor político e não como filósofo da política, ela o vê como um escritor que diz muito sobre o que significa compreender em política. Ele não aborda a política a partir de aparatos normativos externos a ela¹⁰⁹. Nas pegadas de Montesquieu, ao se perguntar sobre a “natureza” do totalitarismo e na tentativa de olhá-lo a partir da clássica estrutura das formas de

¹⁰⁷ “(...) não há uma teoria das ideologias em Marx” (LEFORT,1990,p.297).

¹⁰⁸ Ao final do texto “Religião e Política”(na edição brasileira[ARENDT, 2008, p.405]) há uma réplica de Arendt a Monnerot em que ela dá o tom da sua investigação sobre a ideologia. “O que é uma ideologia é uma pergunta que só pode ser respondida historicamente, visto que as ideologias aparecem pela primeira vez no começo do século XIX. Tentei apresentar uma resposta, mas não uma definição no artigo “Ideology and Terror: A novel form of government”, em *The Review of Politics*, julho de 1953.

¹⁰⁹ Ver o texto de AMIEL, Anne. *Hannah Arendt lectrice de Montesquieu*.In: *Revue Montesquieu*,Nº 2,p.119-138 ; 1998. “ (...) il en va de la question des principes, de la nature de la loi, de la prétendue immutabilité de la nature humaine et, finalement, de ce que signifie comprendre en politique (...) un certain type d’intelligence du politique, de compréhension des phénomènes politiques dans leur facticité et leur positivité dont il faut rendre raison, de façon immanente, et sans normes surimposées de ‘méthode’(...)” (AMIEL,1998,p.123;126).

governo, ela sinaliza para a originalidade totalitária. O que ela faz ver é que a forma totalitária não se encaixa nas estruturas clássicas. Ela não pode ser reduzida e nem identificada a uma tirania. Na recusa de uma noção de história como processo, Arendt recorre ao evento na sua singularidade. Seu intuito é de exercitar a compreensão acerca dele. É com esse pano de fundo que a análise de Montesquieu acerca dos princípios motores da ação dos regimes políticos soa importante, mesmo diante das dificuldades das formas clássicas para dar conta do ineditismo do totalitarismo. Amiel (1998) justifica essa postura de Arendt, apontando para a importância da compreensão que os atores políticos têm deles mesmos, bem como a interpretação que eles se dão das suas ações. É justamente essa a exigência que coloca “(...) Montesquieu, segundo Arendt, claramente na análise dos princípios do governo, que aceitam os motivos defendidos pelos atores” (AMIEL,1998,p.124).

Nesse contexto, a longa análise que Arendt faz de Montesquieu¹¹⁰, acerca da natureza e dos princípios motores das formas de governo, a leva a concluir que todas têm relação com elementos autênticos da condição humana (a distinção-honra, a igualdade-virtude e a impotência-medo) e que elas refletem em experiências humanas básicas. A questão que ela se coloca é se o Totalitarismo, sendo uma forma inédita de governo, pode reivindicar algum elemento da condição humana, uma experiência básica, que permanecia oculta. Contudo, segundo ela, Montesquieu “(...) acrescentou outra pergunta, absolutamente original: o que faz um governo agir como age?” (ARENDR,2008,p.348). Interessa a ela, à luz das reflexões de Montesquieu, reelaborar a questão da seguinte forma: o que faz o governo totalitário agir como age? Segundo Arendt,o autor de *O Espírito das Leis* diz que “(...) na república, o princípio da ação é a virtude, a qual psicologicamente equivale ao amor à igualdade; na monarquia, o princípio da ação é a honra, cuja expressão psicológica é uma paixão pela distinção; na tirania, o princípio da ação é o medo.” (ARENDR,2008,p.349). Assim, teria o Totalitarismo um princípio de ação, algo que o fez agir como agiu? Movida por essa tentativa de *compreender* o sistema totalitário, na perplexa questão de se indagar como isso foi possível, na senda da estrutura categorial de Montesquieu, Arendt afirma que

(...) o que ele descobriu, quando acrescentou à definição tradicional da estrutura de governo um princípio motor, o único que leva o homem a agir, seja governante ou governado, foi que a lei e as relações de poder em qualquer forma dada de organização

¹¹⁰ Cf. Arendt, (2008,p.357).

política definem apenas os limites dentro dos quais existe uma esfera de vida totalmente diferente, não pública. E é dessa esfera não pública que brotam as fontes da ação e do movimento, que se distinguem das forças estruturais e estabilizadoras do direito e do poder. Cercados pelo direito e pelo poder, por vezes passando por cima deles, ali estão as origens do movimento e da ação.(ARENDR,2008,p.354).

Há algo de não político protegido da política. O que Arendt chama a atenção na sua leitura de Montesquieu é que “devia existir algum terreno comum de onde brotariam os homens como indivíduos e os homens como cidadãos” (ARENDR,2008,p.354). No raciocínio arendtiano, esse algo não político, ou a proteção contra a invasão do político, parece ter sido eliminada no domínio totalitário, e parece que, ao esvaziar a vida privada, o indivíduo se esvazia de si mesmo. A condição de desolação¹¹¹ implica também estar abandonado pelo próprio eu.¹¹² Na falta ou na indistinção dessa esfera não pública, parece então faltar aos homens motivos para ação. Essa parece ser uma situação que se localiza bem no âmbito da modernidade, numa conjuntura de indistinção entre o público e o privado:

O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter. (ARENDR,2000a,p.527).

A experiência básica do Totalitarismo é mais que o isolamento, é o não pertencimento ao mundo, é o faltar-se a si mesmo, é mais radical que a solidão. É o que Arendt chamou de desolação (*loneliness*). Inserida no questionamento que ela reteve de Montesquieu, ela tenta alcançar uma compreensão do que move esse motor de aniquilamento da pluralidade humana. Mesmo afirmando a originalidade do Totalitarismo e simultaneamente retendo a reflexão de Montesquieu sobre as formas de governo, ela admite que, para tentarmos uma compreensão do Totalitarismo, “(...)

¹¹¹ A tradução do termo *loneliness*, tem sido objeto de opções diferentes no debate de pesquisadores brasileiro. Segundo Aguiar (2010), “Arendt distingue entre isolamento (*isolation*), solidão (*loneliness*) e *solitude* (1990, p. 526-531). Calvet traduz *loneliness* por desamparo e *solitude* por solidão (2006). Macedo traduz os mesmos termos por desolação e solidão (2000). Seguimos o tradutor de *Origens do Totalitarismo*, uma vez que solidão traduz bem *loneliness*, pois significa tanto estar desacompanhado e desamparado pelos outros quanto de si próprio. Desamparo não traduz esse desacompanhamento de si mesmo, que *loneliness* significa, e desolação tem mais um sentido de tristeza e consternação. *Solitude* é um termo latino usado por Arendt e, também em português, traduz o estar-só, que é a condição para o pensar, no qual não há a companhia dos outros, mas há a companhia de si mesmo” (AGUIAR, 2010.p.134).

¹¹² Cf. Arendt (2000a,p.528-529).

devemos fazer de boa-fé as perguntas tradicionais sobre a natureza dessa forma de governo e o princípio que a põe em movimento” (ARENDR,2008,p.358). Para qualificar o tipo de governo que se desenvolve no Totalitarismo e para apontar o princípio que o põe em movimento, ela se vale de um elemento que é comum na análise das três formas tradicionais de governo, que é a lei. Ela desenvolve sua análise no sentido de mostrar a originalidade totalitária frente ao arranjo ou rearranjo dessa categoria.

O governo totalitário não se enquadra entre o governo de direito (constitucional ou republicano) nem no governo sem direito (arbitrário ou tirânico)¹¹³. Dessa forma, o que Arendt destaca como sua originalidade diante das outras formas de governo, e daí a demolição das clássicas estruturas para analisá-lo, é que “ O domínio totalitário é ‘sem lei’ na medida em que desafia o direito positivo, mas não é arbitrário, na medida em que obedece com rigor lógico e executa com precisão compulsiva as leis da História ou da Natureza”. (ARENDR,2008,p.359). Para ela, essa tipologia totalitária de não ser “sem lei” opera uma articulação em que busca o fundamento na fonte de legitimidade das leis positivas, ou seja, no direito natural, nos costumes, ou na revelação divina¹¹⁴. A peculiaridade da “legalidade” totalitária ao executar as leis da natureza ou da história está no fato de que tal processo não se atém à realização do certo ou errado, justo ou injusto, adequando-se ao caso concreto, mas a uma realização baseada na noção de “espécie” ou de humanidade¹¹⁵. Numa certa medida é a imposição de um universal abstrato que anula toda a peculiaridade das situações concretas ou reais, dissolvendo os indivíduos na abstração da espécie. Por outro lado, a dinâmica clássica das leis se caracteriza por certa estabilização dos negócios humanos. Entretanto, a noção de lei no domínio totalitário, no plano da natureza ou da história, se funda no movimento, de modo que, “Na interpretação totalitária, (...) todas as leis se tornam leis do movimento” (ARENDR,2008,p.360). E movimento nesse sentido é a eliminação de toda e qualquer segurança de ordem jurídica, todos podem atuar em papéis opostos como carrascos e vítimas, tudo pode vir a ser no fluxo lógico do movimento.

¹¹³ Cf. Arendt.(2008, .p.358-359).

¹¹⁴ Cf. Arendt (2008, p.359).

¹¹⁵ Cf.Arendt .(2008, p.359).

Assim, o que Hannah Arendt aponta seja a título de originalidade e de demolição das categorias tradicionais é que no domínio totalitário, “O próprio termo “lei” mudou de significado; deixou de designar o arcabouço de estabilidade dentro do qual as ações humanas deveriam e poderiam ocorrer, e passou a ser a própria expressão desses movimentos.” (ARENDR,2008,p.360)¹¹⁶.

Nesta inovação conceitual, da mesma forma como as leis positivas são necessárias para a realização do imutável direito natural, “ (...) o terror é necessário para concretizar, para traduzir em realidade viva, as leis de movimento da História ou da Natureza.” (ARENDR,2008,p.360). Por essa razão, seguindo a pergunta que ela reteve das reflexões de Montesquieu, ela afirma que “(...) se a lei é a essência do governo constitucional ou republicano, o terror é a essência do governo totalitário” (ARENDR,2008,p.361). Ele implica um instrumento de aceleração do movimento da Natureza ou da História.¹¹⁷ Ele elimina os indivíduos sob a égide da “espécie”. “O terror congela os homens para limpar o caminho do movimento da Natureza ou da História. Elimina os indivíduos para o bem da espécie; sacrifica os homens para o bem da humanidade.” (ARENDR,2008, p.361) O terror elimina as potencialidades do novo, do início como abertura para a liberdade e a imprevisibilidade¹¹⁸. “O terror substitui as fronteiras e canais de comunicação entre os indivíduos por um anel de ferro que prende todos juntos com tanta força que parece fundi-los entre si como se fossem um único homem” (ARENDR,2008,p.361-362), corroborando para a já citada desolação como não pertencimento ao mundo e ausência de si mesmo.

É neste contexto do movimento como lei da Natureza ou da História e do terror como o seu motor e instrumento de implementação que, também seguindo o seu débito conceitual com Montesquieu, Arendt aponta, com precisão, para a atuação da ideologia como o que se põe no lugar do princípio de ação:

¹¹⁶ “ (...) mesmo assim, o surpreendente é que, para todos os propósitos políticos práticos, elas sempre resultam na mesma “lei” de eliminação dos indivíduos em nome do processo ou do progresso da espécie. Eliminados os indivíduos daninhos ou supérfluos, o resultado do movimento natural ou histórico se ergue como a fênix de suas cinzas (...) a encarnação do movimento da História ou da Natureza exige sacrifícios constantes, a eliminação constante das classes hostis, parasitárias ou doentes, no fito de adquirir suas sangrenta eternidade” (ARENDR,2008, p.360).

¹¹⁷ Cf. Arendt (2008,p.362).

¹¹⁸ Cf. Arendt (2008,p.361).

Portanto, o domínio totalitário precisa não de um princípio de ação, e sim de um meio para preparar igualmente os indivíduos para os dois papéis, já enunciados, o de carrasco e o de vítima. Essa dupla preparação, que substitui o princípio de ação, é a ideologia (ARENDDT,2008,p.368).

O princípio de ação como algo que “move” os indivíduos a partir de um *lócus* não público - como honra e distinção - deixa de ser efetivo, em virtude da desolação operada pelo terror. Ora, a ideologia da forma como Arendt a concebe ganha sentido e significado fazendo par operacional com o terror. Segundo ela, “ (...) o terror, por si só, não basta – ele ajusta, mas não inspira” (ARENDDT,2008,p.376). É desse ponto de vista que ao olharmos a logicidade das ideologias, combinadas com o terror nos movimentos totalitários, veremos quão importante foi essa combinação¹¹⁹, pois, como já dito, na visão de Arendt, é somente nas mãos do governo totalitário que a ideologia ganha vigor e relevância política. Daí que a expressão **lógica de uma ideia** precisa ser lida à luz da sua interação com o terror. Numa certa medida, em uma conjuntura onde não há mais o espaço da constituição dos princípios de ação como a honra e a distinção, a ideologia opera o ajuste dos homens aos papéis necessários na cadeia de dedução lógica das leis da história ou da natureza.

2.2.1.A resposta arendtiana ao que é ideologia

A expressão **lógica de uma ideia**, e mais precisamente o termo lógica, traduz, na dinâmica de definições arendtiana, a corriqueira compreensão de uma das operações lógicas que é a dedução. Entretanto, o que Arendt faz é justamente apontar para a apropriação política dessa operação lógica e, de algum modo, indicar a emancipação da política da realidade em virtude dessa operação, agora lógico-política. No final das contas, o que está por trás da concepção arendtiana de ideologia é a clássica distinção lógica entre verdade e validade. É justamente neste “conflito” que mora a complexidade da realidade que a ideologia, na dominação totalitária, visa eliminar.

A relação lógica de verdade e validade, grosso modo, requer considerar três situações lógicas importantes na avaliação do argumento: verdade, validade e correção. Do ponto de vista lógico, de duas premissas supostamente verdadeiras não se pode extrair uma conclusão falsa. Aqui, falso e verdadeiro são vistos do ponto de vista lógico e não fático, ou seja, a verdade das premissas é presumida e, nesse sentido, a conclusão

¹¹⁹ Cf. Arendt (2008,p.376).

deve ser necessária, o que quer dizer que da suposta verdade das premissas só se pode admitir uma única conclusão. Considerada essa situação, o argumento é válido. Entretanto, como a questão da análise lógica é formal, ou seja, ela trata do encadeamento das premissas, é possível a existência de um argumento válido que seja incorreto, ou seja, que não corresponde à verdade material das premissas, ou seja, não corresponde à verdade de fato; pelo menos no âmbito da dedução. Segundo Mortari (2001), a validade é relativa à forma do argumento e, nesses termos,

(...) não deve ser motivo de surpresa que a lógica deixe de lado a primeira das questões, ou seja, a de se premissas de um argumento são, de fato, verdadeiras ou falsas. O que interessa é: supondo que elas fossem verdadeiras, a conclusão teria obrigatoriamente de sê-lo? É essa relação de dependência entre premissas e conclusão que a lógica procura caracterizar. (MORTARI, 2001,p.23).

Nesse sentido, o elemento fundamental é a validade, ou seja, a dedução necessária da conclusão do encadeamento de premissas supostamente verdadeiras, sem a verificação da sua verdade de fato¹²⁰.

Nesse contexto, o que torna a ideologia capaz de exercer a função de instrumento de explicação e de cálculo do movimento seja da história ou da natureza é a “lógica da ideia”¹²¹ “(...) que é um movimento decorrente da própria “ideia” e dispensa qualquer fator externo para colocá-la em atividade” (ARENDT,2000a,p.521) E é nesse contexto que a autora então dá o contorno da sua compreensão do tipo de movimento que a lógica imprime à ideia, qual seja “(...) o único movimento possível no terreno da lógica é o processo de dedução a partir de uma premissa.” (ARENDT,2000a,p.522). No manuscrito *Ideologies* (1955), Arendt, após percorrer de forma muito breve e esquemática algumas definições e usos do termo ideologia- de Condillac a Nietzsche, expõe, na forma de breves notas, uma espécie de sequência do seu raciocínio sobre a lógica de uma ideia; o que me parece ser o seu passo à frente acerca do que já foi dito sobre ideologia.. Os tópicos que ela levanta são:

a)A arbitrariedade do princípio. O apelo a certas experiências é necessário. b)A ausência de interesse no que é o curso do mundo, não o mundo. c)A dedução de elementos aí contida: eu necessito somente de uma suposição e tudo se segue a isso. d) Isto implica que a ideia contem nela mesma alguma lógica. Lógica de uma ideia – *ideo – logy*. e)O

¹²⁰ Acerca das relações lógicas de verdade e validade, ver. Mortari (2001,p.16-23) e Velasco (,2010,p.83-93).

¹²¹ Cf.Arendt, (2000a,p.521).

pressuposto é sempre considerado autoevidente; alguma relação com a realidade. (Somente a ideologia totalitária pode dispensá-la) (ARENDR,1955,p.024121)¹²².

Como o texto é um conjunto de notas, há muita coisa que não fica clara, mas quando lido no conjunto da obra da autora ele parece acrescentar sentido. Essas cinco afirmações dão o matiz do que interessa a Arendt destacar na sua compreensão da ideologia. Se pensarmos na originalidade que Arendt reivindica para o sistema totalitário, o uso político que ele faz dessa estrutura da **lógica da ideia** é original na história do termo. Em síntese, tudo fica submetido - numa arbitrariedade lógica - a um pressuposto que se mostra como autoevidente por si mesmo, independente da realidade. O movimento intrínseco à ideia, chamado por Arendt de lógica, que se desenvolve de forma autônoma da realidade, é o elemento totalitário da ideologia ou das ideologias que o Totalitarismo eleva às suas máximas possibilidades de uso.

Fazer uma leitura política da noção de lógica de uma ideia implica forçar os fatos a uma coerência com a premissa que serve de fundamento para o sentido do movimento da história ou da natureza, no caso da análise do Totalitarismo, ou, de forma mais radical, proceder sem os fatos, eliminando-os. A realidade dos fatos fica sujeita a uma regra de coerência relativa à premissa que é o ponto de partida da dedução.

O que Arendt destaca¹²³ é que o procedimento formal da lógica, e mais precisamente da dedução, já apresentava, antes da instrumentalização totalitária, as condições do movimento de pensamento, da coerção lógica no sentido de evitar a contradição. Havia também o distanciamento da experiência em virtude do rigor formal do procedimento dedutivo e, principalmente, o risco da troca da liberdade humana do pensar pela camisa de força da lógica. Por isso, compreender a ideologia como uma lógica da ideia permitiu a ela considerar que

As explicações ideológicas do mundo realizaram essa operação muito antes que ela se tornasse tão eminentemente útil para o raciocínio totalitário. A coerção puramente negativa da lógica, a proibição das contradições, passou a ser “produtiva”, de modo que se podia criar toda uma linha de pensamento e forçá-la sobre a mente, pelo fato de se tirarem conclusões através da mera argumentação.(ARENDR,2000a,p.522).

¹²² “ The arbitrariness of the principle. Appel to certain experiences necessary. The lack of interest in what is the course of the world, not the world. The deducing element in it: I need only one assumption and everything follows. This implies that the Idea contains in itself some Logics. Logic of an idea – ideo – logy. The assumption is always taken to be self-evident: Some relation to reality. (Only totalitarian ideology can do without it.)” (ARENDR,1955,p.024121). Obs: Na tradução acima coloquei uma separação por letras (abcde) para deixar o texto mais organizado.

¹²³ Cf. Arendt (2000a,p.522).

Para Arendt, as “(...) ideologias do século XIX não constituem por si mesmas o totalitarismo” (ARENDR,2000a,p.522). Mas, por outro lado, ela destaca que as ideologias possuem em si elementos totalitários que se manifestam plenamente nesses movimentos¹²⁴. Para ela, o Totalitarismo levou à plena realização as potencialidades inerentes à ideologia, pois “(...) no fundo, é a verdadeira natureza de todas as ideologias que se revelou no papel que a ideologia desempenhou no mecanismo do domínio totalitário.” (ARENDR,2000a,p.522).

Diante do Totalitarismo como catalisador da natureza totalitária das ideologias Arendt destaca três elementos peculiares que são o movimento, a emancipação da realidade e da experiência e o rearranjo dos fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico¹²⁵. Essas três características ganham articulação e eficácia via compreensão da ideologia como **a lógica de uma ideia**. É o elemento lógico que permite a Arendt qualificar a compulsão formal da lógica como uma “ tirania da lógica”¹²⁶. Para a autora, era justamente o processo lógico que atraía os ideólogos totalitários¹²⁷. Dizendo de outro modo, a ideologia funciona menos como conteúdo e mais como forma que dá vigor de realização a um pressuposto, como, por exemplo, as leis da natureza ou da história. A coerção lógica opera uma persuasão compulsória¹²⁸, de modo que alega a confiabilidade da premissa e do encadeamento das relações totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas.¹²⁹ De acordo com Hannah Arendt,

A tirania da lógica começa com a submissão da mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar os seus pensamentos. Através dessa submissão, ele renuncia à sua liberdade interior, tal como renuncia à liberdade de movimento quando se curva a uma tirania externa. A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens. Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo da dedução pressupõe o começo sob a forma de premissa. Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser

¹²⁴ Cf. Arendt (2000a,p.522).

¹²⁵ Cf. Arendt (2000a,p.522-523).

¹²⁶ Cf. Arendt (2000a,p.525).

¹²⁷ Cf. Arendt (2000a,p.524).

¹²⁸ Cf. Arendt (2008,p.341).

¹²⁹ Cf. Arendt (2008,p.341).

humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar.(ARENDT,2000a,p.525-526).

O pensamento, no modo como Arendt sinaliza no texto, não está reduzido à forma lógica, bem como não está ontologicamente desvinculado da realidade ou da experiência. Assim, um dos passos totalitários da ideologia, na instrumentalização operada pelo Totalitarismo, está na emancipação da realidade:

(...) a compulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e pensar .(ARENDT,2000a,p.526).

Essa afirmação é uma constatação importante, pois, segundo o comentário de Birulés (1997,p.13), “ (...) para Arendt, a realidade não é um objeto do pensamento, mas precisamente aquilo que o ativa” e que se confirma nas palavras de Arendt, pois “(...) o pensamento mesmo nasce dos acontecimentos da experiência viva e deve manter-se vinculado a eles como os únicos indicadores para poder orientar-se” (ARENDT,1977.p.14)¹³⁰. Ora, afastar-se da realidade é a operação da ideologia que, no movimento totalitário, apontará para a obstrução da possibilidade do novo, do início e da própria liberdade inerente ao pensamento. Por isso, “do mesmo modo como o terror (...) arruína todas as relações entre os homens, também a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade.” (ARENDT,2000a,p.526). Daí essa solidão como desolação, como falta absoluta; falta dos outros, do mundo e de si mesmo.

Assim, a ideologia, em Arendt, seguindo o comentário de Lefort (1986)¹³¹, funciona como uma máquina intelectual que produz consequências a partir de princípios, o que faz insinuar a desconexão do pensamento com a realidade. A ideologia, enquanto processo de redução de todo o procedimento de conclusão e consideração sobre a realidade pautada na **lógica de uma ideia**, implica reduzir a atividade intelectual à forma pura da coerência, ou da dedução.

¹³⁰ “(...) thought itself arises out of incidents of living experience and must remain bound to them as the only guideposts(...)” (ARENDT,1977,p.14).

¹³¹ “Ce à quoi s’ajoute que ce n’est pas la faculté de commencer, propre aux révolutions, qui se laisse distinguer dans le totalitarisme, mais à l’inverse le triomphe d’une idéologie qui contient la réponse à toute question qui surgirait dès événements; c’est le triomphe d’une machine intellectuelle qui produit les conséquences à partir des principes, comme si la pensée se trouvait déconnectée de l’expérience du réel”(LEFORT,1986,p.65).

A destruição da fronteira entre a realidade e a ficção, entre a mentira e a verdade, são, portanto, parte do movimento total, em que tudo se torna possível. A destruição dessa fronteira aniquila uma das últimas barreiras à máxima do *everything is possible* do Totalitarismo. Essa é uma situação que, segundo Lefort (1986)¹³², implica ter em mente que com essas desconsiderações o Totalitarismo se livra de qualquer possibilidade de contradição interna.

O par ideologia e terror promove a destruição do que Arendt, em *The Human Condition*, chamou de *Who* (quem), obstrui o que se dá na diversidade das opiniões e na liberdade do pensar, bloqueia a provocação ao pensar operada pelo enfrentamento da própria complexidade e “incoerência lógica” do real. Segundo Forti (2006)¹³³, a questão da ideologia no domínio totalitário como lógica de uma ideia implica um modo de eliminação da imprevisibilidade e da pluralidade que constituem a realidade.

O que a ideologia prepara, diante do indivíduo aniquilado à condição unitária da espécie, é o súdito ideal do governo totalitário, que no caso é “(...) aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento).” (ARENDR,2000a,p.526). Nesse caso, o súdito ideal é aquele que absolutamente crê e não pensa; respectivamente não se confronta com a experiência e simplesmente toma por verdadeiro e real o válido, em sentido lógico.

¹³² “H. Arendt trouve dans le projet de domination totale une volonté d’explorer les “limites du possible” qui révèle cette ultime possibilité de changer la nature même de l’homme. Sans m’arrêter à la contradiction purement formelle qu’il y aurait à nier l’idée d’une nature humaine et à supposer qu’on puisse la changer il m’importe de souligner que si nous ne tenons pas les distinctions: vérité/mensonge, bien/mal, juste/injuste, ou encore réel/ imaginaire pour constitutives de la pensée politique, ou de la pensée en general, nous en venons à accréditer l’hypothèse que le totalitarisme n’a d’autres obstacles que la puissance de fait de ses adversaires et qu’il échappe, en tant que tel, à toute contradiction interne.”(LEFORT,1986,p.70).

¹³³ “Per la Arendt, infatti, l’ideologia totalitária funziona esclusivamente sulla coerenza logica. L’imperativo che la domina   quello di far rientrare entro le rigide maglie del concetto l’intera realtà: non solo Il presente com le sue infinite contradizioni, ma anche Il passato, persino a costo di riscriverlo, ed il futuro, al fine di cancellare la sua imprevedibilit . Attraverso l’ideologia , cio , si tenta di rendere totalmente impermeabile il sistema alla confutazione da parte del reale; e se cio che accade,   accaduto o accadr , contraddice l’assunto ideológico, sono i fatti, e non tale assunto, a dover essere cambiati.”(FORTI,2006,p.94).

Com respeito a isso, Canovan (1994)¹³⁴ afirma que, no contexto da reflexão de Arendt sobre a ideologia no governo totalitário, a distinção entre verdade e falsidade pode não fazer muito sentido e são justamente os fatos inconvenientes, e não as ideologias, que podem ser mudadas, corroborando com o entendimento de que no Totalitarismo a crença é de que tudo é possível. Por isso, “Fatos e realidade tornaram-se meramente coisas que podem ser mudadas”. (CANOVAN,1994,p.57)¹³⁵.

Vista no quadro do Totalitarismo, a ideologia figura como o operador da dissolução e preparação para a ausência de limites. Conforme Canovan (1994),

Os líderes totalitários chegavam ao poder com uma ‘fé na onipotência humana’, uma convicção que a realidade não imporá nenhum limite à sua ficção ideológica, mas é apenas gradualmente que eles descobriram a plena implicação desse mundo fictício e de suas regras” (CANOVAN,1994,p.59)¹³⁶..

Em resumo, o que se destacou aqui foi justamente que a noção de ideologia em Arendt ocorre como elemento de compreensão do movimento totalitário, por isso é importante no contexto dessa estrutura. Acerca do seu modo de delinear o entendimento sobre a ideologia ela não parece declarar uma recusa dos tratamentos conceituais dados à ideologia, especialmente o de Marx e mesmo outros¹³⁷. O que sugiro como peculiaridade de Arendt, é que ela explora o que está intrínseco à expressão ideologia, como **lógica de uma ideia**, e mostra como politicamente a radicalização dessa possibilidade, num cenário de pretensão ao tudo é possível, fratura a estabilidade da realidade¹³⁸.

¹³⁴ “It seemed possible to envisage a totalitarian regime directed by men for whom the distinction between truth and falsehood would no longer even make sense. For what all totalitarians really do believe according to Arendt, is that “ everything is possible”. If inconvenient facts do appear to be at odds with the ideology, the facts, not the ideology, can be changed” (CANOVAN,1994,p.27).

¹³⁵ “ Facts and reality had become merely things that could be changed” (CANOVAN,1994,p.57).

¹³⁶ “Totalitarian leaders come to power with a “faith in human omnipotence”, a conviction that reality will not impose any limits to their ideological fictions, but it is only gradually that they discover the full implication of this fictitious world and its rules” (CANOVAN,1994,p.59).

¹³⁷ Nas notas do curso *Ideologies* (1955) Arendt passa em revista algumas acepções e usos do termo ideologia, como de Condillac, Napoleão, Nietzsche, Marx e os *isms* aplicados que são vistos como ideologia. Cf. p.024121

¹³⁸ Acerca desse debate sobre a ideologia há um texto de George Kateb, de 2002, intitulado *Ideology and storytelling* que, se não mobiliza um acordo integral com os seus argumentos, no mínimo se mostra bastante instigante aos leitores da obra de Arendt. No referido texto, a tese que o comentador defende é a

Nessas condições, o problema da verdade ou falsidade original das ideologias deixa de ter qualquer pertinência. Se a filosofia ocidental mantinha o postulado de que a realidade é a verdade – pois é essa a base ontológica da *aequatio rei et intellectus* -, a partir daí o totalitarismo concluiu que podemos criar a verdade na medida em que podemos criar a realidade (...) podemos criar uma realidade cujas estruturas já conhecemos desde o começo, porque a coisa inteira é produto nosso. (ARENDRT,2008,p.373).

No manuscrito do curso sobre *Ideologies* (1955), Arendt sugere, sem fazer desenvolvimento no texto, ser o “Nihilism the experience behind all ideologies” (ARENDRT,1955,p.024122). Sem discutir a precisão e correção do sentido e do uso do termo “niilismo”, já que o texto, há pouco citado, trata-se de um conjunto de notas esquemáticas, entendo que o que ela quer destacar é a força da máxima *everything is possible*. Talvez seja esse o elemento totalitário que a lógica de uma ideia é capaz de implementar e que foi instrumentalmente radicalizado no totalitarismo. Da suposição, tida como premissa, da qual tudo se segue; tudo é possível na realização das leis da natureza, e tudo é possível na realização das leis da história.

Por fim, a ideologia no sistema totalitário atua na emancipação da realidade por operar um procedimento de dedução lógica pautada na clássica relação de verdade e validade, onde uma conclusão válida nem sempre é de fato verdadeira. A noção de lógica de uma ideia ao reter o procedimento lógico de dedução condiciona a realidade e os fatos ao movimento do encadeamento válido das premissas. Isso implica o rebaixamento da dignidade da realidade ao sujeitá-la às premissas, além de operar a emancipação das premissas ideológicas da realidade como critério de verdade.

da proximidade da ideologia do papel do *storytelling* na obra de Arendt; uma proximidade que a autora não reconhece, mas que o comentador busca estabelecer. A primeira coisa importante, que retenho aqui, é que para ele a ideologia, como uma ficção, funciona como uma construção de sentido. Ela é um sentido que a mente humana requer, numa busca de coerência contra a realidade caótica. É justamente neste jogo de ficção que ele identifica as *stories* do *storytelling*¹³⁸ como um processo de construção de sentido tal como a ideologia. Enfim, uma tese que tem seu lado provocador, mesmo que problemática na obra de Arendt. Entretanto, Kateb incorre naquilo que Arendt tenta evitar nas suas distinções conceituais, que é evadir-se de leituras funcionalistas, situação que, acredito, fragiliza a análise do comentador. Além de perder de vista o que interessa a Arendt na sua resposta ao que é a ideologia, isto é, o elemento de lógica de uma ideia. Por outro lado, nos vários acordos que o comentador possui com a autora, há uma sinalização importante que a ideologia justamente corrobora com a condição do *thoughtless*. Para os propósitos da presente argumentação, essa situação sinaliza para a emancipação da realidade e da experiência, como situações que provocam o pensamento. Entretanto, ainda segundo Kateb (2002), no texto sobre Eichmann, Arendt ameniza o papel da ideologia, o que segundo ele se comprova com uma correspondência entre a autora e sua amiga Mary McCarthy. “If one reads the book carefully, one sees that Eichmann was much less influenced by ideology than I assumed in the book on totalitarianism. The impact of ideology upon the individual may have been overrated by me.” (*apud* KATEB,2002,p.350)¹³⁸. Contudo, Kateb (2002)¹³⁸ não deixa de reconhecer e creditar valor à brilhante elaboração da autora acerca do lugar da ideologia no totalitarismo

3.O lócus da propaganda

Junto com o terror e a ideologia, a propaganda é mais um elemento a ser considerado no trato do tema da desconstrução dos limites na dominação totalitária. A realidade, como já dito, é o obstáculo para a realização do tudo é possível. Para descrever isso Arendt levanta três condições que estão presentes nesse movimento de desconstrução de todo e qualquer limite. A primeira é a liberdade de mudar à vontade o passado; a segunda é a desconstrução da diferença objetiva entre a verdade e a mentira e a terceira é organização das massas em torno da mentira¹³⁹. As três situações, que juntas colocam em risco o estatuto de estabilidade e permanência da realidade são implementadas pelo trio conceitual Terror, Ideologia e Propaganda. Destaco o terceiro elemento, organização das massas em torno da mentira, como o que melhor descreve o papel da propaganda no totalitarismo. A mentira é a base, mas a propaganda se destaca justamente na organização das massas em torno da mentira.

Agenciada pelo Totalitarismo, a mentira, parece ter ganhado um status de eixo articulador da trama política. Para Koyré (1945), num texto citado por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, há um excesso de mentira. Parece que tudo estaria a serviço dela, de modo que se articula na política moderna, em especial no totalitarismo, a efetivação da mentira em massa. Essa tem por veículo a propaganda, apontando para um desdém pela verdade e pela capacidade intelectual dos destinatários do aparato propagandístico, ou seja, lida-se com o aprimoramento técnico da manipulação dos fatos, fazendo crer a multidão. O Totalitarismo opera fora da esfera do verdadeiro e do falso. “A distinção entre o verdadeiro e o falso, o fictício e o real, recebe vários significados dentro do regime totalitário. Apenas sua posição foi invertida: o regime totalitário é fundado na primazia da mentira” (KOYRÉ, 1945, p.291).

¹³⁹ “A essa aversão da elite de intelectuais pela historiografia oficial, à sua convicção de que nada impedia que a história, fraudulenta como era, fosse usada como brinquedo por alguns malucos, deve acrescentar-se o terrível fascínio exercido pela possibilidade de que gigantescas mentiras e monstruosas falsidades viessem a transformar-se em fatos incontestes, de que o homem pudesse ter a liberdade de mudar à vontade o seu passado, e de que a diferença entre a verdade e a mentira pudesse deixar de ser objetiva e passasse a ser apenas uma questão de poder e de esperteza, de pressão e de repetição infinita. O que os fascinava não era a habilidade com que Hitler e Stálin mentiam, mas o fato de que pudessem organizar as massas numa unidade coletiva para dar às suas mentiras uma pompa impressionante. O que era simples fraude do pondo de vista factual e intelectual parecia receber a bênção da própria história quando toda a realidade dinâmica dos movimentos passou a sustentar a mentira fingindo tirar dela o entusiasmo necessário para a ação”. (ARENDR, 2000a, p.383).

Arendt vê na propaganda um instrumento de suma importância no enfrentamento totalitário do mundo não totalitário¹⁴⁰. Se a ralé e a elite podem ser atraídas e conquistadas pelo ímpeto do Totalitarismo, é a propaganda o elemento que direciona as massas para o movimento totalitário¹⁴¹. A propaganda não é o elemento por excelência da “formação” totalitária, já que como afirma Arendt os movimentos totalitários “(...) não propagam, e sim doutrinam.” (ARENDR,2000a,p.393). Entretanto, para os extratos que ainda estão em contato com o mundo não totalitário, a propaganda é o elemento de construção desse isolamento. Para ela, “(...) a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não totalitário.” (ARENDR,2000a,p.393). Segundo Arendt, “(...) a propaganda cria um mundo fictício capaz de competir com o mundo real, cuja principal desvantagem é não ser lógico, coerente e organizado.” (ARENDR,2000a,p.411). Neste sentido, a organização totalitária busca fazer com que os membros e simpatizantes atuem em conformidade com um mundo fictício¹⁴², isto é, esse mundo que a propaganda difunde competindo com o mundo real. Parece que o que está em jogo na noção de enfrentamento do mundo não totalitário pelo Totalitarismo é um estado de ordem suficientemente capaz de manter afastado o real do fictício; desvinculando da realidade quem está fora e mantendo na ficção quem está dentro do sistema totalitário.

Segundo Arendt, como já afirmado nesse texto, a essência do totalitarismo é o terror; a propaganda, portanto, não substitui e nem é mais importante que o terror; é o terror total que aniquila os indivíduos num único ente, a raça ou a humanidade, banindo o espaço *entre*, do entre homens. Porém, explícita ou implicitamente, há uma relação entre a propaganda e o terror.

O que caracteriza a propaganda totalitária melhor do que as ameaças diretas e os crimes contra os indivíduos é o uso de insinuações indiretas, veladas e ameaçadoras contra todos os que não derem ouvidos aos seus ensinamentos, seguidas de assassinato em massa perpetrado igualmente contra “culpados” e “inocentes.” (ARENDR,2000a,p.394).

Arendt afirma que terror e propaganda têm uma proximidade relativa nos regimes totalitários, pois a propaganda é direcionada para fora, ou seja, para os que

¹⁴⁰ Cf. Arendt (2000a,p.393).

¹⁴¹ Cf. Arendt (2000a,p.390).

¹⁴² Cf. Arendt (2000a,p.413).

ainda não foram doutrinados e para a política externa; pois nem todos serão doutrinados. Porém, na nota 1 do título Propaganda Totalitária de *Origens do Totalitarismo*, ela cita um comentário que parece ponderar sobre uma relação implícita entre Terror e Propaganda. A citação de E. Kohn-Bramsted em *Dictatorship and political Police* diz que “o terror sem a propaganda perderia muito do seu efeito psicológico, enquanto a propaganda sem o terror carece de impacto.”¹⁴³ Ao comentar a afirmação Arendt sugere que toda propaganda, não só a política, mas a moderna publicidade de massa tem um elemento de ameaça. E ao terminar a citação ela recorre a Eugen Hadamovsky para dizer que “A propaganda e a violência não são contraditórias. O uso da violência pode ser parte da propaganda.” Contudo, ela diz que diante do controle absoluto o totalitarismo substitui a propaganda pela doutrinação, e que a propaganda é modulada pelas necessidades ditadas pelo mundo externo, ou seja, pelo mundo não totalitário. Arendt não deixa de insinuar que o que torna a propaganda próxima do terror e até certo ponto ligada a ele é essa violência velada que a acompanha. “Onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente” (ARENDR,2000a,p.393),ou seja, a propaganda atua onde o terror ainda não é pleno. Se o terror é a essência do Totalitarismo, como afirma Arendt, o mesmo não se pode dizer da propaganda; ela é um instrumento na organização, “(...) o mais importante para enfrentar o mundo não totalitário” (ARENDR,2000a,p.393), uma ferramenta de isolamento do mundo externo. Segundo ela, propaganda e organização são as duas faces da mesma moeda, o que não se pode dizer, em igual medida, da relação entre terror e propaganda¹⁴⁴.

3.1 Acerca da organização e da propaganda

No manuscrito *Ideologies* (1955), Arendt adverte que há um mundo fora do Totalitarismo e é para esse que a propaganda se dirige. Organização e propaganda se

¹⁴³ Cf. Arendt (2000a,p.390).

¹⁴⁴ Cf. Arendt (2000a,p.414).

confundem¹⁴⁵. Neste sentido, “o verdadeiro objetivo da propaganda não é a persuasão, mas a organização – o acúmulo da força sem a posse dos meios de violência.” (ARENDR,2000a,p.411), ou seja, a propaganda parece ter um papel importante no processo, digamos “político”, de acesso ao poder pelos movimentos totalitários.

Soa razoável sugerir que no texto da autora o mundo externo é o mundo real que precisa ser desconstruído ou desacreditado, na condição de competidor e ameaça ao mundo fictício que “legitima” a infalibilidade do líder totalitário e suas premissas de que tudo é possível. Quando voltada para fora do regime a propaganda sugere uma imagem; para dentro, atua “anestesiando” contra o mundo não totalitário. A propaganda modula a vida em torno do controle das ficções como substituta efetiva da realidade. De modo direto, Arendt dá dicas do que é esse externo ao movimento, que requer a atuação da propaganda. Para bem compreender esse papel instrumental da propaganda há que se retomar a sua afirmação de que a propaganda e a organização são as duas faces de uma mesma moeda. No processo de luta pelo poder, o papel da propaganda é conquistar as massas e posteriormente “(...) cada movimento devia dividir as massas conquistadas pela propaganda em duas categorias: simpatizantes e membros” (ARENDR, 2000a,p.415). Assim, segundo ela, “A esfera externa pode também ser representada por grupos de simpatizantes que ainda não estejam preparados para aceitar os verdadeiros alvos do movimento” (ARENDR,2000a,p.392). Acerca disso, ela ainda acrescenta que mesmo alguns membros do círculo íntimo do *Führer* também carecem da propaganda pelo fato de ainda não serem dominados com segurança. Nesse sentido, a propaganda atua no processo de luta pelo poder, na expansão e também na consolidação do regime totalitário.

O jogo organizacional de criar camadas de militância atua afastando o que há de resquício de realidade, o que pode perturbar o círculo de coerência e a previsão ideológica do Totalitarismo é encoberta e afastada pela propaganda. A organização de vanguarda atua como canal da propaganda fazendo uma transição do mundo normal para o mundo totalitário e vice-versa. O fato é que cada camada de militância, ao

¹⁴⁵ “Application to propaganda: Everybody must be addressed differently and everybody expected to understand differently: there is always propaganda, talks to outside, because in this structure there is always on outside world: organization and Propaganda become somehow one and the same.” (ARENDR,1955,p.024148). Em *Origens do Totalitarismo*,o Arendt também afirma que “ A organização e a propaganda são as duas faces da mesma moeda”.(ARENDR,2000,p.414).

mesmo tempo que isola, simula para a outra um contato com o mundo normal. É justamente para poder ajustar o isolamento que a dinâmica organizacional usa do expediente de criar camadas de militância à medida que a necessidade de isolamento vai se impondo. E quanto mais distantes da condição de membros, mais essas camadas são aglutinadas e envolvidas pela propaganda. Desse modo, a direção da propaganda para o externo parece poder ser compreendida como o que não está no círculo dos membros, isto é, a propaganda percorre as camadas de simpatizantes. Assim, de maneira geral, a meta final da propaganda nazista, era “(...) organizar todos os alemães como simpatizantes” (ARENDDT,2000a,p.421). Segundo a autora, os simpatizantes são cidadãos inofensivos numa sociedade não totalitária; não são fanáticos. Pela via dos simpatizantes o movimento faz com que suas mentiras fantásticas sejam aceitas, de modo geral. Através deles, “(...) podem divulgar sua propaganda em formas mais suaves e respeitáveis, até que toda a atmosfera esteja impregnada de elementos totalitários disfarçados em opiniões e reações políticas normais” (ARENDDT,2000a,p.416). Estruturalmente, em termos de organização, fazendo circular a propaganda, organizações de vanguarda e de simpatizantes atuam dando tom de normalidade aos expedientes fanáticos e mentirosos da ilusão totalitária. Ao mesmo tempo em que criam camadas de isolamento da realidade, fazem a ficção emanar ares de realidade e normalidade:

As organizações de simpatizantes dão aos movimentos totalitários uma aparência de normalidade e respeitabilidade que engana os seus membros quanto a verdadeira natureza do mundo exterior, da mesma forma que engana o mundo exterior quanto ao verdadeiro caráter do movimento. As organizações de vanguarda funcionam nas duas direções: como fachada do movimento totalitário para o mundo não totalitário, e como fachada deste mundo para a hierarquia interna do movimento. (ARENDDT,2000a,p.416).

No arranjo estrutural do movimento em gradação de militância, a propaganda parece fazer produzir uma indistinção ou “confusão” entre o mundo real e a ficção totalitária. Pela gradação evita-se o choque com o mundo normal. Segundo a autora, um dos motivos pelo qual esses movimentos atraíram muitos homens comuns é “(...) que seus membros vivem num mundo ilusoriamente normal: os membros do partido são rodeados pelo mundo normal dos simpatizantes, e as formações de elite pelo mundo normal dos partidários comuns.” (ARENDDT, 2000a,p.417).

A intensidade do contato com a realidade seguida da possibilidade de perturbação dá o tom da atividade da propaganda. Segundo ela, “Quanto maior for a

pressão exercida pelo mundo exterior sobre os regimes totalitários – pressão que não é possível ignorar totalmente mesmo atrás da ‘cortina de ferro’ – mais ativa será a propaganda totalitária” (ARENDR,2000a,p.393). Nesses termos, propaganda e doutrinação se diferenciam. Doutrinação é para os iniciados e propaganda é para o mundo externo¹⁴⁶. Nem todos serão doutrinados, nem todos serão admitidos na condição de membros. Mundo externo é o das massas, é na direção delas que o regime irá se expandir. Dentro ou fora do país, a propaganda totalitária se direciona para aqueles que ainda são tocados pelas contradições da realidade.

Aguiar (2009), ao comentar sobre o lugar da propaganda no sistema totalitário, sugere que ela mina os institutos constituidores da política e que Arendt, ao tratar do tema da propaganda em *Origens do Totalitarismo* indica que os nazistas importaram as técnicas de propaganda e publicidade comercial dos EUA, e que perceberam as possibilidades de uma sociabilidade de massa¹⁴⁷. O comentador conclui, acerca dessa apropriação nazista sugerida por Arendt, que “numa sociedade de massa pode-se trabalhar com a ideia biopolítica da manipulabilidade e calculabilidade dos comportamentos humanos” (AGUIAR,2009,p.232). O argumento de Aguiar (2009) sobre a propaganda é o da indução do comportamento no sentido da Psicologia behaviorista¹⁴⁸. Para ele, “A publicidade não enseja formar uma opinião, mas provocar um comportamento, gerar uma atuação” (AGUIAR,2009,p.233). Parece-me que essa observação de Aguiar (2009) fica mais clara se vista junto com a afirmação de Arendt de que a propaganda não visa à persuasão, mas à organização. Contudo, o lugar que Arendt confere à propaganda, no texto sobre o totalitarismo, não tem essa intensidade por si mesma; a meu ver tal intensidade é alcançada quando articuladas pela força da ideologia e do terror. A propaganda parece-me dispor ao movimento totalitário o instrumental técnico que permite difundir ao nível das massas o aparato de coerência da “lógica de uma ideia”. Da mesma forma aprofunda as condições de isolamento e credulidade que corroboram com o terror. Ideologia e terror parecem, em sentido substancial e não meramente instrumental, converter os seres humanos em coisas vivas manipuláveis. A propaganda, enquanto momento tático, parece pavimentar o caminho,

¹⁴⁶ Cf. Arendt (2000a,p.392).

¹⁴⁷ Cf. Aguiar (2009, p.232) e Arendt (2000a,p.394).

¹⁴⁸ Cf. Aguiar (2009,p.232).

distanciando as massas do que pode oferecer e provocar resistência ao tudo é possível, que é a realidade e a resistência dos fatos. Arendt parece deixar isso claro no texto. Segundo ela, “A propaganda é, de fato, parte integrante da “guerra psicológica”, mas o terror o é mais” (ARENDR,2000a,p.393) Um pouco à frente, ela acrescenta: “(...) a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não-totalitário; o terror, ao contrário, é a própria essência da sua forma de governo” (ARENDR,2000a,p.393). Se o terror é essencial ao Totalitarismo, a propaganda, enquanto técnica é tática¹⁴⁹ e instrumental.

A utilização da propaganda, como técnica e tática de conquista das massas, revela à Arendt o ajuste dessas técnicas à fuga do expediente persuasivo da política, com seus riscos e divergências, o que parece corroborar a interpretação de Aguiar (2009), de uma comunicabilidade política pautada no comportamento e no controle das massas. Segundo a autora, a propaganda moderna nasce num ambiente em que o cientificismo das leis naturais do desenvolvimento histórico vislumbra “(...) a eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo” (ARENDR,2000a,p.395). Arendt mobiliza o argumento acerca da presença de uma crença cientificista que vislumbrava a noção de previsibilidade e controle do comportamento das massas. Segundo ela,

Enfantin, que pressentia a chegada do ‘tempo em que a arte de movimentar as massas estaria perfeitamente desenvolvida que o pintor, o músico e o poeta terão o poder de agradar e comover com a mesma certeza com que os matemáticos resolvem um problema geométrico ou um químico analisa qualquer substância’. Talvez tenha sido nesse instante que nasceu a propaganda moderna. (ARENDR,2000a,p.395).

No sentido de consolidação da dominação totalitária, a propaganda totalitária parece funcionar na difusão da garantia da infalibilidade do líder ao banir a realidade que contesta e põe em xeque as previsões dos líderes. Segundo Arendt, estando no poder “(...) os líderes da massa cuidam de algo que está acima de quaisquer considerações utilitárias: fazer com que as suas previsões se tornem verdadeiras” (ARENDR,2000a,p.398). Nesse sentido, a sugestão de Aguiar (2009) não se limita em situar a propaganda totalitária como uma nova forma de comunicação política, mas de indicar que ela altera a estrutura da comunidade civilizada. Para ele, “ a confiança (...) é substituída pela coerência da ficção, (...) a ficção toma o lugar da veracidade como forma de asseverar e estabilizar as relações entre os homens” (AGUIAR,2009,p.233).

¹⁴⁹ Cf. Arendt (2000a,p.392).

Em torno dessas observações, cabe situar a propaganda totalitária em torno do aperfeiçoamento de dois expedientes técnicos da propaganda que são a *profecia* e o *mistério*. Ambos se articulam em torno da credulidade e do cinismo, em detrimento da veracidade, respectivamente, das massas e dos membros do movimento.

3.2 O aprimoramento totalitário das técnicas de propaganda

Na propaganda totalitária, o modo de anunciar as intenções políticas era feito na forma de profecias¹⁵⁰. Os líderes, ao se apresentarem como intérpretes das leis da história e da natureza, exerciam a coerção ao demonstrar que o que ocorria era o inevitável, o que havia sido predito. A infalibilidade do método de predição infalível, isto é, da profecia requer um controle sobre os fatos, um desprezo pela realidade fatural e uma desconstrução das fronteiras entre verdade e mentira, o que, segundo Arendt, só se alcança com a tomada de poder. Assim, antes da tomada de poder, para ajustar a realidade às mentiras, a propaganda totalitária despreza os fatos em si, “(...) pois, na sua opinião, os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que os inventa” (ARENDR,2000a,p.399). O método propagandístico de predição infalível ou profética, revela a pretensão totalitária de domínio total, pois somente numa conquista mundial pode o governo totalitário, “(...) dar realidade prática às suas mentiras e tornar verdadeiras todas as suas profecias” (ARENDR,2000a,p.399).

A força da propaganda totalitária, na medida em que dá confirmação a infalibilidade dos líderes pela difusão de ficções, “(...) reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real” (ARENDR,2000a,p.402). Ao abalar a fronteira entre ficção e realidade, nenhuma realidade se torna absolutamente efetiva contra a mentira. O que a propaganda faz, portanto, é emprestar uma aparência de realidade à ficção. O sentido de entender a propaganda como o que se dirige contra o mundo não totalitário pode ser lido na perspectiva de que, de acordo com Arendt, o mundo exterior acreditava que a enormidade das mentiras levaria o sistema à ruína, porém “(...) o sistema totalitário é imune a essas consequências normais. Sua engenhosidade reside precisamente em eliminar a realidade que desmascara o mentiroso ou o força a legitimar as suas mentiras” (ARENDR,2000a,p.434).

¹⁵⁰ Cf. Arendt (2000a,p.398).

No entendimento acerca desse instrumental no processo da organização totalitária, em que atua a propaganda, junto ao elemento profético, paradoxalmente, reside o cientificismo. O elemento cientificista ou pseudocientificista da propaganda totalitária implica a vinculação das suas afirmações a uma pseudoverificação nos fatos, tal como costuma ocorrer nos apelos publicitários. São levantamentos, pesquisas de opinião e probabilidades estatísticas¹⁵¹. No olho desse furacão, que gira e parece sugar tudo o que está ao seu redor, está a postura de submissão da pluralidade da realidade a uma explicação total, que soa como coerente e dispensa a coincidência com os fatos; além de gozar de uma autoridade de “profecia científica”¹⁵². Arendt descreve esse ciclone ideológico, que se instrumentaliza na mentira e gira pela propaganda como algo que adere a um anseio das massas modernas¹⁵³. Assim, “O ‘coletivismo’ das massas foi acolhido de bom grado por aqueles que viam no surgimento de ‘leis naturais do desenvolvimento histórico’ a eliminação da incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta do indivíduo” (ARENDR,2000a,p.395). Segundo ela, o que pode ser qualificado como método da propaganda totalitária é a predição infalível, que, tem a sua infalibilidade garantida se desconsiderarmos a força e a resistência dos fatos, o vigor do que ocorreu e do que ocorre, que pode provocar o pensar fora de ordem. Com isso, o caráter profético do “cientificismo ideológico” dos enunciados lançava a condição de sua verificação de valor para o futuro, ou seja, isso dispensava o questionamento do valor de realidade e de razoabilidade do ocorrido:

A propaganda totalitária aperfeiçoou o cientificismo ideológico e a técnica de afirmações proféticas a um ponto antes ignorado de eficiência metódica e absurdo de conteúdo porque, do ponto de vista demagógico, a melhor maneira de evitar discussão é tornar o argumento independente de verificação no presente e afirmar que só o futuro lhe revelará os méritos. (ARENDR,2000a,p.395).

Esse cientificismo ideológico agenciado pela atuação da propaganda é caracterizado por Arendt como um atributo da modernidade. Quando ela diz que a propaganda totalitária o aperfeiçoou, ela completa o comentário dizendo que essa atitude parece ser sintomática ao fenômeno de surgimento da ciência moderna no século

¹⁵¹ Cf. Arendt (2000a,p.394).

¹⁵² Cf. Arendt (2000a,p.394-395).

¹⁵³ Cf. Arendt (2000a,p.395).

XVI¹⁵⁴. E acrescenta que a propaganda totalitária não inventou as técnicas de propaganda de massa. Ela aperfeiçoou o que havia sido preparado pelos cinquenta anos de imperialismo e desintegração do Estado Nacional¹⁵⁵.

O outro expediente técnico aperfeiçoado pela propaganda totalitária foi o mistério. Nas palavras da autora, o critério presente no modo como eles escolhiam os tópicos propagandísticos era o mistério em si¹⁵⁶. “ A origem do mistério não importava; podia estar num desejo de segredo razoável e politicamente compreensível, (...) na estrutura de sociedades secretas, (...) ou em superstições antiquíssimas que haviam gerado lendas em torno de certos grupos, como no caso dos jesuítas e judeus” (ARENDR,2000a,p.400). Essa possibilidade de captura das massas pela sua atração pelo mistério coloca às claras a característica das massas na atuação da propaganda totalitária ,isto é, “não acreditam em nada visível, nem na realidade de sua própria experiência (...) O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte”(ARENDR,2000a,p.401)¹⁵⁷.

Thomas Mann (2009), na série de discursos ao povo alemão, deixa transparecer o tom da propaganda totalitária, como a fala “coerente” que obscurece a realidade. Nas suas mensagens, ele constata que “o povo alemão continuará a marchar disciplinado e fiel por um tempo considerável – enquanto acreditar no que lhe é dito” (MANN,2009,p.32). A premissa que está por trás dessa constatação da crença dos alemães é que o povo alemão “(...) será aniquilado se não ganhar a guerra de Hitler” (MANN,2009,p.32). Na leitura dos discursos de Mann (2009), a sensação que se tem é que ele empreende uma tentativa de quebrar a barreira ideológica, difundida pela propaganda. Seu esforço é tentar penetrar nas poucas fissuras desse isolamento. A lamentação de Mann (2009) é acerca da credulidade - a barreira a ser vencida - que

¹⁵⁴ Nesse comentário, Arendt cita Eric Voegelin na nota 12 do volume sobre o Totalitarismo. O texto citado é E. Voegelin. *The origins of scientism*. In: Social Research, dezembro de 1948.

¹⁵⁵ Cf. Arendt (2000a,p.400).

¹⁵⁶ Cf. Arendt (2000a,p.400).

¹⁵⁷ Sobre essa fuga da experiência e da realidade, ver o texto de Adverse (2013) sobre a crítica arendtiana do Romantismo contida na biografia de Rahel Varnhagen. O comentário elucida como Arendt, já naquele texto esboça uma crítica à modernidade tanto destacando a alienação do mundo como as potencialidades da postura romântica para a elaboração do racismo.

envolvia os alemães. Fazendo referência a Koyré (1945), seria dizer que “O critério de “verdade”, eles dizem, não é o acordo com a realidade, mas o acordo com o espírito de uma raça ou nação ou classe [...]” (KOYRÉ, 1945,p.291). Ao recordar a celebração do natal, Mann (2009) ironiza acerca da possibilidade de deixarem as cantigas natalinas, que expressavam o espírito germano-cristão, para acatarem a ordem de cantarem o hino do partido. A esta hipótese ele pondera, “ Não duvido que vocês obedeceriam, pois sua obediência é sem limites e, devo lhes dizer, ela se torna cada dia mais imperdoável” (MANN,2009,p.23).

Acerca dessa credulidade das massas, Koyré (1945) fala de uma “antropologia totalitária”, que, segundo ele, articula-se em torno da noção de *credulous animal*. “Pensamento que é razão, a habilidade para distinguir o verdadeiro do falso, para produzir decisões e julgamentos – tudo isso, de acordo com a antropologia totalitária é muito raro.” (KOYRÉ,1945.p.299). Para ele, neste caso, as massas sabem apenas obedecer e acreditar. No arranjo do texto isso parece ser o que anima a atividade da propaganda como difusora da mentira, e numa certa medida o que poderíamos dizer nas formulações posteriores de Arendt acerca da mentira organizada.

Em torno dessa credulidade, Arendt aborda uma tensão importante entre coincidência e coerência. Segundo ela, a propaganda totalitária “(...) prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência” (ARENDR,2000a,.p.401). O anseio das massas desalojadas de um lugar no mundo é por um mundo completamente coerente, e é isso que a ideologia, como lógica de uma ideia agencia. É isso que a propaganda, com suas técnicas, difunde. A coincidência, pelo contrário, agencia o fato para coincidir, confirmar ou não algo como ficção ou realidade. O que está em queda livre nessa situação é a força e a vitalidade do bom senso. A fragilidade do bom senso está ligada, como sugere a autora, ao fato de que as massas se encontram privadas de um lugar no mundo, estão atomizadas, em situação de perda de seu *status* social e das relações comunitárias que conferem sentido ao bom senso¹⁵⁸. A propaganda totalitária atua na ausência de interesse que caracteriza as massas. Segundo Arendt, as propagandas fundadas no mero interesse não se mostram eficazes junto às massas, que têm por característica principal “(...) não pertencerem a nenhum corpo social ou político e constituírem, portanto, um verdadeiro caos de interesses

¹⁵⁸ Cf. Arendt (2000a,p.401).

individuais” (ARENDR,2000a,p.397). Nesses termos, a autora conclui que, de maneira geral, as propagandas totalitárias nazista e bolchevista, respectivamente, tiraram proveito do anseio das massas pela coerência e do homem de massa isolado¹⁵⁹.

Assim, essa situação de credulidade e isolamento, principalmente das massas, desvela a fragilização do caráter relacional da realidade, que é implementada pela exploração do isolamento pela propaganda, e pela implementação do terror que se emoldura na força operada pela estrutura da “tirania lógica” da ideologia. Como já dito, o terror ao operar uma unidade em torno da raça ou da classe elimina o “espaço entre”, tipicamente relacional (é nesse espaço que o que aparece entre os homens plurais é visto em perspectiva). Ao eliminar esse elemento relacional, a segurança da realidade fica sujeita à manipulação. Assim, a “coerência” e o desejo de superação do caos do mundo são supridos pela visão total ofertada pela ideologia e difundida pela propaganda como tática de conquista das massas:

O que as massas se recusam a compreender é a fortuidade de que a realidade é feita. Predisõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso. A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência (ARENDR,2000a,p.401).

Esse caráter relacional da realidade, que virá com vigor em obras posteriores de Arendt, já é destacado no texto de *Origens do Totalitarismo* como um elemento de resistência contra essa fragilização, que, no entendimento aqui sugerido, é a condição da mentira organizada e da ilimitação da mentira como risco para a política. Acerca dessa resistência relacional, a presença dos outros, ou a perspectiva dos outros, implica uma possibilidade de resistência à “realidade” forjada. O isolamento é uma condição importante no processo e na organização totalitária. A propaganda, ao mesmo tempo que se dirige para os que ainda não estão plenamente isolados, corrobora para propagar as condições do isolamento da realidade¹⁶⁰.

Acerca do isolamento e do caráter relacional de estabilidade da realidade, há uma análise que Arendt faz do bolchevismo que é interessante sob esse aspecto. Ela narra a tentativa de convencer suas vítimas a assumirem responsabilidades por crimes que não cometeram e não estavam dispostas a cometer. A resistência a essa imposição

¹⁵⁹ Cf. Arendt (2000a,p.401-402).

¹⁶⁰ Cf. Arendt (2000a,p.390).

de culpa repousava tanto na firmeza de caráter para resistir às ameaças quanto numa “(...) grande dose de confiança na existência de semelhantes – parentes, amigos ou vizinhos – que nunca acreditarão na “estória”, para que se resista à tentação de ceder a uma abstrata possibilidade de culpa” (ARENDR,2000a,p.402).

Em síntese, e considerada sob a perspectiva do isolamento e da atomização, a propaganda é parte integrante do processo de construção e consolidação da desconstrução do espaço relacional. Porém, para pavimentar a via de compreensão do que está sendo abordado, a condição moderna de desconforto com o mundo parece permanecer no horizonte dessas articulações. Quando Arendt fala do falso mundo arregimentado pelos movimentos totalitários, ela os qualifica como mais coerentes e adequados à mente humana que a realidade, afirmando que nesse mundo imaginado “(...) as massas desarraigadas podem sentir-se à vontade e evitar os eternos golpes que a vida e as experiências verdadeiras infligem aos seres humanos e às suas expectativas” (ARENDR,2000a,p.402). Essa é uma situação na qual se colocam também os que ainda estão num mundo não totalitário, num mundo simplesmente moderno. Essa disposição a uma alienação do mundo, tal como será tratado no texto de *A Condição Humana*, parece justificar a importância do qualificativo de mentira moderna; uma mentira que se coloca nesse quadro de disposição. Kateb (1984) situa o debate arendtiano sobre a modernidade em torno da concepção da alienação como perda (*loss*). Segundo ele, “Para Arendt, a condição espiritual da modernidade é marcada pelas perdas, as quais ela chama, de maneira geral, alienação” (KATEB,1984,p.157). Da mesma forma, em termos de Totalitarismo, o mesmo comentador afirma que “ sem as massas não teria havido o totalitarismo” (KATEB,1984,p. 70). A esta afirmação ele acrescenta que, no capítulo que Arendt incluiu na segunda edição de *Origens do Totalitarismo*, ela afirma que “(...) a desolação (*loneliness*) das massas modernas as fazem receptivas a dominação totalitária porque a desolação dispõe a pessoa a buscar apoio (*relief*) na rigidez de um sistema ideológico” (KATEB,1984,p.175). Sem me aliar a esta “precisão” da sugestão de Kateb, creio que, acerca da propaganda e sua interação com a ideologia e com o terror, a perda do lugar no mundo coloca as massas numa condição favorável à “coerção” da propaganda pela força da coerência da “lógica de uma ideia” e das mentiras que ela faz difundir. Nesse sentido, a situação das massas, na descrição de Arendt, era de que “ num mundo incompreensível e em perpétua mudança, as massas haviam chegado a um ponto em que, ao mesmo tempo, acreditavam em tudo e em nada,

julgava que tudo era possível e que nada era verdadeiro” (ARENDDT,2000a,p.432), um *entre homens* sem um mínimo de veracidade.

Enfim, onde há a predisposição para a fuga do mundo, a fronteira entre ficção e realidade parece ficar fragilizada. E se a intenção é levar a cabo a máxima do tudo é possível, a mentira não tem limite, pode tudo, inclusive, substituir a realidade. A propaganda, portanto, no arranjo da organização é peça fundamental no processo de isolamento do mundo¹⁶¹. Ela isola os últimos resquícios de realidade que ainda podem tocar e perturbar a ordem coerente da ficção e do horror totalitários. Se ela não permanece no domínio total, não parece razoável desconsiderar o seu papel na pavimentação do processo que leva a cabo as pretensões totalitárias.

4. Mentira e verdade no Totalitarismo e para além dele

A manipulação dos fatos e dos eventos potencializados pelos instrumentais da propaganda moderna parece colocar muita coisa em risco diante das circunstâncias de possível ausência de limites.

Thomas Mann (2009), nos discursos aos alemães, ao narrar o modo como o fracasso nazista, na conquista de Stalingrado, foi divulgado à nação alemã mostra o tom mentiroso da verdade. A verdade se veste da mentira. No caso nazista, “em certas bocas até mesmo a verdade se torna mentira, um meio de enganar – e não se pode mentir de modo mais repugnante do que dizendo a verdade” (MANN,2009,p.129). O que se divulgou foi a verdade: a derrota na batalha, porém, o que o tom do anúncio impôs foi a existência de uma ameaça à Europa pelo “exército vermelho”. Desse modo, a ironia de Mann (2009) ao fato se vê na pergunta: “Foi a Rússia que assaltou a Alemanha ou o contrário?”(p.132). O que Mann faz é a antipropaganda, a resistência da realidade contra a ficção e a mentira. Seus discursos ora se impõem contra a credulidade e ora contra o cinismo. Credulidade e cinismo parecem se articular nesta situação que dá tom de normalidade a uma mentira geral, a uma construção fictícia de realidade:

A propaganda de massa descobriu que o seu público estava sempre disposto a acreditar no pior, por mais absurdo que fosse, sem objetar contra o fato de ser enganado, uma vez que achava que toda afirmação, afinal de contas, não passava de mentira. Os líderes totalitários basearam a sua propaganda no pressuposto psicológico correto de que, em tais condições, era possível fazer com que as pessoas acreditassem nas mais fantásticas

¹⁶¹ Cf. Arendt (2000a,p.402).

afirmações em determinado dia, na certeza de que, se recebessem no dia seguinte a prova irrefutável da sua inverdade, apelariam para o cinismo, em lugar de abandonarem os líderes que lhes haviam mentido, diriam que sempre souberam que a afirmação era falsa, e admirariam os líderes pela grande esperteza tática (ARENDR,2000a,p.432).

Ao tratar o tema da mentira na política o texto de Koyré (1945), parece estar presente nas suas elaborações posteriores sobre o assunto, mesmo sem citá-lo. A noção de mentira organizada parece estar insinuada nesse texto. Koyré (1945) chama a atenção para a mudança no tom e principalmente para o lugar que a mentira passa a ocupar na política moderna, em especial no Totalitarismo. Para ele, mesmo entre as mentiras toleradas pelos costumes, pela hipocrisia das convenções sociais seguidas de suas “gentilezas”, e nas situações de guerra, a verdade, numa situação não totalitária, ainda ocupava um lugar de primazia das relações. A situação mobilizada pelo autor na reflexão diz respeito à inversão da relação verdade e mentira. Por isso, a intenção de mudar a realidade, na radicalidade que a expressão comporta, implica conceber, segundo Koyré, que “Para eles o pensamento não é uma luz, mas uma arma: sua função, eles dizem, não é descobrir a realidade como ela é, mas mudar e transformá-la com o propósito de conduzir-nos em direção ao que não é” (KOYRÉ,1945,p.291).

As observações do texto de Koyré, mesmo falando em mentira moderna, colocam em destaque o Totalitarismo. Entretanto, o olhar de Arendt, mesmo retendo muitos elementos do autor, se amplia, pois ela fala dos riscos da mentira mesmo em situações que não são de Totalitarismo. Por isso, os riscos à realidade em torno da mentira na política não estão restritos à dominação totalitária. O que o Totalitarismo fez foi potencializar o uso da mentira pela propaganda e aprimorar a sua realização pelo movimento lógico da ideologia como lógica de uma ideia. De modo geral, os riscos da mentira moderna são para a política e sua dignidade. Para Kater (1984), o impulso moderno em acreditar que tudo é possível, na obra de Arendt, encontra-se tanto no Totalitarismo como fora dele¹⁶².

4.1 Mentira e verdade para além do Totalitarismo

Ao nos aproximarmos do tema da mentira e seus riscos para a política, parece ser interessante, para o problema em questão, um breve acercamento do jogo político do

¹⁶² “On the other hand, the intensely modern impulse to believe that “everything is possible” appears apart from totalitarianism as well as in it” (KATEB,1984,p.151).

inganno, para usar uma expressão da tradição interpretativa de Maquiavel. Adverse (2009) sugere que acerca do tema da “produção da imagem” no texto de Maquiavel “(...) a ação política é sempre representação e aqueles que participam do jogo político devem se submeter a essa regra, válida para todos. A relação com o *inganno* depende do lugar que se ocupa na cena política” (ADVERSE,2009,p.48). Ora, o que o comentador sugere é que no jogo político é possível enganar e ser enganado. Ele destaca a condição de visibilidade do espaço público no qual ser é parecer¹⁶³. Partindo dessa consideração, faço uma referência, de forma breve e apropriativa, à noção maquiaveliana de *verità effettuale*.

No Capítulo XV de *O príncipe*, Maquiavel adverte: “Porém, sendo minha intenção escrever coisas proveitosas para aqueles que as compreenderão, parece-me mais conveniente seguir a verdade efetiva da coisa (*verità effettuale*) que sua imaginação” (MAQUIAVEL,2001,p.91). Na linha do comentário de Adverse (2009) e Lefort (1999), há a afirmação de que Maquiavel se coloca do lado da crítica ao saber filosófico¹⁶⁴ acerca da política e que “(...) Maquiavel romperia inteiramente tanto com a filosofia clássica quanto com o pensamento cristão para voltar às verdades positivas, a famosa *verità effettuale*.” (LEFORT,1999,p.146). Ora, Arendt, ao colocar em questão a clássica separação entre ser e aparecer, não só se coloca do lado da crítica à metafísica, como também parece abrir um caminho para o vigor “ontológico” da factualidade no espaço contingente da política. O objetivo da observação não é identificar *verità effettuale* de Maquiavel com *factualidade* em Hannah Arendt¹⁶⁵, mas sinalizar para o “lugar comum” entre eles de não submeter a política a uma normatividade do imaginado, para falar como Maquiavel, ou da ideia (**lógica de uma ideia**) para falar como Arendt. Com isso, se o lugar não é o da verdade metafísica do absoluto, é preciso levar em conta também os lugares dos discursos, o lugar da *doxa* como *o que me parece*, e com isso – guardando as devidas diferenças entre Arendt e Maquiavel - o *inganno* não se aparta do âmbito da ação, pois o mentiroso, para Arendt, também é um homem de ação. Nesse caso, o que interessa à Arendt é chamar a atenção para o fato de

¹⁶³ Cf. Adverse (2009,p.49).

¹⁶⁴ Na leitura de Adverse (2009), cabe salientar que, “Na perspectiva de Maquiavel, os pensadores políticos, por deixarem de lado a *verità effettuale*, estão fadados a desconhecer a verdadeira natureza da comunidade política”. (ADVERSE,2009,.p.66).

¹⁶⁵ Para uma análise acerca da “proximidade” entre Arendt e Maquiavel, ver Adverse (,2008, p.111-128)

que a mentira pode ser efetiva na política, que ela substitui o estatuto da realidade, mas que isso, que uma mentira geral e por princípio, coloca em risco a veracidade no viver junto, politicamente, entre homens. Acerca disso, tanto a experiência do Totalitarismo como as manipulações dos fatos no caso dos Documentos do Pentágono dão testemunho destes riscos na política moderna.

Ora, na linha dessas observações e aproximações, a análise que Arendt faz das questões referentes aos Documentos do Pentágono recolocam o tema do *inganno* num plano que leva em conta a “arrogância do poder” com a “arrogância da mente”¹⁶⁶; uma relação que pressupõe poder submeter a complexidade da realidade à previsibilidade e redutibilidade do cálculo e de teorias. O risco da ultrapassagem desse limite, na senda do *inganno*, é o autoembuste. Ao narrar a sua perspectiva do caso dos Documentos do Pentágono sobre a Guerra do Vietnã, Arendt mostra como as figuras modernas dos Relações Públicas e dos Resolvedores de Problemas se colocam nessa trama de tensão política entre a verdade e a mentira.

À luz desse tema do *inganno*, o lugar desses resolvedores de problemas os coloca numa situação de divórcio com a realidade. Neste caso, falta a força da verdade como realidade e fato, para se impor sobre a ficção do mundo imaginado na coerência lógica e racional das teorias, que servem de base para descrever a realidade, sem necessidade da experiência com o real¹⁶⁷. Para a autora, a realidade tem uma dimensão mais complexa, de modo que não é possível reduzi-la a escolhas mutuamente exclusivas como ou A ou B, “(...) a realidade nunca se apresenta como algo simples como premissas para conclusões lógicas” (ARENDRT,2004, p.21). Situação que fatalmente pode levar os resolvedores de problemas ao *inganno*, ao autoembuste, no que toca à complexidade da realidade dos assuntos humanos.

O modo como Arendt descreve os resolvedores de problemas, assessores do governo, é bastante elucidador nesse sentido. Segundo ela, “Eles estavam ansiosos por descobrir fórmulas (...) leis pelas quais explicar e predizer fatos políticos e históricos, como se fossem tão precisos (...)” (ARENDRT,2004,p.20). E, para Arendt, o que esses

¹⁶⁶ Cf.Arendt (2004,p.41).

¹⁶⁷ Cf.Arendt (2004,p.42).

resolvedores de problemas têm em comum com os verdadeiros mentirosos é a pretensão de se livrarem dos fatos, como se isso fosse possível em virtude da sua contingência.¹⁶⁸

Acerca das observações referentes ao *inganno* o que está dado é a possibilidade de enganar e ser enganado. O caso americano, portanto, mostra o autoengano como um elemento a mais nesse jogo de lugares na representação presente no campo da ação política. Um lugar a mais que é acrescido por esse hiato entre teoria e realidade, ou pelo desprezo às contradições e contingências da experiência dos fatos. Porém, a autora não perde de vista o caráter de resistência operado pela realidade, pois ela “(...) continuará importunando-o, pois ele pode tirar sua mente dele, mas não pode tirar seu corpo” (ARENDR,2004,p.39).

Mesmo com a resistência da realidade e a implementação de uma *desfaturalização*, não se pode desconsiderar que esse evento em sua singularidade evidenciou que todo esse processo foi implementado, nas suas diversas estratégias, através de um menosprezo pela realidade, como condição de limite, como parte de suas políticas e objetivos¹⁶⁹. Sobre o *inganno*, se no jogo levantado por Maquiavel, os lugares no discurso político carregam a possibilidade de enganar e ser enganado, na mentira moderna sugerida por Arendt, além dessas possibilidades inclui-se o risco do autoengano, mais que isso, o risco da perda da veracidade no viver junto, politicamente, dos homens.

A produção da imagem no contexto da instrumentalização moderna parece impor um esgarçamento da linha que separa a contingência, como intenção, da factualidade, como acontecimento. A mentira moderna na política deixa de ser algo acerca de segredos; ela se desenrola diante dos olhos de todos, acerca de fatos conhecidos. Koyré (1945) já sinalizava para esta característica da mentira moderna, em especial a agenciada pelo Totalitarismo.¹⁷⁰ Arendt qualifica isso como um recente

¹⁶⁸ Cf. Arendt (2004,p.21).

¹⁶⁹ Cf. Arendt (2004,p.44).

¹⁷⁰ Para Koyré, nem o Estado totalitário e nem os partidos são sociedades secretas no sentido preciso do termo pois eles operam em público, eles conspiram à luz do dia. Cf. Koyré (1945,p.296-297).

fenômeno de manipulação de massa de opiniões e fatos, o que se dá na produção da imagem e na reescrita da história.¹⁷¹:

Isto é óbvio no caso da reescrita contemporânea da história sob os olhos daqueles que a testemunharam, mas é igualmente verdade na produção de imagem de toda sorte, na qual, novamente, todos os fatos conhecidos e estabelecidos podem ser negados ou negligenciados no caso de prejudicar a imagem; no caso de uma imagem, não como um retrato à moda antiga, ela não é suposta para bajular a realidade, mas para oferecer um adequado substituto para ela. E essa substituição, em virtude das modernas técnicas e das mídias de massa, é, de fato, feita muito mais aos olhos públicos do que originalmente se fazia (ARENDT, 1977,p.252)¹⁷² .

Essas observações elucidam, portanto o modo como o Relações Públicas, a outra moderna forma de mentir, se coloca nesse contexto de risco para a política, à luz desse tema da aparência, e principalmente da manipulação da imagem. Envoltos pela perspectiva de uma sociedade de consumo, o Relações Públicas parece se restringir à opiniões e boa vontade, o que para a autora implica considerar que “(...) não parece haver limites para suas invenções, pois falta-lhe o poder do político para atuar, para “criar” fatos, e, desta forma, falta-lhe aquela realidade comum do dia-dia que coloca limites ao poder e traz as forças da imaginação de volta à terra.” (ARENDT, 2004, p.17).

Essa desconexão da realidade parece incorrer numa postura diversa da identidade entre ser e aparecer. A imaginação sem o limite da terra – sinônimo de realidade - parece ser tão passível de delírios quanto às elucubrações metafísicas acerca dos negócios humanos¹⁷³. Tanto os resolvidores de problemas como os Relações Públicas sinalizam para uma crença arrogante na possibilidade de manipular não só a imagem como também os fatos, e distanciar-se da realidade parece ser o caminho para a experiência dessa onipotência que soa mais como risco que conquista para as experiências políticas. No caso da Guerra do Vietnã, às custas de uma imagem a ser

¹⁷¹ “We must now turn our attention to the relatively recent phenomenon of mass manipulation of fact and opinion as it has become evident in the rewriting of history, in image-making, and in actual government policy.” (ARENDT,1977,p.252).

¹⁷² This is obvious in the case of rewriting contemporary history under the eyes of those who witnessed it, but it is equally true in image-making of all sorts, in which, again, every known and established fact can be denied or neglected if it is likely to hurt the image; for an image, unlike an old-fashioned portrait, is supposed not to flatter reality but to offer a full-fledged substitute for it. And this substitute, because of modern techniques and the mass media, is, of course, much more in the public eye than the original ever was.” (ARENDT,1977,p.252).

¹⁷³ Cf. Arendt (2004,p.25).

garantida e construída, guardando as devidas complexidades circunstanciais do evento, muitas atrocidades se cometeram justamente porque as consequências não eram vistas à luz de sua realidade factual.

Na obra *A Condição Humana*, Arendt diz que a ação se engaja em fundar e preservar corpos políticos, ela cria as condições para a rememoração, ou seja, para a história e que “ o mundo no qual a *vita activa* se despende consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas.”(ARENDT,1974,p.9)¹⁷⁴. As atividades humanas, ou mundo, no contexto dos assuntos humanos são o que de algum modo interessa a ação, ela se desenvolve neste âmbito, e é neste ambiente que as histórias ou estórias se constituem. Assim,

Uma das características da ação humana é a de sempre iniciar algo novo, o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*. Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e deste modo as coisas são mudadas. (ARENDT,2004,p.15).

Ora, na citação, há um primeiro ajuste de limite que está no fato de que a ação, mesmo iniciando o novo, inicia sobre algo, muda algo. Em termos gerais, a possibilidade de alteração e mudança mira o futuro; não é um movimento retrospectivo. Nesse passo, a faculdade da imaginação é fundamental para a ação, bem como para a mentira. Pela imaginação, podemos conceber as coisas diferentes do que são, e nisso vislumbrarmos a possibilidade de elas poderem ser de outro modo. Não há uma conexão causal, que conecta um movimento previsível e necessário para o futuro. Eles, os fatos, poderiam ter sido de outro modo, e no curso temporal para o futuro as coisas podem ou não vir a ser diferentes do que estão sendo. Essa situação marca o já afirmado estatuto ontológico dos fatos, que é a contingência. Assim, a contingência tanto possibilita a ação como integra a possibilidade da mentira. Com isso, “(...) a negação deliberada dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – a capacidade de agir - estão interligadas; devem suas existências à mesma fonte: imaginação.” (ARENDT,2004,p.15).

Ação e mentira estão interligadas, como adverte a autora. Essa conexão implica a possibilidade de, como forma de ação, negar o dado, de ser efetiva na mudança da

¹⁷⁴ “Action, in so far as it engages in founding and preserving political bodies, creates the condition for remembrance, that is, for history.[...] The world in which the *vita activa* spends itself consists of things produced by human activities”(ARENDT,1974, p.8;9).

realidade. É essa possibilidade que ganha destaque como problema diante de situações em que o horizonte do limite deixa de se impor. Parece que é justamente no tensionamento com essa possibilidade que a verdade se apresenta, como uma categoria de resistência política aos riscos que a instrumentalização moderna da política faz dessa conexão entre mentira e ação.

A ação é a substância da política, e por ter algo em comum com a mentira, parece que essa tem mais afinidade com a política que a verdade, já que aquela se constitui pela possibilidade das coisas serem diferentes do que são, ao passo que essa se autodefine como o que não pode ser de outro modo. A mentira

não entra em conflito com a razão, pois as coisas poderiam perfeitamente ser como o mentiroso diz que são. Mentiras são frequentemente muito mais plausíveis, mais clamantes à razão do que a realidade, uma vez que o mentiroso tem a grande vantagem de saber de antemão o que a plateia deseja ou espera ouvir. (ARENDR,2004,p.16).

Diante disso, acerca das ponderações nas relações entre verdade e política, parece à autora¹⁷⁵ ser um lugar comum o fato da veracidade não figurar entre as virtudes políticas e que a mentira venha sendo considerada uma ferramenta justificável e até necessária não apenas pelos demagogos, mas até mesmo pelos homens de Estado. Nesse contexto, o que parece envolver a verdade é a aura de impotência; e o embuste não é estranho ao âmbito da política. A mentira explicita a capacidade humana de transformar ou mudar, e de certa forma demonstra a liberdade humana. Isso faz Arendt dizer que “(...) para o político profissional é quase igualmente irresistível superestimar as possibilidades dessa liberdade e, implicitamente, tolerar a negação ou distorção mentirosa dos fatos”. (ARENDR,2003,p. 310).

A situação da contingência, seguida da imaginação, como construção de uma imagem acerca de como os fatos poderiam ser, está na base da mentira na política. A aproximação do político profissional da mentira, como adverte a autora, é quase irresistível, contudo, isso não é o objeto de sua preocupação. Se considerarmos essa situação ainda dentro do aparato das *conditions*, condicionado, mas permaneço condicionado, é possível mentir sobre um fato, mas permanecer com a ameaça ou resistência da realidade que sustenta a distinção entre a verdade e a mentira. O que está em jogo para Arendt, é que nas condições modernas de uma rebelião contra as *conditions*, na tentativa simultânea de condicionar e escapar do condicionamento, a

¹⁷⁵ Cf. Arendt (1977,p.227).

instrumentalização moderna da mentira na política atenta inclusive contra a realidade; ela implica uma forma de tornar “verdade” uma mentira, uma falsidade. O risco está no apagamento da linha demarcatória entre ficção e realidade. É por essa razão que a instrumentalização da mentira, como mentira organizada, mira a possibilidade de apagar fatos testemunhados e conhecidos. A intenção de ser uma mentira geral, de massa, toca justamente no aparato que é o garantidor da realidade, o aparecer relacional dos fatos; pois para ela “(...) nossa apreensão da realidade é dependente do nosso partilhar o mundo com nossos semelhantes”(ARENDT,1977,p.254)¹⁷⁶. A resistência da realidade, no texto de Arendt encontra-se justamente nesta encruzilhada: a assimilação ao consenso “lógico” de uma mentira de massa, ou o pensar fora de ordem provocado pelas contradições da realidade.

Para Arendt, no contexto da modernidade, a mentira deixa de ser uma ocorrência acerca de casos e situações particulares, voltada apenas para inimigos. A figura moderna da mentira organizada parece, à autora, um princípio de ação e não uma atividade ligada a situações ou condições particulares.¹⁷⁷ O risco moderno é o da mentira por princípio, da mentira geral.

A ação, mesmo requerendo a mudança, parece ter em seu interior o pressuposto de algo imodificável; o estatuto da mentira como mentira organizada, coloca em risco as próprias condições da ação. O problema mobilizado é a constatação de que “Verdade ou falsidade – já não importa mais o que seja, se sua vida depende de você agir como se acreditasse; a verdade digna de confiança desapareceu por completo da vida pública, e com ela o principal fator de estabilização nos cambiantes assuntos dos homens”. (ARENDT,2004, p.17). O risco eminentemente destacado por Arendt é o da eliminação da veracidade do viver juntos, politicamente, do entre homens. Na hipótese de não restar um mínimo de verdade no *entre nós* parece mesmo que tudo é possível, e que nenhuma vida, que possa ser qualificada como política, também seja possível.

¹⁷⁶ “(...) our apprehension of reality is dependent upon our sharing the world with our fellow-men” (ARENDT,1977, p.254).

¹⁷⁷ “Only where a community has embarked upon organized lying on principle, and not only with respect to particulars, can truthfulness as such, unsupported by the distorting forces of Power and interest, become a political factor of the first order” (ARENDT,1977,p.251).

A instrumentalização moderna da mentira na forma de mentira organizada se coloca, então, como uma arma contra a verdade¹⁷⁸. A mentira organizada incorre na tentativa de banir os fatos, manipular a realidade e impor controle sobre o que configurará a memória histórica. Esses atos não são exclusivos da experiência totalitária. O caso americano foi um flagrante empreendimento de construção de imagem, e se constituía em uma mentira voltada para a política interna, acerca de algo que era sabido de todos. Entretanto, o que a autora faz ver é que este caso expôs o tipo de perspectiva instrumental da mentira que estava envolvido, que é levar em conta que, nas condições modernas “talvez seja natural para os que ocupam cargos eletivos (...) imaginar que manipulação é o que dirige a mente das pessoas e portanto é o que realmente dirige o mundo”(ARENDR,2004,p.25).

Para ela uma característica da mentira moderna e o risco que ela traz é a possibilidade de um completo rearranjo de toda a realidade¹⁷⁹ acompanhada da perda da veracidade. Entretanto, há algo que mesmo diante da ação não pode ser mudado, sob o risco de comprometer a própria dignidade da ação.¹⁸⁰

Para Arendt, a nossa habilidade para mentir, e não a de dizer a verdade, confirma a nossa liberdade¹⁸¹. Entretanto, “O fato de podermos mudar as circunstâncias sob as quais vivemos é sobretudo porque somos relativamente livres delas, e é essa liberdade que é abusada, pervertida através da mendacidade” (ARENDR,1977,p.250)¹⁸². É interessante notar que somos relativamente livres, o que parece excluir a pressuposição de sermos absolutamente livres. É fato que a mentira se encontra à vontade no âmbito da ação. Contudo, o risco de excesso que ronda a mentira é o objeto da preocupação que ela manifesta. O abuso e a perversão da liberdade pela mentira parecem indicar a

¹⁷⁸ “Deliberate falsehood, the plain lie, plays its role only in the domain of factual statements, and it seems significant, and rather odd, that in the long debate about this antagonism of truth and politics, from Plato to Hobbes, no one, apparently, ever believed that organized lying, as we know it today, could be an adequate weapon against truth.” (ARENDR,1977, p.232).

¹⁷⁹ Cf. Arendt (1977,p.253).

¹⁸⁰ Cf. Kateb (1984,p.166).

¹⁸¹ “ In other words, our ability to lie – but not necessarily our ability to tell the truth – belongs among the few obvious, demonstrable data that confirm human freedom.” (ARENDR,1977, p.250).

¹⁸² “That we can change the circumstances under which we live at all is because we are relatively free from them, and it is this freedom that is abused and perverted through mendacity” (ARENDR,1977,p.250)

preocupação de Arendt acerca das tentativas de salto sobre o círculo vicioso da condição de condicionado e condicionante. O autoengano como sinal do agigantamento da mentira parece ser um último golpe contra a realidade.

A possibilidade da mentira no âmbito da ação, no contexto moderno da propaganda, da ideologia e da técnica apontam para um excesso que coloca em risco a própria ação. Parece a Arendt que, inserida numa situação moderna de “rebelião contra os limites”, a mentira, na sua face moderna, se movimenta na direção de uma mentira geral, e com isso põe em risco o estatuto de estabilidade da realidade e da veracidade integrada no *entre homens*:

Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a serem aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, mas que o sentido pelo qual nos orientamos no mundo real – e a categoria da verdade versus falsidade que está entre os meios mentais para este fim – está sendo destruído (ARENDR,1977,p.257)¹⁸³.

Esse conjunto de observações sinaliza para a figura moderna da mentira organizada, um tipo de mentira que, segundo a autora, sempre tende a destruir o que decidiu negar¹⁸⁴. Esse tipo de mentira é um processo de instrumentalização da persuasão e de inversão da contingência, um tipo de mentira que foi conscientemente utilizado nos regimes totalitários, mas que não se pode dizer que esteja ausente nas situações ditas não totalitárias. Essa instrumentalização, como já referido pelo texto de Arendt, refere-se às condições modernas. A preocupação da autora não é com a presença da mentira no âmbito da política, mas com os riscos que a sua instrumentalização moderna, movida por uma rebelião acerca dos limites, pode acarretar. Consideradas as democracias de massa e as propagandas que a integram, esses riscos ainda parecem vivos.

Em síntese, no debate arendtiano sobre a verdade, o que o totalitarismo e os outros expedientes analisados pela autora sugerem é a efetividade da mentira no campo da política. Uma efetividade que coloca em risco a realidade e aponta para a possibilidade política do tudo é possível. Mesmo não sendo de natureza política, a

¹⁸³ “In other words, the result of a consistent and total substitution of lies for factual truth is not that the lies will now be accepted as truth, and the truth be defamed as lies, but that the sense by which we take our bearings in the real world – and the category of truth vs. falsehood is among the mental means to this end – is being destroyed.”(ARENDR,1977,p.257).

¹⁸⁴ “ All these lies, whether their authors know it or not, harbor an element of violence; organized lying always tends to destroy whatever it has decided to negate, although only totalitarian governments have consciously adopted lying as the first step to murder.” (ARENDR,1977,p.252)

verdade parece figurar ou se insinuar como uma resistência e indicação de um limite importante para as coisas políticas, para o senso de responsabilidade e sentido da condição humana de ser no mundo, como condicionado e condicionante.

O que os temas sobre ideologia, terror e propaganda evidenciaram foi o expediente de emancipação da realidade como forma de pavimentar a via de realização da máxima totalitária do tudo é possível. Nestes termos, o debate sobre a verdade na obra de Arendt, se não se mostra como central, ao menos é importante no agenciamento de uma preocupação da autora com o horizonte do limite no campo da política e no âmbito da ação, a meu ver a possibilidade dessa mentira geral, atualiza a clássica tensão entre verdade e política e situa o tema da verdade dentro da teoria da ação de Arendt. O que Arendt entende por verdade e como ela situa esse debate em sua teoria da ação figurará como objeto dos capítulos seguintes.

CAPÍTULO 3. ELEMENTOS DELIMITADORES DA RELAÇÃO ENTRE VERDADE E POLÍTICA NA OBRA DE HANNAH ARENDT

O modo como o problema da verdade aparece nos textos de Hannah Arendt nem sempre é direto, salvo nos ensaios *Verdade e Política* e *Mentira na política*. Nesse sentido, a análise de vários elementos, em sua obra, permite uma aproximação e mesmo uma visualização da maneira como ela, em determinados momentos, reivindica e insere sua preocupação com o tema da verdade nas suas reflexões.

A opinião parece ser um tema muito significativo no trato da relação entre a verdade e a política. Mesmo diante de outros elementos, como persuasão, mundo, mentira, aparência e estabilidade, a opinião parece figurar, no conjunto da obra da autora, como a categoria que indica o modo como ela acessa o tema da verdade.

Por essa razão, penso ser importante, antes de delimitar a compreensão arendtiana de verdade na política, percorrer essas relações que nos permitem visualizar as indicações das preocupações da autora com o assunto, pois esses temas mobilizam situações e elementos que delimitam e elucidam a maneira como Arendt exclui e insere a verdade no trato dos assuntos políticos.

1 Verdade e opinião

A tensão verdade e opinião, presente no texto de Platão, é preservada por Arendt. Contudo, ela o faz em um outro registro, que é diverso da normatividade metafísica que o filósofo da academia articulou. Nesses termos, o arranjo que o texto arendtiano dá ao jogo da tensão entre as duas categorias soa vigoroso, para situar a verdade na sua teoria da ação.

A opinião, tida em alta conta pela autora, tem relação originária com a verdade. Parece ser lugar comum identificar na verdade a característica da autoevidência; por outro lado, “nenhuma opinião é autoevidente” (ARENDT, 1977, p. 242). A opinião, nesse relacionamento com a verdade, é *dokei moi*¹⁸⁵ (é o que me parece) e implica, nesse caso, o que aparece para mim. Ela é a comunicabilidade política por excelência. E se ela tem um limite, soa razoável sugerir que este se refere à *fatualidade* dos fatos, pois

¹⁸⁵ “(...) *dokei moi*, ‘it appears to me’, from which comes *doxa*, or opinion” (ARENDT, 1977, p. 51).

os fatos, acontecidos, não estão em disputa, e sua existência não é uma questão de opinião¹⁸⁶.

Se formos à etimologia da palavra *doxa*, veremos um sentido objetivo e um subjetivo. Segundo Lafrance (2015)¹⁸⁷, em sentido objetivo, *doxa* é aparência, é a maneira como uma pessoa ou uma coisa aparece aos olhos dos outros. Já em sentido subjetivo, o valor é de opinião, é a maneira como qualquer coisa ou pessoa aparecem a um sujeito. Daí as derivações, como modo de ver, juízo e outras. Com isso, ao se falar de *doxa*, opinião, falamos de aparência; e ao se falar da maneira ou modo de aparecer, falamos de pluralidade. Opinião é objeto de disputa e pressupõe pluralidade.

O que marca a verdade, contrastando-a com a opinião, é o fato de que a primeira, quando afirmada, não é objeto de disputa. Dizer que algo é verdadeiro implica deslocá-lo do campo da opinião e da disputa. Assim, a autoevidência, que soa como um elemento coercitivo da verdade, é o oposto da disputa e da parcialidade da perspectiva acerca de algo, na condição de opinião. Segundo Arendt:

Os três ângulos de um triângulo são iguais aos dois ângulos de um retângulo (...) Em agosto de 1914 a Alemanha invadiu a Bélgica, o modo como se chegou a estas afirmações é diferente, mas, uma vez percebidas como verdade e pronunciadas como tal, elas têm em comum o fato de estarem além de um acordo, disputa, opinião ou consenso (ARENDDT, 1977, p. 240)¹⁸⁸.

O status de verdade – acerca de um dado da razão ou de um fato – encerra a disputa. Na contramão dessa ótica, de maneira geral, a opinião é relativa a algo que partilhamos, ou que temos em comum, no caso, um mundo comum, que é visto em perspectiva. Segundo Correia (2014, p. 167-168), há na oposição que Arendt delimita

¹⁸⁶ Cf. Arendt (1977, p. 238-239).

¹⁸⁷ Sentido objetivo de *doxa*: “«Le premier sens étymologique du mot *doxa*, disions-nous, est « apparence ». Selon ce sens objectif, la *doxa* désigne la manière dont une personne ou une chose apparaissent aux yeux des autres. De ce sens étymologique fondamental, on peut alors faire dériver les sens littéraires suivants : a) réputation, b) gloire, c) vaine gloire, d) prestige, e) renom ou renommée, f) dignité, g) illusion. » (LAFRANCE, 2015, p. 23). Sentido subjetivo de *doxa*: “« Passon maintenant au second sens étymologique du mot *doxa*, c’est-à-dire le sens subjectif d’opinion La *doxa* désigne ici la manière dont apparaissent à un sujet quelconque les personnes ou les choses. Les sens dérivés peuvent être classifiés à un triple point de vue: 1. le *contenu* : opinion personnelle, opinion publique, doctrine, notion, pensée, idée, suggestion, croyance, principes; 2. Le *temps*: attent, décision, façon de voir ; 3. L’*acte*: jugement. » (LAFRANCE, 2015, p. 26).

¹⁸⁸ “(...) ‘The three angles of a triangle are equal to two angles of a square’ (...) ‘In August 1914 Germany invaded Belgium’ are very different in the way they are arrived at, but, once perceived as true and pronounced to be so, they have in common that they are beyond agreement, dispute, opinion, or consent.” (ARENDDT, 1977, p. 240).

entre verdade – de matriz metafísica – e a opinião “(...) o caráter incontornavelmente perspectivo de toda opinião que circula no âmbito político”. Aos olhos de Arendt, “(...) o mundo que nós temos em comum é usualmente considerado de um infinito número de pontos de vista diferentes (...)” (ARENDDT, 1977, p. 51)¹⁸⁹. O que é visto por mim é minha opinião; ela é um olhar em perspectiva da minha posição; eu vejo uma parte, o que me aparece¹⁹⁰, no contexto do que aparece para mim. “Em outras palavras, tudo que aparece torna-se visto, porque os homens veem somente partes, veem somente em perspectiva” (ARENDDT, 1969, p. 024430)¹⁹¹. Mesmo acerca da verdade fatural, para Arendt, na política vale apenas a opinião, de modo que, se “(...) a opinião é o pré-requisito indispensável a todo poder, é da natureza do domínio político estar em guerra com a verdade em todas as suas formas” (AGUIAR, 2001, p. 106). Nenhum tipo de verdade, nas palavras de Aguiar (2001), pode ter a pretensão de substituir as opiniões no âmbito político. Para ele, no campo da ação, a sobreposição da verdade à opinião implica uma espécie de supressão da troca pública de opiniões. A verdade faz cessar o debate e a ambiguidade, ela cerceia uma espécie de responsabilidade pessoal pelo mundo. De modo que “aquiescer à verdade como substituta da opinião é abdicar da possibilidade de participar da esfera pública e da responsabilidade pessoal pelo mundo (...)” (AGUIAR, 2001, p. 108).

Ainda nessa linha do comentário de Aguiar (2001), Adverse (2015) deixa claro que, em Arendt, a fundamentação do poder político, na unicidade totalizante da verdade, se mostra incompatível com o âmbito da política. Segundo ele (ADVERSE, 2015), a pluralidade de visões levanta uma barreira, que resiste a todo projeto político de dominação. Nesses termos, fundar a política numa visão normativa de verdade parece ser, para o comentador, um tipo de “(...) seletividade no acesso ao espaço político e o alheamento dos cidadãos dos processos de tomada de decisão” (ADVERSE, 2015, p.564). É nesse sentido que ele aponta para a centralidade da *doxa* no âmbito da política. Para ele, “sob o signo da *doxa*, a vida política é, por definição, incompatível com uma visão única da realidade.” (ADVERSE, 2015, p. 564).

¹⁸⁹ “(...) that the world we have in common is usually regarded from an infinite number of different standpoints, to which correspond the most diverse points of view.” (ARENDDT, 1977, p.51).

¹⁹⁰ Cf. Arendt (1969, p. 024430).

¹⁹¹ “In other words, everything that appears become seeming because men see only parts of it, see it only in perspective” (ARENDDT, 1969, p. 024430).

Nesse contexto, o tema da opinião, segundo Hannah Arendt, coloca em cena a possibilidade de entender um ao outro não ao modo pessoal e individual, mas olhar para o mundo do ponto de vista dos outros e vê-lo nos seus diferentes e até opostos aspectos.¹⁹² O tema da opinião faz referência a um tipo de “objetividade”, pois, nas diversas perspectivas, mobiliza-se algo de comum, um mundo comum, no aparecer. A opinião, nos termos delimitados pela autora, não se refere às idiossincrasias, mas a uma parcela da realidade que, numa ótica de percepção, me toca; a referência é ao público, à realidade que se manifesta no senso comum como senso de comunidade. Em outras palavras, a *doxa* diz respeito ao movimento de intercâmbio do próprio ponto de vista, o que se considera como sua própria opinião é “(...) o modo como o mundo apareceu e se abriu para ele (...) e seus concidadãos” (ARENDR, 1977, p. 51).

Nenhuma opinião é autoevidente. Se nenhuma opinião é autoevidente, isso implica reconhecer que a “evidência” da opinião não se dá por si mesma, mas requer a troca, o intercurso das opiniões. A interação é a condição da “evidência” da opinião. E, se ela não é autoevidente, pela dimensão do intercurso, sua evidência é também precária. Em termos epistemológicos, isso soa como uma depreciação. No entanto, em termos políticos, é sinal de seu vigor, bem como de sua vitalidade na formação do mundo comum. Mesmo na interação é preciso persuadir; é preciso romper as idiossincrasias da percepção e avançar na comunicabilidade da perspectividade sobre o que me aparece. Nesse sentido, a formação da opinião é o tecido da política.

Em torno da categoria da autoevidência, a relação entre verdade e opinião parece, portanto, incorrer mesmo em uma incompatibilidade. Isso significa considerar que onde uma está a outra não está (ADVERSE, 2015, p. 568). Ainda sob o aspecto da incompatibilidade, é razoável dizer que a opinião implica o debate, a disputa; nisso, ela, diversamente da verdade, que faz cessar o debate, é política por natureza. Em termos de espaço público, onde pelas palavras e ações exibimos aos outros espectadores o nosso quem, na via da experiência grega de busca pela imortalidade, “a palavra *doxa* significa não somente opinião, mas também esplendor e fama” (ARENDR, 1990a, p. 80). É, portanto, nesses termos que, para a autora, a *doxa* está relacionada com o domínio político, onde todos podem mostrar quem são (ARENDR, 1990a, p. 80), isto é, divergir, debater e disputar posições. Assim, o “interesse” do ator político é pela *doxa*, “(...) uma

¹⁹² Cf. Arendt (1977, p. 51).

palavra que significa tanto fama quanto opinião, pois é através da opinião, da audiência e do juiz que a fama vem a se consolidar” (ARENDR, 2002, p. 73).

Acerca disso, a leitura que Forti (2006, p. 284) faz da situação da opinião, na obra de Arendt, aponta para a sua compreensão em torno de duas bases. A primeira como o que se contrapõe à *epistheme*, no sentido clássico; nessa, ela é um discurso aberto à disputa e ao debate, além de ser parcial, em perspectiva e que, inclusive, em termos filosóficos do *Thaumatzsein*, pode ir no sentido contrário da verdade filosófica (ABENSOUR, 2006)¹⁹³. A segunda refere-se ao aparecer, que, diversamente da ilusão, está posto à luz¹⁹⁴. E, nesse sentido, o espaço público, como *locus* da aparência, não deixa de mobilizar a excelência da opinião, isto é, daquilo que, politicamente, ganha visibilidade e luminosidade para as diversas perspectivas.

Ainda seguindo a comentadora, em *A vida do Espírito*, Arendt enfatiza a ligação entre *doxa* e aparecer. Em torno da noção arendtiana de que o mundo aparece, é reconhecido e percebido, Forti (2006) sugere que a opinião não equivale simplesmente a uma convicção particular, ao modo da concepção liberal, de que cada indivíduo afirme, publicamente, a sua visão pessoal. Ao contrário, em torno da noção arendtiana de aparecer, a opinião é “(...) mais radicalmente, a possibilidade de captar a realidade movendo-se entre as perspectivas diferentes a partir da qual a pluralidade dos homens veem o mundo” (FORTI, 2006, p. 285)¹⁹⁵. Assim, ainda segundo Forti (2006)¹⁹⁶, diversamente da verdade que constrange o consenso, a opinião se caracteriza pelo trânsito entre os diversos pontos de vista. E isso permite um confronto entre perspectivas diversas. O modo como Forti (2006) delineia a concepção de Arendt, acerca da *doxa*, a coloca como comunicação e matéria política por excelência. Nas duas delimitações, que a comentadora sugere, permanece retida a multiplicidade de

¹⁹³ “En d’autres termes, écrit Arendt, la *doxa* peut devenir le contraire de la vérité, parce que le *doxazein* est effectivement ce contraire du *thaumatzsein*” (ABENSOUR, 2006, p. 54).

¹⁹⁴ “ Hannah Arendt ridefinisce l’opinione richiamando il duplice senso del termine Greco *doxa*: come qualcosa che si contrappone all’*episteme* e, soprattutto, come ciò che, a differenza dell’illusione, rimanda all’apparire, alla messa in luce ” (FORTI, 2006, p. 284).

¹⁹⁵ “É, più radicalmente, la possibilità di cogliere la realtà movendosi tra le prospettive differenti dalle quali la pluralità degli uomini vede il mondo ” (FORTI, 2006, p. 285).

¹⁹⁶ “Inoltre, a differenza della verità che constringe all’assenso, tale opinione há uno dei suoi tratti caratteristici nel salvaguardare lo scarto tra diversi punto di vista e permettere così un confronto tra prospettive diverse” (FORTI, 2006, p. 285).

perspectivas, como elemento caracterizador do matiz político da opinião e como comunicabilidade política.

1.1 Opinião e persuasão

A verdade é coercitiva e a opinião é persuasiva. Nos textos da autora há a relação das duplas: verdade e coerção, opinião e persuasão. O tom persuasivo da opinião não se reduz à retórica, ao menos não se pode dizer que a recusa. Na ótica da estagirita, a retórica é entendida como uma arte que não julga o justo e o injusto, nem uma arte que se limita a dar provas sobre a existência ou inexistência dos fatos; na condição de faculdade, ela busca ver teoricamente o que é capaz de gerar a persuasão¹⁹⁷.

Nesse sentido, se algo pode ou não ser, repousa na persuasão a possibilidade de inclinar os juízos, na direção de acordos relativos às possibilidades manifestas, ou, para dizer com Arendt, para atuar na disputa das perspectivas. Por isso, delibera-se “(...) só sobre aquelas (coisas) que podem acontecer ou não acontecer” (ARISTÓTELES, 1959, p. 35). Os fatos estão entre essas coisas que podem ou não acontecer; exceção para o acaso, sobre o qual não há deliberação. Arendt não trata os fatos sob a égide da necessidade ou da conexão causa e efeito, mas da contingência, pois eles poderiam não ter ocorrido. Contudo, ela não relativiza o acontecido. Nesse sentido, ela afirma que é preciso levar em conta “(...) o caráter contingente dos fatos, os quais sempre poderiam ter ocorrido de outro modo, e que não possuem neles mesmos nenhum traço de autoevidência e plausibilidade para a mente humana” (ARENDDT, 1977, p.2 51)¹⁹⁸. Em termos fatuais, a condição de contingência confere à política um status de indeterminação e inacabamento; contudo, como sugere Adverse (2009, p. 72), “(...) isso não elimina a regularidade da política”, ou a importância de uma força estabilizadora, como indica Arendt¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Aristóteles (1959), cap. II.

¹⁹⁸ “I mentioned earlier the contingent character of facts, which could always have been otherwise, and which therefore possess by themselves no trace of self-evidence or plausibility for the human mind” (ARENDDT, 1977, p. 251)

¹⁹⁹ Cf. Arendt (2004, p. 17).

É para persuadir, nesse espaço da contingência, que se encontra a retórica. Retomando Aristóteles, ela “(...) é a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar persuasão” (ARISTÓTELES, 1959, p. 24). A retórica habilita e dá condições para o exercício da persuasão. Ainda no nível de um comentário acerca do que está inscrito no âmbito da política e, conseqüentemente, sobre a relação entre a contingência e a persuasão, Wolff (1999)²⁰⁰, no registro da política em Aristóteles, sugere que em política se delibera sobre o opinável, e não sobre o cognoscível. Em termos arendtianos, delibera-se na disputa das perspectivas.

Ricoeur (1989), ao analisar a fragilidade da linguagem política, destaca o tom ambíguo da retórica, mesmo sem tratá-las como coisas idênticas. Na sua análise, ele a coloca num lugar entre dois polos. Para esse autor, ela está a meio caminho, entre a mais alta demonstração racional e a argumentação francamente sofística. De modo que, ao comentar a definição aristotélica, Ricoeur (1989) põe em destaque o seu caráter provável, isto é, não é um discurso cujo tom conclusivo repousa sobre um alcance definitivo. Segundo ele, a noção aristotélica de retórica via nela um tipo de resposta (*antistrophe*) à dialética. Nesse caso, a retórica “(...) chamava a si somente os argumentos prováveis. De início, o provável se situa entre a demonstração e o sophisma” (RICOEUR, 1989, p. 479)²⁰¹. Na sequência do argumento, ele destaca o caráter temporal da conclusão política, ou seja, a revisão das decisões.²⁰² Mas é justamente a caracterização da linguagem política que me parece ser importante reter do comentário de Ricoeur (1989). Essa caracterização auxilia na compreensão da relação opinião e persuasão, no contexto de uma reabilitação da aparência e de uma fenomenalidade do político. Segundo Ricoeur (1989), a extrema fragilidade da linguagem política sempre esteve próxima de um saber “contraditório” ou controverso, e isso, de algum modo, “(...) explica sua vulnerabilidade ao velho mau uso sofístico da

²⁰⁰ “A política se opõe não somente à generalidade das leis, mas também à ciência do especialista, e é por isso que ela é um caso de “deliberação”: esta última exige não um saber, mas experiência e prudência. O objeto sobre o qual se delibera em política não é de fato cognoscível, mas somente “opinável”, já que não existe necessariamente, mas pode ser diferente (caso contrário, não se discutiria a respeito dele) – e depende justamente da decisão dos homens que seja de um ou de outro modo” (WOLFF, 1999, p. 140).

²⁰¹ “Cette rhétorique dont Aristote disait qu’elle était l’antistrophe de la dialectique, c’est-à-dire, selon lui, l’appel à des arguments seulement probables. C’est d’abord le probable qui se situe entre la démonstration et le sophisme” (RICOEUR, 1989, p. 479).

²⁰² “ La discussion politique est sans conclusion, bien qu’elle ne soit pas sans décision. Mais toute décision peut être révoquée selon des procédures acceptées et elles-mêmes tenues pour indiscutables, du moins au niveau délibératif où nous nous tenons ici. » (RICOEUR, 1989, p. 487).

retórica: pois a linguagem é retórica não por vício, mas por essência. Isso que faz o seu limite faz também sua grandeza” (RICOEUR, 1989, p. 495)²⁰³. Assim, em torno do debate sobre persuasão e opinião, creio ser importante reter das observações de Ricoeur (1989) esse tom de ambiguidade e contingência, principalmente nesse contexto, do debate arendtiano, que aponta para uma reabilitação da aparência e da fenomenalidade da política, pois o que é político não existe necessariamente, poderia ser de outro modo, por isso se discute acerca de algo. O que está no âmbito da política depende da decisão dos homens para ser de um ou de outro modo. Nesse caso, a persuasão tem lugar de honra nesse jogo de relações.

A retórica, considerada nesse sentido, tem relação direta com a formação do juízo como opinião. Adverse (2009) situa a retórica como filha da cidade democrática e, ao tratar da sua reabilitação no plano do humanismo cívico²⁰⁴, destaca a inclinação política dessa habilidade, ou desse saber, de modo que não se pode pensá-la como algo desvinculado da atividade política²⁰⁵. No desenho político da retórica, Prado Júnior (2008) reivindica um deslocamento, inclusive, do lugar da verdade a partir da retórica. Ele sugere um deslocamento que primaria pelo “útil” no âmbito humano, de modo a levar em conta o princípio retórico de considerar a audiência e a plateia na composição do diálogo. Recuperando um discurso de Sócrates, ele afirma que “(...) mais vale obter sobre assuntos úteis uma opinião razoável do que conhecimentos exatos sobre utilidades (...)” (PRADO JÚNIOR, 2008, p. 86).

No pensamento político maquiaveliano a política é aparência. O que aparece no campo político se mostra para um sujeito que julga e não que contempla. A retórica se coloca como um elemento importante no jogo das opiniões, como forma de juízo²⁰⁶. Ou seja, a retórica, se não constitui, em termos de persuasão, ao menos integra a linguagem da política. Nesse contexto, Adverse (2009) chama a atenção, ao recordar o estagirita,

²⁰³ “L’extrême fragilité du langage politique à jamais éloigné du savoir incontrovertible, explique sa vulnérabilité au mésusage sophistique de la rhétorique: car le langage *est* rhétorique non par vice, mais par essence. Ce qui fait sa limite fait aussi sa grandeur.” (RICOEUR, 1989, p. 495).

²⁰⁴ “(...) exigiam um método capaz de ser aplicado, nas tomadas de decisões, não nas disputas acadêmicas; eles exigiam argumentos efetivos antes do que formalmente válidos, conclusões para as quais o ouvinte daria seu assentimento não apenas cerebral, mas também emocional, porque este último ‘se traduzia em ação mais rapidamente’.” (ADVERSE, 2009, p. 122).

²⁰⁵ Cf. Adverse (2009, p. 127).

²⁰⁶ Cf. Adverse (2009, p. 148).

para o fato de que a arte retórica tem por objetivo um juízo²⁰⁷. Isso nos faz ter em mente que na política existe uma interação com imagens, aparecer e representações. Essa consideração ressitua a retórica no aparato da construção de “consensos” provisórios, em torno da diversidade de opiniões, isto é, de perspectivas ou lugares de visão. O juízo, no caso político, não desconsidera as opiniões, envolve ou tenta percorrer um número maior de pontos de vista²⁰⁸, que são pontos de vista sobre algo. Retomando Prado Júnior (2008), isso implica integrar a plateia e a audiência na articulação da linguagem da retórica.

O sentido relacional de formação do juízo, como opinião, através da persuasão, e mesmo pelas técnicas da retórica, não implica substituir a verdade pela opinião, mas destacar que a opinião é opinião acerca de algo, é opinião sobre alguma coisa. O lugar a ser destacado, portanto, nesse jogo de representações e imagens, permite uma analogia com a clássica máxima da fenomenologia, de que a consciência intencional é *consciência de*; num paralelo, parece ser razoável sugerir que a opinião é sempre *opinião acerca de*.

A opinião é sobre algo que aparece, o que é comum. Contudo, como já dito, numa visão de perspectiva, o que aparece expõe e oculta; é nesse âmbito que reside a disputa persuasiva, acerca da parcialidade das opiniões. Como elas não são autoevidentes, não encerram o debate, mas o pressupõem. Por isso, as opiniões são de fato a matéria da política e sujeitas à persuasão, já que estão em constante disputa e sujeitas à contingência. Elas estão ligadas a uma diversidade de arranjos persuasivos e retóricos, em torno da inclinação dos juízos. Entretanto, em termos de ressignificação da dignidade da aparência, não parece razoável condicionar a opinião à retórica, pois a opinião diz respeito ao modo como o mundo me parece e aparece para mim. Nesse sentido, ela é anterior à retórica e à persuasão. A opinião integra o domínio da ação. Se

²⁰⁷ Cf. Aristóteles (1959, p. 101).

²⁰⁸ Ver os comentários de Francis Wolff acerca da relação competência e experiência e como a opinião se coloca neste jogo de formação do juízo político no contexto da Filosofia Política de Aristóteles. “Ao contrário do conhecimento ou da ação, que exigem a competência do ‘perito’, o julgamento exige a totalidade dos pontos de vista possíveis e depende apenas do recurso a todas as incompetências reunidas.” (WOLFF, 1999, p. 142).

a retórica guarda em sua natureza um tom instrumental²⁰⁹, o mesmo não se pode dizer da opinião – ela é constitutiva da ação.

Por outro lado, ao demarcar a diferença do par opinião e verdade pela via da contraposição persuasão e coerção, Arendt não parece abrir mão, numa postura não metafísica, do fato de que, numa narrativa da verdade, há algo que não está sujeito à persuasão e nem às estratégias do jogo retórico. A narrativa da verdade não se sujeita à retórica. Há uma fronteira que demarca o limite da opinião, com seus movimentos de persuasão. Na demarcação da fronteira e da tensão entre opinião e verdade, o que fala a verdade, ao usar dos expedientes da persuasão ou da violência, acaba por perder a sua posição de ente externo ao domínio político²¹⁰, um domínio onde não há imparcialidade.

Persuasão, retórica e visão em perspectiva não compõem o domínio da linguagem da verdade. Por isso, a verdade não é política, e parece até ter uma natureza antipolítica²¹¹. A autoevidência da verdade não abre espaço para a persuasão nem para os arranjos retóricos. Não há a livre inclinação do juízo, mas a força da autoevidência. Corroborando essa perspectiva, a visão de Heller (1987) sobre essa relação é significativa; segundo ela, há liberdade no domínio político porque ali não reside a verdade, mas somente opiniões²¹².

2. O tom “fenomenológico” da coincidência entre ser e aparecer

A opinião pressupõe o aparecer. Compreender o alcance que Arendt confere à opinião requer que ela seja situada dentro de uma valorização da dignidade do aparecer. O parece-me (*dokei moi*) da opinião está alinhado com a situação ontológica da

²⁰⁹ Foucault (2011), em “A coragem da verdade”, situa a retórica como uma arte, uma técnica ou um conjunto de procedimentos que permite a quem dela se utiliza dizer a alguém algo que talvez não seja o que ele pensa, mas “(...) que vai ter por efeito produzir na pessoa a quem ele se dirige certo número de convicções, que vai induzir certo número de condutas” (FOUCAULT, 2011, p. 13). Por outro lado, o que diz a verdade, diferentemente do retórico, segundo Foucault (2011), é aquele, corajoso, que se arrisca a si mesmo e inclusive arrisca a sua relação com o outro.

²¹⁰ Cf. Arendt (1977, p. 259).

²¹¹ Cf. Arendt (1977, p. 260).

²¹² Segundo Heller (1987), “(...) there is liberty in the political realm, and this is precisely why there can reside there no ‘truth’, only opinions” (HELLER, 1987, p. 290).

coincidência entre ser e aparecer. Pensar a estrutura ontológica da coincidência entre ser e aparecer soa importante não só na delimitação do *locus* da opinião, mas também permite sinalizar para o tom e o matiz da tensão da verdade com a política nos termos arendtianos. Segundo Villa (1996), Arendt, ao criticar Platão acerca da busca de um fundamento para a estabilização e normatização dos assuntos humanos, não celebrava nem almejava permanecer num fluxo pelo fluxo. A sugestão do comentador é que, na afirmação sobre a coincidência entre *ser e aparecer*, Arendt também almeja uma certa permanência estrutural e institucional. Segundo ele, Arendt insiste numa relativa estabilidade e em uma limitada permanência, e para isso ela recorre a uma outra ontologia política, qual seja a da coincidência entre *ser e aparecer*²¹³.

Na reelaboração do estatuto da relação entre ser e aparecer, a presença e a maneira fenomenológica de abordar essas questões parecem ter uma atuação peculiar, diria original, no trato arendtiano desse tema. A seu modo, ela se serve das possibilidades abertas pela fenomenologia para um campo até então pouco sensível a essa maneira de filosofar, que são as questões políticas.

A afirmação da coincidência entre ser e aparecer abre possibilidades nas elaborações e nos exercícios de pensamento da autora. Por outro lado, também a coloca em um debate, a meio caminho e com saídas originais, sobre a fenomenologia. Arendt, mesmo não se apresentando como filósofa, parece admitir ser “considerada” um tipo de fenomenóloga, ou seja, a seu modo, admite ter alguma semelhança com a fenomenologia, mas não à maneira de Hegel ou de Husserl²¹⁴.

²¹³ “As we have seen, Arendt is extremely critical of the « Platonic » tendencies of our tradition of political thought. This perspective, however, does not lead her (as it does some postmoderns) to celebrate flux for the sake of flux. Arendt’s conviction that “in the political realm, Being and appearance coincide” does not prevent her from insisting upon a certain structural or institutional permanence for the public realm. In her view, the public realm can nurture our worldliness, provide a ‘home’ for mortals, and preserve the meaning and memory of action only insofar as it outlasts the life span of the individual. This insistence upon the need for a stable, relatively permanent structure marks another respect in which Arendt’s anti-Platonism diverge from Nietzsche’s” (VILLA, 1996, p. 15 0-151).

²¹⁴ Elisabeth Young-Bruehl escreve no capítulo 9 (États-Unis: les sombres des temps -1965-1975) da biografia de Hannah Arendt que “Hannah Arendt pratiquait un genre de phénoménologie, bien qu’elle usât rarement du terme: moins on en disait sur la méthode, mieux c’était, pensait-elle habituellement. « Je suis une sorte de phénoménologue », déclara-t-elle une fois à un étudiant, « mais, ach, pas à la manière de Hegel – ou de Husserl ». cf. Young-Bruehl, (1999, p. 531).

Quando o tema em curso é a fenomenologia, Husserl é o primeiro nome a vir à mente, tendo em vista o seu projeto filosófico, no quadro de uma fenomenologia e de uma filosofia como ciência rigorosa. O ir às coisas elas mesmas (*“Zu den Sachen selbst”*), máxima muito conhecida da fenomenologia, identificada com Husserl, não é seguido por Arendt com a mesma orientação dele, porém ela não está ausente da sua investigação. A seu modo, Arendt suspende as barreiras que impedem o acesso aos fenômenos e, inclusive, não os trata da mesma maneira que Husserl. Em sua radicalidade metodológica, a posição arendtiana é de rompimento, ou, para usar um termo de Taminaux (2007), é possível dizer que sua investigação opera pela via do desmantelamento ou da desconstrução. Nos seus diários de pensamento há uma breve menção à Husserl, que permite ver o tom de radicalidade e a maneira com a qual ela se debruça sobre a máxima husserliana. Nessa passagem, ela afirma que “o direito à coisa mesma de Husserl queria não somente dizer afastemo-nos das teorias, mas essencialmente também: afastemo-nos dos livros” (ARENDR, 2005, p. 915)²¹⁵.

O que podemos chamar de “fenomenologia” na obra Arendt, relativa à revalorização da aparência, se assim pudermos falar, se distancia de Husserl. Sua “fenomenologia” pretende aprofundar a radicalidade do desmantelamento de todo resquício da tradição dualista, metafísica e hierárquica entre vida ativa e vida contemplativa²¹⁶. Em termos de atitude filosófica, Arendt explora ao máximo as possibilidades da brecha aberta pelo rompimento do fio da tradição. Sua perspectiva fenomenológica não passa pelo solipsismo de um “ego transcendental”, e certamente não parte de uma fundamentação gnosiológica centrada na intencionalidade da consciência. Os fenômenos aos quais Arendt quer ir a eles mesmos se dão na aparência, ou na experiência que nos faz pensar. Ela não exige uma unificação que se dê fora da dimensão da aparência. Sua fenomenologia é a da contingência.

Segundo Tassin (1999), o impasse de Arendt com a fenomenologia, seja com Husserl, seja com Heidegger, se dá em torno da negligência das questões políticas. Arendt vê na fenomenologia de Husserl e de Heidegger uma depreciação do mundo comum (TASSIN, 1999, p. 18). Para ela, segundo Tassin(1999, p. 18), a compreensão

²¹⁵ « Le droit-à-la-chose-même de Husserl voulait non seulement dire: éloignons-nous des théories, mais, tout aussi essentiellement: éloignons-nous des livres. ». (ARENDR, 2005, p. 915).

²¹⁶ Cf. Arendt (1974, p. 17).

da condição humana não se dissocia do *inter homines esse*, do mundo comum, pois é somente nesse mundo comum que o quem eu sou pode se revelar. Na visão do comentador, é justamente nessa negligência do comum que está um dos pontos de distanciamento de Arendt da fenomenologia, o qual, a meu ver, é o ponto de virada para uma “fenomenologia” mais autoral, senão política, por parte de Arendt.²¹⁷

Assim, em termos de proximidade com a fenomenologia, o que está em destaque é o pertencimento e a exclusão, para usar, de maneira deslocada, uma expressão de Taminioux²¹⁸. Ou seja, ela faz uma fenomenologia, mas à sua maneira, dando passos numa direção antes negligenciada pela fenomenologia tradicional. Assim, as complexas análises que são feitas sobre a influência ou presença da fenomenologia, na obra de Arendt, parecem marcar um acordo em torno do fato de que uma influência fenomenológica, na obra da autora, passa pela peculiaridade da direção, que ela dá à fenomenologia, como trato metodológico de investigação filosófica.

Segundo Eccel (2015), talvez a máxima husserliana de ir às coisas elas mesmas representa, no pensamento de Arendt, “(...) a tentativa de ruptura da compreensão do mundo pela via dicotômica da relação sujeito/objeto. Isso representa para Arendt, a tentativa de fazer com que o homem entendesse novamente o mundo como sua casa” (ECCEL, 2015, p. 127). O que não significa que Arendt tenha buscado esse estar no mundo pelas mesmas vias fenomenológicas de Husserl. No texto *O que é a filosofia da existência?* Arendt (2000b) deixa claro que a via da intencionalidade da consciência em Husserl buscava reconstituir a antiga relação entre ser e pensamento, que tinha garantido ao homem sua permanência no mundo²¹⁹. A preocupação motora da fenomenologia de Husserl, a princípio, é de ordem gnosiológica. Para ele, “(...) o conhecimento em geral é um problema, uma coisa incompreensível, e que precisa ser

²¹⁷ “Parce que l’obstacle moderne est aussi forgé dans certaine compréhension phénoménologique de la mondanéité, dans sa relative négligence de la *praxis* et de la pluralité constitutive de la condition humaine, l’élucidation de l’agir politique et de sa triple dimension – révélation d’une singularité, liaison d’une pluralité et institution d’un espace de visibilité partagé – exige, au lieu d’une phénoménologie de l’esprit, de la conscience ou de la perception, quelque chose comme une *phénoménologie de l’action*, à laquelle Hannah Arendt s’emploie dans *The Human Condition*.” (TASSIN, 1999, p. 18).

²¹⁸ No artigo de Taminioux (1989) é usada a expressão *paradoxe de l’appartenance et du retrait* tanto para dar título ao artigo como para desenvolver o seu argumento.

²¹⁹ «Husserl a cherché à reconstituer la relation séculaire entre être et pensée qui avait garanti à l’homme sa demeure dans le monde par le biais de la structure intentionnelle de la conscience». cf. Arendt, (2000b, p. 112).

esclarecido, quanto a sua pretensão e condição duvidosa” (HUSSERL, 1990, p. 52)²²⁰. Arendt tem clareza dessa pretensão husserliana e, inclusive, da maneira como Husserl enfrenta a questão. Ela explica que, “em decorrência do fato de que cada ato de consciência possui em sua essência um objeto, posso estar certo de uma coisa: eu tenho os objetos da minha consciência. Assim, eu permaneço num mundo humano, mas um mundo humano constituído pela consciência”²²¹. Por outro lado, Arendt parece se colocar numa posição diversa da proposição de Husserl sobre as possibilidades abertas pela perspectiva da intencionalidade da consciência, uma vez que a opção teórica da autora é pela pluralidade. Nisso, a sua maneira de compreender a constituição de um mundo humano não parte da consciência intencional, numa perspectiva de um ego transcendental, mas na condição plural do estar no mundo. E, nesse sentido, a categoria do aparecer é fundamental.

Com base nessas observações, uma conclusão possível que podemos aventar, e que faz coro a uma proposição de Le-Ny (2013), é de que Arendt não é uma fenomenóloga²²². Se, porventura, ela puder ser chamada de “fenomenóloga”, ela o será de uma maneira diferente, seja de Husserl, seja de Heidegger.

²²⁰ «(...) la connaissance en général est un problème, une chose incompréhensible, qui a besoin d'être clarifiée, qui est, quant à sa prétention, douteuse» (HUSSERL, 1990, p. 52).

²²¹ «Puisque chaque acte de conscience possède en son essence un objet, je peux être certain d'au moins une chose: que j' «ai» les objets de ma conscience. En écartant totalement la question de la réalité, la question de l'être peut tout simplement être « mise de côté » ; en tant qu'être conscient, j'ai tout les étants, et en tant que conscience je suis, dans mon mode humain, l'être du monde. (L'arbre vu, l'arbre comme objet de ma conscience, n'a pas à être l'arbre «réel», il est assurément l'objet réel de ma conscience).» (ARENDR, 2000a, p. 112-113).

²²² «Selon Arendt, l'une des sources de cet aveuglement serait la tentative de « reconstruction phénoménologique » du monde à partir de la conscience de l'ego transcendantal, c'est-à-dire du sujet isolé (*isolated*). Autrement dit, une philosophie qui s'élance à partir de la conscience insulaire du sujet comme centre constituant des phénomènes est vouée au solipsisme et manque le domaine politique. La description phénoménologique des actes de la conscience suture à nouveau l'être et la pensée. Les objets réels devant moi sont considérés comme des corrélats de ma conscience, et cela a pour effet, selon Arendt, de transformer « l'être étranger en être-conscient ». Cette formule est compréhensible si nous rappelons la thèse ontologique fondamentale de la contingence radicale du réel. Ce qui est contingent est également étranger – de même que chaque homme, nouveau par essence, est étranger au monde. La lecture arendtienne de la phénoménologie transcendantale est une lecture cursive, certes, mais dont la fécondité peut être comprise si nous insistons sur l'attitude existentielle caractéristique de la vie contemplative et de la rationalisation philosophique du réel. C'est le même « effroi philosophique » devant la contingence que celui de la tradition philosophique qui nourrit le projet phénoménologique . Or encore une fois, la reconnaissance de la contingence radicale du réel est la condition pour penser le monde pluriel et en devenir des phénomènes. Au coeur de la phénoménologie, on retrouve la *peur* qui caractérise l'attitude contemplative du philosophe devant le domaine des affaires humaines. Arendt reconduit à propos de la phénoménologie l'analyse générale déjà développée à propos de la philosophie

Tassin (1999) deixa claro que a “quase” fenomenologia da ação de Arendt entra em choque com os duplos *a priori* da fenomenologia, que são a *epoché* do mundo e a analítica existencial do *dasein*. Segundo o comentador, uma ideia de fenomenologia, em Arendt, tem como noção básica o “viver junto”; nesse sentido, os dois *a priori* da fenomenologia – respectivamente husserliana e heideggeriana – teriam dificuldade de se ater à dimensão existencial do político²²³. Assim, no curso dessa reflexão, Tassin (1999) delimita a pluralidade como o centro da análise fenomenológica de Hannah Arendt (TASSIN, 1999, p. 23). Na sua perspectiva, reconhecer a centralidade da pluralidade marca a distância de Arendt seja da fenomenologia de Husserl, seja da de Heidegger²²⁴.

Nesse contexto de distanciamento dos desdobramentos da fenomenologia husserliana e heideggeriana, Le-Ny (2013) pondera que, no texto da autora, é possível perceber como ela, à sua maneira, potencializa algumas possibilidades da fenomenologia, numa perspectiva política. A princípio, o comentador levanta dois elementos que, segundo ele, marcam o aporte de potencialidades abertas pela fenomenologia e que são exploradas por Arendt. O primeiro refere-se ao fato de que a fenomenologia abriu espaço para uma série de elementos que antes não encontravam reconhecimento para serem tematizados. Entre eles, o mundo como horizonte comum,

classique et moderne. Elle considère que la philosophie husserlienne est, sur ce point, l'écho «de la philosophie occidentale dans son ensemble» qui, depuis Parménide jusqu'à Hegel, tente de «reconstruire l'unité entre pensée et être» par rejet et manque d'étonnement devant la contingence de la réalité, du monde de l'action, de la pluralité et de la finitude temporelle des hommes. Dans la mesure où la phénoménologie hérite de l'aveuglement de la philosophie traditionnelle à l'égard des choses politiques, Arendt n'est pas une phénoménologue. On comprend qu'elle rejette tout ce qui, au sein des oeuvres husserliennes et heideggeriennes, répète des préjugés philosophiques à l'égard de la vie active et de la vie politique. Si donc Arendt appartient au courant phénoménologique, ce sera nécessairement d'une manière différente et dissidente, eu égard à l'oeuvre du fondateur comme à celle de Heidegger. Y a-t-il lieu alors de distinguer le rapport d'Arendt à la phénoménologie de son rapport avec la philosophie traditionnelle?» (LE-NY, 2013, p. 67).

²²³“Si l'élucidation de l'agir prend la forme d'une quasi-phénoménologie de l'action en sa dimension politique, c'est qu'elle heurte de front un double *a priori* de la phénoménologie, qui révèle sa difficulté à saisir la dimension existentielle du politique. Soit la réduction eidétique, pourrait-on dire à titre indicatif, nous reconduit, dans l'*epochè* du monde, au sol fondationnel d'une structure égologique qui doit se doubler d'une compréhension transcendantale de l'intersubjectivité, comme nous y invitent les perspectives du dernier Husserl; soit l'analytique existentielle fait ressortir l'être-au-monde du *Desein* comme un être-avec (*Mitsein*) lui-même déterminé comme coexistence (*Mitdasein*) au sein d'un monde commun, mais cette communauté du monde est elle-même pensée comme lieu d'une inauthenticité de l'être.» (TASSIN, 1999, p. 20).

²²⁴ Cf. Tassin (1999, p. 21-22).

dentro da ótica elaborada por Heidegger²²⁵. O segundo é o aporte metodológico iniciado por Husserl, que, de alguma maneira, reforça o tom de distanciamento dos padrões metafísicos²²⁶. Contudo, penso que merecem destaque, pelo tom peculiar da análise de Arendt, as possibilidades de uma leitura política da categoria do fenômeno. Husserl define o fenômeno numa perspectiva fenomenológica, isto é, fora do psicologismo. O fenômeno puro, no entendimento de Husserl, implica colocar em suspenso, pela *epoché*, tudo o que há do eu, como pessoa, como vivência no mundo, ou seja, tudo o que é transcendente, em sentido fenomenológico. Isso quer dizer que a noção de fenômeno, que interessa à fenomenologia, é aquela que passa pela redução fenomenológica, em que resta um dado puro, absoluto, não permanecendo nada de transcendente²²⁷. Nesses termos, o que decorre dessa noção de fenômeno e que interessa à fenomenologia, em sentido gnosiológico e não político, é que “(...) para todo vivido psíquico corresponde, pela via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que revela sua essência imanente (tomada individualmente) como um dado absoluto (HUSSERL, 1990, p. 69)²²⁸. Assim, tudo que se refere a um “ser não imanente” fica em suspenso.

²²⁵ «(...) La notion de monde permet de s’émanciper de la subjectivation moderne, celle d’intersubjectivité ouvre la voie à la saisie de la pluralité, la quotidienneté heideggerienne à celle de la vie active en général. La philosophie traditionnelle se caractérisait par l’exclusion du champ de l’interrogation de certains objets et plus généralement par celle du domaine de la vie active. De ce point de vue, la phénoménologie a « desserré l’étai » et ouvert la voie à la philosophie contemporaine pour laquelle tout objet peut être un objet de pensée et une occasion pour la philosophie. L’apport phénoménologique demeure néanmoins inachevé et ambigu puisque le bouleversement promis, à peine entraperçu, est aussitôt fermé et recouvert sous les préjugés classiques à l’encontre de la vie active.» (LE-NY, 2013, p. 69-70).

²²⁶ « Le deuxième point d’apparement entre la pensée arendtienne et la phénoménologie concerne la méthode. Arendt s’associe à « l’idée largement répandue que l’influence de Husserl se [situe dans sa] méthodologie »²²⁶. Husserl a porté l’accent sur les choses en tant que telles, ce qui est une dimension « bien plus essentielle » que les thèses relatives à la philosophie de la connaissance explicitement défendue par la phénoménologie transcendantale.» (LE-NY, 2013, p. 70).

²²⁷ Le phénomène entendu au sens de psychologie « (...) tombe sous la loi à laquelle nous devons nous soumettre dans la critique de la connaissance, sous celle de *epoché* à l’égard de tout ce qui est transcendant. Le moi comme personne, comme une chose du monde, et le vécu comme vécu de cette personne, inséré – fût-ce d’une façon tout à fait indéterminée – dans le temps objectif : tout cela sont des transcendances et sont comme telles gnoséologiquement nulles. Ce n’est que par une réduction, que nous allons d’ailleurs appeler déjà *réduction phénoménologique*, que j’obtiens une donnée absolue, qui n’offre plus rien d’une transcendance. Si je mets en question le moi, et le monde, et le vécu en tant que vécu du moi, alors, de la vue réflexive dirigée simplement sur ce qui est donné dans l’aperception du vécu en question, sur mon moi, résulte le *phénomène* de cette aperception : par exemple le phénomène « perception appréhendée comme ma perception. » (HUSSERL, 1990, p. 68-69).

²²⁸ «Ainsi à tout vécu psychique correspond, sur la voie de la réduction phénoménologique, un phénomène pur, qui révèle son essence immanente (prise individuellement) comme une donnée absolue. Toute position d’un «être non immanent», d’un être non contenu dans le phénomène, quoique visé en lui, et en même temps d’un être non donné au second sens, est mise hors circuit, c’est-à-dire suspendue. » (HUSSERL, 1990, p. 69).

Le-Ny (2013) lê o tema do fenômeno em Arendt como um movimento que marca a saída dos dualismos metafísicos, pois o conceito de fenômeno, em Husserl, parece, aos olhos do comentador, escapar aos dualismos ontológicos e metafísicos²²⁹. Entretanto, como o próprio comentador observa, Arendt celebra “sua fenomenologia” com a afirmação de que ser e aparecer coincidem, ou seja, ela caminha no sentido do aprofundamento da saída dos dualismos metafísicos e ontológicos. A direção do seu olhar é para a superfície.

Contudo, penso que a noção de fenômeno, ao ser lida por Arendt com uma intenção política, aposta na superação do dualismo. Nesse sentido, o que ela privilegia não é o fenômeno puro, como um dado puro da consciência e resultado da redução fenomenológica, mas aquilo que aparece na condição plural que se dá no *entre homens*. A sua atenção, especificamente, se volta para o que efetivamente está na coincidência entre ser e aparecer. Le-Ny (2013) recupera uma citação de *A vida do espírito* que dá o tom do tipo de fenômeno que interessa, politicamente, a Arendt: “abro os olhos e vejo, vejo o visível, escuto e ouço som, movo o meu corpo, toco o mundo no que ele tem tangível”²³⁰. Ou seja, a condição fenomenal que interessa a Arendt é a do aparecer plural, em uma situação de contingência típica do estar no mundo. No texto *Homens em tempos sombrios* é possível ver o lado “não puro” do fenômeno. No prefácio ela indica que a sua intenção é de narrar sobre certos homens e mulheres, “(...) como eles viveram suas vidas, como eles evoluíram na cena do mundo e como eles foram afetados pela época deles” (ARENDR, 1997b, p. 7)²³¹. Quer dizer, o que Arendt, politicamente, explora é a face do fenômeno que aparece na condição humana da pluralidade; o seu interesse não é pelo dado puro na consciência.

²²⁹ « C’est dans la notion de phénomène qu’il faut chercher l’héritage husserlien le plus positif. Le phénomène, au sens husserlien, n’est pas le phénomène au sens courant du terme, la chose transcendante objective, ni le phénomène au sens philosophique traditionnel, c’est-à-dire l’apparence dans sa distinction avec l’être caché de la chose, mais il est le pur apparaître de la chose *a la conscience*. C’est à partir de ce postulat que le dualisme métaphysique entre l’être apparent et l’être caché (surface/profondeur, intérieur/extérieur) est abandonné. À la suite de Husserl, Arendt renonce à tout dualisme ontologique. » (LE-NY, 2013, p. 71).

²³⁰ Tel est le *postulat phénoménologique* arendtien, qui ressort de l’abolition entre l’être et apparence : « Être et Paraître coïncident », affirme Arendt, ce qui signifie plus précisément que « la réalité [est] avant tout de nature phénoménale ». Il n’y a rien au-delà des apparitions elles-mêmes des êtres : « la terrifiante simplicité du rapport de l’homme avec le monde: j’ouvre les yeux, et je vois le visible, j’écoute et j’entends le son, je meus mon corps et je touche le monde en ce qu’il a de tangible ». Telle est la *condition phénoménale* à partir de laquelle Arendt se propose de décrire l’existence humaine. » (LE-NY, 2013, p. 71).

²³¹ « (...) ils ont vécu leur vie, comment ils ont évolué sur la scène du monde et comment ils furent affectés par l’époque. » (ARENDR, 1997b, p. 7).

Nesse contexto, o sentido do movimento fenomenológico de Arendt, segundo Tassin (1999), parte de uma pluralidade constitutiva do mundo. O movimento de Arendt, no entendimento de Tassin (1999), segue na contramão da direção husserliana. É nesse sentido contrário que se dá o tom de uma fenomenologia à sua maneira. Sua direção é a de uma fenomenologia da pluralidade e, conseqüentemente, da aparência:

Não se parte de uma egoidade mas, ao contrário, da pluralidade constitutiva do mundo. Nesse movimento que se marca a distância que separa Arendt da tradição fenomenológica herdada de Husserl (e o caráter seletivo do seu diálogo com Merleau-Ponty na *Vida do Espírito*). Pois a fenomenologia enraíza a visada do mundo na posição de uma egoidade (ou de uma generalidade anônima), a fenomenologia circunscreve a questão do outro a de uma intersubjetividade instituída de início numa relação dual. Partindo da pluralidade fenomênica, a análise de Arendt terá, ao contrário, de vir da pluralidade mundana em direção a uma egoidade do eu pensante. Ela o fará inscrevendo essa pluralidade, sob a forma de uma dualidade irreduzível, no centro do pensamento individual.” (TASSIN, 1989, p. 67)²³².

Assim, o ponto comum no debate sobre a fenomenologia em Arendt é que a pluralidade é a categoria que marca tanto a direção como o ritmo do movimento fenomenológico da autora. Nesse sentido, é em torno do tema da aparência que Arendt radicaliza sua posição demarcadora da fenomenalidade da política. Segundo Adverse (2015), da ruptura metafísica, já ocorrida com Husserl com seu conceito de fenômeno, Arendt irá extrair grandes benefícios, uma vez que “(...) é necessário operar um deslocamento da questão do ser em direção àquela da aparência, isto é, privilegiar o problema da *fenomenalidade*, pois é o único modo de compreendermos a especificidade da vida política.” (ADVERSE, 2015, p. 557-558).

Por fim, na medida em que o aparecer se dá na pluralidade, é necessário afirmar, no fluxo do movimento fenomenológico de Arendt, que “(...) a plena compreensão da fenomenalidade requer assumir a inevitabilidade da aparência” (ADVERSE, 2015, p. 562). Por isso, creio ser importante avaliar como Arendt radicaliza a coincidência entre ser e aparecer, no intuito de demarcar, como sugere Adverse (2015), a inevitabilidade da aparência no âmbito da política.

²³²On ne part pas d’une égoïté mais au contraire de la pluralité, constitutive du monde. Là se marque la distance qui sépare Arendt de la tradition phénoménologique héritée de Husserl (et donc le caractère très sélectif de son dialogue avec Merleau-Ponty dans *La vie de l’esprit*). Parce qu’elle enracine la visée du monde dans la position d’une égoïte (ou d’une généralité anonyme), la phénoménologie circonscrit la question de l’autre à celle de l’intersubjectivité instituée d’abord dans une relation duelle. Partant de la pluralité phénoménale, l’analyse d’Arendt aura, au contraire, à revenir de la pluralité mondaine vers l’égoïté du moi pensant. Elle le fera en inscrivant cette pluralité, sous forme d’une dualité irréductible, au cœur de la pensée individualisée.» (TASSIN, 1989, p. 67).

2.1 Sobre a inevitabilidade da aparência na fenomenalidade da política

Os comentários de Taminioux e Villa (1996) colocam Arendt num franco debate com algumas obras de Heidegger. Mesmo não sendo o objeto da pesquisa colocar lado a lado esses pensadores, parece que essa aproximação, na direção das reflexões de Heidegger, abre caminhos para se compreender o vigor do tema da aparência para a autora.

Villa (1996), ao situar Arendt próxima a Heidegger, e mais precisamente do texto heideggeriano *Introdução à metafísica*, afirma que há nessa proximidade o contorno do alcance ontológico da coincidência entre *ser e aparecer*. Para ele, é justamente considerando a experiência grega com o ser a partir da *physis*, algo que fica presente no volume sobre o pensar de *A vida do espírito*, que se mostra a força da mudança ontológica operada a partir da noção de coincidência entre *ser e aparecer*. Segundo o comentador, “a experiência da *physis* como o que emerge, o que vem à luz, significava que para o espírito grego ‘aparecer não é alguma coisa subsequente que em algum momento vem a ser’; mais que isso, ‘aparecer é a essência do ser’, ‘ser significa aparecer’”(VILLA, 1996, p. 152-153)²³³. Para dar mais contorno a essa observação de Villa (1996), Paiva (1998), em uma tese sobre *A liberdade como horizonte da verdade em Heidegger*, mostra como essa relação originária da *physis* nutria uma dignidade ontológica ao aparecer. Para ele, Heidegger chama a atenção para o fato de que nos primeiros e decisivos desenvolvimentos da filosofia ocidental o Ser era denominado pela palavra *physis*, termo que não significava natureza, como posteriormente a tradição latina veio conceber.²³⁴ Citando Heidegger, a partir do texto *Introdução à metafísica*, Paiva (1998) explica que *physis* “(...) significa aquilo que desabrocha, por si mesmo (como por exemplo o desabrochar de uma rosa), ou seja, o despregar-se abrindo-se e em tal abertura faz aparição, o reter-se neste aparecer e aí morar (...)” (PAIVA, 1998, p. 48)²³⁵. Ainda segundo Paiva, ao explicar essa relação em Heidegger, ele diz que “o ser

²³³ «The experience of *physis* as emerge, as coming into the light, meant that to the Greek mind ‘appearing is not something subsequent that sometimes happens to being’; rather, ‘appearing is the essence of being’, ‘being means appearing’ (VILLA, 1996, p. 152-153).

²³⁴ Cf. Paiva (1998, p. 47).

²³⁵ Cf. Heidegger (1978, p. 44).

aparece enquanto *entifica*, enquanto se dá ao ente (...) o ser consiste propriamente no dar-se ao ente. É neste dar-se que o ser aparece” (PAIVA, 1998, p. 49).

Assim, dentro dessas possibilidades abertas pela menção a Heidegger, Villa (1996), ao ressituar, com Arendt, a ontologia em torno de uma primazia da superfície, ou uma celebração da aparência, afirma que o que se retém ou se recupera, nessa operação, é o entendimento grego do ser como aparência. Segundo o comentador, isso “então revela o poder ontologicamente constitutivo da *doxa*” (VILLA, 1996, p. 153). Nessa estrutura ontológica, diferentemente de banir a opinião, o que se faz é celebrar o seu lugar numa ontologia que parece mais amigável aos negócios humanos que a estrutura ontológica da ontologia do fundamento, articulada por Platão. Ainda de acordo com Villa (1996), a glória compõe a *doxa* grega, aparecer é vir à luz²³⁶. Nessa ontologia do aparecer, a opinião, como diversidade dos pontos de vista e dos lugares de visão, expressa o modo plural do ser constitutivo dessa ontologia da coincidência entre *ser e aparecer*. Essa ontologia que parece mais amigável aos negócios humanos refere-se a algo que se oferece e muda à medida que aparece a diversidade de pontos de vista. Segundo Villa (1996), é essa diversidade que constitui o domínio público²³⁷.

Em uma postura semelhante, Assy (2015), ao comentar o status da aparência, no contexto da obra de Arendt, também insere um olhar que marca a força da expressão sobre a coincidência entre ser e aparecer. Para ela, a afirmação arendtiana dessa coincidência é mais que um artifício retórico. Para a comentadora, a postura arendtiana implica uma ressignificação ontológica da aparência, pela via da pluralidade dos seres humanos. Para ela, essa ressignificação arendtiana refere-se a uma restauração do matiz genético da dimensão da pluralidade dos seres humanos, vinda de sua revisitação da leitura de Heidegger, sobre o sentido arcaico do ser como *physis*.²³⁸

²³⁶ Cf. Villa (1996, p. 153).

²³⁷ “The ‘aspect of a thing’ first offers itself and changes through the ‘diversity of viewpoints’ found in the public realm” (VILLA, 1996, p.153).

²³⁸ « A premissa arendtiana de que ser e aparecer equiparam-se não se limita a um apelo retórico ou metafórico. Ao revisitar o enunciado heideggeriano acerca da filosofia grega arcaica, no qual ser (*physis*) e aparecer [*schein, kryptesthai*] coincidem, acredito que Arendt ressignifica ontologicamente a aparência, restaurando seu matiz genético por meio da dimensão da pluralidade dos seres humanos” (ASSY, 2015, p. 28).

Esse tom enfatizado por Assy (2015) permite também situar a realocação da aparência dentro do programa investigativo da fenomenologia, isto é, o ir às coisas elas mesmas. A fenomenologia, seguindo a definição de Heidegger, quer dizer o que “(...) permite ver o que se mostra, tal como se mostra por si mesmo, efetivamente por si mesmo” (HEIDEGGER, 2010, p. 45)²³⁹. Paiva (1998), ao comentar o sentido da fenomenologia na obra de Heidegger, afirma que, ao tê-la por método, como o próprio Heidegger sustenta, ela “reabilitou os fenômenos, o mundo das aparências: acentuou o engenho daquilo que se mostra” (PAIVA, 1998, p. 22). Segundo o comentador, na via da concepção fenomenológica o que aparece não é uma realidade inferior, que pressupõe ter atrás de si algo que fosse autêntico ou o seu fundamento.

Nessa fenomenológica reabilitação ontológica da aparência, o aparecer, como característica da mundanidade, faz a relação, entre o que aparece e o que vê, transitar por uma zona de parcialidade. Isso quer dizer que cada um vê a partir do lugar e da perspectiva em que se encontra. Uma visão de “totalidade”, se fosse possível, implicaria um intercâmbio acerca das várias perspectivas envolvidas. O fato, para Arendt, de que o homem não só está, mas é do mundo²⁴⁰, reposiciona o aparecer na condição de categoria primaz de uma ontologia da realidade.

Estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um. As coisas vivas aparecem em cena como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas parece diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie – e o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. Em outras palavras, tudo o que aparece adquire, em virtude de sua fenomenalidade, uma espécie de disfarce que pode de fato – embora não necessariamente – ocultar ou desfigurar. Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores” (ARENDDT, 2002, p. 19).

Nesse sentido, a pluralidade é a condição ontológica do aparecer. E ela, por princípio, implica uma variedade de perspectivas, por isso faz pressupor expectadores no plural. Por outro lado, no aparecer, ao se mostrar em perspectiva, algo é visto e simultaneamente ocultado. O “desocultamento”, ou a ampliação da perspectiva, implica a troca no jogo das opiniões. Essa não parece se esgotar em si mesma, pois, pela natalidade, os novos começos como novas posições, em perspectiva, parecem alimentar

²³⁹ “ ‘Fenomenologia’ quiere, pues decir: (...) permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por si mismo, efectivamente por si mismo” (HEIDEGGER, 2010, p. 45).

²⁴⁰ Cf. Arendt (2002, p. 17).

essa troca, caracterizando o modo de estar no aparecer. Por isso, nessa ontologia do aparecer “(...) nada do que é, à medida que aparece, existe no singular, tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (ARENDDT, 2002, p. 17).

Nesse sentido, creio que a expressão “fenomenalidade do político”, utilizada por Porcel (2015) e Adverse (2015), permite apontar para as implicações políticas de uma reabilitação fenomenológica da aparência. Segundo Porcel (2015), o aparecer se dá em uma pluralidade de perspectivas, por isso, “tudo o que aparece não se faz diante de um espectador único capaz de totalizar todos os aspectos. Logo, a fenomenalidade do político é incompatível com uma posição dominante” (PORCEL, 2015, p. 34). Em torno dessa afirmação de Porcel (2015) sobre a “fenomenalidade do político”, Adverse (2015) aponta considerações interpretativas acerca da obra de Hannah Arendt. Segundo ele (ADVERSE, 2015), a noção de “fenomenalidade do político” estaria impressa na máxima, várias vezes repetida por Arendt, de que “(...) no domínio dos assuntos humanos, ser e aparência são na verdade uma única e mesma coisa” (ARENDDT, 1990b, p. 98)²⁴¹. Com essa observação, Adverse (2015) afirma que, se considerarmos o espaço político da perspectiva da aparência, certamente esse espaço será, por excelência, o espaço da *doxa*, visto que “o espaço político é aquele em que não temos senão as *doxai*, as quais se definem por sua parcialidade e reivindicam sua natureza perspectiva” (ARENDDT, 2005).

Assim, aceitar que ser e aparecer são uma única e mesma coisa requer admitir, dentro dessa resignificação da dignidade do aparecer, que a pluralidade é, de fato, a lei da Terra, já que o que é, ao aparecer, *É* em perspectiva. Por isso, o estatuto da realidade, dentro dessa dinâmica, pressupõe tanto o aparecer como os outros. A aparência, que é o que envolve o mundo comum, implica coisas que são vistas e ouvidas por outros e por nós mesmos – nesse caso, é a aparência, o visto e ouvido que constituem a realidade²⁴².

²⁴¹ “In politics, more than anywhere else, we have no possibility of distinguishing between being and appearance. In the realm of human affairs, being and appearance indeed one and the same” (ARENDDT, 1990b, p. 98).

²⁴² “That everything that appears in public can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity. For us, appearance – something that is being seen and heard by others as well as by ourselves – constitutes reality” (ARENDDT, 1974, p. 50).

No contexto de recusa da falácia metafísica dos dois mundos, o que se celebra, com Arendt, é a primazia ontológica da superfície.

Nesse rearranjo ontológico de valorização do aparecer, Sócrates, para Arendt, ocupa, como já abordado no primeiro capítulo, a posição de figura exemplar no trato com a opinião. Diferentemente de Platão, a postura socrática não é a de depreciá-la. Pelo contrário, como afirma Abensour (2006)²⁴³, tanto Sócrates como os cidadãos de Atenas veem a opinião como algo que nasce no mundo dos fenômenos, no ambiente discursivo daquilo que aparece a cada um, sendo, portanto, uma forma de abertura do mundo. Nesse sentido, “a opinião se coloca a igual distância tanto de uma fantasia arbitrária quanto de uma verdade absoluta válida para todos” (ABENSOUR, 2006, p. 58)²⁴⁴. Nessas condições, a maiêutica socrática permitia a seus concidadãos trazer à luz a verdade da opinião e ao mesmo tempo revelar a *doxa* na sua relação com a verdade, sem se fechar numa atitude de retirada, nem de negação da aparência²⁴⁵. Situado numa ressignificação da dignidade da aparência, esse exame socrático talvez possibilite dizer que a opinião, enquanto perspectiva, exhibe o que, do seu ponto de vista, corresponde ao que aparece, e nada mais, pois mesmo a perspectiva de uma opinião é apenas uma perspectiva entre as muitas ainda possíveis.

Segundo Arendt, o destaque na postura de Sócrates, distanciando-o de Platão, é que ele, simplesmente, reivindicava o “(...) direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo” (ARENDR, 2002, p. 126-127). O exame das opiniões, então, é tão somente o exame das perspectivas, no jogo de lugares da dinâmica do aparecer, pois o que aparece também se oculta ao espectador, que vê em perspectiva e nunca detém uma visão de totalidade.

Sobre esse assunto, creio que retomar o comentário de Adverse (2015) a respeito da fenomenalidade da política, em Arendt, permite perceber o tom político da sua

²⁴³ Cf. Abensour, (2006, p. 58).

²⁴⁴ « Aussi, l’opinion se tient à égale distance tant d’une fantaisie arbitraire que d’une vérité absolue et volable pour tous » (ABENSOUR, 2006, p. 58).

²⁴⁵ « Para Abensour, no texto *Philosophy and Politics*, « il s’agit bien plutôt de faire advenir la vérité à travers l’opinion, de révéler la *doxa* dans son rapport à la vérité. Acceptant l’opinion et l’espace public où les *doxai* apparaissent Socrates – même s’il lui est arrive de refuser charges publiques et honneurs – a exercé son art parmi ses concitoyens sur la place publique d’Athènes, sans s’enfermer dans une attitude de retrait, ni de négation de l’appartenance » (ABENSOUR, 2006, p. 59).

fenomenologia da aparência. Para o comentador, a categoria da pluralidade é solo e firmamento da perspectiva fenomenológica da aparência. Para ele, é na pluralidade que se ata o laço entre política e aparência (ADVERSE, 2015, p. 568). No seu entender, o poder, no texto de Arendt, tem a mesma natureza pública que o mundo da aparência, e, nesse sentido, ele é correlato à pluralidade dos pontos de vista. Assim, ele conclui dizendo que em Arendt “(...) a *doxa*, no domínio dos “assuntos humanos”, é incompatível com a verdade” (ADVERSE, 2015, p. 568). Penso que é importante reter essa afirmação de Adverse (2015), sobre a obra de Arendt, no intuito de indicar o lugar do debate sobre a verdade na teoria da ação da autora. Diante disso, esse lugar é o de incompatibilidade com a *doxa*, ou de incompatibilidade com a política. No entanto, admitindo essa incompatibilidade, creio que seja preciso avançar na direção do esclarecimento a respeito da maneira ou do tom como, na obra de Arendt, essa incompatibilidade pode ser evidenciada. Assim, creio que observar os modos e os momentos em que Arendt recorre e recusa a verdade na política nos permite ver a medida ou o contexto dessa incompatibilidade.

3. Mundo e aparência

Hannah Arendt afirma, em vários momentos de sua obra, que é justamente a diversidade de perspectivas e a variedade de posições – experiências típicas da opinião – que constituem a realidade do mundo (ARENDR, 1974, p. 57), uma vez que a nossa certeza de que algo existe e aparece requer o reconhecimento de que esse algo também aparece para os outros. Dessa maneira, “sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual parecemos a nós mesmos” (ARENDR, 2002, p. 37). O que remedeia a subjetividade do parece-me é o fato de que, mesmo aparecendo de modo diferente, o objeto aparece para os outros²⁴⁶. Nessas circunstâncias, segundo Assy (2004, p. 166), o espectador tem um papel crucial de garantidor do mundo.

Em torno da revalorização ontológica do aparecer, creio que a leitura que Forti (2006) sugere acerca disso dá o tom da força dessa ressignificação da dignidade da

²⁴⁶ Cf. Arendt (2002, p. 39). “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo” (ARENDR, 1974, p. 50).

aparência que percorre a obra de Arendt. Segundo a comentadora, diversamente de um *summum bonum*, ou uma meta metafísica a ser alcançada, o que a pluralidade e a diversidade de perspectivas revelam é que temos alguma coisa em comum, e esse comum é o mundo. Contudo, “(...) um tal mundo pode sobreviver ao ciclo das gerações somente enquanto ele aparece em público” (FORTI, 2006, p. 287). Creio que essa leitura de Forti (2006) aponta para uma síntese acerca da reelaboração ontológica em torno da elevação da dignidade da aparência. A condição ontológica do aparecer pressupõe diversidade de perspectivas, e isso reposiciona a *doxa*, ressignificando-a não como mera ilusão, mas como captação de uma parcela da realidade. Aparecer, portanto, para a diversidade de perspectivas, implica ganhar status de realidade.

Nesse sentido de delineamento da realidade, Aguiar (2001) sugere que a opinião figura como um tipo de abertura ao mundo. Ela diz respeito às várias visadas e a uma constante referência ao outro através da linguagem. Para ele, “a *doxa* não é sinônimo de fantasia subjetiva e arbitrária (...). O que caracteriza a opinião, nesse caso, é a disposição de falar sobre o mundo de acordo com o lugar em que alguém se situa nele” (AGUIAR, 2001, p. 103). Para Arendt (1990), a *doxa*, nessa condição das várias visadas, aponta para uma “objetividade” do mundo, para algo que nos relaciona na condição do que é comum, do aparecer que é comum, mesmo nas diversas perspectivas²⁴⁷.

A preocupação política de Arendt com o mundo, o seu *amor mundi*, revela uma relação importante entre opinião e mundo. É essa que garante a realidade do mundo em virtude da visão em diversas perspectivas²⁴⁸. Isso, segundo Villa (1996), coloca a opinião numa situação significativa na obra de Arendt. O lugar da opinião na obra da autora, segundo o comentador, é demarcado em torno da rejeição que Arendt manifesta à perspectiva platônica de privilegiar a verdade ou a *Sophia*, como normatizadoras da

²⁴⁷ “This *doxa* had as its topic not what Aristotle called the *eikos*, the probable, the many *verisimilia* (as distinguished from the *unum verum*, the one truth, on one hand, and the limitless falsehoods, the *falsa infinita*, on the other), but comprehended the world as it opens itself to me. It was not, therefore, subjective fantasy and arbitrariness, but also not something absolute and valid for all. The assumption was that the world opens up differently to every man, according to his position in it; and that the “sameness” of the world, its commonness (*koinon*, as the Greeks would say, common to all) or “objectivity” (as we would say from the subjective viewpoint of modern philosophy) resides in the fact that the same world opens up to everyone and that despite all differences between men and their positions in the world—and consequently their *doxai* (opinions) —“both you and I are human” (ARENDR, 1990a, p. 80).

²⁴⁸ Cf. Arendt (1974, p. 57).

vida política, pois esse privilégio da verdade, na obra platônica, leva a um rebaixamento da atuação da pluralidade, no papel de constituidora ontológica²⁴⁹, pelo menos em termos de política e mundanidade. O que quer dizer que nesse rearranjo ontológico, a partir do aparecer, não é a unidade da verdade, como ideia, que fundamenta a realidade, mas a pluralidade de perspectivas sobre algo, como opinião, que garante a realidade desse algo. Assim, segundo ele, Arendt “(...) identifica opinião, *doxa*, como a matéria da vida política” (VILLA, 1996, p. 94). O que o comentário de Villa (1996) sinaliza é que não há, em Arendt, política sem opinião; por outro lado, não parece ser razoável conceber a política, nos textos de Arendt, sem o conflito de incompatibilidade com a verdade. Se em política falamos e tratamos de um mundo comum, o comum do mundo aparece na diversidade de perspectivas, pois é algo que aparece, porém aparece para diversos pontos de vista, uma vez que “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite uma perspectiva” (ARENDR, 1974, p. 58).

No que diz respeito à noção de mundo, no texto de Arendt, Benhabib (2003) sugere, em concordância conceitual com Taminiaux acerca da influência de Heidegger na obra da autora²⁵⁰, a indicação da existência de uma leitura política que Arendt faz do conceito heideggeriano de mundo²⁵¹. Para a comentadora, Arendt articula um conceito de mundo que implica a noção de “*being-in-the-world-with*”, que para ela significa colocar a pluralidade no centro de toda a experiência da mundanidade (BENHABIB, 2003, p. 50). Mundo, nesse caso, implica a pluralidade. Por isso, *ser no mundo com* requer a companhia dos outros. E isso pressupõe a opinião como visão em perspectiva.

²⁴⁹ “Plurality thus plays an ontologically constitutive role. For this reason, Arendt vehemently rejects the Platonic philosophical privileging of truth, or Sophia, and identifies opinions, *doxa*, as the stuff of political life” (VILLA, 1996, p. 94).

²⁵⁰ “I am in agreement with Taminiaux about the transformation of Heideggerian ontology that Arendt undertook in the Human Condition. The only significant difference in our evaluation of this transformation is my emphasis on the ‘narrative structure of human action’, as opposed to his more pronounced focus on the issue of plurality” (BENHABIB, 2003, p. 121, nota 06).

²⁵¹ Barash (1996, p. 258), em um texto intitulado “The Political Dimension of the Public World: On Hannah Arendt’s Interpretation of Martin Heidegger”, sugere que o mundo em sentido heideggeriano é algo que precede e prossegue após a morte de cada indivíduo. Para Heidegger, “This durability of the public world embodies for Heidegger the anonymity of human relations, founded on total indifference to Dasein’s singularity, whose essential feature resides in its mortality.” Heidegger, segundo ele, enfatiza a permanência do “They” (The they never dies) “(...) this permanence, at the source of the inauthentic interpretation of existence, provides *Dasein*, through the sheer durability of an anonymous, public mode of existence, with the possibility of dissimulating the finitude of its own mortal existence”. In: May, Larry; Kohn, Jerome. Hannah Arendt – Twenty Years Later. The MIT Press, 1996, p. 251-268.

Segundo Arendt, “todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos” (ARENDR, 1974, p. 22)²⁵². Considerada essa perspectiva, penso ser razoável colocar a pergunta: **o dizer a verdade também pressupõe o viver junto, dos homens?**

A comentadora afirma que “Arendt pensou que, com a fundamental análise do ser humano em termos de “*being-in-the-world*”, Heidegger tinha criado uma possibilidade sem precedente para o filósofo pensar sobre o domínio político.” (BENHABIB, 2003, p. 51). No entanto, essa possibilidade ainda era marcada pelos “preconceitos metafísicos”. Por isso, o passo que Heidegger não dá é o de conceber, como fundamental, o estar com os outros, pois, para ele, o fundamental é o ser para a morte. Dessa maneira, a pluralidade ainda figura no âmbito da existência inautêntica²⁵³. O modo de pensar de Heidegger ainda é solitário; o caminho de Arendt é o dos homens no plural.

Nessa linha argumentativa, Taminiaux (1992) assevera que no texto *What is Existenz philosophy?* Arendt afirma, na contramão de Heidegger, que a existência se constitui junto com os outros, num mundo comum dado²⁵⁴. No texto *A condição humana*, a realidade do mundo está no aparecer a todos, e *existência* refere-se “(...) àquilo que aparece a todos e tudo que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho (...) desprovido de realidade” (ARENDR, 1974, p. 199).

O mundo²⁵⁵, portanto, caracteriza o que está entre nós e a natureza²⁵⁶. Ele é algo que exhibe uma certa estabilidade, uma durabilidade temporal²⁵⁷, e, por outro lado, sua

²⁵² “All human activities are conditioned by the fact that men live together (...)” (ARENDR, 1974, p. 22).

²⁵³ Cf. Benhabib (2003, p. 53).

²⁵⁴ Cf. Taminiaux, (1992, p. 23).

²⁵⁵ Sobre o conceito de mundo em Hannah Arendt, creio ser importante indicar dois importantes trabalhos sobre esse assunto disponíveis na bibliografia brasileira: ALVES NETO, Rodrigo. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009; e PASSOS, Fábio Abreu. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

²⁵⁶ Cf. Arendt (1974, p. 137).

²⁵⁷ André Duarte (2002) indica que, em Arendt, mundo implica separar e relacionar, é o aparato legal e institucional que nos é comum. E que, por ser fabricado, está sujeito a perecer em determinadas situações limite. Cf. DUARTE, (2002, p. 64).

condição existencial relaciona-se com o aparecer a todos, ao ser comum a todos. Por isso, “ a negação do mundo como fenômeno político só é possível à base da premissa de que o mundo não durará” (ARENDT, 1974, p. 54). Negar o mundo, na perspectiva do comum a todos, implica reduzir o seu aparecer a uma única perspectiva²⁵⁸. A durabilidade do mundo mobiliza a responsabilidade por ele no sentido da duração temporal, transmitida entre gerações²⁵⁹. Assim, em termos de mundanidade, “possuir uma vida ativa significa ter que se empenhar ativamente por pertencer a um mundo humano e comum, produzindo-o e preservando-o” (ALVES NETO, 2009, p. 55).

Nesse sentido, creio que as observações de Tassin (1989) permitem situar a noção de mundo, no contexto da fenomenalidade, que Arendt articula em torno da aparência e da pluralidade. Mundo, conforme a leitura que o comentador faz de Arendt, é o conjunto das coisas que temos em comum e que aparecem, pois, “ se ser e aparecer coincidem, a existência pode ser tida como a faculdade de aparecer (...). Existir é portanto aparecer aos olhos dos outros” (TASSIN, 1989, p. 66)²⁶⁰. O ser visto pelos outros é, nesse contexto de aparência e pluralidade, a condição existencial do mundo (TASSIN, 1989). Por essa razão, mundo não é uma categoria natural, do dado biológico. Ele diz respeito ao que tem o status do comum, isto é, o que aparece para uma pluralidade de espectadores. Em torno dessa compreensão de mundo está a condição irreduzível da aparência e da pluralidade. Por isso, “a fenomenalidade do mundo, que compreende com ela a fenomenalidade dos existentes, exige ser pensada numa dimensão da pluralidade. O Ser é um para a metafísica, mas as aparências são, por definição, plurais” (TASSIN, 1989, p. 67)²⁶¹.

Nessa linha de construção da compreensão da condição fenomênica do mundo, Alves Neto (2009, p. 55) sugere que essa condição está ligada à estrutura orgânica da existência humana. O destaque que ele faz é sobre a corporeidade, que parece ser um

²⁵⁸ “The end of the common world has come when it is seen only under one aspect and is permitted to present itself in only one perspective” (ARENDT, 1974, p. 58).

²⁵⁹ Cf. Arendt (1974, p. 55).

²⁶⁰ « Si être et paraître coïncident, l’existence peut être dite la faculté de paraître. Exister est alors apparaître aux regards” (TASSIN, 1989, p. 66).

²⁶¹ “La phénoménalité du monde, qui comprend avec elle la phénoménalité des existences, exige d’être pensée dans la dimension de la pluralité. L’Être est *un* pour la métaphysique; les apparences sont, par définition, plurielles” (TASSIN, 1989, p. 67).

lugar comum entre os homens e os outros seres vivos, pois o que os une é a receptividade sensorial. Assim, segundo Alves Neto (2009), “sem seres sensíveis ou seres dotados de receptividade sensorial não haveria o aparecimento do mundo. Somos continuamente afetados pelo caráter fenomênico do mundo imediatamente presente na experiência sensorial” (p. 55).

Essa noção de mundo, em Arendt, ao mesmo tempo que mobiliza a pluralidade de visões, parece também reter uma perspectiva de durabilidade e permanência. Em *A condição humana*, a autora descreve o mundo como constituído de fatos, de coisas tangíveis, e afirma que as atividades humanas da ação, do pensamento e do discurso, sendo fúteis, precisam ganhar tangibilidade. Elas requerem serem vistas e ouvidas pelos outros, para serem depositadas na memória²⁶² e, com isso, ganhar “imortalidade mundana”. Sobre a duração e a permanência do mundo, ela afirma que a reificação é condição da mundanidade; ela é o preço pela durabilidade temporal.²⁶³ Portanto, são necessários, testemunhas, narradores, instituições etc., isto é, algo estável no *entre nós*, que conserve o temporalmente frágil do mundo humano.

Para a autora, o sentido de permanência e estabilidade refere-se a algo que sobreviverá a nós. Mundo, portanto, parece ser também uma categoria que retém o estatuto da permanência. Por isso “o mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são as necessidades de mortais –, quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (ARENDR, 2008,p.18). Mundo é o comum, que nos une na diversidade constitutiva da

²⁶² Sobre mundo como durabilidade, André Duarte (2002) faz a seguinte observação: “àquele espaço institucional que deve sobreviver ao ciclo natural da natalidade e mortalidade das gerações, e que se distingue dos interesses privados e vitais dos homens que aí habitam, a fim de que se garanta a possibilidade da transcendência da mortalidade humana por meio da memória e da narração das histórias (*stories*) humanas (DUARTE, 2002, p. 64).

²⁶³ “Viewed, however, in their worldliness, action, speech, and thought have much more in common than any one of them has with work or labor. They themselves do not “produce”, bring forth anything, they are as futile as life itself. In order to become worldly things, that is, deeds and facts and events and patterns of thoughts or ideas, they must first be seen, heard, and remembered and then transformed, reified as it were, into things – into sayings of poetry, the written page or the printed book, into paintings or sculpture, into all sorts of records, documents, and monuments. The whole factual world of human affairs depends for its reality and its continued existence, first, upon the presence of others who have seen and heard and will remember, and, second, on the transformation of the intangible into tangibility of things.” (ARENDR, 1974, p. 95).

aparência, porém dura temporalmente. Assim, segundo ela, “a única característica do mundo pela qual mensuramos sua realidade é seu ser comum a todos nós”²⁶⁴.

Nesse sentido, Duarte (2002) vê na leitura que Arendt tem da modernidade, e principalmente na configuração do *animal laborans*, uma potencial fonte de instabilidade e de despreocupação com o mundo²⁶⁵. Para ele:

Nas modernas sociedades do trabalho e consumo, em que predominam atividades que exigem constante repetibilidade e concentração em si mesmas, o mundo se torna frágil e instável, pois as barreiras que deveriam garantir a estabilidade e permanência de suas instituições vão sendo constantemente devoradas, consumidas, pode-se dizer, em nome dos ideais da abundância, do crescimento e da acumulação da riqueza (DUARTE, 2002, p. 64).

A busca pela abundância insaciável, como característica da modernidade, parece impor uma ameaça à estabilidade do mundo. Segundo Arendt:

É como se houvésemos derrubado as fronteiras que distinguiam e protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza, do processo biológico que continua a processar-se dentro dele, bem como os processos cíclicos e naturais que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando a eles a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano (ARENDR, 1974, p. 126)²⁶⁶.

No contexto do debate sobre a durabilidade do mundo, o totalitarismo, de acordo com Duarte (2002), figura como uma ameaça ao caráter de sua permanência e estabilidade. Para ele, Arendt sinalizava para a ameaça de desaparecimento do mundo, nas situações de abalo à permanência e à estabilidade da esfera pública, e, principalmente, das instituições políticas que forjam o espaço *entre* o que une e separa os homens²⁶⁷. Ele afirma que a desmundanização do mundo, no contexto de um debate acerca do *animal laborans*, refere-se à perda do caráter comum e estável do mundo público, isto é, à perda da sua duração²⁶⁸. Em certa medida, isso implica considerar o

²⁶⁴ “The only character of the world by which to gauge its reality is its being common to us all.” (ARENDR, 1974, p. 208).

²⁶⁵ “This alienation – the atrophy of the space of appearance and the withering of common sense – is, of course, carried to a much greater extreme in the case of a laboring society than in the case of a society of producers.” (ARENDR, 1974, p. 209).

²⁶⁶ “It is as though we had forced open the distinguishing boundaries which protected the world, the human artifice, from nature, the biological process which goes on in its very midst as well as the natural cyclical processes which surround it, delivering and abandoning to them the always threatened stability of a human world.” (ARENDR, 1974, p. 126).

²⁶⁷ Cf. Duarte (2002, p. 65).

²⁶⁸ Cf. Duarte (2002, p. 65).

desmonte da diversidade de perspectivas, que conferem realidade e durabilidade ao mundo, em favor de uma unidade de visão forjada pelo terror e pela ideologia, uma vez que a diversidade de perspectivas garante e problematiza a realidade.

Em uma reflexão sobre o mundo como o comum e a esfera público-política como *essere in comune*, Forti (2006) reitera a importância do elemento relacional do mundo e o coloca como “razão” da vida política em Arendt. Ela delimita a noção de mundo como o que liga não apenas quem age ocasionalmente num espaço público, mas também aqueles que chegam e os que virão. Para ela, não há nenhuma instrumentalização da *praxis* em Arendt, de modo que o ser ou estar em comum, na perspectiva arendtiana, são graças ao mundo e por amor ao mundo. O mundo comum só sobrevive porque aparece em público²⁶⁹.

No conjunto dessas observações, a categoria arendtiana da alienação do mundo parece ser a que melhor dá conta desse risco carregado pela onda da modernidade. Esta figura como uma onda de desinteresse e indiferença pelo mundo; é marca da individualidade burguesa e elemento importante nas condições de surgimento do totalitarismo (ADVERSE, 2013, p. 87-88). Nessas situações parece figurar mais o comportamento, manejado pela propaganda, e menos a opinião como disputa acerca do que me parece do mundo comum que liga e separa o *entre nós*.

Ao analisar a condição do mundo como o *entre*, Barash (1996) comenta o modo como Arendt se aproxima e se distancia de Heidegger na compreensão de *public world*. Ele afirma que, diferentemente de ser uma dimensão de ofuscamento da finitude do *dasein*, no caso de Arendt, o *public world* designa o espaço no qual a existência humana protege e preserva a si mesma, e, por isso, ele é um autêntico domínio político.²⁷⁰ Para o

²⁶⁹ “Detto altrimenti, l’unico bene commune che non tradisca la praxis piegandola a fini ad essa esterni è il mondo. Um mondo che stabilisce un legame non solo tra chi “occasionalmente” si trova ad agire sulla scena di un determinato spazio pubblico, ma che mette in comunicazione anche con chi è venuto prima e con chi verrà dopo.(...) Ma um tale mondo comune può sopravvivere al ciclo delle generazioni solo in quanto esso apare in pubblico. (...) Fare in modo che il mondo non venga dissolto e dimenticato : questo è l’unico scopo dell’ “essere-insieme” sulla scena pubblica. Il solo modo che non reifica la praxis riducendola a *poiesis*, il solo modo che non reifica l’agire plurale degli uomini nella costruzione di una comunità compiuta. Quella arendtiana è allora una “comunità inoperosa” - per usare il titolo di un famoso libro che molto deve a queste considerazioni di Hannah Arendt – che non persegue nessun *compimento* se non l’ “essere – in- comune” grazie al mondo e “ per amoré del mondo”. (FORTI, 2006, p. 286-287).

²⁷⁰ “For her the durability of the public world does not stem from an inauthentic interpretation of Dasein in flight from its own finitude, but on the contrary designates the space itself in which human existence

comentador, o modo como Arendt articula esse conceito de mundo público implica considerá-lo como um *interspace*, marcado por uma fragilidade e precariedade em sua durabilidade.

No texto intitulado *Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing*, Arendt (2008b) afirma que a condição de Pária e a imposição da solidão criam uma espécie de unidade dos indivíduos, eliminando o mundo como o espaço constituinte no “entre eles”. Essa situação os converte num corpo unitário, sem diferença de perspectiva e de opinião sobre os fatos do mundo que lhes aparecem, tal como se poderia dizer do terror, nos regimes totalitários.

Muito pelo contrário, é porque teria efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião, de modo que de muitas opiniões surgiria uma única, como se houvesse a habitar a Terra não homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular, uma espécie com seus exemplares. Se isso ocorresse, o mundo, que só pode se formar nos espaços intermediários entre os homens em toda a sua diversidade, desapareceria totalmente (ARENDR, 2008b, p. 40).

Seguindo a citação, a perda do mundo implica a eliminação do espaço *entre* os homens, daquilo que os une e separa, e, simplesmente unidos, não há a diversidade de opiniões que, provocada pelos fatos, podem oportunizar a responsabilidade pelo mundo; o melhor seria dizer uma responsabilidade por um mundo, que de modo frágil permanece e que dura em relação a nós²⁷¹. Caso seja possível falar em responsabilidade pelo mundo, ela consiste em conservá-lo para receber a chegada das novas gerações. E estas podem possibilitar novos começos sobre um mundo já existente e que permanecerá com a partida delas.

A título de epílogo deste tópico do texto, Barash (1996) levanta uma questão intrigante acerca da relação verdade e mundo público na obra de Arendt. Sobre essa relação, ele faz a seguinte indagação: “em que sentido a reflexão dela sobre o mundo público com uma estrutura da ação política envolve uma investigação filosoficamente específica acerca da verdade?”²⁷² (BARASH, 1996, p. 262). Ao fazer essa indagação, Barash (1996) parece mobilizar a pluralidade como solo garantidor de uma “verdade”

protects and preserves itself. In this sense the public realm (...) the authentic political domain.” (BARASH, 1996.p.260)

²⁷¹ Cf. Arendt,(2003.p.243)

²⁷² “(...) in what sense do her reflection on the public world as a framework of political action involve a specifically philosophical investigation concerning truth?” (BARASH, 1996.p.262)

no mundo público. Isso quer dizer que, se na fenomenalidade da política a realidade do mundo passa pelo aparecer a vários, então o problema da verdade se coloca no mundo público a partir do reconhecimento da pluralidade e não da unicidade. Sem a pretensão de responder a essa questão, nesse momento, creio que a pergunta de Barash levanta o problema do tipo de verdade que, numa perspectiva política, não destrói a pluralidade do aparecer como forma constitutiva da realidade do mundo.

Ainda sobre a verdade na teoria da ação de Hannah Arendt, penso que a pergunta de Barash (1996) admite também uma inversão sem alterar muito o seu sentido. Como o tema da verdade, na estrutura da teoria da ação de Hannah Arendt, implicaria a sugestão de elementos indicadores de um horizonte de limite para a ação? Para o comentador, o cerne da crítica de Arendt à filosofia política tradicional centra-se na incompreensão da problemática relação entre a política e a questão da verdade. Assim, não recuso a observação do comentador, porém acrescento que o tema da verdade mobiliza, na obra da autora, reflexões acerca de uma tensão entre verdade e política, que funcionam como um limite. Essa perspectiva de limite me parece ser modulada pelas preocupações com a estabilidade, permanência, durabilidade e veracidade.

4 O senso comum

A tensão entre verdade e política é atualizada, na obra de Arendt, através do debate que a autora faz sobre a experiência totalitária e o risco presente na modernidade de uma eliminação da fronteira entre realidade e ficção. Diante disso, o tema do senso comum parece ser também um tópico preliminar que é importante para uma boa delimitação do problema da verdade na sua teoria da ação.

As categorias juízo e senso comum não são idênticas. Entretanto, é possível afirmar que são ligadas e relacionadas. Na obra da autora, elas se relacionam pela perspectiva do mundo comum, ou por um senso de comunidade, como sugere Tassin (1987)²⁷³. No texto *A crise da cultura*, Arendt descreve a faculdade de julgar como a

²⁷³ “Car ce n’est pas la pluralité qui fait problème: elle est une des conditions de la vie humaine, celle qui rend l’existence humaine nécessairement politique. Ce qui est problématique, c’est ce qu’a en commun une pluralité qui ne peut, ici, être pensée ni comme espèce ni même comme humanité. L’analyse du jugement esthétique doit permettre de résoudre ce problème. Si « le domaine public est constitué de critiques et de spectateurs », si les spectateurs existent seulement au pluriel », alors il faut donner un

que é capaz de se orientar no domínio público, precisamente no mundo comum (ARENDR, 1972)²⁷⁴. Um pouco à frente, ela completa a análise afirmando que o senso comum é o senso que “(...) nos revela a natureza do mundo na medida em que ele é um mundo comum” (ARENDR, 1972, p. 283)²⁷⁵.

Para abordar o tema do senso comum e da verdade, não vou me ater às nuances e mudanças entre os textos *A crise da cultura* e a série de conferências publicadas postumamente com o título *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Neste último, a elaboração da autora coloca força e vigor na compreensão do senso comum como um senso de comunidade. “(...) O senso comum é o senso de comunidade, *sensus communis*, na medida em que se distingue do *sensus privatus*” (ARENDR, 1991, p. 110)²⁷⁶, e ela acrescenta que “(...) quando se julga, se julga como membro de uma comunidade (ARENDR, 1991, p. 111)²⁷⁷. Quando Arendt, no texto das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, se pergunta pelas normas da operação da reflexão, que, segundo ela, “(...) é exatamente a atividade de julgar alguma coisa” (ARENDR, 1991, p. 105)²⁷⁸, ela as descreve afirmando que “o critério é a comunicabilidade, e a norma que fixa a decisão é o senso comum” (ARENDR, 1991, p. 106)²⁷⁹.

O que esse conjunto de definições parece situar é que o senso comum, como sentido de comunidade, pressupõe a comunicabilidade na perspectiva da comunicação das opiniões. Ademais, à medida que há esse intercuro de opiniões, opera-se a garantia

fondement au principe selon lequel «le spectateur (...) est toujours compris parmi d'autres spectateurs comme lui » qui « ont en commun la faculté de jugement » (L.K.63). Quel est, dans l'exercice de cette faculté, le lien communautaire qui, d'un côté rend possible la communicabilité du jugement et, d'un autre, s'atteste dans la communauté réelle qui en résulte ?” (TASSIN, 1987, p. 89).

²⁷⁴ Cf. Arendt (1972, p. 283).

²⁷⁵ “Ce sens commun (...) nous révèle la nature du monde dans la mesure où il est un monde commun » (ARENDR, 1972, p. 283)

²⁷⁶ “(...) le sens commun est le sens de la communauté, *sensus communis*, en tant qu'il se distingue du *sensus privatus*» (ARENDR, 1991, p. 110).

²⁷⁷ “(...) quand on juge, on juge en tant que member d'une communauté » (ARENDR, 1991, p. 111).

²⁷⁸ “(...) est très exactement l'activité de juger de quelque chose” (ARENDR, 1991, p. 105).

²⁷⁹ “Le critère est bien la communicabilité, et la norme qui arrête la décision est le sens commun » (ARENDR, 1991, p. 106).

da realidade, como algo comum e partilhado por todos, ainda que em parcelas e perspectivas diferentes.

Sem me deter nas discussões em torno do modo como Arendt lê a terceira crítica de Kant, parece-me que no interior de sua obra ela situa o senso comum como um senso de realidade, a partir da noção de senso de comunidade. Nesses termos, a análise de Lories (1985) sobre o lugar do senso comum na obra de Hannah Arendt permite situar esse tema no contexto do debate sobre a verdade, na teoria da ação da autora. Para a comentadora, o senso comum é uma categoria de primeira ordem ao abordar o fato político. Segundo ela, o senso comum “(...) é o inverso do isolamento que abre a via para a aniquilação da esfera pública” (LORIES, 1985, p. 59)²⁸⁰.

A leitura que a comentadora faz do senso comum, na obra de Arendt, situa essa categoria no confronto com os problemas e riscos, presentes na modernidade²⁸¹, e com as trágicas experiências de destruição da realidade ligadas ao totalitarismo. Para Lories (1985), a via que interessava à dominação total e ao terror era aquela de uma massa de indivíduos isolados em direção à desolação. Desse modo, o sistema totalitário se movia na direção “(...) da destruição desse sentido de realidade, da faculdade que repousa sobre a presença dos outros para e nesse mundo em que somente é real na medida em que o partilhamos e agimos juntos” (LORIES, 1985, p. 60)²⁸².

O comentário de Lories (1985), sobre o senso comum, dialoga com as análises arendtianas do tema da mentira e da ideologia no contexto do totalitarismo. Para a comentadora (LORIES, 1985)²⁸³, somente um senso comum pulsante, na perspectiva da ação comum, num mundo partilhado, pode-se colocar contra a eliminação da objetividade do mundo real e, conseqüentemente, contra a convicção de que *tudo é*

²⁸⁰ “(...) il est précisément l’envers de l’isolement qui ouvre la voie à l’anéantissement de la sphère politique» (LORIES, 1985, p. 59).

²⁸¹ Cf. Arendt (1974, p. 280-284).

²⁸² “(...) la destruction de ce sens de la réalité, de la faculté qui repose sur la présence d’autrui à et dans ce monde qui n’est réel que pour autant que nous le partageons et y agissons ensemble.» (LORIES, 1985, p. 60).

²⁸³ “Seul le sens commun vivace, la perception et l’action en commun dans un monde partagé – mais cela même était détruit – eussent été un rempart contre cette élimination de l’objectivité du monde réel, qui réussit à convaincre que « tout est possible », parce que plus jamais on ne se permet de « penser au monde tel qu’il est réellement », et qu’on « ne confronte jamais les mensonges à la réalité. (ST., p. 114)” (LORIES, 1985, p. 61).

possível. Arendt articula a garantia da realidade pela partilha da percepção do que aparece, no espaço comum da aparência. Nessa perspectiva, a comentadora (LORIES, 1985)²⁸⁴ explica o alcance do senso comum, na obra de Arendt, pela via do acesso à realidade. Segundo ela, o senso comum nos dá acesso ao real em si mesmo e nos permite alcançá-lo no mundo. Ela reitera que sem esse mundo, sem o confronto com a realidade, realmente tudo é possível, de maneira que, “privada do espaço da aparência, do mundo comum, a vida humana é privada de sentido e realidade” (LORIES, 1985, p. 67)²⁸⁵.

Quanto ao lugar do senso comum, no debate sobre verdade na teoria da ação de Arendt, creio que realidade, comunidade e comunicabilidade figuram como categorias esclarecedoras. Em *A condição humana*, no tópico sobre a *Introspecção e a perda do senso comum*, o tema é justamente a perda ou a dúvida sobre a realidade advinda a partir do *cogito* cartesiano. Naquela parte do texto, Arendt aponta para a postura da modernidade de desconstrução do senso comum, em direção à interioridade. Sua análise é sobre a dúvida cartesiana e como ela atua como um ponto arquimediano. Nesse contexto, a partir da certeza do *cogito*, são deduzidas as outras certezas sobre deus e o mundo. Com isso, a análise da autora segue na direção da demonstração da perda do senso comum, como um senso de realidade, que se constitui pela partilha da perspectiva do mundo comum.

O tema do senso comum, em Arendt, não se desvincula das categorias da pluralidade, da perspectiva da comunidade e do juízo, relativo ao que me apraz ou não. Em torno desse debate, ela afirma que o critério é a comunicabilidade e a norma é o senso comum. O intercurso de comunicabilidade e senso comum parece figurar como elemento importante acerca da “segurança” e garantia da realidade. O senso comum, como senso de comunidade e de realidade, nos permite apontar, inclusive, para a presença da categoria da veracidade. Afinal, o que é a realidade garantida pelo senso

²⁸⁴ “Le sens commun, tel qu’il se dégage de ces analyses est ce qui donne accès au réel, prise sur lui, et permet de « s’y retrouver » dans son monde. La réalité de ce que nous offrent nos sens n’est, en effet, garantie que par l’assurance constante que les autres perçoivent et manipulent les mêmes objets, que nous parlons des mêmes choses, dans un monde que nous percevons en commun. Sans cette garantie, le réel s’évanouit, fait place à la fiction – dès lors toujours plus cohérente que le monde effondré – et « *tout est possible* » » (LORIES, 1985, p. 63).

²⁸⁵ “Privé d’espace d’apparence, de monde commun, la vie humaine est privée de *sens* et de *réalité*.” (LORIES, 1985, p. 67).

comum senão o fato de que percebemos, de modo diferente, uma mesma coisa? O comum ou a realidade está posta na medida em que no intercurso das diversas percepções constatamos, na interação veraz com outros, de lugares e modos de percepção diferentes, que tratamos ou vemos a *mesma coisa*. Daí a força da comunicabilidade. É a partir da *reflexão* que, nos termos da análise arendtiana da terceira Crítica de Kant, é possível ir além das idiossincrasias para dizer aquilo que me parece. E é nessa perspectiva que parece estar pressuposta a proximidade entre opinião e veracidade.

No conjunto das articulações teóricas de Hannah Arendt, não me parece razoável identificar opinião e veracidade, como também não me parece prudente concebê-las em separado, pois, se a opinião é um parece-me, a veracidade figura como uma fidelidade ao que me parece. No campo da comunicabilidade, uma opinião é veraz na medida em que é fiel ao que lhe parece.

O tema da veracidade, nesse caso, seria dizer o que eu de fato penso fazendo “verdade”, no sentido jasperiano retido por Arendt²⁸⁶ de que a verdade daquilo que eu penso só se faz “verdadeira” na medida em que eu racionalmente comunico com os outros. Essa noção de comunicabilidade do que eu penso por mim mesmo, ou a comunicabilidade acerca do que me aparece, delimita a maneira como a verdade se coloca no campo da política, na perspectiva de Arendt. Essa constatação não cria uma identidade, mas relaciona e confere importância política às categorias de opinião, veracidade e coerência, esta última sempre retida por Arendt nas suas incursões sobre as reflexões socráticas.

Essas observações colocam alguns elementos, os quais permitem uma demarcação da via que abre caminho para a verificação da medida de incompatibilidade entre a verdade e a política. Nesse contexto, parece ser possível afirmar que, quanto à referida incompatibilidade, há um tipo de verdade e um modo de dizer a verdade que, mesmo não sendo em si político, tem relação promissora com a política. O arranjo entre

²⁸⁶ “Cela n’a été à son tour possible que parce que la communication constitue dans la philosophie de Jaspers le centre « existentiel » qui finit par s’identifier à la vérité . (...)La philosophie devient ici le médiateur entre plusieurs vérités, non pas parce qu’elle détient la seule vérité valide pour tous les hommes, mais parce que ce que chaque homme peut croire dans son isolement vis à vis des autres ne peut humainement et effectivement devenir « vrai » que dans une communication raisonnée.” (ARENDDT, 1987, p. 21-22).

opinião, veracidade e coerência abre caminho para a resistência política da verdade dos fatos, na disputa com a mentira organizada, pela narrativa da realidade.

Por outro lado, considerar o tema da verdade na teoria da ação de Arendt no contexto do senso comum implica pontuar algumas reticências quanto ao assunto. No desenvolvimento do argumento das conferências presente nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, ela indica as máximas do senso comum como: pensar por si mesmo; o pensar colocando-se no lugar dos outros; e, por fim, o estar de acordo consigo mesmo²⁸⁷. Essas máximas dão o tom do que pode ser entendido por comunicabilidade, seguida de seus qualificativos de veracidade, autonomia e coerência; esta última voltada para dizer o que de fato penso, em sentido socrático. Contudo, marcando a posição de conflito entre verdade e política, ela destaca a natureza coercitiva e não deliberativa da verdade, razão da necessidade de reservas na construção do argumento sobre uma relação entre verdade e política na sua obra. Segundo ela:

Estas máximas não concernem ao conhecimento, a verdade é coercitiva, não tem necessidade de “máximas”. As máximas somente se aplicam e são necessárias em matéria de opinião e de julgamento. E tal como nas questões morais, a máxima da conduta atesta a qualidade da vontade, as máximas do julgamento confirmam o movimento do espírito (...) nos negócios do mundo regidos pelo senso da comunidade (ARENDDT, 1991, p. 109)²⁸⁸.

Essas observações sugerem que, mesmo para pensarmos acerca da veracidade – como fidelidade ao que se pensa e se testemunha – no viver junto, politicamente, entre os homens o debate sobre a relação entre verdade e política precisa levar em conta o caráter coercitivo da verdade.

Acerca dessa situação, no texto de Hannah Arendt, D’Allonnes (1991), centrada no tema da comunidade e do senso comum, situa a verdade fora dessa estrutura de categorias. Para a comentadora, Arendt toma partido ao traduzir, sistematicamente, *allgemein* por “geral” e não por “universal”²⁸⁹. Como seria usual de se considerar no

²⁸⁷ « (...) penser par soi-même (...) ; penser en se mettant à la place de tout autre (...) ; et la maxime de la pensée conséquent : être en accord avec soi-même. » (ARENDDT, 1991, p. 109).

²⁸⁸ « Ces maximes ne concernent pas la connaissance; la vérité est contraignante, on n’a pas besoin de « maximes ». Les maximes ne s’appliquent et ne sont nécessaires qu’en matière d’opinion et de jugements. Et tout comme, dans les questions morales, la maxime de la conduite atteste la qualité de la volonté, les maximes du jugement témoignent de la « tournure d’esprit » (...) dans les affaires du monde régies par le sens de la communauté. (ARENDDT, 1991, p. 109).

²⁸⁹ « (...) les maximes du jugement témoignent de la « tournure d’esprit » [Denkungsart] dans les affaires du monde régies par le sens de la communauté. Parce que la validité *spécifique* de ces jugements est foncièrement hétérogène à celle des propositions cognitives ou scientifiques, Arendt prend systématiquement le parti de traduire *allgemein* par « général » et non par « universel », comme il est

contexto da terceira Crítica de Kant, ela toma partido do particular. D'Allonnes (1991) levanta uma hipótese para compreender a “violenta” tradução de Arendt ao se colocar numa alternativa diferente do transcendental e do empírico, para adotar a noção de “generalidade”. A hipótese de D'Allonnes (1991) é a seguinte: a generalidade é a marca de uma distância, positivamente reivindicada por Arendt, em relação a toda tradição que opunha a infalibilidade da verdade racional à desconfiança ou descrédito da opinião²⁹⁰. Na sua leitura, o fato de a validade do julgamento não ser nem universal nem coercitiva, mas assentada no acordo potencial com os outros, não o lança no descrédito em face da força coercitiva da verdade²⁹¹. Segundo D'Allonnes (1991), uma das matrizes presentes no pensamento de Arendt são as oposições verdade e opinião e o modo de vida filosófico e político. Com isso, se Arendt não é fiel à tradição transcendental, o mesmo não se pode dizer dela quanto à perspectiva representativa, que é típica da vida política²⁹². Seguindo a argumentação de D'Allonnes (1991), essa opção segue na linha da reabilitação da opinião frente às perspectivas prescritivas e da unicidade racional²⁹³, uma vez que, segundo ela, se há alguma razão política, ela se dá no juízo e na formação da opinião.

d'usage dans la troisième *Critique*. Bien évidemment, ce n'est pas conforme au caractère « particulier » d'universalité que se propose d'appréhender le « philosophe transcendantal », et l'on peut même s'étonner qu'Arendt néglige aussi systématiquement l'avertissement de Kant lui-même au §7: s'il ne s'agit que d'un universel obtenu par comparaison, on parle de « règles générales » (comme le sont toutes les règles empiriques dans les jugements « se rapportant à la société ») alors que le jugement de goût en appelle à des règles *universelles*.» (ARENDR, 1991, p. 231).

²⁹⁰ “ On fera l'hypothèse que, là encore, la « violence » de la traduction ne s'inscrit pas dans l'alternative du transcendental et/ou de l'empirique, mais que la « généralité » est la marque ou le signe d'un écart *positivement* revendiqué par Arendt, à l'encontre de toute la tradition qui oppose l'infailibilité de la vérité rationnelle à la déchéance native de l'opinion.” (D'ALLONNES, 1991, p. 232).

²⁹¹ “La validité spécifique n'est pas une moindre validité: elle est une validité autre. Que la validité du jugement ne soit ni universelle ni contraignante, que sa spécificité trouve sa source dans l'«accord potentiel » avec autrui n'entraîne pas son discrédit face au poids de la vérité coercitive” (D'ALLONNES, 1991, p. 232).

²⁹² “Si la lecture d'Arendt est en défaut du strict point de vue de la critique transcendantale, elle ne l'est pas au regard de ce qu'elle appelle le « penser représentatif », le caractère représentatif qui est le propre de la pensée politique .” (D'ALLONNES, 1991, p. 232).

²⁹³ “Si l'enjeu est de réhabiliter l'opinion, de restaurer sa dignité spécifique face au primat de la vérité rationnelle, le recours à la généralité a une fonction positive: celle d'interdire le postulat d'une unité de la raison et d'une validité universelle dont les propositions cognitives ou les préceptes éthiques fourniraient le modèle légiférant. S'il y a une raison politique, elle repose d'abord sur la capacité à juger et à former des opinions” (D'ALLONNES, 1991, p. 232).

É em torno da noção de coercitividade da verdade que D’Allonnes (1991) conclui seu comentário sobre a opção arendtiana pela generalidade, na leitura que ela faz da terceira crítica de Kant. Ela afirma que, ainda que pareça paradoxal, a generalidade, uma vez que ela é sem garantia, confirma a pluralidade bem mais que a universalidade da verdade racional ou as prescrições éticas²⁹⁴. A conclusão que D’Allonnes (1991) articula é que, na tradução infiel de Arendt da universalidade subjetiva dos juízos reflexionantes, a generalidade dos juízos reflexionantes políticos escapa à atuação de uma racionalidade unitária e englobante. Assim, ao dispor de um *modus operandi* próprio, o juízo não trata da verdade, visto que as proposições cognitivas não estão no conjunto das proposições desse tipo de juízo²⁹⁵.

Ao olharmos para a argumentação do ponto de vista da verdade racional, a questão parece bem resolvida. Entretanto, é necessário considerar que no âmbito da garantia da realidade pela pluralidade de perspectivas, pela via da formação da opinião, a verdade racional, pela sua natureza coercitiva, estaria fora dessa articulação. Quando Arendt traz para o debate, muitas vezes movida pela força dos eventos, o tema da verdade dos fatos, creio que esse lugar e essa relação entre verdade e senso comum ganham ares mais complexos. Assim, se o juízo não trata das proposições cognitivas da verdade racional, em virtude do seu grau de coercitividade, seria possível dizer que ele trataria da verdade dos fatos, menos coercitiva e mais próxima da opinião, na perspectiva da testemunha?

A título de hipótese para essa questão, penso que a verdade dos fatos, nos momentos em que se opõe à mentira organizada e à disputa pela realidade com a ideologia, “atua” politicamente como resistência. O isolamento contra o senso de comunidade, a introspecção contra o senso comum, a indistinção entre ficção e realidade contra o senso de realidade, e certamente a mentira por princípio que

²⁹⁴ “Si paradoxal que ce puisse paraître, la généralité – *parce qu’elle est sans garantie* – engage et confirme la *pluralité* bien plus que ne le fait l’universalité de la vérité rationnelle ou de la prescription éthique” (D’ALLONNES, 1991, p. 232).

²⁹⁵ “Traduction infidèle de l’universalité subjective des jugements réfléchissants, la généralité des jugements réfléchissants politiques échappe à toute mise en oeuvre d’une rationalité unitaire et englobante. C’est alors que le jugement dispose de ce *modus operandi* qui lui est propre : Kant, souligne-t-elle, ne parle à aucun moment dans la troisième *Critique* de l’homme comme être connaissant : le mot de « vérité » n’y apparaît pas et les propositions cognitives ne sont pas des jugements.” (ARENDRT, 1991, p. 233).

compromete a veracidade do viver junto, politicamente, dos homens, parecem mobilizar, no texto de Arendt, uma “atuação” política da verdade dos fatos. A meu ver, essa situação se justifica pela condição ambígua da verdade dos fatos, isto é, coercitiva e frágil, além de próxima da opinião. Por outro lado, as máximas do senso comum, principalmente a do acordo consigo mesmo, apontam para a veracidade como acordo e coerência, entre o pensado e o dito, entre a opinião e o visto. Diante disso, as condições dessa hipótese precisam ser mais detalhadas, sobretudo pela análise do elemento de coercitividade da verdade.

5 Sobre o imodificável da ação

A memória, a duração e mesmo o tema de alguma estabilidade na ação parecem ganhar luz na abordagem dos inconvenientes da ação. A esse respeito, Arendt destaca que “a única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar” (ARENDR, 1974, p. 237)²⁹⁶. E perdoar não é eliminar da história.

Entre os inconvenientes da ação, a irreversibilidade parece requerer a noção de algo que não pode ser mudado, apagado, esquecido ou desfeito. O perdão libera, para poder iniciar o novo, mas o novo em relação ao dado, a algo pré-existente, o que faz levar em conta a própria condição existencial da ação. Nesse sentido, os fatos ocorridos parecem ser um limite, na condição de um passado que não pode ser mudado, mesmo na sua contingência. Contudo, ao mesmo tempo, esse limite também é a abertura da possibilidade do novo. O iniciar o novo em relação ao fato passado. Essa afirmação implica considerar que a ação requer uma estabilização para viabilizar o horizonte do começo como sua característica. E essa condição requer o perdão que libera e a promessa que une. A pretensão, portanto, é de uma estabilização no tempo, que é o tempo humano da memória e não a eternidade da pretensão atemporal dos filósofos. O

²⁹⁶ “The possible redemption from the predicament of irreversibility – of being unable to undo what one has done though one did not, and could not, have known what he was doing – is the faculty of forgiving.” (ARENDR, 1974, p. 237)

que está em jogo, em termos políticos, é um iniciar que não se distancie ilimitadamente do início a ponto de perder a memória do próprio ato de iniciar.

Sobre esse assunto, Canovan (1997, p. 26) adverte que conservação e ação são inseparáveis. Em *On revolution*, Arendt não deixa de salientar o apelo, senão a necessidade, de uma estabilidade contra uma mudança ou um incessante iniciar. A preocupação é com a duração do empreendimento político, pois “nem o pacto nem a promessa sobre a qual os pactos se assentam são suficientes para assegurar a perpetuidade” (ARENDR, 1990b, p. 182)²⁹⁷. Ou seja, o interesse da autora não se volta apenas para as possibilidades do novo início, mas também em “(...) conceder aos negócios dos homens aquela medida de estabilidade sem a qual eles seriam incapazes de construir um mundo para a sua posteridade” (ARENDR, 1990b, p. 182)²⁹⁸.

Num sentido próximo à leitura feita por Canovan, Kalyvas (2009) sugere as dificuldades em ver na obra arendtiana o começo, o iniciar como um início absoluto. Ele chama a atenção para as dificuldades relativas à pretensão de um começo *ex nihil*, que desconsidera o que permanece do passado, como se não houvesse um passado. Nesse sentido, Arendt salienta que “uma das características da ação humana é a de sempre iniciar algo novo, o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*” (ARENDR, 2004, p. 15). O problema de um *Absolute Beginnings*, penso, está diretamente ligado à perspectiva da inescapável condição de ser condicionado, presente em *The human condition*. Nessa obra, Arendt adverte sobre os riscos de autodestruição presentes nessa tentativa de fuga dessa dupla condição de condicionante/condicionado. Kalyvas sugere que:

Para Arendt, enquanto a possibilidade de um novo começo espontâneo significa uma quebra da política, do institucional e da ordem legal pré-estabelecida, isso não corresponde a uma absoluta ruptura. Na interpretação dela sobre a falha da Revolução Francesa, ela acusa diretamente, junto com a soberania, a apocalíptica ficção de uma ruptura total e a escatológica fé na possibilidade de um começo inteiramente novo (KALYVAS, 2009, p. 223)²⁹⁹.

²⁹⁷ “Neither compact nor promise upon which compacts rest are sufficient to assure perpetuity”. (ARENDR, 1990b, p. 182).

²⁹⁸ “(...) to bestow upon the affairs of men that measure of stability without which they would be unable to build a world for their posterity (...)” (ARENDR, 1990b, p. 182).

²⁹⁹ “For Arendt, while the possibility of a new spontaneous beginning signifies a break from the pre-established political, institutional, and legal order, it does not correspond to an absolute rupture. In her interpretation of the failure of the French Revolution, she directly blamed, along with sovereignty the

Assim sendo, ele adverte que, nos termos do debate arendtiano, um início existe somente em relação a alguma coisa que o antecede, pois o novo surge dentro de uma estrutura determinada³⁰⁰, ou seja, o novo incorre em um mundo pré-existente³⁰¹. Seguindo Kalyvas, o temor de Arendt parece estar no risco da violência que o vácuo de uma suposta ruptura absoluta pode enfrentar, isto é, o absoluto parece negar a própria política.

Avançando um pouco mais na direção de uma preocupação com a “estabilidade” em Arendt, Taminiaux (2007) pondera sobre o tom ambíguo da ação, que é uma espécie de bênção acompanhada de um infortúnio³⁰². Parece-me que tanto Taminiaux (2007) quanto Canovan (1997) e Kalyvas (2009) – esse numa perspectiva mais institucionalizada – advogam a moderação de Arendt na celebração das potencialidades da ação. No contexto dessa ambiguidade parece estar a requisição de um limite ou, usando as palavras de Taminiaux, uma moderação. Nas observações do comentador, quando Arendt enfrenta as fragilidades dos negócios humanos, ela permanece no registro da virtude da moderação³⁰³. Em uma espécie de acordo com Aristóteles, isso implica considerar que “guardar-se dentro de determinadas fronteiras é, de fato, uma das virtudes políticas por excelência, tal como a tentação política por excelência é de fato uma *hybris*” (TAMINIAUX, 2007, p. 168)³⁰⁴. Assim, diante do agenciamento da moderação ou do limite, em se tratando do desempenho da ação, não se pode apenas tomá-la como algo simplesmente celebrado por Arendt³⁰⁵.

apocalyptic fiction of a total break and the schatological faith in the possibility of an entirely new beginning” (KALYVAS, 2009, p. 223).

³⁰⁰ “Arendt’s qualm with total beginnings is informed by their intrinsic relationship to violence” (KALYVAS, 2009, p. 226).

³⁰¹ Cf. What is Freedom (ARENDR, 1977, p. 167).

³⁰² “Thus, the freedom inherent in action is both a blessing and a misfortune. Its unique capacity of initiative is always mixed with what Arendt calls ‘the disabilities of non-sovereignty’. (TAMINIAUX, 2007, p. 169). Ver também Arendt (1974, p. 236).

³⁰³ “But the point is to realize that when Arendt, in the context of her analysis of the frailty of human affairs, claims, once again in agreement with Aristotle, that ‘the old virtue of moderation’”. (TAMINIAUX, 2007, p. 168).

³⁰⁴ “(...) of keeping within bounds, is indeed one of the political virtues par excellence just as the political temptation par excellence is indeed *hubris*.” (TAMINIAUX, 2007, p. 168).

³⁰⁵ Cf. TAMINIAUX (2007, p. 168).

Na teia dessas observações, estabilidade e irreversibilidade parecem figurar como um lugar comum tanto do registro dos fatos como da ação.

É óbvio que os fatos não estão seguros nas mãos do poder, porém o ponto em questão aqui é que o poder, por sua própria natureza, nunca pôde produzir um substituto para a segura estabilidade da realidade fatural, que por ser passada adquiriu uma dimensão situada além de nosso alcance. Os fatos afirmam-se por serem inflexíveis – sua fragilidade se combina estranhamente com uma grande elasticidade, a mesma irreversibilidade que constitui a marca distintiva de toda ação humana³⁰⁶ (ARENDDT, 1977, p. 258-259).

O texto afirma a irreversibilidade dos fatos. Ele coloca às claras tanto a irreversibilidade dos fatos quanto da ação, porém não perde de vista a fragilidade que os ronda. A passagem é esclarecedora para dizer que a condição passada dos fatos os coloca para além da ação. A ação também é constituída de fatos (*deeds*), e, nesse contexto, da mesma maneira que não se desfaz a ação, não se desfaz o fato acontecido. Arendt dá o tom de limite nessa relação fato e ação. A ação não muda o passado. A liberdade de iniciar e de mudar da ação tem no sentido do tempo a sua experiência do limite. A ação não é regressiva. Sua relação com o passado é a da memória, da narrativa. Em tom de imprevisibilidade ela atua no agora, seu movimento de novidade e imprevisibilidade é na direção do ainda não. Ela não é atemporal. Por isso, creio que a verdade dos fatos marca esse limite temporal da ação. Retendo uma expressão de Canovan sobre o caráter conservador de Arendt, parece razoável afirmar que a verdade dos fatos tem uma resistência “conservadora”. Ela resiste contra a tentativa moderna, experimentada no totalitarismo e fora dele, de eliminar a fronteira entre a ficção e a realidade. Ela se opõe à tentativa de banir os fatos da realidade ou de tornar efetiva uma mentira, em detrimento da realidade. Ao conservar o caráter imodificável dos fatos, a resistência da verdade dos fatos preserva a condição de iniciar da ação. Ela conserva a veracidade, por analogia, um tipo de “*philia*”³⁰⁷ que nos relaciona na troca de perspectivas que garante a realidade.

³⁰⁶ Texto transcrito da trad. brasileira. 5ª ed. p. 319. “That facts are not secure in the hands of power is obvious, but the point here is that power, by its very nature, can never produce a substitute for the secure stability of factual reality, which, because it is past, has grown into a dimension beyond our reach. Facts assert themselves by being stubborn, and their fragility is oddly combined with great resiliency – the same irreversibility that is the hallmark of all human action.” (ARENDDT, 1977, p. 258-259).

³⁰⁷ “Ou encore qu’il n’y a d’autre vérité de la communauté, d’autre vérité politique ultime que ce « partage-le-monde-avec-les-autres » qui naît avec la *company* et où elle s’éprouve, et qui port le nom de *philia*. Seule l’amitié peut, en effet, conjuguer toi et le monde ensemble, à la différence de l’amour (toi sans le monde) ou de la compassion, voire de la fraternité (toi contre le monde) mais aussi de l’anonymat du On ou du contrat. L’amitié qui unit les citoyens en une *polis* manifeste son humanité et sa dimension

Nesse contexto, na teia das relações humanas, a imprevisibilidade e a “frustração” do “propósito” da ação produzem narrativas, com ou sem intenção, como naturalmente a fabricação produz coisas³⁰⁸. Elas se situam numa linha memorial de permanência no tempo, uma resistência ao que há de fugaz no lastro da ação. Essas narrativas, diferentemente da mentira organizada, não retiram os fatos do mundo; elas enfrentam o irreversível dos fatos (*deeds*) e, por isso, no limite do acontecido, lançam luz sobre a possibilidade do novo da ação, que não se inicia *ex nihil*.

Em torno do olhar narrativo sobre a ação³⁰⁹, é possível sinalizar, em Arendt, a indicação da necessidade da própria ação de reter os atos ou fatos no intuito da revelação do sentido. Pensando na orientação interpretativa de Villa (1996), isso implicaria enfatizar o caráter revelador do sentido da ação³¹⁰, pois este não se revela no momento da ação, requer a memória, a repetição narrativa para trazer à tona essa dimensão significativa. “Em contraposição a outros elementos particulares da ação (...) o sentido de um ato executado se revela apenas quando a própria ação já se encerrou e se tornou uma estória suscetível de narração” (ARENDR, 2008, p. 30). A narração parece manter no tempo o início, resistindo ao distanciamento de um contínuo iniciar. Ao usar uma expressão de Kalyvas (2009), creio que essa permanência, como narrativa memorial, lança a luz do extraordinário, no ordinário da ação. Assim, colocando-se fora da tradição metafísica, Arendt afirma que “a função política do *storyteller* – historiador ou romancista – é ensinar a aceitar as coisas como elas são” (ARENDR, 1977, p. 262), o que é uma atitude importante no processo de compreender, bem como no de iniciar.

politique dans le dialogue parce que le dialogue « se soucie du monde commun, qui rest « inhumain » en un sens très littéral, tant que les hommes n’en débattent pas constamment. La *philia* est le nom politique de cette *company* où s’origine la communauté: elle en est la vérité, irréductible à l’ordre théorique, et même en contradiction avec elle.” (TASSIN, 1987, p. 92).

³⁰⁸ Cf. Villa (1996, p. 85); e Arendt (1974, p. 184).

³⁰⁹ Acerca disso, Benhabib (2003) cita dois elementos que corroboram para a ampliação da compreensão da complexidade desse tema do limite e da duração temporal na trama da ação. Ela destaca o caráter ambíguo, ou dual da ação. Ela não considera suficiente tratar a ação em Arendt na perspectiva habermasiana da *communicative action*, ela prefere a perspectiva da “narrative model of action”, pois diferentemente da *communicative action* que é orientada ao entendimento a *narrative action* “(...) is action embedded in a ‘web of realtionships and enacted stories” (BENHABIB, 2003, p. 125). Para ela, essa compreensão marca a ambiguidade da concepção arendtiana de ação, ou um dualismo nesta concepção, de modo que na sua compreensão as concepções agonial e a narrativa estão em tensão na obra arendtiana.

³¹⁰ A ação política então possui uma única capacidade reveladora, a habilidade para iluminar o domínio dos negócios humanos, em sua específica realidade fenomênica, e para dotar esta realidade com significado (VILLA, 1996, p. 85).

Assim, nesses passos preliminares o que se mostrou é que, a despeito de simplesmente celebrar uma mudança *ad infinitum* da ação, Arendt mostra preocupações com a transmissão, com o legado e com a noção de sentido que esses legados nos permitem exercitar. O contexto das preocupações que essas considerações prévias tentaram evidenciar foi o da possibilidade da destruição do tecido da realidade; a perda da veracidade; o agigantamento do uso instrumental da mentira; e a ocorrência de um uso da mentira que não encontra limites na realidade. Com isso, parece ser razoável afirmar que é na disputa com esse conjunto de eventos que o tema da verdade parece ganhar força e destaque na obra da autora. Nesse sentido, o problema da verdade parece modular alguns elementos e até permite delimitar o tom do tipo de mudança que está em jogo na teoria da ação de Hannah Arendt. Assim, resta perguntar: O que Arendt entende por verdade em sua teoria da ação?

CAPÍTULO 4. A COMPREENSÃO ARENDTIANA DE VERDADE NA POLÍTICA

1. O lugar teórico do debate arendtiano sobre a relação verdade e política

Arendt, no debate sobre a construção ideológica do antissemitismo moderno, em *Origens do totalitarismo*, mobiliza um aparato teórico de semelhança e distinção entre antigos e modernos que situa a caracterização da modernidade a partir de temas como mentira, ideologia, realidade e verdade. O texto expõe o tipo de preocupação que parece mover a autora na abordagem do tema da verdade:

Platão, em sua luta contra os sofistas, descobriu que a “arte universal de encantar o espírito com argumentos” (Fedro, 261) nada tinha a ver com a verdade, mas só visava à conquista de opiniões, que são mutáveis por sua própria natureza e válidas somente “na hora do acordo e enquanto dure o acordo” (Teeteto, 172b). Descobriu também que a verdade ocupa uma posição muito instável no mundo, pois as opiniões – isto é, “o que pode pensar a multidão”, como escreveu – decorrem antes da persuasão do que da verdade (Fedro, 260). A diferença mais marcante entre os sofistas antigos e os modernos é simples: os antigos se satisfazem com a vitória passageira do argumento às custas da verdade, enquanto os modernos querem uma vitória mais duradoura, mesmo que às custas da realidade (grifo meu). Em outras palavras, aqueles destruíam a dignidade do pensamento humano, enquanto estes destroem a dignidade da ação humana. O filósofo preocupava-se com os manipuladores da lógica, enquanto o historiador vê obstáculos nos modernos manipuladores dos fatos, que destroem a própria história e sua inteligibilidade, colocada em perigo sempre que os fatos deixam de ser considerados parte integrante do mundo passado e presente, para serem indevidamente usados a fim de demonstrar esta ou aquela opinião (ARENDDT, 2000a, p. 29).

Nessa passagem de *Origens do totalitarismo*, Arendt coloca em evidência o que parece estar no centro do seu debate sobre a verdade. Ela afirma que o que está em jogo no problema político da verdade, no contexto de sua leitura da modernidade, é a possibilidade da sistemática destruição da verdade fatural em favor de uma “realidade” fabricada. Nesse expediente, duas situações importantes precisam ser consideradas: a primeira é a tentativa de romper com o imodificável do passado; e a segunda é a destruição da possibilidade da história como memória e, fundamentalmente, de sua inteligibilidade e exercício acerca do “significado”, uma vez que:

Se o passado e o presente forem tratados como parte do futuro – que é, voltar atrás na sua forma de potencialidade – o domínio político está privado não somente das suas principais forças estabilizadoras, mas do ponto de partida para mudar, para o início de alguma coisa nova (ARENDDT, 1977, p. 258)³¹¹.

³¹¹ “If the past and present are treated as parts of the future – that is, changed back into their former state of potentiality – the political realm is deprived not only of its main stabilizing force but of the starting point from which to change, to begin something new” (ARENDDT, 1977, p. 258).

Os fatos, como material da memória, perdem ou se veem ameaçados na sua estrutura de factualidade, qual seja a irrevogável condição de ser um “acontecido”. Seguindo os passos da autora, a vitória da persuasão clássica tinha a verdade como o limite da sua duração, não eliminava a verdade e era temporária. Alguma coisa de imodificável permanecia como contraponto. Entretanto, o agigantamento da instrumentalização moderna almeja uma vitória da “persuasão” que ultrapasse a linha da verdade, não apenas como coerência lógica, mas como substituta da realidade. O que está indicado é a ameaça da ultrapassagem da linha do imodificável.

Arendt, logo na primeira página de *Verdade e política*, insere uma nota em que expõe o que creio poder ser qualificado como o evento provocador de sua reflexão, ou, mais precisamente, onde se situa a sua atualização da tensão entre verdade e política. Ela afirma que o referido ensaio foi causado pelas controvérsias em torno da publicação de *Eichmann em Jerusalém*³¹². Segundo ela, ao pensar sobre verdade e política, objeto do ensaio, almejava clarificar duas coisas diferentes e que, segundo ela, eram interconectadas. A primeira questão era saber se era sempre legítimo dizer a verdade? E a segunda é uma oposição à quantidade de mentiras usadas na controvérsia – mentiras sobre o que ela escreveu e sobre os fatos que ela tinha relatado. Essa consideração prévia do que fatualmente a moveu pensar esse texto, importante no debate arendtiano sobre a verdade, parece-me algo bastante debatido. Contudo, na sequência da nota ela insere uma observação que é uma sinalização para o *locus* do problema da verdade no contexto de sua teoria da ação. Para ela, essa reflexão sobre verdade e política

(...) pode servir também como um exemplo do que acontece a um assunto estritamente relevante quando ele é esboçado dentro daquela brecha entre o passado e o futuro que é talvez o habitat próprio de toda reflexão. O leitor encontrará uma breve e preliminar consideração sobre esta brecha no prefácio (ARENDR, 1977, p. 227)³¹³.

Seguindo a indicação da autora, parece-me que uma breve olhada sobre o prefácio da obra *Entre o passado e o futuro* pode inserir elementos cuja consideração prévia pode pavimentar uma via de acesso ao sentido, senão ao lugar do tema da verdade na sua obra.

³¹² Cf. Arendt (1977, p. 227).

³¹³ “(...) may also serve as an example of what happens to a highly topical subject when it is drawn into that gap between past and future which is perhaps the proper habitat of all reflections. The reader will find a brief and preliminary consideration of this gap in the Preface” (ARENDR, 1977, p.227).

Arendt inicia o prefácio fazendo referência ao tesouro perdido dos homens da resistência. O tesouro a que ela se refere diz respeito, conforme o texto, a duas partes ou situações interconectadas. A primeira é que, atuando na resistência à ocupação nazista na França, eles encontraram a si mesmos e deixaram de ser uma questão para eles mesmos³¹⁴. A segunda é que na resistência aqueles homens tinham sido visitados pela primeira vez pela liberdade, eles tinham tomado a iniciativa sobre eles mesmos; mesmo sem conhecer, tinham começado a criar um espaço público entre eles, onde a liberdade poderia aparecer³¹⁵. Arendt nomeia esse tesouro perdido, que parece não ter mais realidade que fadas e unicórnios, e que tem status mais de aparição que realidade estável e permanente, como “felicidade pública” e “liberdade pública”, respectivamente ocorrências das revoluções americana e francesa do século XVIII.

Em torno desse tesouro perdido, Arendt dá o tom do alcance da expressão de René Char: “*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament*”. Segundo ela, que nossa herança está sem testamento implica que ela não foi transmitida, não há herdeiros formais. Contudo, há algo que mesmo não tendo herdeiros formais está para ser transmitido. Arendt dá explicitamente o sentido da metáfora. Sem testamento é ser sem tradição³¹⁶, isto é, sem os elementos formais da transmissão. Existe a “coisa” a ser transmitida, mas não há o instrumento formal, para usar uma linguagem jurídica, da transmissão.

³¹⁴ “They had discovered that he Who ‘joined the Resistance, found himself’ that he ceased to be ‘in quest of [himself] without mastery, in naked unsatisfaction, ‘ that he no longer suspected himself of ‘insincerity’, of being ‘a carping, suspicious actor of life’, that he could afford ‘ to go naked’” (ARENDR, 1977, p. 4).

³¹⁵ “(...) they had been visited for the first time in their lives by an apparition of freedom, not , to be sure, because they acted against tyranny and things worse than tyranny – this was true for every soldier in the Allied armies – but because they had become “challengers”, had taken the initiative upon themselves and therefore, without knowing or even noticing it, had begun to create that public space between themselves where freedom could appear. ‘at every meal that we eat together, freedom is invited to sit down. The chair remains vacant, but the place is set’ (ARENDR, 1977, p. 4).

³¹⁶ “For very long times in our history, actually throughout the thousands of years that followed upon the foundation of Rome and were determined by Roman concepts, this gap was bridged over by what since the Romans, we have called tradition.(...) When the thread of tradition finally broke, the gap between past and future ceased to be a condition peculiar only to the activity of thought and restricted as an experience to those few who made thinking their primary business. It became a tangible reality and perplexity for all; that is it became a fact of political relevance” (ARENDR, 1977, p. 14).

Ainda sobre essa metáfora, ao falarmos em brecha entre o passado e o futuro, mudamos o modo de olhar o tempo. Passamos de uma continuidade para um abismo, uma descontinuidade. O que está em jogo na falta de transmissão, sem a preservação ou continuidade de algo, é que, humanamente falando, não há “(...) nem o passado e nem o futuro, mas somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas vivas” (ARENDDT,1977, p. 5)³¹⁷. Com isso, Arendt parece apontar para a razão da perda do tesouro, “(...) porque nenhuma tradição tinha previsto seu aparecer ou sua realidade, porque nenhum testamento tinha legado para o futuro” (ARENDDT,1977, p. 5-6)³¹⁸. Essa situação de perda é lida em várias perspectivas e muito explorada na obra da autora. Entretanto, no que toca ao tema da verdade, a metáfora que Arendt indica parece-me apontar para duas coisas: a primeira é o tema da memória e a segunda refere-se ao modo como a verdade será situada no seu texto, isto é, sem a estrutura formal da tradição.

Mesmo sem os aparatos da tradição, eles (os homens da resistência) sabiam que o tesouro, aquilo que estavam experimentando, aquela liberdade ou felicidade pública, tinha um significado para além da vitória e da derrota, isto é, requeria uma posteridade, tema que Arendt desenvolve com mais detalhes na obra *Sobre revolução*.³¹⁹ Parece-me que a tensão que Arendt exemplifica é, justamente, em torno de algo que não pode cair no ciclo da mudança sempiterna e que precisa ganhar uma estabilidade para ser transmitido, para ser legado ao futuro. Se a brecha entre o passado e o futuro permite, em termos políticos, a oportunidade de novos sentidos, novas categorias, por outro lado parece também deparar-se com o risco de nenhuma transmissão, de que algo não seja legado ao futuro. Ao deter-me sobre a advertência inicial do texto *Verdade e política*, parece-me que a situação experimentada por ela e as perplexidades que ganham voz em

³¹⁷ “(...) neither past nor future, only sempiternal change of the world and the biological cycle of living creatures in it” (ARENDDT, 1977, p. 5).

³¹⁸ “(...) because no tradition had foreseen its appearance or its reality, because no testament had willed it for the future” (ARENDDT, 1977, p.5-6).

³¹⁹ No capítulo 4 de *On Revolution, Constitutio Libertatis I*, Arendt mostra como as experiências políticas básicas, principalmente dos colonos americanos, não estavam acompanhadas e nem eram explicadas por um aparato tradicional da teoria política ou teológica. Não havia um conceito ou uma nomenclatura definida. “No theory, theological or political or philosophical, but their own decision to leave the Old World behind and to venture forth into an enterprise entirely of their own led into a sequence of acts and occurrences in which they would have perished, had they not turned their minds to the matter long and intensely enough to discover, almost by inadvertence, the elementary grammar of political action and its more complicated syntax, whose rules determine the rise and fall of human power” (ARENDDT, 1990b, p. 173).

seu texto insinuam, justamente, para uma contenção à mudança sempiterna e ao risco de nenhuma “tradição”. Diante da preocupação com a possibilidade de nenhuma transmissão da memória dos fatos, eventos e feitos, e com a sua manipulação, o que ela literalmente indica é a opção por um tipo de verdade, que se expressa pelo imodificável dos fatos.

Por isso, creio que situar o debate de *Verdade e política*, como exemplo do que ocorre, segundo a autora, na brecha entre o passado e o futuro, faz mobilizar também, no apagar da tradição metafísica, as categorias de compreensão e temporalidade. Elas transitam e se articulam com o tema da memória e do testemunho dos fatos. O que o risco de um movimento sempiterno parece colocar é o de um presentismo, que implica a possibilidade da destruição do registro da memória. Sem nenhuma permanência e estabilidade, tudo estaria envolto num processo infinito, que ameaça devorar inclusive as possibilidades do novo da ação.

O que parece estar em jogo na situação de brecha entre o passado e o futuro, seguida do esgarçamento do fio da tradição na modernidade, é que nenhum evento se transmite, a não ser que existam testemunhas que façam essa transposição. O que Arendt sinaliza é para a transmissão sem tradição. Não há um tempo contínuo, há irrupções e, nesses termos, os eventos se conservam e se “transmitem” pelo testemunho das narrativas que forjam a memória. Por outro lado, sem tradição e sem autoridade, essas testemunhas são apenas testemunhas³²⁰, e é nesta condição secular³²¹, de ser testemunha, que Arendt parece situar o vigor e a “resistência política” daquele que diz a verdade dos fatos. O tensionamento que essa situação mobiliza refere-se ao fato de que essas testemunhas não estão munidas de nenhuma autoridade, não estão reportadas a um evento mítico, não estão revestidas de nenhuma “bênção” religiosa que lhes certifique a legitimidade e a confiabilidade. A sua “autoridade”, se assim pudermos falar, reside na autoevidência que um fato tem para a sua testemunha; é justamente nesse ínterim que reside o arranjo instrumental de uma das formas da mentira na modernidade, que é o de converter o testemunho de um fato em uma questão de opinião.

³²⁰ Creio ser importante conferir o trabalho de Agamben sobre o testemunho, presente no texto: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

³²¹ Sobre essa situação, conferir o texto de ADVERSE (2012): *Uma república para os modernos*.

Marcando claramente o seu lugar fora da tradição metafísica, o caráter e o tom de exemplaridade que o texto parece sugerir põem em evidência algumas preocupações que movem a autora: há dificuldades para o exercício da compreensão, como uma atividade não metafísica, quando não há a memória; há a situação da possibilidade de uma mudança sempiterna, inclusive, com a tentativa de mudar o passado apagando ou manipulando a realidade dos fatos; e, por fim, numa condição de ausência da noção de autoridade, mesmo que num tom secular, incorre-se no risco de fazer do testemunho de um fato o relato de uma mera opinião.

A mentira, principalmente a mentira organizada, parece-me ser o eixo, delimitado por Arendt, da leitura da verdade numa matriz não metafísica, pois a ocorrência desse tipo de mentira, exemplificada no totalitarismo e fora dele, opera a real possibilidade de uma destruição da dignidade e da possibilidade da vida política. Ela é operada pelos modernos manipuladores dos fatos. A atuação deles está em dar um caráter relativo aos fatos e eventos, em virtude da demonstração de opiniões, de realidades fabricadas, ideologias, teorias e/ou imagens, como no caso dos Documentos do Pentágono e dos regimes totalitários³²². Insinua-se uma inversão que, para Arendt, soa perigosa: não são os fatos que geram ou informam as opiniões e as suas diversidades, mas eles passam a existir ou deixar de existir em virtude da conveniência instrumental de uma ou outra opinião, mais precisamente de um alinhamento dos fatos à ideologia que os prediz.

Por fim, no trato arendtiano com a verdade, a possibilidade de que nada resista à mentira organizada atualiza uma tensão antiga entre verdade e política. Atuando nas possibilidades do fio rompido da tradição, o que se pretende mostrar nas linhas que se seguirão é um debate que implica situar o tema da verdade no contexto da teoria da ação arendtiana. O lugar da verdade, no texto da autora, não incorre numa pretensão normativa, de cunho platônico. O que penso ser razoável considerar é que há ocasiões em que a verdade, enquanto verdade dos fatos, ao resistir à mentira organizada, como ameaça de destruição sistemática da realidade, mesmo não sendo política, “atua politicamente”. É para demonstrar essa ideia que os argumentos a seguir serão articulados.

³²² Cf. Arendt (2004, p. 21.)

2. O que implica falar em Verdade na teoria da ação de Hannah Arendt

Como já afirmei em outros momentos do texto, a questão da verdade, na obra de Hannah Arendt, não figura como uma preocupação central no conjunto de seus escritos. Contudo, se não é centro, também não me parece dispensável quanto à compreensão das dificuldades enfrentadas pela autora. Eccel (2015), em uma brilhante tese sobre Arendt e Voegelin, ao abordar o tema da verdade na obra de Arendt, pondera que, por ter uma compreensão da política orientada para a contingência e para a imprevisibilidade da ação, o tema da verdade até soa desnecessário para Arendt. Segundo a comentadora, é possível até tratarmos da obra inteira de Arendt sem necessariamente nos atermos a esse ponto, “(...) mas o que não se pode fazer é tratar de sua obra sem dar importância para o problema do abismo aberto entre a verdade e a política, que é somente outra forma de enxergar o problema da verdade” (ECCEL, 2015, p. 138).

Partir da perspectiva da existência de um abismo entre verdade e política implica considerar a incompatibilidade entre a verdade e a política. Acerca disso, Arendt (1977) pondera que ninguém, em termos da relação entre verdade e política, situou o ser verdadeiro entre as virtudes políticas e que, por outro lado, a mentira tem sido considerada uma ferramenta justificável não apenas pelos demagogos, mas também pelos homens de Estado³²³. Entretanto, não parece razoável desconsiderar, ao mobilizar o tema da verdade na obra da autora, que esse assunto geralmente surge em virtude de reflexões com questões de ordem fatural. As polêmicas relativas ao caso Eichmann, o caso dos Documentos do Pentágono, bem como a propaganda e a ideologia totalitárias dão o tom fatural dessas preocupações. Essas narrativas fatuais dizem respeito, entre outras coisas, ao lugar e à atuação da mentira organizada na destruição sistemática da realidade. Acrescente-se a isso uma segunda situação de ocorrência do tema da verdade, que é no âmbito das discussões sobre a relação entre filosofia e política, mais precisamente acerca das tensões entre o filósofo e a cidade.

Nas duas ocorrências, o tema da verdade, visto de maneira geral, comporta uma certa ambiguidade. No trato com a mentira organizada, a verdade parece figurar como um evento de resistência, um limite ao tudo é possível da modernidade e das aspirações totalitárias. Por outro lado, na narrativa das relações entre o filósofo e a cidade o lugar

³²³ Cf. Arendt (1977, p. 227).

comum da verdade na obra de Arendt é o da tirania, como ela mesma costuma nomear, uma Tirania da Verdade. Trata-se de uma normatização externa, de cunho metafísico, que compromete a pluralidade como condição indispensável do viver junto, como experiência política. Esse tipo de ocorrência já foi sinalizado nos dois capítulos iniciais.

O modo como esses olhares sobre o tema se desenvolvem na obra da autora permite apontar para uma postura também ambígua, por parte dela, no trato com o tema da verdade, em sua teoria da ação. A verdade não é uma categoria política – essa afirmação não me parece polêmica em Arendt. A verdade, vista da perspectiva do filósofo, é tirânica e excessiva para a política. Contudo, considerada numa ontologia da aparência e da pluralidade, o imodificável da verdade dos fatos parece figurar como uma oportunidade e ocasião para a “atuação política” de um tipo de verdade, que parece ser recepcionada numa ontologia da aparência e da pluralidade, em virtude de determinadas situações. Essa verdade é a verdade dos fatos. Eccel (2015) expõe com clareza essa adoção arendtiana da verdade dos fatos, como a que foi eleita no trato da resistência contra a mentira organizada no contexto da rebelião contra os limites que impulsionam as ondas da modernidade. Segundo ela:

Ainda sob a ótica da teoria da ação, Arendt revela sua crença e certa esperança nas verdades de fato, e faz isso apelando para a esfera das aparências, ou seja, os fatos estão no mundo, acontecem no mundo e se revelam no mundo de modo que nenhuma tentativa de mentira ou de manipulação dos fatos deveria ter força maior do que a verdade de fato em si, e isso deveria acontecer em função de mais uma característica da ação: a irreversibilidade dos fatos. Isso nos leva a concluir que Arendt mantém firme sua crença somente em um tipo de verdade, ou seja, aquela cuja validade está escancarada para o mundo das aparências e que, neste sentido, é tida quase como oposta à verdade filosófica (ECCEL, 2015, p. 325).

Uma vez que a irreversibilidade dos fatos é uma característica da ação, a verdade dos fatos, mesmo não sendo política, paradoxalmente parece “partilhar” algo do campo da ação, porque retém uma de suas características, que é a irreversibilidade. Dizer a verdade dos fatos é uma forma de ação quando se contrapõe à mentira em massa, seguida de sua ameaça de destruição do mundo comum. Assim, a resistência da verdade dos fatos é política na medida em que, nessas situações, preserva as condições da ação.

Nesse sentido, a verdade dos fatos, mesmo retendo o elemento coercitivo de seu *status* de verdade, parece caber no espaço da aparência e da pluralidade. Ela parece figurar como uma resistência, como uma permanência, em oposição ao incessante movimento moderno de rebelião contra os limites. Essas considerações prévias de uma “atuação política” da verdade dos fatos se apoiam na situação em que “onde todos

mentem sobre tudo de importante, o que fala a verdade, quer ele saiba ou não, começa a agir” (ARENDT, 1977, p. 251)³²⁴.

O comentário de Eccel (2015), na delimitação do tipo de verdade que parece atuar nesse abismo com a política, elucida uma tensão importante entre o imodificável e o impulso de mudança do homem de ação. A meu ver, como será descrito, o trato da questão da verdade na teoria da ação de Arendt mobiliza a manutenção dessa tensão, retém uma preocupação com o limite e se coloca numa situação de transmissão e testemunho sem tradição, além de colocar em questão o tema da veracidade no viver junto, politicamente, dos homens.

2.1 Verdade e Coerção

O lugar comum de consideração da verdade em sua relação tensa e abissal com a política está no fato de que a verdade é coercitiva, e a opinião, por sua vez, implica a persuasão. Segundo Arendt, “a verdade carrega dentro de si um elemento de coerção” (ARENDT, 1977, p. 239)³²⁵. No processo textual de delimitação conceitual da verdade, a autora reconhece um grande número de dificuldades na relação da verdade com a política. Há, segundo ela, o perigo e até mesmo uma impotência, pressuposta, relativa àquele que diz a verdade. Nesse contexto de risco e até de impotência frente aos perigos, a solução de Hobbes, segundo a autora, seria a de uma verdade indiferente, pois, para ele, se uma verdade matemática fosse ou figurasse como uma oposição ao direito de dominação do homem, ela seria apagada dos livros³²⁶.

A abordagem arendtiana da verdade e a demarcação do seu tensionamento com a política, no registro de uma ontologia da aparência e da pluralidade, são elaboradas a partir de uma concepção e divisão propostas por Leibniz. Na visão da autora, ele considera justamente a situação moderna de uma verdade construída, elaborada pela mente humana num processo de subjetivação da realidade. Segundo Arendt:

³²⁴ “Where everybody lies about everything of importance, the truth-teller, whether he knows it or not, has begun to act” (ARENDT, 1977, p. 251).

³²⁵ “Truth carries within itself an element of coercion” (ARENDT, 1977, p. 239).

³²⁶ Cf. Arendt (1977, p. 230.)

A era moderna, que acredita que a verdade nem é dada e nem é descoberta, mas produzida pela mente humana, apontou, desde Leibniz, para a verdade matemática, científica e filosófica como uma espécie comum de verdade racional distinta da verdade dos fatos (ARENDDT, 1977, p. 231).³²⁷

A retensão da distinção entre os dois tipos de verdade não ocorre para desfazer o vazio do abismo, mas permite matizar o tom da tensão entre verdade e política fora do registro metafísico.

De maneira geral, a verdade dos fatos é envolta por uma fragilidade; esta diz respeito à condição contingente dos fatos, isto é, eles poderiam ter sido de outro modo. Ao considerar que os fatos poderiam ter ocorrido de outro modo, nos vemos na condição de tomá-los como habitantes de uma zona de fragilidade por não terem, inerentes a eles, um estatuto de ocorrência necessária, dedutível de uma conexão causal. Por essa razão, a autora advoga a importância das testemunhas na transmissão da narrativa das ocorrências fatuais que compõem a realidade³²⁸. No campo da aparência, os fatos, na condição de ambíguos e contraditórios, exigem mais os olhos e a narrativa das testemunhas que os olhos e a razoabilidade lógica da razão. A objetividade da realidade dos fatos testemunhados repousa na veracidade, o que não a livra de sua condição frágil, pois “(...) nenhuma afirmação fatural pode estar além da dúvida – tão segura e protegida contra ataques como, por exemplo, a afirmação de que dois e dois são quatro” (ARENDDT, 2004, p. 16).

Essa descrição dos fatos permite ver o matiz de fragilidade de sua verdade. Ela está na contramão da imposição de uma medida absoluta e segura, pretensão da verdade racional da filosofia. A proximidade com a contingência coloca a verdade dos fatos sob as bases de uma ontologia da aparência e da pluralidade. Contudo, em qualquer um dos estatutos ontológicos – no do fundamento ou no da aparência – a verdade, em qualquer situação, para Arendt, é coercitiva. No entanto, valendo-se da distinção sugerida por Leibniz, ela expõe uma gradação nessa coerção.

³²⁷ “The modern age, which believes that truth is neither given to nor disclosed to but produced by the human mind, has assigned, since Leibniz, mathematical, scientific and philosophical truths to the common species of rational truth as distinguished from factual truth” (ARENDDT, 1977, p. 231).

³²⁸ Cf. Arendt (2004,p.16)

Ecce (2015)³²⁹ pondera que sobre esse tema da coerção, no texto *A vida do espírito*, Arendt parece fazer um tratamento mais bem elaborado da distinção entre verdade de razão e verdade de fato – exposição que também ocorre em *Verdade e política*. Essa distinção permite, de modo bastante claro, visualizar o lugar e a gradação coercitiva da verdade dos fatos em relação à verdade racional. Em *Verdade e política*, após anunciar de forma direta que, desde Leibniz, há uma distinção entre verdade racional e verdade de fato, ela simplesmente afirma que usará essa distinção por conveniência ao seu interesse, sem discutir a sua legitimidade intrínseca³³⁰. E com essas justificativas ela já inicia a exposição acerca das fragilidades das verdades de fato.

No texto *A vida do espírito*, para desenvolver com mais cuidado essa dupla definição leibniziana, Arendt inicia pela distinção kantiana entre *vernunft* (razão) e *verstand* (intelecto). Citando o Filósofo das críticas, ela diz que “(...) os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifen*, compreender], assim, servem para apreender percepções” (ARENDR, 2002, p. 45). O intelecto almeja o que é dado aos sentidos, já a razão quer compreender o significado do que é dado; assim, a verdade, do modo como Arendt articula essas distinções, figura como o critério mais elevado da cognição. Para ela, a cognição “(...) deriva esse critério do mundo das aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais, cujo testemunho é autoevidente, ou seja, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência” (ARENDR, 2002, p. 45). Considerando o tom que Kant dá à palavra latina *perceptio*, a expressão alemã usada por ele (*wahrnehmung*) implica ter em conta que a “verdade está situada na evidência dos sentidos” (ARENDR, 2002, p. 45). A busca pelo significado não se atém ao que uma coisa é, mas o que significa, para ela, ser. A ciência, como extensão sofisticada do senso comum, busca o conhecimento, e, retomando o estagirita,

³²⁹ “As considerações presentes no texto *Verdade e política* seguem bastante semelhantes na primeira parte relativa ao pensar presente em *A vida do espírito*. Isso se dá em parte porque, como afirma Arendt na introdução dos escritos sobre o pensar, ela foi motivada pelas controvérsias despertadas pelo caso Eichmann e pela urgência do pensamento. O texto de 1964 teve a mesmíssima motivação e é possível perceber claramente a relação entre os dois textos simplesmente como se a primeira parte de *A vida do espírito* fosse uma continuação do texto da década de 60. A diferença é que Arendt se dá ao trabalho de melhorá-lo e, por isso, desenvolve alguns conceitos relacionados a Kant que são bastante relevantes para nossa temática, como a distinção entre ciência e senso comum, razão e intelecto (*Vernunft* e *Verstehen*) e verdade e sentidos (*Wahrheit* und *Sinn*), e é por meio destas distinções que será possível nos remetermos posteriormente a Voegelin a fim de qualificarmos nosso debate” (ECCEL, 2015, p. 144).

³³⁰ “I shall use this distinction for the sake of convenience without discussing its intrinsic legitimacy” (ARENDR, 1977, p. 231).

conhecer implica ver e ter visto. Assim, segundo Arendt, “o que a ciência e a busca de conhecimento procuram é a verdade irrefutável, ou seja, proposições que os seres humanos não estão livres para refutar – são coercitivas” (ARENDR, 2002, p. 46).

Heller (1987), em um texto sobre *A vida do espírito*, chama a atenção para o fato de que nesse projeto inacabado de Arendt há da parte da filósofa uma condução ao extremo das noções aristotélicas de *nous*, de “razão pura” de Kant e do pensar heideggeriano. Segundo a comentadora, “pensar, de acordo com Arendt, é uma busca por significado (*meaning*), não é uma busca nem pela verdade e nem pelo conhecimento” (HELLER, 1987, p. 283)³³¹. Em torno dessa observação, Heller (1987) lê o modo como Arendt delimita sua compreensão de verdade no texto de *A vida do espírito* como um empreendimento que em nada se relaciona com o que naquela obra será chamado pela autora de *Thinking*. Assim, segundo a comentadora, Arendt aceita a interpretação pós-kantiana e positivista de verdade. Ela afirma que a noção arendtiana de verdade está ligada à noção de verdade científica. Para a comentadora, a “verdade consiste em afirmações de fato e conclusões extraídas desses fatos. A cognição alcança ‘conhecimento verdadeiro’ e procede deles para alcançar ao extremo o conhecimento verdadeiro” (HELLER, 1987, p. 289)³³². Nesse sentido, o que Heller quer destacar é que, ao descrever a verdade com esse tom, Arendt separa verdade de *meaning* – significado.

Voltando ao texto *Verdade e política*, após indicar a tal distinção leibniziana, ela dá o tom sobre o modo como tratará o tema das injúrias que o poder político inflige sobre a verdade. Assim, ela afirma que olhará “(...) esses assuntos mais pela razão política que pela filosófica” (ARENDR, 1977, p. 231)³³³ e que por isso lhe interessará ali menos o que a verdade é e mais a abordagem da palavra do modo como os homens a entendem.³³⁴ Essa afirmação permite manter a leitura arendtiana da verdade na descontinuidade da tradição. Em Arendt, o tema da verdade não se desenvolve em torno

³³¹ “Thinking, according to Arendt, is the quest for meaning, yet it is not a quest for truth, nor is it the quest for knowledge” (HELLER, 1987, p. 283).

³³² “Truth consists of statements of facts and conclusions drawn from these facts. Cognition achieves ‘true knowledge’ and proceeds from here to achieve yet further ‘true knowledge’” (HELLER, 1987, p. 289).

³³³ “(...) we look into these matters for political rather than philosophical reasons” (ARENDR, 1977, p. 231).

³³⁴ Cf. Arendt (1977, p. 231).

de uma preocupação epistemológica nem ontológica; seu olhar se dá em termos de perplexidade sobre os fatos, sobre a mentira e sobre o risco de destruição da realidade; a preocupação de Arendt com a verdade é política, e o seu tratamento é deslocado dos campos tradicionais de debate sobre a *adequatio*³³⁵ e a fundamentação.

Contrastando com a política, o que se encontra no cerne da delimitação arendtiana do conceito de verdade, numa condição de tensionamento com aquela, é a sua natureza coercitiva. Creio que, em termos de tensão entre Verdade e Política, é justamente esse elemento coercitivo³³⁶ que interessa, pois, segundo Heller (1987), “onde há a verdade, não há liberdade, pois a verdade compele” (HELLER, 1987, p. 290).

Nesses termos, na delimitação do caráter coercitivo da verdade, via distinção libniziana de verdade de razão e verdade de fato, fica claro que Arendt distingue uma gradação no tom da coercitividade. Acerca dessa gradação, as verdades de razão são necessárias, e isso quer dizer que seu contrário é impossível, ao passo que as verdades de fato são contingentes, isto é, seu contrário é possível³³⁷. Qualquer verdade é coercitiva; o alcance e o tom dessa coerção é que são diferentes. E coerção é a categoria que parece modular o trato da relação entre a verdade e a política, feita pela autora. Em outras palavras, é a coerção que dá o tom da intransponibilidade do abismo entre verdade e política. Creio que não importa se científica, filosófica ou de fato, o que Arendt retém a título de compreensão geral de verdade – ou seja, como os homens entendem a palavra³³⁸ – é a força da autoevidência. Por isso, qualquer que seja a verdade, em sentido arendtiano, ela compele. Entretanto, sobre as verdades de fato, Arendt alega que elas

(...) a despeito de sua contingência, são tão coercitivas para quem as testemunha com os próprios olhos quanto a proposição de que dois mais dois são quatro para qualquer pessoa em sã consciência. Apenas a questão é que um fato, um evento, nunca pode ser

³³⁵ A *adequatio* diz respeito ao conceito tradicional de verdade; Heidegger, no §44 de “Ser e tempo”, sintetiza esse conceito em torno de três considerações. Primeiro, o lugar da verdade é a proposição, isto é, o juízo; segundo, a essência da verdade reside na “concordância” (*adequatio*) do juízo com seu objeto; terceiro, foi Aristóteles quem relacionou a verdade com o juízo e quem colocou em curso a definição da verdade como “concordância” (*adequatio*). Cf. Heidegger (2010, p. 255).

³³⁶ Cf. D’Allonnes (1991, p. 232).

³³⁷ Cf. Arendt (2002, p. 46).

³³⁸ Cf. Arendt (1977, p. 231).

testemunhado por todos os que estão eventualmente nele interessados (ARENDDT, 2002, p. 46).

Por outro lado, a verdade racional ou matemática apresenta-se como autoevidente para qualquer um dotado do mesmo poder cerebral. Sua natureza coercitiva é universal, enquanto a força coercitiva da verdade fatural é limitada. Ela não alcança aqueles que, não tendo sido testemunhas, têm que confiar no testemunho de outros, e nesse caso pode-se ou não acreditar. Ou seja, é preciso ter em vista a veracidade de quem dá o testemunho.

Em torno dessa distinção, Arendt demarca o elemento condutor do que move o seu olhar para o tema da verdade. No texto *A vida do espírito* ela afirma: “O verdadeiro contrário da verdade fatural, em oposição à racional, não é o erro ou a ilusão, mas a mentira deliberada” (ARENDDT, 2002, p. 46). No texto *Verdade e política* ela faz essa mesma afirmação num tom um pouco diferente, mas retendo o essencial: “a marca distintiva da verdade fatural consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, (...) e sim a falsidade deliberada, a mentira” (ARENDDT, 2003, p. 308). Como o grau de coercitividade da verdade dos fatos é menor que o da verdade de razão, parece ficar aberta à exploração da instrumentalização da mentira a condição contingente dos fatos de que eles “poderiam ter sido de outro modo”. É essa situação que é escancarada pelos eventos ou situações que causam a reflexão da autora. Com isso, a possibilidade de uma mentira geral, de uma ameaça à realidade pelas vias da mentira organizada, dá o tom do seu debate e da delimitação do tema da verdade no contexto de sua teoria da ação.

Estruturalmente, a verdade de razão é autoevidente por si, é irrefutável. Já a verdade de fato é irrefutável para as testemunhas, de modo que a extensão da sua irrefutabilidade e de sua autoevidência repousa no alcance e na “força” das testemunhas. Assim, a força coercitiva dessa autoevidência, que está restrita aos olhos das testemunhas, não chega àqueles que ouvem os relatos dos testemunhos, pois, nesses, os fatos certamente poderiam ter ocorrido de outro modo. A verdade de razão, por outro lado, ao ter a autoevidência adstrita à sua estrutura epistemológica, tem na universalidade a extensão de sua coercitividade³³⁹.

³³⁹ Cf. Arendt (2002, p. 44-46).

Por essas razões, a coercitividade parece ser o que, de maneira geral, caracteriza a verdade no texto de Arendt. Em *Sobre a revolução*, ao abordar a compulsão pela verdade, no trato dos revolucionários americanos com “tentativas de encontrar um absoluto”, para a sua fundação, ela salientava o tom autoevidente da verdade. No contexto dessa relação, a autora faz referência a Grotius, afirmando, num tom retórico, que nem Deus poderia, em sua divina onipotência, negar que dois mais dois são quatro, numa clara indicação de que a verdade sinaliza para uma limitação – no caso do debate de Grotius, a limitação de uma vontade soberana³⁴⁰.

Assim, na condição de menor extensão de coercitividade, a verdade fatural, mesmo não sendo política, parece ter relação com o domínio da política. Ela refere-se à situação dos homens que vivem juntos, pois “(...) fatos e eventos constituem a textura do domínio político” (ARENDR, 1977, p. 231)³⁴¹. De modo que, em termos políticos, as verdades fatuais soam mais relevantes para o viver juntos dos homens³⁴² que as verdades de razão; afinal, como pensar a comunidade dos homens sem um mínimo de veracidade na relação entre eles?

3. As Verdades de fato e a política

No debate sobre a relação entre o filósofo e a cidade, Arendt marcou o embate entre dois modos de vida. Sua narrativa desse embate aponta para a tentativa, trágica, do filósofo de regular as instabilidades e riscos presentes nos assuntos humanos. Essa experiência demarcou a clássica oposição entre verdade e opinião. Por outro lado, configurou uma filosofia política que concebeu, segundo Arendt, uma política despolarizada, esvaziada da pluralidade e rebaixada a uma relação de dominação entre os que sabem e governam e os que não sabem e obedecem. Na normatização metafísica pela verdade racional (filosófica), a extensão de sua coercitividade, ao transpor a fronteira dos assuntos humanos, banuiu e rebaixou, em dignidade, a atuação política da

³⁴⁰ “(...) Grotius, more than a hundred years earlier, had already insisted that even God can not cause that two times two should not make four. (Whatever the theological and philosophic implications of Grotius’s formula might be, its political intention was clearly to bind and limit the sovereign will of an absolute divine omnipotence on earth, by declaring that even God’s power was not without limitations” (ARENDR, 1990, p. 193).

³⁴¹ “(...) facts and events (...) constitute the very texture of the political realm” (ARENDR, 1977, p. 231).

³⁴² Cf. Arendt (1977, p. 232).

opinião. Essa situação marcou a descaracterização da política no registro da pluralidade e da imprevisibilidade, pois, segundo Arendt, a opinião é um indispensável requisito para o poder político³⁴³.

Uma parada diante das questões que as narrativas da modernidade parecem provocar em Arendt sugere uma nova atenção ao tema da verdade. Uma mirada que coloca em destaque a tensão política com a verdade dos fatos. Esse olhar para a verdade dos fatos desloca a verdade da condição que a querela com a filosofia a havia colocado. Esse deslocamento parece ser “movido” por uma preocupação que, segundo ela, dá ares de ter ficado à margem da preocupação platônica; este estava preocupado com os Sofistas e com a ignorância; a preocupação de Arendt é com a figura moderna da mentira organizada, que, segundo ela, atua como uma arma contra a verdade³⁴⁴. Sua preocupação é com o oposto da verdade, não da verdade racional, mas com o oposto da verdade dos fatos, que é a mentira. Para Amiel (1996), nesse contexto de debate sobre a verdade, “(...) o perigo mais urgente vem da mentira organizada, tal como se vê, por exemplo, com o stalinismo ou o efeito de bumerang da propaganda durante a guerra do Vietname” (AMIEL, 1996, p. 134). Esse perigo expresso por essas experiências do século XX sinalizam para a comentadora que a preocupação de Arendt, ao mobilizar o tema da verdade, tem por horizonte um tipo de destruição que, para Amiel (1996, p. 134), não é apenas a destruição da verdade, resultando numa crença na mentira, mas a ocorrência e a generalização da desrealização e do cinismo. Por isso, a comentadora é enfática na indicação de um limite presente no debate acerca da política, pois “(...) a integridade da política exige o respeito por aquilo que lhe constitui o seu limite: a verdade factual (o que não se pode mudar conforme a vontade)” (AMIEL, 1996, p. 134).

Na modernidade, o conflito entre a verdade filosófica e as opiniões desapareceu. Até mesmo a verdade religiosa perdeu força na intervenção sobre os negócios do mundo³⁴⁵. Contudo, segundo Arendt, isso não é o caso acerca da verdade dos fatos, visto que, se no passado não se toleravam as várias opiniões acerca de temas religiosos ou filosóficos, nas condições da modernidade a verdade factual, quando ocorre em

³⁴³ Cf. Arendt (1977, p. 232-233).

³⁴⁴ Cf. ARENDT (1977, p. 232).

³⁴⁵ Cf. ARENDT (1977, p. 235).

oposição ao lucro ou satisfação de um determinado grupo, é recebida com uma hostilidade maior que a antiga intolerância à verdade racional³⁴⁶. Seguindo as observações da autora, a relevância política da verdade dos fatos tende a gerar mais que uma tensão entre dois modos de vida; o que está envolvido é uma disputa pela realidade, ou uma ameaça à sua destruição sistemática, que parece figurar no centro dessa tensão. Afinal, para a autora, a realidade e seu estatuto de estabilidade é um tema político de primeira ordem³⁴⁷. Os fatos não tolerados correm o risco de serem transformados em opinião, e isso parece recolocar na cena da disputa a clássica tensão entre verdade e opinião³⁴⁸, ou, mais precisamente, entre verdade e política. Esse embate passa a figurar em trajes modernos e atua num enredo que tem por horizonte a tragédia da rebelião em torno dos limites.

Nesse contexto de tensionamento, a distinção entre o que é verdade e o que é opinião parece marcar o argumento de resistência de Arendt. Se contra Platão a acusação é a de banimento da opinião em favor de uma normatização da política pela verdade racional, a outra recusa de Arendt é quanto à tentativa moderna de eliminar a linha divisória entre a verdade e a opinião, e de forma mais extrema entre o verdadeiro e o falso. Ao marcar a tensão entre verdade e política, dois pontos parecem irremovíveis para Arendt: a verdade tem em si mesma um elemento de coerção; e nenhuma opinião é em si autoevidente³⁴⁹. Contudo, ao situar a verdade dos fatos nessa tensão, Arendt afirma que “(...) a verdade dos fatos não é mais autoevidente que a opinião” (ARENDR, 1977, p. 243)³⁵⁰. Essa afirmação dá a extensão da autoevidência da verdade de fato, ela não ultrapassa a testemunha.

A limitação da autoevidência à testemunha sinaliza para o problema da fragilidade e da presença da verdade dos fatos no âmbito da política, marcando um tipo

³⁴⁶“While probably no former time tolerated so many diverse opinions on religious or philosophical matters, factual truth, if it happens to oppose a given group’s profit or pleasure, is greeted today with greater hostility than ever before” (ARENDR, 1977, p. 236).

³⁴⁷ “What is at stake here is this common and factual reality itself, and this is indeed a political problem of the first order” (ARENDR, 1977, p. 237).

³⁴⁸ Cf. ARENDR (1977, p. 236).

³⁴⁹ “Truth carries within itself an element of coercion (...) No opinion is self-evident” (ARENDR, 1977, p. 239, 242).

³⁵⁰ “(...) factual truth is no more self-evident than opinion” (ARENDR, 1977, p. 243).

de proximidade com a opinião. Sobre essa situação, ela afirma que “(...) a verdade dos fatos não é mais autoevidente que a opinião, e nisto pode estar a razão em que a opinião – seus portadores encontram relativa facilidade para desacreditar a verdade como apenas uma outra opinião” (ARENDDT, 1977, p. 243)³⁵¹. Creio que há uma “vizinhança epistemológica” entre a verdade dos fatos e a opinião; não há uma identidade. A verdade dos fatos ainda é coercitiva, mesmo que em menor grau, e a opinião é um parece-me, ainda em perspectiva.

Sobre a relação entre opinião e verdade, Assy (2015) identifica dois movimentos de Arendt nessa relação. O primeiro é de distinção entre verdade de fato e opinião. Segundo ela, ao contrapor opinião e racionalidade, aquela permanece distinta da verdade de fato. O segundo movimento refere-se a uma “dependência” da verdade de fato em relação à opinião na constituição da realidade dos fatos. Ela afirma essa dependência dizendo que o caráter autoevidente das verdades de fato é configurado pela opinião, uma vez que “eventos e acontecimentos requerem o diálogo, a discussão e a persuasão – em outras palavras, a opinião – para que possam irromper na cena” (ASSY, 2015, p. 43). A leitura que Assy (2015) faz do lugar da verdade de fato no texto de Arendt é devedora da revalorização da dignidade da aparência, pois o que faz a verdade de fato ser o único tipo de verdade caro a Arendt é a condição de requerer, em alguma medida, o *locus* da aparência. A verdade de fato requer, fenomenologicamente, o espaço da aparência. E nisso, centrada na condição da aparência e da retomada da verdade como *aletheia*, ela faz a seguinte afirmação: “como resultado, *doxa* converte-se no próprio domínio da verdade, ontologicamente constituída na pluralidade das aparências reveladas, isto é, *aletheia* no modo da opinião (ASSY, 2015, p. 27)”.

A afirmação da comentadora, por ser bem encaixada no debate sobre a revalorização ontológica da aparência, parece resolver a questão. No entanto, quando Arendt discute o tema da verdade de fato, tendo por oposto a essa verdade a mentira, a afirmação da comentadora parece incorrer em uma limitação. Penso que, na medida em que Arendt deixa claro que é com a mentira que a verdade fatural se contrapõe, ela também reconhece que tornar uma verdade fatural uma opinião figura como um dos expedientes que, instrumentalmente, “desqualifica” a força política da verdade dos

³⁵¹ “In other words, factual truth is no more self-evident than opinion, and this may be among the reason that opinion – holders find it relatively easy to discredit factual truth as just another opinion” (ARENDDT, 1977, p. 243).

fatos. Com essas considerações, penso que é significativo reter das observações de Assy (2015) a importância da revalorização ontológica da aparência para o tema da verdade. Em termos de verdade dos fatos, o que Arendt afirma é que, mesmo no âmbito da política, há algo que não é uma questão de opinião nem de discussão. Esse algo é a frágil verdade dos fatos. Contudo, a revalorização ontológica da aparência, vista na perspectiva da afirmação de Arendt de que a verdade dos fatos não é mais autoevidente que a opinião, permite ressituar a relação verdade fatural e opinião em uma horizontalidade. Esta horizontalidade permite a Arendt recolocar esse debate político, entre opinião e verdade de fato, numa linha não hierarquizada, isto é, superando esse modelo consagrado pela tradição. E, certamente, essa horizontalidade é devedora do modo como Arendt revaloriza ontologicamente a aparência. A verdade dos fatos e a opinião estão num *locus* não metafísico, onde o que se celebra é a força das aparências e o vigor da superfície.

No plano da expressão *fenomenalidade do político* agenciada por Porcel (2015) e Adverse (2015), a verdade dos fatos não tem alcance total; seu alcance de verdade o é para a testemunha, na condição de testemunha. Nesse sentido, ela é vizinha da opinião, do *dokei moi*. O comentário de Adverse (2015) sobre a fenomenalidade do político em Arendt lança luzes sobre essa relação horizontal entre a verdade de fato e a opinião. Ele afirma que nessa perspectiva da fenomenalidade do político, em que ninguém detém a totalidade da realidade, “(...) ninguém detém a visão do todo, ninguém detém um saber sobre o todo e, por conseguinte, ninguém pode fundamentar sua pretensão política sobre esse saber ou sobre a verdade” (ADVERSE, 2015, p. 564). Por isso, nesse contexto de uma fenomenalidade do político, em que a pluralidade, como categoria, tem papel fundamental, a verdade dos fatos é parcial no seu alcance e, na sua coercitividade de verdade, ela o é para a testemunha; ela não é coercitiva para além da testemunha. Sua coercitividade frágil a situa como próxima, não idêntica, à opinião.

Mesmo próxima da opinião, parece ser claro para Arendt que a verdade dos fatos não pode ser colocada em disputa. Esse parece ser um importante fator de distinção e de tensão com a opinião. Inclusive, uma das formas de ataque à verdade dos fatos é transformar tais verdades em uma questão de opinião.

No entendimento de Arendt, como já aventado neste texto, os fatos acontecidos não estão em disputa, eles não são uma questão de opinião. O que ela destaca nessa

disputa é uma clara delimitação acerca do seu alcance, há um limite para ela. No caso da política, a autora parece advogar a defesa de que a existência de um fato, seja ele agradável, favorável ou não, não está em disputa. Isso é a verdade do fato. Romper esse limite parece ser uma ameaça ou um risco típico da modernidade. Segundo Amiel (1996), ao considerar que os fatos constituem a matéria das opiniões, as verdades dos fatos também são despóticas e coercitivas. Segundo a comentadora, as verdades de fato “escapam à discussão, àquilo que é o pensamento em matéria de opiniões, ou seja, discursivo e representativo” (AMIEL, 1996, p. 133). Contudo, ela pondera, no espírito da reflexão arendtiana, que as verdades de fato também são “(...) as mais frágeis, porque dizem respeito à contingência, condição da liberdade (e o mentiroso é um homem de ação), e dependem do seu modo de certificação do testemunho, da opinião” (AMIEL, 1996, p. 133). Parece-me que a certificação da verdade de fato repousa mais no testemunho que na opinião, pois é justamente a tentativa de tornar uma verdade de fato dependente de uma opinião que se mostra para Arendt como uma das formas da mentira moderna, e de sua ameaça à estabilidade da realidade dos fatos. Por outro lado, não é possível negar o valor das diversas opiniões, das diversas visadas na confirmação da realidade, o que nos leva a permanecer na perspectiva de que em relação à política as verdades de fato, mesmo no seu “despotismo”, permanecem frágeis. Não dá para negar que ao ouvir um relato, uma narrativa de uma testemunha, podemos pensar: poderia ser de outro modo.

Creio que essa observação de Amiel coloca em cena a necessidade de tocar numa situação conceitualmente ambígua no texto de Arendt. Considerado numa ontologia da aparência, ou mais precisamente na fenomenalidade do político, o acontecer de um fato é visto em perspectiva, é captado pela opinião, é visto por espectadores. Esse é o lugar do fato na política. Contudo, se a coercitividade do acontecer do fato, como sua verdade, se impõe na interação entre as diversas visadas, marca-se aí uma fronteira. A verdade permanece fora da política. A coercitividade, acerca do imodificável do acontecido do fato, é o limite sobre o qual não se discute. Não há perspectivismo no campo das verdades dos fatos. O fato aconteceu. O que o atesta para a posteridade são os testemunhos, os registros e os documentos.

O fato é visto de dois lugares diferentes, o da política e o da verdade, que é o da imparcialidade. O lugar da imparcialidade da verdade delimita, para a testemunha, a condição de não opinante; o que ela narra e atesta é a autoevidência da verdade do

acontecido. E, acerca dessa constatação, a advertência de Arendt é que a verdade fatural é, de todas as formas de verdade, a mais frágil. Essa constatação faz jus à afirmação de que a verdade de fato não é mais autoevidente que a opinião, pois o apelo, a coerção da verdade dos fatos, é de certa forma frágil.

A evidência fatural é estabelecida pelo testemunho daquele que presenciou o fato, por documentos, registros e monumentos. Segundo a autora, “os fatos necessitam de testemunho para serem lembrados e de testemunhas de confiança (...) para encontrarem um abrigo seguro no domínio dos assuntos humanos” (ARENDDT, 2004, p. 16). Entretanto, na sequência do enunciado ela pondera³⁵² que nenhuma afirmação fatural está além da dúvida, tal como ocorre com a verdade de razão, pois, no que diz respeito aos testemunhos “(...) todos eles podem ser suspeitos de falsidade” (ARENDDT, 1977, p. 243)³⁵³. Num evento em disputa, segundo ela, “somente outras testemunhas podem ser invocadas, e não uma terceira e alta instância”³⁵⁴ (ARENDDT, 1977, p. 243). A autora acrescenta que uma decisão acerca de um fato em disputa assemelha-se, em procedimento, a uma disputa de opinião, de modo que não há nada que previna as testemunhas do falso testemunho³⁵⁵. Para enfatizar esse risco, ela adverte que “(...) sob certas circunstâncias o sentimento de pertencer a uma maioria pode até encorajar o falso testemunho” (ARENDDT, 1977, p. 243)³⁵⁶. Por isso, a possibilidade de uma mentira geral, em que se perde o lugar da veracidade, faz vir à cena a situação onde não há mais o status do testemunho, pois sem veracidade ele pode ser apenas uma opinião. Sem um mínimo de veracidade, nada pode ser transmitido na condição de testemunho, de registro e documento acerca do acontecido de um fato.

³⁵² “Disto decorre que nenhuma afirmação fatural pode estar além da dúvida – tão segura e protegida contra ataques como, por exemplo, a afirmação de que dois e dois são quatro” (ARENDDT, 2004, p. 16).

³⁵³ “(...) all of which can be suspected as forgeries” (ARENDDT, 1977, p. 243).

³⁵⁴ “In the event of a dispute, only other witnesses but no third and higher instance can be invoked” (ARENDDT, 1977, p. 243).

³⁵⁵ “(...) and settlement is usually arrived at by way of a majority; that is, in the same way as the settlement of opinion disputes – a wholly unsatisfactory procedure, since there is nothing to prevent a majority of witnesses from being false witnesses” (ARENDDT, 1977, p. 243).

³⁵⁶ “(...) under certain circumstances the feeling of belonging to a majority may even encourage false testimony” (ARENDDT, 1977, p. 243).

Considerando essas circunstâncias, creio que o modo como Arendt pensa a relação da verdade com a política permanece na fixação de uma separação de lugares. No domínio da política não há imparcialidade, e o domínio da verdade, ou o que a torna plausível, é a veracidade daquele que fala a verdade; mais ainda, é a sua imparcialidade, integridade e independência. Segundo Arendt, ao entrar no domínio da política ou ao identificar-se com algum interesse, a veracidade do que diz a verdade dos fatos perde essas condições que a fazem plausível³⁵⁷. Essas afirmações permitem marcar duas situações que permeiam a separação de domínios entre a verdade e a política. A primeira é que o espaço da política é naturalmente hostil às características da verdade; segundo, paradoxalmente, o que marca a hostilidade da política com a verdade é o que a torna plausível para a política, isto é, imparcialidade, integridade e independência. Pela sua tipicidade, a política e a ação não parecem ter um “compromisso” com a verdade, mas Arendt parece deixar claro a importância desse tensionamento, uma vez que essa tensão dita uma fronteira ao político.

A verdade dos fatos permanece, mesmo sendo e estando no mundo, fora da política. O estar fora da verdade dos fatos não é, portanto, metafísico. Arendt é clara ao afirmar que a política não abarca a totalidade da vida, e, nesse sentido, os eventos que moveram as suas investigações sinalizam para os riscos acerca do rompimento de determinados limites – no caso em questão, os riscos da eliminação da fronteira entre verdade e falsidade e/ou entre verdade e opinião. Manter essa distinção significa reconhecer que em política nem tudo está em disputa, há, inclusive, um limite para a opinião. Há fatos que, quer queiramos ou não, após acontecidos, são imodificáveis. Por isso, em política a mudança é para o futuro, pois não se muda o passado sem pagar o preço da perda da linha divisória entre a ficção e a realidade.

A sutileza do argumento de Arendt é que, mesmo permanecendo fora da política, aquele que diz a verdade dos fatos, num determinado momento, começa a atuar politicamente. Quando se mente por princípio, aquele que diz a verdade dos fatos, em sua condição de veracidade, resiste à mentira organizada. Essa resistência expressa, para

³⁵⁷ “(...) the teller of factual truth, when he enters the political realm and identifies himself with some partial interest and power formation, compromises on the only quality that could have made his truth appear plausible, namely, his personal truthfulness, guaranteed by impartiality, integrity, independence” (ARENDR, 1977,p.250).

Arendt, um “fator político” de primeira ordem³⁵⁸. Por ser frágil, a condição da verdade dos fatos, na tensão com a política, é de resistência e não de normatividade. É nessa circunstância de mentira por princípio, de desconstrução da veracidade, que o que diz a verdade começa a agir, pois, ao resistir contra a força da mentira organizada, ele começa a mudar a ordem do mundo³⁵⁹. Essa resistência é um tipo de fidelidade aos fatos e à realidade. Ao narrar as circunstâncias do processo de escrita de *Origens do totalitarismo*, Young-Bruehl (1999) destaca a dureza dos fatos narrados e retomados pela autora, o horror e a decadência da Europa. Segundo a biógrafa, Arendt escrevia sobre o passado para o futuro, e nesse sentido ela tomava por conselho a seguinte máxima de Jaspers: “(...) a fidelidade é a marca da verdade”³⁶⁰. Penso que essa máxima invocada pela autora permite reter o tom da atuação “política” da verdade dos fatos como resistência, isto é, um tipo de fidelidade aos fatos e à realidade.

Mesmo assim, pelas circunstâncias da mentira, o que fala a verdade continua em desvantagem. Aquele que fala a verdade, na postura de fidelidade aos fatos e à realidade, diz o que é, enquanto o que diz a mentira joga com as possibilidades e expectativas do poder ser de outro modo. Referindo-se a Montaigne, a autora adverte que, se a verdade tem uma face, a mentira, por outro lado, tem mil³⁶¹. Parece-me, portanto, que é por ser frágil que aquele que diz a verdade dos fatos, em determinadas

³⁵⁸ “Only where a community has embarked upon organized lying on principle, and not only with respect to particulars, can truthfulness as such, unsupported by the distorting forces of power and interest, become a political factor of the first order.” (ARENDDT, 1977,p.251)

³⁵⁹ “Where everybody lies knows it or not, has begun to act; he, too, has engaged himself in political business, for, in the unlikely event that he survives, he has made a start toward changing the world.” (ARENDDT, 1977,p.251).

³⁶⁰ O tema do capítulo 5 da biografia de Arendt escrita por Young-Bruehl (1999) aborda a maneira como Arendt se reencontrava com o passado da Europa durante o processo de elaboração de *Origens do totalitarismo*, especificamente como narrar o horror e a decadência da Europa. Nesse sentido, escreve Young-Bruehl (1999) sobre essa situação: « La charge émotive du livre que Hannah Arendt commença d’écrire en 1945-1946, *Les Origines du totalitarisme*, vient de sa capacité à soutenir – tout au long de quatre années de travail intense et cinq cents pages denses et difficiles – un profond « Ach ! » souffrance devant les actes infâmes qu’elle analyse. (...) Mais ce sont son innocence préservée, sa ferme volonté de garder un esprit ouvert, et de modifier les principales lignes de son livre à mesure qu’elle apprenait de nouvelles choses sur ce qui s’était passé en Europe durant la guerre, qui donnent à son livre sa violence stupéfiante. Alors qu’elle écrivait sur le passé pour l’avenir, elle prit pour devise une maxime de Jaspers: *Treue ist das Zeichen der Wahrheit, la fidélité est le signe de la vérité.*(grifo meu) » cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt – biographie*. Trad. Joël Roman et Étienne Tassin. Paris: Calmann-Lévy, 1999. p. 261-262. A nota 49 (ch.5) do texto de Yong-Bruehl diz que “La maxime est citée par Arendt dans “Karl Jaspers zum Fünfund-achtzigsten Geburtstag”, in: PIPER K.; SANER, H. (Ed.). *Erinnerungen na Karl Jaspers*. Munich: Piper Verlag, 1974. p. 314.

³⁶¹ “(...) the reverse of truth has thousand shapes and a boundless field” (ARENDDT, 1977, p. 258).

situações, se põe a atuar politicamente sob a forma da resistência; e resistir é uma forma de agir.

Nesse contexto de delimitação, de uma preocupação política com a verdade, o tom é de *amor mundi*. Por isso, cabe perguntar: em um mundo comum, no viver junto dos homens, como viver e relacionar com os outros, numa preocupação com o mundo sem um mínimo de veracidade?

A mentira é o que move a preocupação arendtina com a verdade, no intuito de mostrar que a simples tentativa, possibilitada pelos instrumentais modernos, de banir os fatos, mudar os registros históricos e desacreditar as testemunhas coloca em xeque a veracidade como uma categoria presente no viver junto dos homens. A experiência totalitária do mentir por princípio dá provas do aniquilamento das relações humanas, em que todos desconfiam da veracidade de todos. As experiências da mentira moderna, como ela qualifica, evidenciam inclusive a radicalidade do autoengano. Thomas Mann (2009), nos seus discursos contra Hitler, parece ser exemplar na sua tentativa de dizer a verdade, de dar notícias sobre os fatos para aqueles que não acreditavam mais na evidência dos fatos. Mann (2009) se coloca como testemunho, e é aí que reside a “atuação política” da verdade: manter vivo um mínimo de veracidade onde mentir é sempre possível e em escala cada vez maior.

Enfim, Arendt não elabora em detalhes nem tem por preocupação uma epistemologia ou uma ontologia da verdade. Sua preocupação é política. O problema da verdade a preocupa politicamente. É como resistência que a verdade se impõe em sua teoria da ação; é como testemunho que a verdade tensiona com a comunicação opinativa da política; é como memória fatural que a verdade traça a fronteira da realidade no tensionamento com o domínio da política; e é como testemunho que a verdade resiste como veracidade frente à possibilidade de uma desconfiança total no *entre nós*. A esse respeito, creio que a *parresia*, tratada por Foucault em *A coragem da verdade*, sem se comunicar diretamente com o debate de Arendt, oferece luzes para essa questão; em suas palavras, a *parresia* implica a coragem de dizer a verdade, mas também a coragem de ouvir e aceitar a verdade³⁶².

³⁶² Cf. Foucault (2011, p. 13).

Segundo Aguiar (2009), considerando que os fatos são superiores ao poder, há uma estabilidade conferida pela verdade dos fatos que não parece razoável ultrapassá-la. Em suas palavras, a concepção que Arendt possui de política parece ter, então, por limite a veracidade. A verdade ou veracidade como limite da política requer, portanto, considerar que há coisas que os homens não podem modificar à vontade. Assim, apenas “(...) respeitando esse limite poderíamos manter a liberdade de agir e transformar a realidade, bem como permanecerá íntegro o poder de prometer inerente à vida política” (AGUIAR, 2009, p. 238). Parece-me que a preocupação arendtiana com a verdade, no conjunto de sua teoria da ação, expõe, se não uma resposta, pelo menos a marcação de um lugar em sua preocupação com a política; em política, nem tudo é permitido ou possível. Essa é uma afirmação de valor inestimável no trato com a propaganda, no contexto das disputas políticas das democracias de massa, sendo também um risco que Arendt situava tanto no totalitarismo como para além dele. Dessa forma, não parece descabido considerar que a manipulação dos fatos pela propaganda, nas democracias de massa, coloca em risco a veracidade do viver junto, politicamente, dos homens; coloca em risco também o tecido do espaço público.

Para dar o tom não metafísico do olhar de Arendt sobre a tensão entre verdade e política, a afirmação final do texto *Verdade e política* – já mencionada na introdução desta tese – é fundamental. Nesse texto ela diz de modo direto o que lhe interessa. Verdade é de modo conceitual “(...) o que nós não podemos mudar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nós ficamos de pé e o céu que se estende acima de nós” (ARENDR, 1968, p. 264). Sem esse solo não há onde nem sobre o que atuar. A metáfora da verdade é espacial; esse imodificável da verdade dá a fronteira do *locus* da atuação política. Sem o solo da veracidade não há lugar para as promessas, para o poder, como agir em concerto; não há o viver junto como uma vida política, pois nem todo viver junto é político.

Por fim, para dar o matiz do modo como a verdade dos fatos marca o tom de limite, recorro, mais uma vez, à sugestão interpretativa de Eccel (2015) Segundo ela:

O fato é que Arendt não se abstém do tema da verdade quando o assunto é política e acaba elegendo um tipo de verdade que é compatível com sua concepção de política. Quando a concepção de verdade é entendida da forma mais tradicional, ou seja, de que apenas uma verdade é aceitável, o abismo aberto entre a filosofia e a política pode também ser entendido como o abismo entre a política e a verdade, por motivos já conhecidos: uma única concepção de verdade é incompatível com a pluralidade dos homens (ECCEL, 2015, p. 138).

Assim, verdade e política, vistas num registro metafísico, matemático ou científico, estão em conflito. Contudo, como sugere Eccel (2015), o avizinhamiento entre verdade dos fatos e *doxa* expõe uma verdade que, ao contrário dos seus outros modos, se mostra frágil. E é por ser frágil que a atuação dessa verdade não destrói a política, como ocorre na normatização metafísica. Por ser frágil, ela não elimina a pluralidade. Por ser frágil, e coercitivamente limitada, ela não se impõe, mas politicamente resiste. Sem excluir a mentira, como integrante do mundo da política, a posição da autora coloca a verdade como resistência ao risco de uma mentira geral, de uma mentira por princípio, e à manipulação dos fatos pela ideologia e pela propaganda, no contexto da mentira organizada na modernidade. Por isso, a verdade dos fatos, mesmo não sendo política, atua politicamente quando resiste à manipulação do registro histórico e à atuação da mentira total, que corrói a veracidade que dá um mínimo de estabilidade ao mundo público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Arendt, ao mesmo tempo em que afirma um lugar da verdade no tensionamento com a política, também se coloca em posição cuidadosa acerca dessa relação. Creio que tanto o recurso a Platão, bem como aos fatos e eventos relativos à mentira moderna na política, e a ideologia situam a maneira e as condições como ela retoma a tensa relação entre a verdade e a política.

Ao recorrer a Platão, a reflexão expõe o risco para a política de uma verdade que, ao contrário de uma fragilidade, se impõe como reguladora das atividades políticas, destituindo pluralidade, opinião e contingência da fenomenalidade do político. Portanto, a verdade a ser assumida nesse tensionamento é a verdade frágil dos fatos. Nesse sentido, creio que os fatos modernos permitem ver o tom político dessa verdade frágil dos fatos não como pretensão a uma “tirania da verdade” na política, nem como normatizadora da vida pública, mas como ato de resistência, ao marcar um limite na disputa pela realidade.

Aceitar a contingência da vida política coloca a verdade no plano da fragilidade e da resistência. Banir a contingência implica uma verdade total, normativa, cabendo afirmar a metáfora da “tirania da verdade”. No ensaio *Verdade e política*, Arendt pergunta quando na política devemos dizer a verdade. Creio que a pergunta merece uma rearticulação: quando, na política, devemos retomar a tensão entre verdade e opinião? Creio que é quando, por fidelidade aos fatos e à realidade, politicamente julgarmos ser necessário resistir. Nesse caso, a verdade atua politicamente como resistência e não como normatização. Nesse contexto, parece ganhar força a figura das testemunhas e dos registros acerca dos fatos e, principalmente, a veracidade como um liame importante no viver politicamente juntos.

Na delimitação do problema da verdade, na obra de Hannah Arendt, deparei-me com a expressão usada por Eccel (2015) de que há um abismo entre a verdade e a política na obra de Arendt. Diante dessa afirmação, ao percorrer os diversos momentos em que, na obra da autora, o tema da verdade vem à tona, pareceu-me que há situações em que ela, mesmo não fechando o abismo, parece transpô-lo. Parece-me que no caminho da relação de Arendt com os eventos políticos o tema da verdade se fazia urgente. No caso de Eichmann havia um fato; sobre a Guerra do Vietnam havia um fato;

sobre Heidegger e o nazismo havia um fato; sobre as revoluções havia um fato; sobre o totalitarismo havia um fato; na modernidade ocorreram vários fatos. Por isso, o debate de Arendt sobre a verdade se situa no contexto da força dos eventos. A perspectiva de que a filosofia é filha do seu tempo e o fato de que a experiência nos faz pensar situam o lugar do tema da verdade e a maneira como ele se desenvolve na sua obra.

Aceitar que não se pode modificar os fatos já acontecidos, ou sobre os riscos da pretensão de apagar os registros e os testemunhos dos eventos já ocorridos, parece ser uma condição política de primeira ordem. Quando o registro dos fatos narrados é ameaçado pelas situações em que a mentira organizada avança sobre a realidade, Arendt parece transpor o abismo da relação entre a verdade e a política. Nessa situação, ela reivindica a força de resistência da verdade dos fatos. A frágil coerção da verdade dos fatos, que se limita às testemunhas, atua politicamente, não como normatizadora, mas como resistência frente aos riscos e ameaças de manipulação da realidade.

Ao mobilizar as categorias da irreversibilidade e do perdão, Arendt coloca no cerne do seu debate a consideração de que em política é preciso reconhecer que não se muda o passado e que é necessário, sob o risco de perda da realidade, encontrar caminhos para se “reconciliar” com o passado, sem eliminá-lo, sem destruir a memória. Portanto, ela exercita o pensamento em torno da narrativa, do perdão e, principalmente, da compreensão.

O que politicamente nos faz dizer a verdade? Creio que seja a força da realidade, ou é a ameaça à realidade, que nos coloca na condição de resistência da verdade dos fatos. Os riscos que a perda da verdade dos fatos pode trazer para o viver junto, politicamente, parecem importantes nesse sentido. A veracidade parece alimentar uma *philia*, uma ligação, uma confiança nas promessas, no viver junto numa condição de aparência, de fenomenalidade e de contingência. Sem um mínimo de veracidade entre nós, parece mesmo que tudo é possível e, nesse sentido, impossível o viver junto na pluralidade.

Dizer a verdade dos fatos é uma “ação política” atípica. Ela é uma ação política de resistência diante de um fenômeno moderno, que teve suas possibilidades abertas e expostas pelo totalitarismo e se evidenciou, inclusive, para além dele. Creio que, se o totalitarismo colocou em xeque as categorias políticas de análise, com a sua estrutura de novidade, a situação de risco que ele trouxe também ressituiu o debate, pelo menos na

obra de Arendt, acerca da relação entre verdade e política. Assim, o tipo de verdade que Arendt traz para o tensionamento no mundo da política não é aquela cujo oposto é o erro ou o engano, mas aquela cujo oposto é a mentira. Portanto, é contra uma desmedida da mentira, como condição de risco à realidade, que a verdade dos fatos resiste.

Dizer a verdade dos fatos não tem a pretensão de revelar um *quem*, mas de resguardar a condição de realidade do mundo, de resguardar a condição que nos permite partilhar opiniões sobre o mundo. É uma condição para as promessas. O tema da verdade envolve a veracidade, isto é, a nossa troca de opiniões sobre o mundo. Por isso, quem diz a verdade dos fatos, resistindo à mentira organizada, à mentira por princípio, “age” não emitindo uma opinião, mas testemunhando, o que implica dizer que resiste quando a mentira avança ameaçando a realidade. Onde todos mentem, ninguém é testemunha e parece não haver, também, nenhuma estabilidade.

Nesse contexto, é significativa a atualização que Arendt faz da relação da verdade dos fatos com a opinião. A análise que ela elabora, peculiarmente, mantém uma tensão entre essas duas categorias, mas as desloca de um *locus* hierarquizado. O lugar da tensão entre verdade dos fatos e opinião, no texto de Arendt, é o da horizontalidade. Nesse sentido, penso que Arendt chega a essas possibilidades através do modo como ela caracteriza a condição de coercitividade da verdade e percorrendo a via da revalorização da dignidade ontológica da aparência.

Creio, também, que a forma como Arendt faz a crítica da modernidade no sentido do *tudo é possível* e da pretensão do domínio de tudo pela técnica marca o modo como ela lê Platão, seja como um recurso retórico ou metodológico. A maneira como ela se serve do texto de Platão enfatiza a sua desconfiança e crítica acerca da noção de que a posse de um conhecimento ou de um padrão como verdade, no caso platônico, seja autorizador de uma intervenção de domínio e direção dos assuntos humanos.

A crítica de Arendt implica considerar que os assuntos humanos escapam a essa pretensão e que ela é destruidora da pluralidade. Por outro lado, isso não quer dizer que Arendt esteja despreocupada com o limite ou um limite no contexto das coisas humanas. O seu enfrentamento dos fatos, principalmente do tema da mentira, da ideologia e do totalitarismo evidencia a sua preocupação com um limite no contexto das coisas humanas.

Diferentemente de Platão, Arendt reflete sobre um limite que não seja avesso e nem anulador da pluralidade, ao contrário, que seja um limite que também proporcione a pluralidade. Quando Arendt recorre a Platão, principalmente quando o tema é a verdade, suas preocupações parecem próximas das do Filósofo da Academia. A diferença é que a verdade a que Platão recorre, segundo Arendt, anula a pluralidade, rebaixa a opinião e, conseqüentemente, a política. Já a verdade a que ela recorre é próxima da pluralidade e tensiona, sem rebaixar, opinião e política. A preocupação de Arendt é com a Política, e a de Platão é com a Filosofia. As pretensões de domínio, principalmente a noção de política como “obediência a” e “domínio de” quem sabe, formam, no conjunto do pensamento político de Arendt, o cerne de sua crítica à Filosofia Política Ocidental e à modernidade.

Pensando na perspectiva da veracidade, a comunicabilidade situa a questão fora do padrão da verdade como *adequatio*, na relação entre o sujeito e o objeto, ou da palavra com a coisa. A relação parece mobilizar uma noção de *philia* no sentido de que a veracidade na comunicabilidade faz do viver junto um viver politicamente junto, onde as promessas e o agir em concerto são possíveis. A veracidade é entendida no sentido de dizer o que lhe aparece, dizer de forma veraz sobre aquela parcela do mundo que lhe aparece. Desse modo, a verdade dos fatos, na perspectiva da testemunha e da veracidade, não é uma verdade absoluta, total e universal, é apenas a fidelidade à condição imodificável dos fatos e daquilo que na pluralidade aparece e para quem testemunha.

Enfim, fazer esse percurso sobre a preocupação arendtiana acerca da verdade em sua teoria da ação permitiu tanto atualizar esse debate entre opinião e verdade no campo da política, como também deixou claro que essa tensão e os riscos da mentira para a vida política não se restringem às situações que mobilizaram a autora sobre essa questão. Esses tensionamentos e riscos que Arendt demonstra nos seus textos rondam, inclusive, as democracias de massa, muitas vezes movidas pelo impulso de construção de uma “realidade” pelas vias da propaganda de massa. Os riscos da mentira por princípio, da manipulação da realidade, e a perda da distinção entre realidade e ficção, se não são de todo evidentes, pelo menos ainda rondam, com algumas sutilezas, a vida política contemporânea.

A esse respeito, creio que parafrasear uma expressão de Thomas Mann, mencionado neste trabalho, é a maneira mais plausível para concluir essas considerações: há muitas formas de dizer a mentira, a mais cínica é dizendo a verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1974

_____. *A Condição Humana*. 10ª ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001A

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004

_____. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 1977

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003

_____. *La crise de la culture – Huit exercices de pensée politique*. Trad. Patrick Lévy. Paris : Gallimard, 1972. p.283

_____. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990b

_____. *Da Revolução*. Trad. José Roberto Miney. Brasília: UnB/Ática, 1988

_____. *Origens do Totalitarismo – Antisemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 2000a.

_____. *A vida do Espírito*. Trad. Antônio Abranches; Cesar Augusto; Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002

_____. *Compreender- Formação, exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: UFMG/Companhia das Letras, 2008.

_____. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. 2ªed. Trad. André Duarte, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994

_____. *Juger-Sur la philosophie politique de Kant*. Trad. Myriam Revault d'Allonnes. Paris : Éditions du Seuil, 1991. p.105-110 (Douzième conférence)

_____. *Rahel Varnhagen, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Trad. Antônio Trânsito; Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *A promessa da Política*. KOHN, Jerome(org). Trad. Pedro Jorgensen Jr. 5ªed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

_____. *Eichmann à Jerusalem – Rapport sur la banalité du mal*. Trad. Anne Guérin. Gallimard, 1997a

_____. *Vies politique*. Trad. Erid Adda et al. Paris : Gallimard, 1997b. p.7-10

_____. *Homens em tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras. 2008b

_____. *Responsabilité personnelle et régime dictatorial*. In : *Penser l'événement*. Trad. Éric Adda et AL. Paris :Belin,1989,p.93-105

_____. *L'interet pour la politique dans la pensee philosophique europeenne recente* (1954). Trad. Joel Roman, André Scala et Etienne Tassin. In : *Les Cahiers de Philosophie – Hannah Arendt : Confrontations.. n.4 ; automne 1987 ;p. 07-28*

_____. *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* Trad. Martin Ziegler. Dans : ARENDT, Hannah. *La philosophie de l'existence et autres essais*. Paris :Payot & Rivage,2000b. p.111-141

_____. *Réflexions sur Little Rock*(1959) trad. Joël Roman. Dans: HANNAH, Arendt. *Penser l'événement*. Trad. Éric Adda et al. Paris : Éditions Belin,1989 p.233-248

_____. *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*. *Social Research*,38:3 (Autumn),1971

_____. *Philosophy and Politics: what is political philosophy ?*(Arquivo Arendt),1969

_____. *From Machiavelli to Marx*. Fall 1965

_____. *Philosophy and Politics*. *Social Research*,vol.57.n°1(Spring 1990a)

_____. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*.*Social Research*,vol69,n.2 (Summer2002).p.273-319

_____. *Ideology (Totalitarianism 212B)* (Arquivo Arendt)1955

_____. *Lettres et autres documents 1925 – 1975 – Hannah Arendt –Martin Heidegger*. Traduit de l'allemand par Pascal David . Paris : Gallimard,2001B. p.142-145

_____. ;Karl Jaspers *Correspondance*, (1926-1969), traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz-Messmer, Paris :Ed. Payot & Rivages, 1995.p235

_____. *Journal de pensée*. (vol 2. Mars 1954-1973). Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris :Éditions du Seuil,2005.

Comentadores e outros autores

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris :Sens & Tonka,2006

ADVERSE, Helton. *Arendt, A fenomenalidade e a política: O problema da Aparência*. Sapere Aude – V.6 – nº12; Belo Horizonte, Jul/Dez.2015 p.556-569

_____. *Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen*. Argumentos, ano 5, nº9. Fortaleza. Jan/Jun.2013.p.79-96

_____. *Uma república para os modernos*. Arendt, a secularização e o republicanismo. Filosofia Unisinos, 13(1), Jan/Abr.2012.p.39-56

_____. *Maquiavel – política e retórica*. Belo Horizonte:UFMG,2009

_____. *Política e Aparência*. Hannah Arendt leitora de Maquiavel. In: Síntese, Belo Horizonte, v.35, n.111, 2008. p.111-128

AGUIAR, Odilio Alves. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí:Ed.Unijuí,2009

_____. *A amizade como amor mundi em Hannah Arendt*. Revista O que nos faz pensar, n.28, dezembro de 2010. p.131-144

_____. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza:UFC,2001

_____. *Pensamento e Narração em Hannah Arendt*. In: MORAIS, Eduardo Jardim. Filosofia e Política. In MORAIS, Eduardo Jardim de.; BIGNOTTO, Newton. (org). Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte:UFMG,2003.p.215-226

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.

AMIEL, Anne. *A não-Filosofia de Hannah Arendt- Revolução e Julgamento*. Lisboa:Instituto Piaget,2003

_____. *Hannah Arendt lectrice de Montesquieu*. Revue Montesquieu, nº2, 1998.p.119-138

_____. *Hannah Arendt política e acontecimento*. Trad.Sofia Mota. Liboa:Instituto Piaget,1996

ARISTÓTELES. *Arte Retórica*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo:Difusão Europeia do Livro,1959. (Livro I e II)

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. 1ª ed. São Paulo:Perspectiva,2015. Cap.2

BARASH, Jeffrey Andrew. *The Political Dimension of the Public World: On Hannah Arendt's Interpretation of Martin Heidegger*. In: May, Larry; Kohn Jerome (edited). Hannah Arendt Twenty Years later. Cambridge, Mass: MIT Press,1996. p.251-268

BEINER, Ronald. *Love and worldliness: Hannah Arendt's reading of Saint Augustine*. In: May, Larry; Kohn Jerome (edited). *Hannah Arendt Twenty Years later*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1996. p.269-284

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Little Field Publishers, 2003

_____. *Hannah Arendt and the redemptive power of narrative*. *Social Research*, vol 57, n°1 (Spring 1990)

BIRULÉS, Fina. *Por qué debe haber alguien y no nadie?* In: ARENDT, Hannah. *Qué es política?* Trad. Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997. p.9-40

BRUZINA, Ronald. *La structure phénoménologique du monde, une reprise*. Dans : *Les Cahiers de Philosophie – Le monde – de la phénoménologie à la politique*. 15/16 Hiver. 1992/1993 p.89-110

CANIVEZ, Patrice. *Le sentiment et le Politique*. In : *Les Cahiers de Philosophie – Hannah Arendt : Confrontations.. n.4 ; automne 1987*; p. 53-80

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

_____. *Hannah Arendt as a Conservative Thinker*. In: May, Larry; Kohn Jerome (edited). *Hannah Arendt Twenty Years later*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1996 (1997?). p.11-32

CASSIN, Barbara. *Les Paradigmes de l'antiquité*. In : ABENSOUR, Miguel ; BUCI-GLUCKSMANN, CASSIN, Barbara ; COLLIN, Françoise ; REVAULT D'ALLONNES. *Ontologie et politique – Actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris : Éditions Tierce, 1989 ; p.17-39

CHAUÍ, Marilena. *O que é Ideologia*. 2ªed. São Paulo: Brasiliense, 2006

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a Modernidade – Política economia e disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014

D'ALLONNES, Myrian Revault. *Le Pouvoir des Commencements*. – Essai sur l'autorité. Paris : Éditions du Seuil, 2006.

_____. *Le courage de juger*. In : ARENDT, Hannah. *Juger*-Sur la philosophie politique de Kant. Trad. Myriam Revault d'Allonnes. Paris : Éditions du Seuil, 1991. p.217-239

_____. *Revolution et histoire chez Merleau-Ponty et Hannah Arendt*. In : *Les Cahiers de Philosophie – Hannah Arendt : Confrontations.. n.4 ; automne 1987*. p 147-160

DUARTE, André. *Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política*. In: CORREIA, Adriano (org.). *Transpondo o Abismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p.55-78

_____. *Hannah Arendt, Biopolitics, and the Problem of Violence from animal laborans to homo sacer*. In: KING, Richard H; STONE, Dan. *Hannah Arendt and the uses of history*. New York: Berghahn Books, 2007. p.191-204

ECCEL, Daiane. *Entre a Política e a Metafísica : Filosofia Política em Hannah Arendt e Eric Voegelin*. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2015. Disponível em: < <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/135091> > Acesso em 23/06/2016

_____. *Hannah Arendt e Karl Jaspers: uma mútua influência*. In: CARVALHO, M; NASCIMENTO, D.A; et al (org.) *Filosofia Política Contemporânea*. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p.35-44, 2015. Disponível em: < http://www.anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/Filosofia_Politica_Contemporanea.pdf > Acesso em 21/06/2016

_____. *Hannah Arendt e o “Incômodo Problema do Absoluto na Política”*. In: CONCEIÇÃO, Edilene Maria da; OLIVEIRA, Elivanda et al (Org.) *Hannah Arendt – Pensamento, Revolução e Poder*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016. p.47-54

EDMOND, Michel-Pierre. *Le philosophe-roi – Platon et la politique*. Paris : Éditions Payot, 2006

ENEGRÉN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris : PUF (Presses Universitaires de France), 1984 ; p.43-66

FAUCAULT, Michel. *A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011

FÉSTUGIÈRE, A.J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris : Vrin, 1975. p.381-408

FOESSEL, Michäel; KERVÉGAN, Jean-François et al. *Modernité et sécularisation – Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Paris: CNRS Editions, 2007. p.7-91

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e política*. Milano: Bruno Mondadori, 2006

Friedrich, Nietzsche. *Sobre Verdade e Mentira*. Trad. (org.) Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010. Cap.IV, p.200-252

HELLER, Agnes. *Hannah Arendt on the "vita contemplativa"*. *Philosophy and Social Criticism*, 12 (4) p.281-296 (1987).

HELDER, klaus. *Humanité et monde politique*. Dans : *Les Cahiers de Philosophie – Le monde – de la phénoménologie à la politique*. 15/16 Hiver.1992/1993 p.139-160

HILB, Claudia. *Intra-muros : Y a-t-il un monde sans promesse ?* Dans : *Les Cahiers de Philosophie – Le monde – de la phénoménologie à la politique*. 15/16 Hiver.1992/1993 p.185-204

HORKEIMER, Max; ADORNO,Theodor W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida – Rio de Janeiro:Jorge Zahar Ed.,1985

HUSSERL, Edmund. *L'idée de la phénoménologie (cinq leçons)*. Trad. Alexandre Lowit. 4^e ed. Paris :Press Universitaires de France,1990

JAEGER, WERNER. *Paidéia: a formação do homem grego*.São Paulo:Martins Fontes,1995.p.648-697

JASPERS, Karl. *Razon y Existencia*. Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires:Editorial Nova,1959. p.70-101

JASPERS, Karl. *Raison et existence – cinq conférences*.trad. Robert Givord. Grenoble :Presses Universitaires de Grenoble,1987. (Troisieme Conference – La vérité en tant que communicabilité – p. 65-93)

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the politics of the extraordinary – Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge:Cambridge University Press,2009

KATEB, George. *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*. Totowa:Rowman &Allanheld,1984

KATEB, George. *Ideology and storytelling*. *Social Research*,vol 69,nº2(summer 2002),p.321-357

KOHN, Jerome. *Arendt's Concept and description of Totalitarianism*. *Social Research*, vol.69,nº 2(summer 2002). p.621-656.

_____*Introdução*. In: *A promessa da Política*. KOHN,Jerome(org). Trad. Pedro Jorgensen Jr. 5^oed. Rio de Janeiro:DIFEL,2013.p.7-38

KOYRÉ, Alexandre. *The Political Function of the Modern Lie*. Contemporary Jewish Record, Vol VIII, New York,1945

KRISTEVA, Julia. *O gênio Feminino: A vida, a loucura, as palavras*. Hannah Arendt, Melanie Klein,Colette; Trad. Eduardo Francisco Alves; Rio de Janeiro: Rocco,2002. Vol I.

- LAFER, Celso. *A mentira – um capítulo das relações entre a ética e a política*. In: NOVAES, Adauto (org). *Ética*. São Paulo : Companhia das Letras, 1992. p.225-237.
- LAFRANCE, Yvon. *La théorie platonicienne de la doxa*. Paris : Les Belles Lettres, 2015. p.19-33 ; 59-81 ; 117-196
- LEFORT, Claude. *As formas da História – Ensaios de Antropologia política*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí; São Paulo: Brasiliense, 1990. p.295-345.
- _____. *Essais sur le politique XIX –XX siècles*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.
- LE NY, Marc. *Hannah Arendt: Le Temps politique des Hommes*. – Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique. Paris : L'Harmattan, 2013. p.11-42 ; 65-76
- LORIES, Danielle. *Sentir en commun et juger par soi-même*. In : *Études Phénoménologiques*.- Hannah Arendt. n.2. 1985 p.55-91
- MANN, Thomas. *Discursos Contra Hitler*. Trad. Antonio Carlos dos Santos e Renato Zwick. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2009
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença/Martins Fontes, 1974
- MATOS, Olgária Chain Féres. *O Storyteller e o Flâneur – Hannah Arendt e Walter Benjamin*. In: MORAIS, Eduardo Jardim. *Filosofia e Política*. In: MORAIS, Eduardo Jardim de.; BIGNOTTO, Newton. (org). *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p.90-96
- MORAIS, Eduardo Jardim. *Filosofia e Política*. In: MORAIS, Eduardo Jardim de.; BIGNOTTO, Newton. (org). *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p.35-47
- MORTARI, Cezar. *Introdução à Lógica*. São Paulo: Unesp, 2001. p.16-23
- MOUFFE, Chantal. *On the Political*. New York: Routledge, 2008
- NELSON, Eric. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005
- OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia política : as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. Tese de doutorado.
- PAIVA, Márcio Antonio de. *A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998

PANCERA, Carlo Gabriel Kazan. *Arendt e Maquiavel: Fundação, violência e poder no pensamento republicano*. Argumentos-Revista de Filosofia. Ano 5, n.9 –Fortaleza, jan/jun.2013.p 140-139

PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. 2ªed. Bauru:Edipro,2010.

_____. *La République*. Trad. Robert Baccou. Paris:Garnier Frères,1966.

_____. *A Republica*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 14ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.2014

_____. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro:PUC –Rio/Loyola,2008.

_____. *Górgias*. Trad. Edson Bini. Bauru:Edipro,2007.

_____. *Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo:Nova Cultural(Pensadores),1991

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Trad. Cristina Prado. São Paulo:Cosac Naify,2008.p.33-105

PORCEL, Beatriz. *Arendt e o legado político de Cícero e Maquiavel*. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; ADVERSE, Helton.(org.). *Classicos e Contemporâneos da Filosofia Política*. Belo Horizonte:Relicário,2015. p.29-37

QUINTANA, Laura. *Cómo prolonger el acontecimiento? Acción e institución en Hannah Arendt*. Argumentos-Revista de Filosofia. Ano 5,n.9 – Fortaleza,jan/jun.2013.p.120-139

RICOEUR, Paul. *Em torno ao político – Da filosofia ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo:Loyola,1995.p.15-22

RICOEUR, Paul. *Langage Politique et Rhétorique*. In :ABENSOUR,Miguel ; BIEMEL, Walter; et al. *Phénoménologie et politique – Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*. Bruxelles :Editions Ousia,1989. p.479-495

SCALA, Andre. *Hannah Arendt et la Philosophie* In : Les Cahiers de Philosophie – Hannah Arendt : Confrontations.. n.4 ; automne 1987;p. 29-39

STARLING, Heloisa Maria Murgel. *A outra margem da narrativa – Hannah Arendt e João Guimarães Rosa*. In:MORAIS,Eduardo Jardim de.; BIGNOTTO,Newton. (org). *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte:UFMG,2003.p.246-261

STEVENS, Bernard. *Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt*. In :Études Phénoménologiques.- Hannah Arendt.n.2. 1985 p.93-109

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo:Martins Fontes,2014

_____. *Argument et action des Lois de Platon*. Trad. Olivier Berrichon-Sedeyn. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

_____. *La Cité et l'Homme*. Trad. D'Olivier Sedeyn ; Paris : Librairie Générale Française, 2005.

TAMINIAUX, Jacques. *Athens and Rome*. In: VILLA, Dana. Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2007a. p.165-177

_____. *La fille de Thrace et le penseur professionnel – Arendt et Heidegger*. Paris : Editions Payot, 1992

_____. *Heidegger et Arendt Lecteurs d'Aristote*. In : Les Cahiers de Philosophie – Hannah Arendt : Confrontations.. n.4 ; automne 1987 ; p. 41-52

_____. *Le paradoxe de l'appartenance et du retrait*. In : ABENSOUR, Miguel ; BUCI-GLUCKSMANN, CASSIN, Barbara ; COLLIN, Françoise ; REVAULT D'ALLONNES. *Ontologie et politique – Actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris : Éditions Tierce, 1989. p.17-39

_____. *La déconstruction arendtienne des vues politiques de Heidegger*. Réseau Canopé. « Cahiers philosophiques » .2007b/3, n.111. p.16-30

TASSIN, Etienne. *Le trésor perdu – Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris : Éditions Payot, 1999. p. 09-119 ; 467-489

_____. *La question du monde*. Dans : Les Cahiers de Philosophie – *Le monde* – de la phénoménologie à la politique. 15/16 Hiver. 1992/1993 p.5-11

_____. *La question de l'apparence*. In : ABENSOUR, Miguel ; BUCI-GLUCKSMANN, CASSIN, Barbara ; COLLIN, Françoise ; REVAULT D'ALLONNES. *Ontologie et politique – Actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris : Éditions Tierce, 1989. (p.63-84)

_____. *Sens Commun et communauté : La lecture arendtienne de Kant*. In : Les Cahiers de Philosophie – Hannah Arendt : Confrontations.. n.4 ; automne 1987. ISSN 0752-6903 (p. 81-113)

VALLÉE, Catherine. Hannah Arendt. *Sócrates e a questão do Totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999

VANHOUTTE, Maurice. *La philosophie politique de Platon dans le "Lois"*. Louvain : Université Catholique de Louvain, 1953 (Chapitre IV, p.414-455

VELASCO, Patrícia Del Nero. *Educando para a Argumentação – Contribuições do ensino da lógica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

VILLA, Dana Richard. *Arendt and Heidegger: The fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996

_____ *Politics, Philosophy, Terror- essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton:Princeton University Press,1999

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Trad. José Viegas Filho. 2ªed. Brasília:UnB,1982

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt-Biografie*. Trad. Joël Roman et Étienne Tassin. Paris :Calmann-Lévy,1999,p.531

_____ *Por Amor ao mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro:Relume Dumará,1997.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stumer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo:Discurso Editorial,1999