

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIANA DA SILVA PEREIRA

**O PROBLEMA MORAL DA MENTIRA POLÍTICA EM HANNAH
ARENDT**

TOLEDO
2022

MARIANA DA SILVA PEREIRA

O PROBLEMA MORAL DA MENTIRA POLÍTICA EM HANNAH
ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Rosalvo Schütz
Coorientador: Stefano Busellato

TOLEDO
2022

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

da Silva Pereira, Mariana

O problema moral da mentira política em Hannah Arendt / Mariana da Silva Pereira; orientador Rosalvo Schütz; coorientador Stefano Busellato. -- Toledo, 2022.
191 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Mentira política. 2. Verdade fatural. 3. Hannah Arendt. 4. Moral. I. Schütz, Rosalvo, orient. II. Busellato, Stefano, coorient. III. Título.

MARIANA DA SILVA PEREIRA

**O PROBLEMA MORAL DA MENTIRA POLÍTICA CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE
HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestra em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:

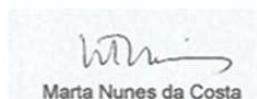


Stefano Busellato

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila)



Tarcílio Ciotta



Marta Nunes da Costa

Marta Rios Alves Nunes da Costa

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)



Ester Maria Dreher Heuser

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 1 de setembro de 2022

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, MARIANA DA SILVA PEREIRA, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 01 de setembro de 2022

Mariana da Silva Pereira

Assinatura

Às pessoas “normais”.

AGRADECIMENTOS

Ao Stefano, o homem que, emblematicamente nascido em um dia 12, porta o Sol dentro de si. Obrigada por me iluminar – ora com raios de incidência direta, ora com raios de incidência inclinada. Este girassol lhe é devedor.

Ao Rosalvo, pela disposição sempre alegre com a qual conseguiu neutralizar o meu desânimo nos dias aflitos; por me mostrar os horizontes abertos onde eu só podia ver obstáculos; por me assessorar tecnicamente e me acompanhar, com paciência, neste processo.

Às professoras Marta Rios Alves Nunes da Costa e Ester Maria Dreher Heuser, pelas significativas observações, as quais contribuíram para a disposição atual do trabalho; e por aceitarem, uma vez mais, compor a banca avaliadora deste trabalho – um agradecimento que, agora, estendo ao professor Tarcílio Ciotta.

À minha mãe, por me apoiar em cada uma das minhas decisões; por me fortalecer com o seu amor; e por não me deixar desistir. Sem ela, absolutamente nada disso teria sido possível – material e espiritualmente falando.

Aos meus três grandes amigos, João Vitor, Beatriz e Matheus, pelos devaneios teóricos coletivos; pelo carinho imenso e transbordante; por acreditarem em mim mais do que eu mesma; por encherem meus dias de felicidade.

Ao Jorge Tonel, pelas aulas terapêuticas; por me preparar psicologicamente, linguisticamente e cientificamente para a execução deste trabalho; por me acolher.

À UNIOESTE, por me proporcionar experiências e encontros engrandecedores; por ter se tornado a minha segunda morada.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por financiar esta pesquisa.

*Quando a realidade me entra pelos olhos,
o meu pequeno mundo desaba.*

Graciliano Ramos, *Angústia*

RESUMO

PEREIRA, Mariana da Silva. *O problema moral da mentira política em Hannah Arendt*. 2022. 192 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

O escopo deste trabalho é discutir a constituição da personalidade moral no contexto contemporâneo em que os fatos são desprezados e contestados como critério de verdade. Partiu-se da observação de que as negações de fatos e eventos históricos – amiúde tratadas como questões de opinião – são acompanhadas pelo recrudescimento de manifestações de ódio, violência e intolerância no espaço público. Questionou-se, diante disso, se a rejeição à fatalidade comprometeria o processo pelo qual a pessoa formula juízos morais, relacionando-se à disposição a “fazer o mal”. Para responder a tal pergunta, reivindicou-se, como suporte teórico, as considerações de Hannah Arendt sobre os fenômenos (i) da mentira política moderna, enquanto negação sistemática e deliberada dos fatos; e (ii) da banalidade do mal, como decorrência da ausência de pensamento, ou falta de reflexão. A investigação partiu da reconstrução da interpretação arendtiana do percurso histórico e intelectual do conflito entre verdade e política que culmina no moderno ataque às verdades fatuais. Em seguida, buscou-se realizar a análise do conceito de mentira política, apresentando-o, a princípio, como um problema estritamente político, na medida em que visa à destruição da realidade compartilhada – composta, justamente, por uma teia de fatos e eventos que vincula os seres humanos uns aos outros. Conjecturou-se, no entanto, que a abordagem política, focando apenas a dimensão da vida humana da convivência com os outros, não seria capaz de esgotar o assunto em toda a sua seriedade e extensão. Arendt enfatizou que, no domínio da política, onde sigilo e falsidade deliberada sempre tiveram um papel importante, o perigo por excelência é o autoengano – caso em que o mentiroso se torna uma vítima das suas mentiras. O que a possibilidade do autoengano coloca em evidência é o relacionamento que o ser humano estabelece consigo mesmo, algo que, a seu ver, diz respeito à moral. Não obstante, Arendt também sustentou que as afrontas morais são impotentes para lidar com mentiras políticas. Apresentou-se, nesse sentido, um obstáculo ao desenvolvimento deste trabalho, o qual só pôde ser superado no terceiro capítulo, dedicado à discussão da relação entre moral e política. Argumentou-se que seria possível encontrar, dentro da teoria arendtiana, elementos que apontam para uma espécie de moral política, cuja categoria central seria o mundo comum e na qual o relacionamento consigo mesmo e o relacionamento com os outros seriam interdependentes. Como, efetivamente, Arendt nunca chegou a escrever um livro ou um ensaio sobre a moral política, esta pesquisa teve de percorrer um amplo recorte de textos da autora para identificá-la, o que permitiu reconhecer a moral política como um tipo de “preocupação moral” que permeia todo o conjunto da obra de Arendt. Ademais, obteve-se como resultado a constatação de que o desprezo pelos fatos é o que torna profícuo o aparecimento daquilo que Arendt chamou de mal extremo e ilimitado, o qual assume a forma da banalidade. Apreciada à luz da moral política arendtiana, a mentira política se revelou, portanto, como um problema, além de político, moral. Um problema cujo enfrentamento exige a reconciliação do pensamento com a fatalidade.

Palavras-Chave: Mentira política; Verdade fatural; Política; Moral; Hannah Arendt.

ABSTRACT

PEREIRA, Mariana da Silva. *The moral problem of political lying on Hannah Arendt*. 2022. 192 p. Dissertation (Master in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2022.

The scope of this work is to discuss the constitution of moral personality in the contemporary context in which facts are despised and contested as a criterion of truth. It started from the observation that the denials of historical facts and events – often treated as matters of opinion – are accompanied by the resurgence of manifestations of hatred, violence and intolerance in the public space. In view of this, it was questioned whether the rejection of factuality would compromise the process by which the person formulates moral judgments, relating to the disposition to “do evil”. To answer this question, Hannah Arendt's considerations on the phenomena (i) of the modern political lie, as a systematic and deliberate denial of facts; and (ii) of the banality of evil, as a result of the absence of thought, or lack of reflection; were claimed as theoretical support. The investigation started from the reconstruction of the arendtian interpretation of the historical and intellectual path of the conflict between truth and politics that culminates in the modern attack on factual truths. Then, we sought to carry out the analysis of the concept of political lie, presenting it, at first, as a strictly political problem, insofar as it aims at the destruction of shared reality - composed, precisely, by a web of facts and events, that links human beings to each other. It was conjectured, however, that the political approach, focusing only on the dimension of human life of coexistence with others, would not be able to exhaust the subject in all its seriousness and extension. Arendt emphasized that in the realm of politics, where secrecy and deliberate falsehood have always played an important role, the quintessential danger is self-deception – in which case the liar becomes a victim of their lies. What the possibility of self-deception highlights is the relationship that the human being establishes with himself, something that, in her view, concerns morality. Nevertheless, Arendt also maintained that moral affronts are powerless to deal with political lies. In this sense, an obstacle to the development of this work was presented, which could only be overcome in the third chapter, dedicated to the discussion of the relationship between morals and politics. It was argued that it would be possible to find, within arendtian theory, elements that point to a kind of political morality, whose central category would be the common world and in which the relationship with oneself and the relationship with others would be interdependent. Since Arendt never actually wrote a book or an essay on political morality, this research had to go through a wide range of texts by the author to identify her, which allowed her to recognize political morality as a type of “moral concern” that permeates the entire set of Arendt's work. Furthermore, the result was the realization that contempt for the facts is what makes fruitful the appearance of what Arendt called extreme and unlimited evil, which takes the form of banality. Appreciated in the light of arendtian political morality, the political lie was revealed, therefore, as a problem, in addition to being political, moral, whose confrontation requires the reconciliation of thought with reality.

Keywords: Political lying; Factual truth; Politics; Moral; Hannah Arendt.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 VERDADE E POLÍTICA.....	18
1.1 Filosofia e política.....	20
1.2 Verdade e veracidade.....	27
1.3 Verdade e tradição.....	34
1.4 Verdade e história.....	40
1.5 Verdade e fatualidade.....	48
2 MENTIRA POLÍTICA.....	55
2.1 Mentira e política.....	56
2.2 Mentira na política.....	67
2.3 Mentira política nos regimes totalitários: propaganda, ideologia e terror.....	78
2.4 Mentira política nos países livres: o caso dos Documentos do Pentágono.....	89
2.5 Mentira política como questão de opinião: a dificuldade contemporânea.....	102
2.6 O problema político da mentira política.....	110
3 MORAL E POLÍTICA.....	122
3.1 Reflexões sobre a questão da moral.....	128
3.2 Por uma moral política.....	142
3.3 O problema moral da mentira política.....	170
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	187

INTRODUÇÃO

Esta investigação se originou do incômodo confronto com o contexto contemporâneo no qual os fatos são, amiúde, desprezados e contestados como critério de verdade. Isso se evidencia, sobretudo, pelo robustecimento do fenômeno que se convencionou chamar de “negacionismo”. O que caracteriza um negacionista é, precisamente, a sua atitude de *negação* em relação a fatos estabelecidos: sejam eles o Holocausto, as ditaduras militares, a pandemia ocasionada pela Covid-19, ou qualquer outro.

Observou-se que, à medida que se vinculam abertamente a discursos de ódio, de violência, de intolerância, justificando ou mitigando crimes como o genocídio, a tortura e até a descartabilidade da vida humana, tais negações podem sugerir mais do que uma crise de autoridade na história e na ciência, enquanto campos do conhecimento, isto é, mais que um problema intelectual ou epistemológico; pois, de alguma forma, parecem estar associadas ao encorajamento do mal. A pergunta que se colocou, em consideração a isso, foi: será que a constituição da personalidade moral não se viria comprometida pela rejeição à fatualidade?

Por pessoa moral entende-se àquela que é capaz de julgar. Os juízos morais incidem sobre as ações humanas – as quais podem ser, a depender dos critérios que se adote, avaliadas como boas ou más, corretas ou erradas, grandiosas ou insignificantes. Mas tais juízos não consistem apenas em tentativas de compreender as realizações de outros agentes, eles também compõem o quadro referencial de princípios mediante os quais o indivíduo procurará orientar as suas próprias decisões e ações, compreender a si mesmo. É por isso que a moral é considerada um saber prático, que “parte da...” e “retorna à...” interação com o mundo.

Os juízos morais lidam com existentes – atos; acontecimentos reais, que, uma vez percebidos e verificados, serão considerados fatos. Nesse sentido, questionou-se o seguinte: será possível definir um conceito como “correto”, “bom” ou “grandioso” sem fazer referência a algum existente? Por exemplo, se se diz “a ação correta é aquela isenta de falhas e defeitos”, ainda se poderia inquirir “qual é a ação isenta de falhas e defeitos?” – Essa resposta poderia ser dada sem se recorrer a um “exemplo”, ou seja, sem apontar para uma “ação correta” e dizer “isto”? Será que juízos podem ser formulados sem o conteúdo para se julgar - ou seja, fatos? Por fim, é possível se constituir como pessoa

moral abstendo-se da capacidade de julgar? Se não for, a negação dos fatos não implica um problema moral?

Propôs-se analisar esse conjunto de inquietações através da teoria de Hannah Arendt, onde o fenômeno da negação dos fatos recebe o nome de “mentira política”. A hipótese que se procurou defender foi a de que a mentira política arendtiana, entendida como negação sistemática e deliberada dos fatos, está relacionada à disposição a “fazer o mal”, sendo o termo “mal” utilizado, aqui, na mesma perspectiva apontada por Nádya Souki, em *Hannah Arendt e a banalidade do mal* (1998), a saber: a da ação – o que significa “dissociar a noção de mal da de pecado, sofrimento e de morte” (SOUKI, 1998, p. 11) e empregar o termo como “sinônimo de violência” (SOUKI, 1998, p. 11) – acrescentando, somente, que palavras também configuram-se como formas de agir no espaço público. Encarado dessa forma, não apenas o mal aparece como ação, mas também o seu combate se apresenta como algo que só se pode dar através da ação. Isso implica ultrapassar os limites de uma moralidade inteiramente negativa, que se pauta unicamente na recusa a fazer o mal; e avançar no sentido de, efetivamente, realizar algo para “diminuí-lo no mundo” (SOUKI, 1998, p. 11), orientando-se pela preocupação, eminentemente política, “com a possibilidade de ter um mundo em que esses atos não ocorram” (ARENDR, 2004, p. 157).

A execução deste trabalho impôs a tarefa de lidar com algumas perplexidades oriundas de sua própria estrutura. A primeira delas, diz respeito à escolha de seu referencial teórico, o qual pode acarretar, logo de início, um certo desconforto àqueles leitores familiarizados com a obra de Arendt, visto que, essa pensadora enfatizou que as proposições morais seriam insuficientes para lidar com as mentiras políticas. Haja vista que (i) aquilo que essas últimas atacam é a trama de fatualidade que constitui a realidade compartilhada entre os seres humanos, ou seja, o próprio mundo comum; (ii) e que a capacidade humana de negar os fatos – isto é, de mentir – parece estar vinculada à capacidade humana de mudar os fatos – isto é, de agir –, a qual corresponde à condição humana da pluralidade e é, por isso mesmo, condição de toda vida política; a mentira política arendtiana, se mostraria, a princípio, como um problema estritamente político – e não moral.

Para Arendt, a política é o arranjo da convivência entre os diferentes; é uma atividade humana fundamentada na pluralidade; a qual pressupõe a presença de outros e a existência de um mundo compartilhado, capaz de, ao mesmo tempo, unir e manter

separados os seres humanos uns dos outros. Problemas políticos só são resolvidos ou amenizados nesse relacionar-se com os outros – falando com os outros ou agindo em concerto com os outros. A moralidade, por outro lado, depende do relacionamento que o ser humano estabelece consigo mesmo, em um modo de vida solitário, que é o do pensamento. O pensar, segundo a interpretação arendtiana, exige um afastamento em relação ao mundo e aos outros; interrompe as atividades cotidianas; impede o agir. Frente aos problemas políticos, portanto, as proposições morais são impotentes por definição. Elas tomam como padrão o “eu” e, para Arendt, uma vez que nenhum ser humano é onipotente, o poder está sempre vinculado a um grupo; à habilidade que os seres humanos têm para agirem conjuntamente.

Para além disso, as proposições morais se afirmam como verdades, e, como destacou Jerome Kohn, na introdução à edição americana de *Responsabilidade e julgamento* (2004), para Arendt, tais verdades, quando pronunciadas “em público num desafio à diversidade das opiniões humanas” (KOHN, 2004, p. 20) corrompem ao mundo e a si mesmas. As verdades morais são avessas à dinâmica do âmbito público por sua própria natureza: elas concernem a experiências privadas, ao ser humano “no singular”; não dizem respeito a assuntos verdadeiramente comuns; e não se pode opinar sobre elas, pois, enquanto verdades, possuem uma natureza coercitiva contrária à publicidade do debate. Verdades morais só podem prevalecer no âmbito público quando impostas por meio da violência ou, quando perdem a sua característica específica de “verdades”: convertendo-se em exemplos ou disputando o apoio e o consentimento como se fossem opiniões.

Não obstante, salienta-se que a escolha de se investigar o problema moral da mentira política dentro da teoria arendtiana não foi fortuita. Além de ser, dentre os intelectuais do século XX, uma das personalidades mais influentes e notórias, tendo se dedicado ao estudo de diversos temas relacionados aos dilemas políticos de seu tempo, Arendt aportou uma novidade para o debate sobre o fenômeno do mal quando cunhou a expressão “banalidade do mal” e insinuou que esse fenômeno – ao menos, em sua forma extrema e ilimitada – estaria relacionado à superficialidade, à alienação do ser humano em relação ao mundo, à ausência de pensamento e de reflexão sobre as ocorrências mundanas. Considerou-se, por isso, que a teoria arendtiana seria a mais apropriada para abordar o problema da rejeição e negação dos fatos desde uma perspectiva moral.

Argumentou-se, ainda, que, dentro da teoria arendtiana, seria possível encontrar elementos que apontam para uma espécie de “moral política” – diferente daquela que se pratica como obediência a regras e padrões fixos e pré-estabelecidos – cuja categoria central é o mundo. À luz desse tipo de moralidade, a mentira política poderia se revelar como um problema moral. Contudo, disso originou-se a segunda perplexidade a ser enfrentada nesta investigação: Arendt nunca chegou a elaborar textualmente um tratado sobre a sua “moral política” – com efeito, nada poderia estar mais distante de suas pretensões. Como observa Young-Bruehl (1997), escrever uma *Moralia* não era o seu estilo, pois ela considerava de pouca ajuda os códigos morais fixos.

Desse modo, foi necessário percorrer um amplo recorte de livros e ensaios de Arendt, a fim de identificar a sua moral política. Uma vez que ela mesma reconheceu que o seu interesse em discutir questões morais e refletir sobre as atividades do espírito derivou da sua experiência com o julgamento de Adolf Eichmann, em 1961 – quando se defrontou com a incontestável mediocridade daquele homem, o qual desafiou a sua compreensão sobre o mal –, o primeiro passo dado, nessa direção, foi recorrer aos textos de Arendt que sucederam tal evento. Dentre eles, achavam-se, inclusive, os ensaios basilares para o desenvolvimento desta dissertação, *Verdade e política* (2007 [1968])¹ e *A mentira na política – Considerações sobre os documentos do pentágono* (2017 [1972]), escritos e publicados após o tribunal de Jerusalém, que fomentou, em Arendt, “uma nova perspectiva ético-moral capaz de não apenas desvelar a ruptura com a tradição ocidental de filosofia moral” (ASSY, 2004, p. 34), mas de mostrar os caminhos para o desenvolvimento de uma “moral política”².

Prontamente percebeu-se que, no entanto, aqueles textos não podiam esgotar o debate em torno de uma das grandes lacunas na obra de Arendt, no que tange o tema da moralidade, a qual favoreceu que sua teoria fosse considerada, por vezes, amoral: o fato de que, a seu ver, a ação política não pode ser avaliada pelo critério da bondade, nem

¹ Ensaio originalmente publicado no *The New Yorker*, em 1967 e, posteriormente, incluído em uma edição ampliada de “Entre o passado e o futuro”, publicada em 1968.

² Alguns pormenores dos referidos ensaios podem indicar o quão intimamente relacionados eles estavam às suas preocupações ético-morais. Primeiramente, em *Verdade e política* (2007), Arendt escolheu discutir o fenômeno da mentira política desde um ponto de vista “exterior” ao domínio político, como ela mesma acentuou – a saber, do ponto de vista da verdade. Ademais, em *A mentira na política...* (2017), se dedicou a ressaltar o verdadeiro perigo que envolvia a mentira política moderna: o “autoengano”, situação na qual o mentiroso acaba por acreditar nas suas mentiras e que, de alguma forma, parece estar relacionada à capacidade de pensar, a mesma capacidade da qual depende o desenvolvimento da personalidade moral, do que se pode depreender que não seja coerente defender que o assunto da mentira política, na teoria arendtiana, escape à moral.

mesmo pelo da maldade; mas, unicamente, pelo critério da grandeza. Em vista disso, o segundo passo dado na direção da esquadramento de sua moral política, foi explorar as obras anteriores ao julgamento de Eichmann – em especial, *A condição humana* (2020b [1958]) e a sua tese de doutorado sobre o conceito de amor em Santo Agostinho (1997 [1929]) –, o que permitiu advogar em favor da suposição de que esta moral política permeia todo o conjunto das obras de Arendt, manifestando-se, sobretudo, na atitude da autora para com os assuntos políticos, isto é, na sua forma de abordá-los.

Procurando lidar com as perplexidades acima expostas e defender que há um problema moral envolvendo a mentira política na teoria de Arendt, o qual só pode se dar a conhecer em contraposição à sua moral política, este trabalho foi organizado e dividido em três partes, que correspondem diretamente aos seus três capítulos.

O capítulo 1 versou sobre a relação entre verdade e política tal como esta é concebida por Arendt. O esforço que o caracterizou foi o de explicar como, o porquê e desde quando, segundo a interpretação arendtiana, a verdade está em conflito com a política, buscando determinar a que tipo de verdade se opõem as mentiras políticas.

O capítulo 2, por sua vez, lidou especificamente com a relação entre mentira e política. Ele consistiu na tentativa de traçar, dentro teoria arendtiana, uma definição do termo “mentira política”; debater o vínculo entre mentira e política; refletir sobre a forma como as mentiras políticas se dirigem à verdade fatural; problematizar os diversos aspectos que esse tipo de mentira pode assumir em combinação com diferentes regimes políticos – como, por exemplo, os totalitários e os países livres; abordar a mentira política sob o aspecto da relativização dos fatos como “questão de opinião”, o qual parece prevalecer na contemporaneidade; e, por fim, compreender o fenômeno enquanto um problema político, insinuando as limitações desse enfoque, as quais possibilitam entender a mentira política também como um problema moral.

Por fim, no capítulo 3, tratou-se, do modo como Arendt discute o assunto da moral e de seu conflito com política, através de suas interpretações e críticas à moralidade consuetudinária, ao imperativo categórico de Kant, à moralidade socrática e à moralidade cristã. Em seguida, procurou-se desvendar o que seria a “moral política” arendtiana, trazendo à luz os elementos que autorizam a afirmação de que tal moralidade atravessa toda a obra de Arendt, como uma preocupação moral. Descobriu-se que o que aparece como categoria central da moral política arendtiana é o mundo, enquanto espaço de convivência com os outros; e que a ação moral, se é que assim se pode dizer, é aquela que

alcança a grandeza advinda da capacidade de manter a consistência entre o princípio tomado como padrão para agir e o princípio tomado como padrão para julgar.

Ao final, pôde-se constatar que a moral política de Arendt é um tipo de moralidade que emerge como fruto da lógica tensa que caracteriza a sua teoria; e que o tensor da relação é uma espécie de amor: o *amor mundi*, o qual aparece como mediador na reconciliação entre o “eu” e o “mundo”. A mentira política se revelou como um problema moral, justamente, porque impede esta reconciliação, sem a qual não é possível o desenvolvimento de uma personalidade moral.

1 VERDADE E POLÍTICA

Esta é uma investigação acerca da negação dos fatos. Em virtude da escolha da teoria de Hannah Arendt como referencial, onde tal fenômeno recebe o nome de mentira política, este trabalho também o chamará dessa forma. Tendo, pois, a mentira como objeto, pareceu conveniente iniciar a discussão da perspectiva da verdade. Tal decisão se respalda na concepção generalizada que se tem da mentira como afirmação contrária à verdade. Ver-se-á, no decorrer deste trabalho, que nem tudo o que se opõe à verdade pode ser chamado de “mentira”; que isso irá depender do tipo de verdade ao qual se está referindo; e que, no que diz respeito à teoria arendtiana, nem tudo o que usualmente se chama de verdade pode ser, a rigor, entendido como verdade.

Em todo caso, ainda parece válido tomar a referida concepção como ponto de partida: pois, embora a mentira não seja o oposto de todo tipo de “verdade”, toda mentira pressupõe uma verdade, haja vista que a mentira, em si, não “é”, propriamente, alguma coisa. A mentira se constitui como negação ou distorção daquilo que “é”; e o que “é”, é a verdade³. Tanto é assim que se poderia objetivar que o mais apropriado, quando se fala em mentira, seria empregar o termo no plural: mentiras – pois são múltiplas e indefinidas as formas de se contradizer uma verdade. Arendt (2007) sustentou, justamente, que a derrocada da mentira advém de serem as suas possibilidades ilimitadas, de modo que o mentiroso nunca consegue chegar a oferecer um substituto adequado para a verdade.

Convém enfatizar que, até o momento, os termos “mentira” e “verdade” foram utilizados indiscriminadamente. Porém o assunto do qual trata esta dissertação não é a mentira como um todo; e sim um tipo específico de mentira: a mentira política. Assim como toda e qualquer mentira, a mentira política se opõe a uma verdade. No entanto – seguindo o mesmo raciocínio – trata-se de um tipo específico de verdade; uma verdade que está tão vinculada ao âmbito público e à convivência dos seres humanos uns com os outros, que, desde um certo ponto de vista, poderia se dizer que é “política”. Diante disso, considerou-se que qualquer indagação feita a respeito da mentira política e do lugar que ela ocupa na obra de Arendt, deveria ser precedida pelos esforços de: refletir sobre a questão da verdade e sua relação com a política; e definir o tipo de verdade ao qual a mentira política se opõe, a fim de contextualizar a discussão aqui empreendida.

³ Como se dará a entender ao longo deste trabalho, este “é”, dentro da teoria arendtiana, possui um caráter fenomenal: o “ser” é aquilo que “aparece” – aos sentidos, vale ressaltar. Ver item 1.5 deste capítulo.

Em regra, a relação entre verdade e política é percebida como conflituosa. Parece ser que a política ameaça as condições da verdade e vice-versa. Conforme Arendt (2007), no transcorrer da história, todos aqueles que perseguiram e contaram a verdade mantiveram-se cientes dos riscos de sua atividade – um risco que podia variar desde a mera ridicularização até a perseguição e a morte, especialmente nos casos em que aquilo que tinham a dizer se opunha ao lucro, ao poder, à dominação. Amiúde admitiu-se ser a política mais compatível com as mentiras, as quais foram aceitas como “ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício, não só do político ou do demagogo, como também do estadista” (ARENDR, 2007, p. 283). Mas – retomando a pergunta levantada por Arendt (2007) – por que é assim? Em que consiste o conflito entre verdade e política? Por que essas coisas são tidas como inconciliáveis? Sempre foi assim?

A interpretação arendtiana é a de que o conflito entre verdade e política possui, na realidade, uma origem histórica definida: o embate entre dois modos de vida diametralmente opostos – o do filósofo e o do cidadão. Nesse sentido, ele teria sido formulado pela primeira vez em termos de um antagonismo entre filosofia e política, ou, mais precisamente, entre filosofia e opinião. O item 1.1 deste capítulo buscou explicar como, para Arendt, esses modos de vida se distinguiram um do outro e em que se assenta a hostilidade de um para com o outro, ou seja, como se iniciou a oposição entre filosofia e política; e como ela se transformou na oposição entre verdade e política.

No item 1.2, foi apresentada a contrapartida à noção de que verdade e política, ou filosofia e política, sempre estiveram em um conflito ou são, mesmo, inconciliáveis. Para Arendt, antes de que o embate fosse formulado, Sócrates demonstrou que um filósofo não precisa deixar de ser cidadão, ou seja, que era possível amar tanto a sabedoria quanto a cidade. Fundamentalmente nisso se apoia o seu argumento de que o hiato entre filosofia e política, ou verdade e política, possui uma origem determinada e que, portanto, essas coisas não são essencialmente incompatíveis.

Em seguida, nos itens 1.3 e 1.4, retomou-se o percurso da história do conflito entre verdade e política, acompanhando o seu agravamento ao longo do vigor daquilo que Arendt chamou de tradição de filosofia política, bem como após o fim dessa mesma tradição. Com isso, pretendeu-se proporcionar, ao leitor, uma visualização de como se formou e consolidou a noção mais comum e compartilhada de que verdade e política são antagônicas entre si.

Por fim, o item 1.5, serviu ao propósito de tratar do modo como Arendt percebe o conflito entre verdade e política na contemporaneidade, assim como ao de definir o tipo de verdade ao qual a mentira política se opõe e o seu modo particular de se relacionar com a política.

Para além do que foi exposto, importa mencionar que a discussão a respeito da relação entre verdade e política, trazida neste capítulo, será basilar para a compreensão do motivo: a) pelo qual a mentira política, para Arendt, não pode ser enfrentada com afrontas morais; e b) pelo qual, ainda assim, nesta dissertação, se insiste na possibilidade de abordar a mentira política como um problema moral dentro da teoria arendtiana; ambos a serem explanados no capítulo 3.

1.1 Filosofia e política

Em *Verdade e política* (2007), ensaio publicado, pela primeira vez, em 1967, pelo *The New Yorker*, Hannah Arendt desenvolve o argumento de que o conflito entre verdade e política foi originalmente articulado e estabelecido como conflito entre filosofia e política – ou melhor, entre verdade e opinião – nascendo do embate entre “dois modos de vida diametralmente opostos – a vida do filósofo, tal como interpretada primeiramente por Parmênides e, depois, por Platão, e o modo de vida do cidadão” (ARENDR, 2007, p. 289). Mas, o abismo entre o modo de vida filosófico e o modo de vida político, nem sempre existiu. Segundo Arendt (1993), ele se abriu historicamente com um evento específico, o qual foi decisivo para toda a história do pensamento político: o julgamento e a condenação de Sócrates, cuja morte demonstrou que a cidade não era um lugar seguro para o filósofo.

Conforme a interpretação arendtiana, ao ver como Sócrates fracassava na tentativa de convencer os juízes e os seus concidadãos de sua inocência e como a sua verdade era facilmente derrotada por uma “maioria de votos” na Assembleia, Platão passou a “duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos” (ARENDR, 1993, p. 91) e da validade do modo pelo qual os assuntos políticos eram conduzidos na *polis* – a saber, através do convencimento e da persuasão.

Arendt (1993) ainda pontua que, intimamente ligada à dúvida em relação à validade da persuasão, Platão empreende uma enérgica condenação da *doxa*, a opinião, sendo isso o que se tornou uma das pedras angulares de seu conceito de “verdade” como

algo que é o exato oposto das opiniões. Desde então, ele teria se dedicado a procurar “padrões absolutos [...] pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade” (ARENDT, 1993, p. 92), pretendendo opor, ao constante fluxo de opiniões da praça pública, uma verdade estabilizadora e eterna sobre os assuntos humanos. De tais circunstâncias é que nasce uma relação de hostilidade entre a filosofia e a política e, acima de tudo, entre verdade e opinião

O hiato interposto entre filosofia e política emergiu das catastróficas conclusões que Platão tirou acerca do destino de Sócrates, as quais culminaram, como bem destaca Wagner (2006), na formulação de uma utopia que visava ordenar o espaço público e erradicar o sentimento de ameaça à filosofia. Suspeitando dos pressupostos da vida política, cujo emblema era a imprevisibilidade, Platão tentou encontrar outra forma de administrar e regular os assuntos humanos – uma que se baseasse não no incerto e temporário, mas em parâmetros invariáveis e duradouros, dos quais fosse possível “derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos” (ARENDT, 2007, p. 289) e os quais, impostos “de cima para baixo”, tudo o que requeriam era aceitação e obediência.

O pressuposto subjacente, aqui, é o de que a vida política deveria ser organizada a partir de um conhecimento sobre os assuntos humanos que possuísse um certo grau de certeza, que fosse sempiterno, verdadeiro. Só assim seria possível regular a ação e eliminar da vida política o elemento da imprevisibilidade e inconstância.

E é nessa situação que Platão concebeu sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens podem ser persuadidos –, mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos (ARENDT, 1993, p. 95).

Contrapostas a essa verdade, as opiniões oscilantes dos cidadãos foram degradadas ao *status* de erro ou mera ilusão e é, precisamente, isso o que, segundo Arendt (2007), conferiu ao conflito a sua pungência política, pois a opinião é um dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder. No âmbito político, a vitória de uma verdade que prescinde da opinião, do apoio e do consentimento para fazer-se legítima, só pode ser obtida às custas de uma derrota da própria vida política.

Arendt (1993) ainda comenta que, no processo de definição do seu conceito de verdade como oposta à opinião, Platão chegou à noção de uma forma de falar especificamente filosófica, a dialética (*dialegethai*), como oposta à arte da retórica. No

Górgias, a retórica é apresentada como uma arte sem qualquer compromisso com o conhecimento – isto é, com a verdade –, cujo objetivo é lograr persuadir a multidão de uma determinada opinião, independentemente do conteúdo da mesma. A dialética, ao contrário, não se dirige à multidão; ela “só é possível em um diálogo entre dois” (ARENDDT, 1993, p. 96) – um interrogador e um argumentador, os quais têm como objetivo discutir um determinado tema até o seu esgotamento, movidos pelo desejo de conhecimento.

Destaca-se, entretanto, que a dialética não foi inventada por Platão. Segundo Arendt (1993), é bastante provável que o primeiro a utilizar de forma sistemática tenha sido Sócrates, mas, certamente, sem considerá-la uma contrapartida da persuasão ou acreditar que seus resultados fossem opostos à opinião (*doxa*). A seu ver, nisso teria consistido o erro de Sócrates em seu julgamento:

[...] dirigir-se a seus juízes, de forma dialética, motivo pelo qual não pôde persuadi-los. Por outro lado, uma vez que ele respeitou as limitações inerentes à persuasão, sua verdade tornou-se uma opinião entre opiniões, sem mais valor que as não-verdades dos juízes. Sócrates insistiu em discutir o assunto com seus juízes do mesmo modo que falava de qualquer outra coisa, quer com cidadãos atenienses, individualmente, quer com seus alunos; acreditava que pudesse chegar por esse caminho a alguma verdade e que **dela** pudesse persuadir os outros. (ARENDDT, 1993, p. 96, *grifo meu*).

Com a derrota e a condenação de Sócrates, Platão aprendeu uma lição: que a persuasão não tinha nada a ver com a verdade e tampouco se constituía como forma não-violenta de conduzir os assuntos políticos, uma vez que persuadir “significa impor sua própria opinião em meio às múltiplas opiniões da multidão” (ARENDDT, 1993, p. 96). Logo “não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer isso” (ARENDDT, 1993, p. 96) – utilizando as palavras ao invés da força física.

Ao contestar a validade da persuasão, Platão estava se opondo diretamente ao modo de organização da vida na *polis*, cujas principais características eram a igualdade e a liberdade. A expressão utilizada para designar o modo de convívio da *polis* era, conforme Arendt (2020c), isonomia, a qual não indicava que todos fossem iguais perante a lei ou que a lei fosse a mesma para todos, mas que todos tinham o mesmo direito a participar da atividade política, “e essa atividade na *polis* era de preferência uma atividade de conversa mútua” (ARENDDT, 2020c, p. 49). Por isso, consoante Arendt (2020c), isonomia era, antes de mais nada, liberdade de falar, mas um falar que não correspondia

a qualquer forma de uso das palavras. Tratava-se exclusivamente da conversa livre entre iguais

[...] e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *polis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros (ARENDR, 2020b, p. 33).

Coagir pessoas mediante o uso de violência e dar ordens eram, para os gregos, modos pré-políticos de lidar com outros e o seu oposto era a persuasão, o convencimento, a disputa por meio de palavras.

Nesse sentido, é possível entender por que Platão, segundo a interpretação arendtiana, teria se desencantado com a política após o julgamento de Sócrates; para ele, era como se a *polis* não cumprisse nenhuma de suas promessas. Sobre esse aspecto, é importante frisar que Platão, apesar da sua desconfiança com os pressupostos da vida na *polis*, interessava-se pela política. Tal como reforça Wagner (2006), dentre os filósofos socráticos, Platão foi o único que voltou à *polis* e o fez movido pelo desejo de alterar a vida pública, colocando em prática aquilo que havia pensado. Assim como Sócrates, ele também quis contribuir com a cidade, mas desde outra perspectiva. Essa outra forma de tratar os assuntos humanos, inaugurada com Platão, é aquilo que se conhece como “filosofia política”, uma expressão que, conforme Arendt (1993), significa, antes de mais nada, uma atitude do filósofo para com a política⁴. Ou seja, denota um modo filosófico de abordar a política.

Arendt (1993) afirma que o próprio Platão descreveu a relação entre filosofia e política dessa forma em sua parábola da Caverna, onde pretendeu “dar uma espécie de biografia condensada do filósofo” (ARENDR, 1993, p. 108), desdobrada em três estágios, cada um deles designando uma “reviravolta” na vida do indivíduo que está em vias de tornar-se filósofo. A primeira reviravolta corresponderia ao cientista, aquele “que, não contente com o que as pessoas dizem sobre as coisas, ‘vira-se’ para descobrir como as coisas são em si mesmas, sem levar em conta as opiniões sustentadas pela multidão”

⁴ O que Arendt compreende por “filosofia política” é justamente essa forma peculiar de abordar os problemas da política partindo dos critérios da filosofia – uma atitude que, para ela, surgiu com Platão e Aristóteles, os iniciadores da tradição. Tal argumento, no entanto, exige muita cautela. Ela mesma chama atenção para o fato de que quando Platão e Aristóteles escreveram, o fizeram “sob o pleno impacto de uma sociedade politicamente decadente” (ARENDR, 2009, p. 45), do que se poderia facilmente concluir que a filosofia começa onde a política termina. Uma conclusão errônea, é claro. Pois, embora Platão e Aristóteles tenham iniciado “a” tradição de filosofia política, eles “foram a culminação, não o início, do pensamento filosófico grego” (ARENDR, 2009, p. 45), o qual, bem ao contrário da tradição, se iniciou quando a *polis* atingiu ou estava prestes a atingir o seu clímax – ou, em outras palavras, no auge da vida política.

(ARENDR, 1993, p. 108). A segunda reviravolta, ao filósofo, que “não se satisfaz com o fogo na caverna e com as coisas que agora aparecem como são, mas quer descobrir de onde vem esse fogo e quais são as causas das coisas” (ARENDR, 1993, p. 108), então se vira, mais uma vez, e descobre a saída da caverna que o leva até o lugar onde pode contemplar as ideias eternas. A terceira reviravolta ocorre quando esse indivíduo – por, todavia, ser um mortal – percebe que “não pertence a esse lugar, e nele não pode permanecer” (ARENDR, 1993, p. 109), então se vira para retornar à caverna.

Cada uma dessas reviravoltas é, consoante Arendt (1993), acompanhada pela perda de sentido do filósofo que, quando volta à caverna, já não consegue se orientar em sua escuridão. Ele perde o “senso comum” necessário para adequar-se em um mundo que é comum a todos e, quando tenta comunicar aos outros habitantes da caverna aquilo que viu “do lado de fora”, tudo o que diz parece não ter sentido. Justamente por essa inabilidade para comunicarem o que pensam – aquilo que contemplaram no céu da perenidade – e por andarem sempre mais preocupados com essas “questões eternas e não-humanas” (ARENDR, 1993, p. 93) que com o bem da *polis* e a realidade compartilhada por todos, é que, perante a cidade, os filósofos pareciam ser politicamente inúteis. Platão discordava disso e “se opôs à *polis* em dois aspectos: primeiro, afirmou que a preocupação do filósofo com as coisas eternas não o fazia correr o risco de tornar-se um inútil; e segundo, sustentou que essas coisas eternas eram ainda mais ‘valiosas’ do que belas” (ARENDR, 1993, p. 94), elas eram boas. Disso advém a sua reivindicação do governo ao filósofo, o único capaz de enxergar não simplesmente o bom para si ou o bem da *polis*, mas a essência do bem, ou seja, “o” bem em si mesmo, a verdade sobre o bem⁵

Arendt (1993) ainda atenta para um dos aspectos que considera mais intrigantes da parábola da caverna: o fato de que Platão representa os habitantes da caverna como filósofos potenciais que partilham da qualidade do filósofo, mas permanecem estáticos, acorrentados, ocupados em olhar para a superfície, sem oferecer, contudo, uma explicação sobre o que, exatamente, distingue o filósofo dos demais habitantes da caverna e faz com que ele rompa “os grilhões que o acorrentam à superfície da ilusão” (ARENDR, 1993, p. 110); ou o porquê de o mesmo não conseguir comunicar o que viu aos demais.

⁵ Para Arendt é bastante significativo que Platão – que “obviamente orientava-se pelo proverbial ideal grego *kalo’ k’agathon* (o belo e o bom)” (ARENDR, 1993, p. 94) – tenha optado por erigir a sua filosofia política sobre a ideia do bem e não do belo, porque o belo, o qual não possui um elemento de uso em si, “mas que apenas brilha, tinha muito mais direito a tornar-se a ideia das ideias” (*idem*). Platão, no entanto, escolheu o bem e, na interpretação de Arendt, ele o fez porque só o bem poderia ser posto em prática, só o bem poderia ser usado com fins políticos.

Arendt encontra as respostas a tais inquietações em afirmações contidas em outros dois diálogos de Platão:

Uma ocorre no *Teeteto* – um diálogo sobre a diferença entre *epistémé* (conhecimento) e *doxa* (opinião) – em que Platão define a origem da filosofia: *mala gar filosofou touto to pathos, to thaumadzein ou gar allé arché philosophias hé haute* (pois do que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto...). A segunda ocorre na *Sétima Carta*, quando Platão fala sobre as coisas que para ele são as mais sérias (*perú hô' egô spoudadzô*), isto é, não tanto a filosofia como nós a compreendemos, como o seu eterno tópico e o seu fim. Sobre isso ele diz: *rhéton gar oudamôs estin' hós ala mathémata, all' ei poilé exaphthen phôs* (é inteiramente impossível falar sobre isso como se fala sobre as outras coisas que aprendemos, ou melhor, de tanto estar junto a isso... de um fogo tremulante, uma luz se acende). (ARENDDT, 1993, p. 110-111).

Começando no espanto e terminando na mudez, a experiência do filósofo apresentava-se como completamente avessa às dos cidadãos, disso derivavam-se as dificuldades de transição de um modo de vida para o outro. Primeiramente, “*Thaumadzein*, o espanto daquilo que é como é, segundo Platão, é um *pathos*, algo que se sofre e como tal é muito diverso da *doxadzein*” (ARENDDT, 1993, p.111), o processo ativo de formar uma opinião sobre determinado assunto, conversando a seu respeito. Ademais, aquilo que acomete o filósofo não pode ser descrito porque são coisas demasiadamente gerais para caberem em palavras, de modo que não se pode formar opiniões sobre elas. Nesse segmento, a “*doxa* pôde tornar-se o oposto de verdade porque *doxadzein* é na verdade o oposto de *thaumadzein*. Ter opiniões não dá certo quando envolver aquelas questões que conhecemos apenas no mudo espanto diante do que é” (ARENDDT, 1993, p. 112). Por último, é importante recordar que o modo de vida da *polis* se baseava na liberdade de “falar” uns com os outros. Sendo assim, o filósofo, com sua experiência que começa no padecimento e termina na impossibilidade de “falar sobre...”, não estava habilitado a participar do domínio político.

Ao adentrar a esfera pública-política, a verdade do filósofo sofre uma drástica transformação: quando ele tenta traduzi-la em palavras, ela se torna, perante seus concidadãos, mais uma opinião, “como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples fato de o discutir com os outros ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria” (ARENDDT, 1993, p. 95). Agudo é o conflito que se estabelece entre o filósofo e os demais cidadãos quando esses tentam conferenciar sobre a verdade filosófica, porque, como

destaca Arendt (1993), a diferença entre o filósofo e a multidão não é que essa última nada saiba do espanto – na verdade, o espanto não é algo estranho à multidão –, mas a sua recusa em experimentá-lo; quando acometida pelo *pathos* do espanto, a tendência é que a multidão comece a formar opiniões a respeito daquelas coisas – sobre as quais não se pode opinar –, um comportamento que o filósofo considerará inadmissível.

O inconveniente, para o filósofo, começa justo nesse ponto, pois

[...] como sua própria experiência de mudez expressa-se apenas no levantamento de questões irrespondíveis, ele na realidade leva desvantagem em um ponto decisivo, quando retorna ao domínio político. É o único que não sabe, o único que não tem uma *doxa* distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões, sobre cuja verdade ou inverdade o senso comum quer decidir, isto é, com aquele sexto sentido que não só todos nós temos em comum, mas que nos ajusta a um mundo comum, tornando-o assim possível. Se o filósofo começa a falar dentro do mundo do senso comum, ao qual também pertencem nossos juízos e preconceitos comumente aceitos, ele estará sempre tentado a falar em termos do não-senso (*non-sense*), ou – para usar a frase de Hegel mais uma vez – a virar o senso comum de cabeça para baixo. (ARENDR, 1993, p. 113)

A verdade que o senso comum quer descobrir, faz referência a que emerge da troca de opiniões sobre aquelas coisas que todos possuem em comum; o consenso sobre aquilo que está “entre” os seres humanos e que é igualmente compartilhado por todos. A verdade filosófica, por seu turno, é vivenciada em um choque que “atinge o homem em sua singularidade” (ARENDR, 1993, p. 112). Segundo Arendt (2007), por dizer respeito somente ao homem no singular, essa verdade é não-política por natureza. Seu deslocamento para a esfera pública

[...] implica uma mudança do homem no singular para os homens no plural e isso significa um desvio de um domínio em que, diz Madison, nada conta a não ser o “raciocínio sólido” de uma mente para uma esfera onde “a força da opinião” é determinada pela confiança do indivíduo “no número dos que ele supõe que nutram as mesmas opiniões” – um número, aliás, que não é necessariamente limitado ao dos próprios contemporâneos (ARENDR, 2007, p. 292)

Conforme Arendt (2007), o filósofo que desejar sobrepor a sua verdade sobre as opiniões do vulgo, será derrotado e provavelmente concluirá disso que a verdade é impotente. Ao ver-se derrotado pela multidão, ele pode, então, ser tentado, “como Platão, a se fazer ouvir por algum tirano com inclinação para a Filosofia, e no caso, felizmente muito improvável, de êxito, ele poderia erigir uma daquelas tiranias da ‘verdade’”

(ARENDDT, 2007, p. 304); ou também pode fazer com que sua verdade prevaleça pelo auxílio da persuasão, convencendo os demais, mas, nesse caso, “teria obtido uma vitória de Pirro, porquanto a verdade deveria seu predomínio [...] não à sua própria qualidade compulsiva e sim ao acordo da multidão, que poderia mudar de ideia no dia seguinte e convir em alguma outra coisa” (ARENDDT, 2007, p. 305); isto é, sua verdade se tornaria opinião e seu modo de vida, o do cidadão.

1.2. Verdade e veracidade

A conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates – de que verdade e opinião são coisas inconciliáveis e de que a primeira deve combater e suprimir a última – não é, de maneira alguma, evidente por si mesma e, segundo a interpretação arendtiana, estava em absoluto desacordo com os ensinamentos socráticos, que estimavam a opinião e preconizavam outra atitude perante a vida política. “Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece” (ARENDDT, 1993, p. 96), isto é, uma concepção sobre o mundo tal como ele aparece e é percebido por mim. A opinião, nessa continuidade, não é percebida como ilusão, ignorância ou pura arbitrariedade. Em um certo sentido, aliás, seria possível dizer que, desde esse ponto de vista, a opinião está relacionada à verdade, isto é, à verdade de um mundo comum que é captado desde diferentes ângulos e perspectivas – os quais variam conforme a posição que cada observador ocupa nele – e, não obstante, permanece sendo o mesmo.

Sócrates sentia um profundo interesse pelas opiniões, por essa razão perambulava pela praça pública dedicando-se a interrogar os cidadãos acerca de suas convicções, seus valores, e, principalmente, dos assuntos relativos à vida na *polis*. “O que Platão posteriormente chamou de *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamava maiêutica, a arte obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade *em sua doxa*” (ARENDDT, 1993, p. 97). Ele “não queria educar os cidadãos” (ARENDDT, 1993, p. 97-98), mas descobrir o “parece-me” de cada um deles, assegurar-se das posições desde as quais percebiam o mundo e, dessa forma, “tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada cidadão desse à luz suas verdades” (ARENDDT, 1993, p. 97). Para tanto, o método que adotava era a conversa.

Conforme a leitura arendtiana, Sócrates se dirigia aos cidadãos da *polis* como se fossem seus amigos, e acreditava que, dessa forma, “poderia recriar um espaço de

convivência entre os cidadãos” (WAGNER, 2006, p. 30) – uma tentativa que encontrava lugar em meio ao cenário de uma comunidade política em vias de desintegração. A vida na *polis*, nesse período, começava a entrar em decadência, e as disputas e debates que ocorriam na ágora já estavam quase completamente obscurecidos pelo envaidecimento, pela inveja e por intrigas descomedidas; “o comum não era visto ou sentido nas relações entre os cidadãos, nem no mundo que existia *entre* eles, que era comum a todos eles” (ARENDRT, 1993, p. 98). Por esse motivo, parecia pertinente tornar os cidadãos amigos uns dos outros e reestabelecer, entre eles, um mundo comum, sobre o qual pudessem conversar, pautando-se no respeito mútuo com que, normalmente, uma pessoa se dirige a alguém que considera seu amigo.

A amizade é um tipo de relação que requer “disponibilidade” ao outro. Como destaca Arendt (1993), seu elemento político reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro, isto é, compreende como e em que articulação específica o mundo comum se abre para o outro. A relação de amizade exige que os envolvidos – os amigos – estejam “abertos” um ao outro, disponíveis a ver e aceitar o outro em sua singularidade, o que só se faz possível à proporção em que eles se dedicam a conhecer um ao outro, conversando sobre as suas experiências e opiniões, em condição de igualdade; quando há “intercâmbio”; quando se partilha um mundo de ações e palavras. Preservar uma amizade é manter intacto esse mundo, apesar de qualquer eventual discordância.

De acordo com Arendt (1993), esse tipo de compreensão, em que se vê o mundo pelo ponto de vista do outro, é um *insight* político, por excelência. Tanto que se poderia dizer que a,

[...] única virtude importante do estadista [...] consiste em compreender o maior número e a maior variedade possível de realidades – não de pontos de vista subjetivos, que naturalmente também existem, mas que, aqui, não dizem respeito –, o modo como essas realidades se abrem às várias opiniões dos cidadãos e, ao mesmo tempo, em ser capaz de comunicar-se entre os cidadãos e suas opiniões, de modo que a qualidade comum deste mundo se evidencie (ARENDRT, 1993, p. 99-100).

Em consonância com Arendt (1993), pode se dizer que Sócrates pensava que a função do filósofo era ajudar a estabelecer esse mundo comum entre os cidadãos, tornando obsoleta a ajuda do estadista; e isso só aconteceria se os cidadãos fossem suficientemente articulados para revelar a veracidade de suas próprias opiniões e

compreender os demais. Em virtude disso, a “amizade política” – se é que pode ser chamada assim – deveria ser precedida por um relacionamento consigo mesmo.

Para indicar que tipo de relacionamento é esse, Arendt recorre a dois entendimentos com os quais, segundo ela, Sócrates contava:

[...] um deles contido na palavra do Apolo de Delfos, *gnôti sauthon*, “conhece-te a ti mesmo”, e o outro exposto por Platão (e com eco em Aristóteles): “É melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo. (ARENDR, 1993, p. 100)

Conhecer a si mesmo, nesse caso, significa o mesmo que “tornar-se verdadeiro”, fazendo com que o “parece-me” que sustento seja condizente com aquilo que “aparece para mim”. A verdade implícita nesse discernimento não é, evidentemente, a verdade absoluta, universal e eterna pretendida por Platão, mas a verdade que está relacionada à unicidade da existência concreta de cada ser humano. Sendo verdadeiro, isto é, encontrando a verdade da sua própria opinião, o ser humano pode revelar a si mesmo e ao mundo quem ele é e distinguir-se dos outros por ser quem é. Basta um pouco de atenção para perceber como isso estava alinhado com os fundamentos da vida na *polis* e com o próprio significado da palavra *doxa*, que era “não só opinião, mas também glória e fama” (ARENDR, 1993, p. 97). Por isso mesmo, a *doxa* estava tão vinculada ao âmbito público, o único lugar onde qualquer um podia “aparecer e mostrar quem é” (ARENDR, 1993, p. 97), empenhando-se em obter admiração, louvor, reconhecimento. Pela mesma razão era tão importante saber desde que lugar – posição no mundo – um indivíduo manifestava determinada opinião. Pois cada um ocupa, no mundo, um lugar único. Revelar sua posição é revelar a sua identidade.

Conforme Arendt (1993), o principal critério socrático para dizer a própria *doxa* com verdade é estar de acordo consigo mesmo. Ser verdadeiro, portanto, é não ser contraditório. Não apenas no sentido de não dizer coisas contraditórias, mas, de não se contradizer. Tal ideia – a de que o “eu”, enquanto unidade, pode se contradizer – e, inclusive, o medo da contradição, derivam da experiência de falar consigo mesmo em pensamento, um processo no qual esse “eu” é representado para si mesmo, cindindo-se em dois.

Já que eu sou um, não irei contradizer-me, mas posso contradizer-me porque em pensamento sou dois-em-um; logo, não vivo apenas com os outros, enquanto um, mas também comigo mesmo. O medo da contradição é o medo de fragmentar-se, de não continuar sendo um, e é esta a razão pela qual o axioma da contradição pôde tornar-se a regra fundamental do pensamento. Esta é também a razão pela qual a pluralidade dos homens não pode ser inteiramente abolida; e é por isso que a saída do filósofo da esfera da pluralidade é sempre uma ilusão: ainda que eu tivesse que viver inteiramente sozinho, estando vivo, eu viveria na condição de pluralidade. Tenho que me suportar, e não há lugar em que o eu-comigo-mesmo se mostre mais claramente do que no pensamento puro, sempre um diálogo entre os dois que sou. (ARENDDT, 1993, p. 101)

O que subjaz ao ensinamento de Sócrates é a ideia de que “somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros” (ARENDDT, 1993, p. 102), porque viver consigo mesmo não se trata de uma escolha – o “eu” não consegue se separar de si mesmo. Tudo o que pode fazer com respeito a isso é tentar se manter em acordo consigo mesmo, algo que só pode conseguir através do diálogo consigo mesmo. Esse diálogo ocorre quando o indivíduo está “sozinho” – isto é, quando o fluxo dos acontecimentos cotidianos e da convivência com os outros é interrompido e torna-se possível “parar e pensar”⁶. Sem embargo, segundo Arendt (1993), quando o diálogo do estar só é travado, nunca se está inteiramente separado da condição humana da pluralidade, pois o fato de que, enquanto penso, sou dois-em-um, já é uma indicação dessa pluralidade:

O eu que me acompanha no estar só nunca pode, no entanto, assumir a mesma diferença ou forma definida e única que todas as outras pessoas têm para mim; ao contrário, esse “eu” permanece sempre mutável e um tanto ambíguo. É sob a forma dessa mutabilidade e dessa ambiguidade que esse “eu” representa para mim, enquanto estou só, todos os homens, a humanidade de todos os homens. O que espero que seja feito pelas outras pessoas – e essa expectativa é anterior a todas as experiências, sobrevivendo a todas elas – é em grande parte determinado pelas potencialidades sempre mutantes do eu com quem vivo. (ARENDDT, 1993, p. 103)

Portanto, aquele que sustenta que alguém pode “ser feliz e ser um assassino, bastando para tal que ninguém saiba de seu ato, está duplamente em desacordo consigo mesmo” (ARENDDT, 1993, p. 103), pois esse alguém, além de estar condenado a viver

⁶ Segundo a interpretação arendtiana, todo pensar exige uma retirada do mundo das aparências. A atividade do pensamento parece estar sempre fora de ordem; ela “interrompe qualquer fazer, qualquer atividade comum, seja ela qual for” (ARENDDT, 2019, p. 97), por isso implica um “pare e pense”.

permanentemente na companhia de um assassino – o qual pode vir a tornar-se o seu próprio algoz – também projetará um “assassino potencial” em todas as outras pessoas com quem conviver; o seu mundo se tornará um mundo de desconfiança e não se pode construir relações de amizade – nem consigo próprio, nem com os outros – sem confiança. O saber viver consigo mesmo e o saber viver com os outros estão, desse modo, vinculados. Frente a isso, Arendt (1993) vê no princípio socrático da não-contradição uma relevância política que reside, exatamente, em demonstrar que a solidão [*solitude*]⁷ não é antipolítica, mas, ao contrário, uma condição necessária para o bom funcionamento da vida pública.

O que Sócrates queria, nesse sentido, era explicar, à *polis*, que a filosofia tinha importância para a política; que essas duas coisas são complementares. Porém, ao fazer isso, “entrou em conflito com a polis” (ARENDR, 1993, p. 105). Esse conflito surgia das consequências de sua atividade, para as quais, provavelmente, ele não se atentou. De acordo com Arendt (1993), a busca pela verdade na *doxa* pode destruir a própria *doxa* e a realidade específica dos cidadãos, fazendo com que aquilo que havia sido percebido se revele como ilusão. Uma vez que Sócrates não se via como um “sábio”, tampouco tinha verdade alguma a oferecer no lugar da *doxa* destruída; os cidadãos, depois de dialogarem com ele, retornavam para suas casas “sem nada”. Dessarte, o abismo entre verdade e opinião, embora só viesse a ser aberto com Platão, “já estava indicado, ou melhor, renunciado na figura desse único homem que onde quer que fosse tentava fazer com que todos à sua volta, e antes de tudo, ele mesmo, ficassem mais verdadeiros” (ARENDR, 1993, p.105).

Poderia questionar-se o seguinte: por que o conflito entre Sócrates e a cidade foi sentido e percebido como um conflito – mesmo que menos profundo do que viria a tornar-se com Platão – entre verdade e opinião, se o próprio Sócrates não se pretendia um *sophos*; se ele considerava não ter nada para ensinar aos seus concidadãos? Tal dúvida é muito pertinente a este trabalho e merece esclarecimento.

⁷ Em algumas traduções brasileiras das obras de Arendt, tanto *loneliness* quanto *solitude* são traduzidas como “solidão”. É interessante acentuar, no entanto, que a autora atribui e emprega esses termos com significados diferentes. A solidão (*solitude*) envolve um “estar só”, no sentido de não estar, literalmente, na companhia de outras pessoas. Não obstante, nesse estar só, o ser humano nunca se encontra absolutamente sozinho; está na companhia de si mesmo, o “outro eu” que descobre na atividade do pensamento. A solidão (*loneliness*) designa uma situação na qual o indivíduo não pode estar nem na companhia dos outros, nem de si mesmo. Ao longo do trabalho, essa diferenciação é retomada e melhor explicada. Ver itens 2.3 do capítulo 2 e 3.2 do capítulo 3.

De acordo com Arendt (1993), a proposição socrática “é melhor sofrer o mal que praticá-lo” não é uma opinião, mas se pretende verdade. Qual tipo de verdade? Aquela verdade que, aqui, por enquanto, será chamada “veracidade”, isto é, a verdade do “parece-me” (*dokei moi*), o ser verdadeiro – uma verdade que implica “a unidade entre a palavra dita e a *doxa* do indivíduo, uma espécie de coerência e consistência da opinião” (PEREIRA, 2017, p. 35). Em outras palavras, concernia à verdade “de” Sócrates, ao seu “parece-me”, o fato de que, para ele – ou melhor, desde a posição a partir da qual ele via o mundo –, era melhor sofrer o mal do que praticá-lo.

Em um primeiro momento, o que Sócrates fez para tentar demonstrar a validade de sua verdade foi tratar de persuadir os demais cidadãos da *polis* conversando com eles – modo pelo qual sua verdade foi degradada ao *status* de mera opinião e recorrentemente refutada. Deve-se recordar que asserção socrática é uma asserção filosófica e que, embora, para o filósofo, um homem que se dedica quase que exclusivamente à “atividade” do pensamento, essa proposição ética não seja “menos compulsiva que a verdade matemática” (ARENDR, 2007, p. 304), para o cidadão, “um ser ativo preocupado mais com o mundo e a felicidade pública que com seu próprio bem-estar [...] não é de modo algum verdadeira” (ARENDR, 2007, p. 304). Para invadir o espaço público e obter validade sem impor-se tiranicamente sobre os demais e sem perder a sua qualidade específica de verdade, essa verdade precisa se manifestar em uma opinião ou em uma ação, mas já foi visto que, como opinião, não obteve sucesso, de modo que restava transformá-la em ação, ou melhor, em um princípio inspirador do agir. Foi exatamente isso o que Sócrates compreendeu e fez quando “decidiu empenhar sua vida por sua verdade – dar um exemplo” (ARENDR, 2007, p. 306). Sócrates agiu. Ao agir, transformou sua verdade filosófica em uma verdade exemplar. Reuniu pensamento e ação e foi verdadeiro, ou veraz.

Arendt (2007) argumenta que esse tipo de ensinamento, o qual se dá através do exemplo, é a única forma que a verdade filosófica encontra para “persuadir”, sem se perverter ou ser distorcida e sem violar as regras do âmbito político. Somente em um ato – algo concreto e visível – um princípio ético pode ser validado. Tal ato se converte em um exemplo e o que ele exemplifica é o próprio princípio que o inspirou. Apoiando-se na crítica do juízo kantiana, Arendt (2007) explica que isso ocorre porque os seres humanos precisam de “intuições” para verificar a realidade de seus conceitos – quando são conceitos do entendimento, como o conceito do triângulo, essas intuições recebem o

nome de esquemas; quando são conceitos relativos à conduta, as intuições chamam-se exemplos.

O que acontece, nesse caso, é chamado por Kant (2016, § 59, 352) de “hipotipose” – uma espécie de sensação dos conceitos da razão. A hipotipose pode ser de dois tipos: “ou *esquemática*, quando a um conceito que o entendimento captar é dada a intuição a priori correspondente” (KANT, 2016, § 59, 352, p. 249) ou “simbólica”, quando aqueles conceitos sobre os quais a razão só pode pensar, nunca conhecer, e aos quais “nenhuma intuição sensível pode ser adequada” (KANT, 2016, § 59, 352, p. 249), são submetidos analogicamente a uma intuição. A analogia permite correlacionar coisas que não possuem nenhuma correspondência imediata entre si atribuindo a essa relação um símbolo. Com respeito à moralidade, os símbolos são ações mediante as quais um princípio é apresentado à realidade na forma de exemplo.

A forma como os exemplos persuadem é inspirando outras ações a partir do mesmo princípio que os inspirou, “de tal modo que, sempre que procuramos realizar um ato de coragem ou de bondade, é como se imitássemos alguma outra pessoa” (ARENDDT, 2007, p. 307). Kant (2016, § 59, 352) argumenta que, mesmo na religião, onde cada qual deve extrair de si próprio a regra de seu comportamento e fazer-se responsável por isso, nunca se ensina tanto por preceitos universais como por exemplos de virtude ou santidade. Imitar tais exemplos não significa, contudo, reproduzi-los fidedignamente – o que seria impossível, já que cada ação é única –, mas “aprender com seu predecessor o modo de proceder” (KANT, 2016, § 33, 284, p. 181). Dessa “imitação” não resulta uma ação idêntica. Ao contrário, o resultado é uma ação inteiramente nova, mas inspirada pelo mesmo princípio.

Cabe perguntar por que, afinal, um exemplo pode ser mais persuasivo que um princípio? O caso é que o exemplo, dado na forma de uma ação, é algo que aparece a todos, e, por aparecer a todos, submete-se, igualmente, ao “parece-me” de cada um, o que possibilita que, sobre ele, se possa conversar, opinar. Trata-se de um tipo de verdade que integra o debate público, que é compartilhada e se refere a todos os envolvidos – tanto ao agente como àqueles que testemunham o seu ato; e, como tal, uma verdade muito diferente da filosófica, descoberta no “estar só”. Por isso, as verdades exemplares conseguem se relacionar e se inserir na política e persuadir.

1.3. Verdade e tradição

O desvio realizado para falar da relação de Sócrates – esse homem que reunia em sua existência o amor pela sabedoria e o amor pela cidade – com a verdade, a veracidade e a política, teve o intuito de enfatizar a origem histórica do conflito entre verdade e política, percebida por Arendt, conforme mencionou-se no item 1.1 deste capítulo. Mas, a despeito do exemplo socrático, foram os ensinamentos de Platão e, mais tarde, os de Aristóteles, os que, dentro da interpretação arendtiana, definiram o início da tradição de filosofia política e isso foi decisivo para o modo como foi compreendida a relação entre verdade e política de ali em diante⁸.

Segundo Arendt (2007), essa tradição se iniciou no momento em que, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos em termos de trevas, confusão e ilusão; como um âmbito ao qual aquele que aspirasse à verdade deveria repudiar e abandonar. O início da tradição de filosofia política, portanto, é marcado pela ojeriza à política; pela tentativa de encontrar uma “verdade” sobre os negócios humanos, capaz de estabilizar e extinguir a imprevisibilidade da vida política.

Para Arendt, o que motivou os filósofos do começo da tradição a se ocuparem de um assunto que desprezavam, foi “o fato de que [...] a filosofia – ou, como diria Aristóteles um pouco mais tarde, a vida a ela dedicada [...] – é materialmente impossível sem que haja um razoável meio-termo de ajuste dos assuntos que dizem respeito à convivência entre os homens” (ARENDDT, 2009, p. 131). Em outras palavras, de acordo com a interpretação arendtiana, se os filósofos dedicaram parte de seu tempo aos assuntos políticos, foi em razão de um interesse próprio: salvaguardar a liberdade para filosofar. Não o fizeram por um apreço pela vida política propriamente dita, mas visando ao dia em que poderiam ver-se completamente dispensados das obrigações que ela acarretava.

No começo da tradição, a política existe porque os homens estão vivos e são mortais, ao passo que a filosofia se ocupa das questões eternas, como o universo. Na medida em que o filósofo é também um mortal,

⁸ Diante do exposto, parece cabível prestar esclarecimentos sobre o que é essa “tradição”. A origem da palavra tradição remete ao verbo latino *tradere* e Arendt a emprega com o sentido de transmitir, legar ou “passar a diante”. A tradição é aquilo que se transmite a alguém, a “herança” que uma geração deixa à outra subsequente. Pode se dizer, portanto, que a tradição de filosofia política se qualifica como um certo modo de conceber a coisa política – uma atitude para com a política – que foi transmitido e preservado, por um determinado período de tempo, na cultura ocidental. Mas essa tradição, como já insinuado anteriormente, “longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*” (ARENDDT, 2020b, p. 15).

também ele se interessa pela política. Mas esse interesse tem uma relação meramente negativa com sua posição de filósofo: ele teme, como Platão deixou abundantemente claro, que a má condução dos assuntos políticos o impeça de dedicar-se a filosofia (ARENDR, 2009, p. 131-132).

Do ponto de vista dos filósofos do início da tradição, a política – isto é, o convívio entre os diferentes – aparecia como mais uma daquelas premências vitais a serem atendidas; uma necessidade da qual deveriam se libertar; uma perturbação da tranquilidade que se requeria para se dedicar à contemplação do eterno. “A filosofia política nunca se recuperou desse golpe desferido pela filosofia contra a política nos primórdios da nossa tradição” (ARENDR, 2009, p. 134). Antes tida como o modo de vida mais livre, mais humano possível, a política, desde Platão, passou a ser concebida como um “mal necessário”, um âmbito de confusão e imperfeições que precisavam ser limadas.

Mais importante para este trabalho é ater-se à consequência disso no que tange a relação entre verdade e política. Além de a política ter sido degradada e esvaziada de seu significado original, a verdade passou a ser identificada com algo que os seres humanos só poderiam encontrar na solidão [*solitude*], longe da convivência com os outros, haja vista que a experiência filosófica só ocorre na singularidade, fora do domínio dos assuntos humanos. Abriu-se, desta maneira, um abismo intransponível, “não entre o chamado indivíduo e a chamada comunidade (modo tardio e falso de postular um antigo e autêntico problema), mas entre a solidão e o convívio” (ARENDR, 2009, p. 136). A tradição de filosofia política, em conformidade com a interpretação arendtiana, teria fomentado a ideia de que a verdade jamais poderia ser achada na convivência com os outros, isto é, na política.

Ainda que a política nunca tenha conseguido se amoldar totalmente aos critérios filosóficos, a noção de que a verdade de se encontra fora do âmbito público e desvinculada da ação foi inteiramente absorvida pelo senso comum e a política “passou a ser considerada não apenas por filósofos, mas também por muitos outros, como um negócio aético” (ARENDR, 2009, p. 82) – um sinônimo de corrupção – o qual só poderia ser ordenado por uma verdade imposta “de fora para dentro”.

A despeito de todos os prejuízos que possa ter acarretado à política, enquanto a tradição se manteve viva, pode se dizer, ao menos, que persistiu uma autêntica preocupação com a verdade e sua relação com o âmbito público. Arendt (2009) considera que Platão prestou um relevante serviço ao homem ocidental por ter, em certa medida,

deformado a filosofia para seus propósitos políticos – graças a isso, a filosofia seguiu fornecendo parâmetros, regras, padrões e medidas aos seres humanos para que pudessem, minimamente, entender o que acontecia na esfera dos assuntos humanos. Dessa forma, face ao abismo inaugurado entre verdade e política, a filosofia política se colocava como uma “ponte”, a qual permitia a travessia entre essas duas instâncias. Embora não admitisse a possibilidade de existir verdade “na” política, a filosofia política sustentava a confiança em poder ser encontrada uma verdade “sobre” a política.

O problema é que, consoante a interpretação arendtiana, essa tradição se exauriu e, por volta do século XIX, chegou ao seu fim e isso, mais uma vez, impactou a forma de se entender a relação entre verdade e política. Sendo assim, cumpre perguntar, o que é o fim da tradição? Como se deu o seu desenvolvimento – haja vista que o simples fato de Platão ter inaugurado uma nova forma de se olhar para a política não constitui, por si só, uma tradição, nem explica como uma experiência tão longínqua pôde vigorar por tanto tempo, resistindo às mudanças políticas que atravessaram a cultura ocidental? Qual foi o seu legado? Quais acontecimentos, segundo Arendt, culminam e corroboram para o seu fim?

A tradição de filosofia política propriamente dita não se inicia com Platão. A origem da palavra tradição remete ao verbo latino *tradere* e Arendt a emprega com o sentido de transmitir, legar ou “passar a diante”. A tradição é aquilo que se transmite a alguém, a “herança” que uma geração deixa à outra subsequente. Por isso, conforme Arendt (2009), a tradição se inicia, na verdade, com a aceitação romana da filosofia grega como uma fundação coercitiva inquestionável e autorizada do pensamento, que impossibilitou Roma de desenvolver uma filosofia política própria. De outra maneira pode se dizer que, conquanto as categorias fundamentais da tradição de filosofia política tenham sido formuladas na Grécia, elas só encontraram um “lugar no mundo” na experiência política romana, quando foram, por essa última, aceitas e absorvidas. Foi, portanto, o espírito de “preservação da fundação” romano o que deu origem à tradição.

O pleno vigor dessa tradição se revelou quando fundação de Roma foi repetida na fundação da Igreja Católica. Enquanto herdeira de Roma, a Igreja Católica prolongou, por séculos, a forma tipicamente tradicional de se olhar para a política, isto é, manteve viva aquela desconfiança e hostilidade em relação ao âmbito público que conduzia à busca, via contemplação, por uma “verdade” externa e superior capaz de impor ordem aos assuntos humanos, fazendo prevalecer o desinteresse pelo mundo e pelo convívio com

os outros durante o que convencionou chamar Idade Média. Inclusive, pode-se dizer que esse desinteresse fora substancialmente aprofundado com a convicção na salvação individual da alma que, mais uma vez, enfatizava a solidão [*solitude*].

Todavia, em meados do século XVI, a contestação da autoridade da Igreja Católica Romana pela Reforma Protestante culminou no enfraquecimento da influência daquela primeira na esfera pública, o que favoreceu a ocorrência de transformações políticas que levaram à separação entre Igreja e Estado – fenômeno conhecido como secularização. Tal separação “eliminou a religião da vida pública, removendo todas as sanções religiosas da política, e fazendo com que a religião perdesse aquele elemento político que ela adquirira nos séculos em que a Igreja Católica Romana agia como a herdeira do Império Romano” (ARENDR, 2007, p. 103). Dessa maneira, a religião deixou de ser a “mediadora” entre verdade e política e de fornecer os padrões absolutos para a avaliação e justificativa desse âmbito.

No que concerne à relação entre verdade e política e a tradição de filosofia política, a contestação da autoridade da Igreja Católica e a separação entre religião e política – evento que se convencionou chamar de secularização – teve como consequência, não o aniquilamento da religião em si, mas a perda de fé. Para Arendt (2020b), essa perda de fé não era de origem religiosa e não tinha o seu alcance limitado à esfera religiosa. De modo geral, tratava-se da perda de fé em que a verdade pudesse se revelar à razão ou aos sentidos humanos.

A incredulidade para com a capacidade de revelação da verdade, esteve associada, na Modernidade, à “introdução, no já amplo arsenal de utensílios humanos, de um novo instrumento” (ARENDR, 2020b, p. 309): o telescópio, o qual trouxe a público as incertezas e limitações humanas no que diz respeito ao conhecimento da verdade. Apesar das especulações de filósofos e astrônomos que, antes da invenção de Galileu, já desafiavam “a noção do mundo finito e geocêntrico que os homens conservavam desde tempos imemoriais” (ARENDR, 2020b, p. 320), é a invenção do telescópio que se constitui como evento histórico objetivo e inteiramente novo capaz de interferir no curso do mundo⁹.

⁹ Para Arendt, no domínio das ideias “existem apenas originalidade e profundidade, que são qualidades pessoais, mas nenhuma novidade absoluta, objetiva” (ARENDR, 2020b, p. 321) – as ideias nunca são sem precedentes. Todo pensar é um repensar.

O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana “com a certeza da percepção sensorial”; isto é, colocou ao alcance de uma criatura presa à Terra e de seus sentidos presos ao corpo aquilo que parecia estar para sempre além de suas capacidades – na melhor das hipóteses, estava aberto às incertezas da especulação e da imaginação (ARENDR, 2020b, p. 322).

O impacto dessa realidade – desse evento concreto e tangível – transformou não apenas a ciência, mas também a filosofia, cuja reação imediata “não foi a exultação e, sim a dúvida cartesiana, na qual foi fundada a filosofia moderna” (ARENDR, 2020b, p. 323). Desde Descartes, a dúvida, conforme Arendt (2020b), veio a ocupar, na filosofia, o mesmo lugar antes ocupado pelo *thaumadzein* grego – e, assim como desde Platão e Aristóteles toda a filosofia conceitual consistiu em articulação da admiração, desde Descartes, a filosofia moderna tem consistido em articulações e ramificações do duvidar.

Pontualmente, o que o novo instrumento introduziu na era moderna foi a desconfiança em relação às coisas que “aparecem como são” à razão e aos sentidos humanos. Ele indicava que nem a “aparência” podia se constituir como prova da realidade, nem o “ser” revelado à razão podia assegurar verdade alguma. Essa desconfiança foi sentida, pela era moderna, como uma perda, não da “capacidade para a verdade ou a realidade ou a fé”, mas da “certeza que antes as acompanhavam” (ARENDR, 2020b, p. 344). Isso levou ao desenvolvimento de uma nova concepção de verdade, já não mais entendida como um algo dado à razão e aos sentidos, revelado mediante a contemplação, mas uma espécie de verdade que possui o sentido de êxito; aplicabilidade; credibilidade; verificabilidade do “funcionamento” do engenho humano na realidade. Ocorre, na era moderna, uma substituição “da verdade [*truth*] pela veracidade [*truthfulness*] e da realidade [*reality*] pela confiabilidade [*reliability*]” (ARENDR, 2020b, p. 346).

O que os cientistas tinham descoberto, de acordo com Arendt (2020b), era que, mesmo que não existisse verdade e certeza confiável, o ser humano ainda podia ser veraz e confiável, e que, apesar de tudo ao seu redor ter se tornado duvidoso, ele ainda podia contar com uma certeza: a da própria dúvida.

Qualquer que seja o estado da realidade e da verdade tal como se dão aos sentidos e à razão, “ninguém pode duvidar de sua dúvida e estar incerto quanto a se dúvida ou não”. O famoso *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”) não resultava, para Descartes, de alguma auto certeza do pensamento como tal – pois, se assim fosse, o pensamento teria

adquirido uma nova dignidade e uma nova significação para o homem –, mas era uma simples generalização de um *dubito ergo sum*. Em outras palavras, da mera certeza lógica de que ao duvidar em algo eu permaneço consciente de um processo do duvidar em minha consciência, Descartes concluiu que esses processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e que podem ser objeto de investigação na introspecção (ARENDDT, 2020b, p. 346-347).

Voltada para si mesma, a mente humana se tornou a grande produtora de certeza da era moderna – a certeza do “duvido” que era também a certeza do “existo”. Aliada a isso, desenvolve-se a concepção de que a verdade já não seria encontrada no mundo sensível, nem em um outro mundo suprassensível – das ideias –, mas unicamente nos processos internos da mente. A convicção subjacente à era moderna é a de que “embora não se possa conhecer a verdade como algo dado e desvelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz” (ARENDDT, 2020b, p. 350).

No contexto da discussão sobre a relação entre verdade e política, é pertinente observar que o advento da dúvida moderna, que se direcionava especificamente à capacidade de revelação da verdade, atingiu o âmago da tradição filosofia política iniciada com Platão. Debilitada, a tradição de filosofia política – e, com ela, o conceito de verdade como revelação – chega ao seu fim, em meados com século XIX, quando, segundo a interpretação arendtiana, os próprios filósofos, mais do que questioná-la, decidiram rebelar-se contra ela.

Anteriormente mencionou-se que o termo filosofia política designa “a atitude do filósofo para com a Política” (ARENDDT, 2007, p. 44), sendo assim, o fim da tradição resultou, necessariamente, em uma revisão da “atitude” tradicionalmente consolidada. Sobre isso, Arendt (2007) assinala que, ao passo que o início da tradição de filosofia política se deu com o abandono da política por parte do filósofo, o seu fim sobreveio quando um filósofo repudiou a filosofia para poder realizá-la na política. Esse filósofo foi Karl Marx, quem “em tom desafiador e paradoxal, articulou [...] certas proposições-chaves” (ARENDDT, 2007, p. 47) as quais se opunham diretamente a algumas “verdades” tradicionais. Entre tais proposições, estão:

“O trabalho criou o homem” (em uma formulação de Engels, o qual, contrariamente a uma opinião corrente entre alguns estudiosos de Marx, usualmente exprimiu o pensamento de Marx de modo adequado e sucinto). “A violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova”, em consequência: a violência é a parteira da História [...]. Finalmente, há a famosa última tese sobre Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, agora é preciso transformá-lo”, que, à luz do pensamento de Marx, poderia ser expressa

mais adequadamente como: Os filósofos já interpretaram bastante o mundo; chegou a hora de transformá-lo (ARENDR, 2007, p. 48)

De acordo com Arendt (2007) dizer que “o trabalho criou o homem” significa, em primeiro lugar, que não foi Deus quem o fez; em segundo lugar, que a humanidade do homem é resultado de sua própria atividade; e, em terceiro lugar, que é o trabalho, não a razão, o que o distingue dos animais. Sobre a afirmação de que a violência é a parteira da história, ela sugere “que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções” (ARENDR, 2007, p. 49). Por fim, “realizar a filosofia” significa que a transformação do mundo deve ser “precedida de interpretação, de modo que a interpretação do mundo pelos filósofos indique o modo como ele deveria ser transformado” (ARENDR, 2007, p. 50), o que, na perspectiva arendtiana, é a postulação de que um dia o mundo dos negócios humanos se torne idêntico ao mundo das ideias do filósofo.

Como será discutido no item a seguir, os desdobramentos de tais inversões operadas por Marx no quadro conceitual tradicional contribuíram de maneira expressiva para a ressignificação da relação entre verdade e política após o fim da tradição.

1.4. Verdade e história

A perda da fé, da confiança e da certeza de que a verdade pudesse ser revelada à razão ou aos sentidos humanos, fez com que, na era moderna, a contemplação perdesse a sua posição na hierarquia das atividades humanas – não era considerada o único modo de vida capaz de levar ao conhecimento, tampouco o mais livre.

Desde que o ser e a aparência se divorciaram e quando já não se supunha que a verdade aparecesse, se revelasse e se desvelasse ao olho mental de um observador, surgiu uma verdadeira necessidade de buscar a verdade por trás de aparências enganosas. Realmente, nada poderia ser menos digno de confiança para adquirir conhecimento e aproximar-se da verdade que a observação passiva ou a mera contemplação. Para ter certeza, tinha-se de *assegurar-se* e, para conhecer, tinha de *agir* (ARENDR, 2020b, p. 360).

A noção de verdade como contemplação deu lugar à confiança depositada nas obras de mãos humanas e, desse momento em diante, a “certeza” do conhecimento – a coisa mais próxima de uma “verdade” que a era moderna chegou a conhecer – passou a

estar subordinada, como observa Arendt (2020b), à dupla condição de que o conhecimento se referisse unicamente ao que o próprio homem havia feito e que esse conhecimento fosse de tal natureza que só pudesse ser testado mediante mais agir. A verdade, portanto, já não tinha nada a ver com a revelação daquilo que “é”; mas com o construto humano e com o êxito daquelas hipóteses de trabalho que, para serem validadas, precisam “funcionar”, quando aplicadas à realidade. Essa “verdade” tinha como principal característica a sua provisionalidade, podendo ser, a qualquer momento, substituída pela certeza de alguma outra hipótese que, em seu lugar, “funcionasse” melhor.

Segundo Arendt (2020b), da convicção de que o homem só pode conhecer o que ele mesmo faz, decorre uma mudança de ênfase na história da ciência, da velha questão sobre “o que” ou “por que” algo é para a questão de “como” esse algo veio a existir, o que implicava que “os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimentos eternos, mas processos, e que, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história” (ARENDR, 2020b, p. 367). Desse modo, o conhecimento deixou de se voltar para as coisas em si mesmas, concentrando-se nos processos pelos quais essas coisas são constituídas – só o processo pode responder à pergunta “como?”¹⁰.

Alinhadas aos propósitos das ciências modernas, surgem, por volta do século XVII, as filosofias políticas da era moderna, as quais similarmente pretendiam “inventar meios e instrumentos com os quais “produzir um animal artificial... *Commonwealth* ou Estado” (ARENDR, 2020b, p. 371). Foi, precisamente, no domínio dos assuntos humanos, isto é, na política, que, consoante Arendt (2020b), essa nova filosofia se mostrou deficiente porque, por sua própria natureza, não podia compreender nem acreditar na realidade; e a ideia de que só aquilo que o ser humano produz é real, no âmbito dos assuntos humanos, é sempre derrotada pelo curso efetivo dos eventos, onde nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado.

Uma vez que essa filosofia tem origem na “dúvida” e no “desespero em relação à razão humana” (ARENDR, 2020b, p. 370-371), o fracasso da tentativa de pensar a política

¹⁰ Conforme Arendt (2020b), a ênfase moderna no conceito de processo constitui algo inteiramente novo – até mesmo do ponto de vista do *homo faber*, pois “transcende a mentalidade do homem como fazedor de instrumentos e fabricante, para quem, ao contrário, o processo de produção era apenas um meio de atingir um fim” (ARENDR, 2020b, p. 368). O cientista moderno não analisava ou iniciava processos com a finalidade de produzir coisas, ele “criava apenas para conhecer” (ARENDR, 2020b, p. 369).

a partir dos mesmos critérios da fabricação a abalou fortemente. Doravante, a filosofia política parecia não ter nada a oferecer ao mundo. Como observa Arendt, a

[...] filosofia política da era moderna, cujo maior representante é ainda Hobbes, soçobra na perplexidade de que o moderno racionalismo é irreal e o realismo moderno é irracional – o que é apenas outra maneira de dizer que a realidade e a razão humana se divorciaram. O gigantesco empreendimento de Hegel – de reconciliar o espírito com a realidade (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), reconciliação que é a mais profunda preocupação de todas as modernas teorias da história – baseou-se na intuição de que a razão moderna soçobrava nos escolhos da realidade (ARENDDT, 2020b, p. 373).

A confiança depositada, desde a descoberta de Galileu, na engenhosidade humana como a única fonte de conhecimento seguro possível – a qual caracteriza o início da era moderna – são, segundo a interpretação arendtiana, “plausíveis”. Não é difícil compreender o porquê de a capacidade de produzir e fabricar coisas ter sido a promovida ao posto mais alto na hierarquia das atividades humana, afinal, foi um instrumento, “o telescópio, uma obra das mãos do homem que finalmente forçou a natureza, ou melhor, o universo a revelar os seus segredos” (ARENDDT, 2020b, p. 359-360). Entretanto, não foi exatamente a “obra” das mãos humanas que passou a ser exaltada, mas o processo de produção da obra.

A ênfase no processo retira a relevância tradicionalmente atribuída àqueles “padrões e medidas fixas e permanentes” (ARENDDT, 2020b, p. 380) que, na condição de “finalidades”, costumam orientar a atividade de produzir ou fabricar. Na era moderna, como aponta Arendt (2020b), o produto final do processo de produção deixa de ser um fim verdadeiro e a coisa produzida passa a ser avaliada não pela sua utilidade, mas pela sua capacidade de produzir alguma outra coisa.

Para além disso, quando, com os avanços das ciências naturais, “a imagem do desenvolvimento da vida orgânica – na qual a evolução de um ser inferior, como o macaco, por exemplo, pode causar o surgimento de um ser superior, como, por exemplo, o homem” (ARENDDT, 2020b, p. 387) – a história intelectual moderna se viu invadida pelo evolucionismo. Isso fez com que o próprio princípio da “causalidade”, determinante para o processo de fabricação, perdesse o seu significado e tudo parecesse estar inserido em uma cadeia regressiva interminável de causalidades; em um processo.

A estima pelo conceito de “processo” foi decisiva para que o ser humano começasse a se entender como parte de “dois processos sobre-humanos e onibrangentes”

(ARENDR, 2020b, p. 381): por um lado, a natureza – o processo biológico; e, por outro, a história – o processo dos feitos humanos. Já no final da era moderna, as ciências naturais e as ciências históricas haviam se tornado as duas grandes protagonistas nos debates da época.

Conforme Arendt (2007), o conceito moderno de história surge nos mesmos séculos XVI e XVII que prefiguravam o gigantesco desenvolvimento das ciências naturais. Como previamente discutido, esse período da história intelectual moderna ficou profundamente marcado pelo espírito da dúvida cartesiana, que brotava das novas descobertas possibilitadas pelo telescópio e da convicção que “o homem, em sua busca da verdade e do conhecimento, não pode confiar nem na evidência dada aos sentidos, nem na ‘verdade inata’ na mente, nem tampouco na “luz interior da razão” (ARENDR, 2007, p. 84-85). Ou, em outras palavras, nascia da perda de fé na capacidade reveladora da razão.

Se, por um lado, o “homem moderno”, na interpretação arendtiana, é aquele que perdeu a confiança em seus sentidos e em sua mente como receptores de alguma verdade revelada, por outro, ele é também aquele que adquiriu uma vultuosa confiança nas coisas que ele mesmo produziu. Pressupunha-se que, “não obstante o homem pareça incapaz de reconhecer o mundo dado que ele não fez, deve ser capaz de conhecer ao menos aquilo que ele mesmo fez” (ARENDR, 2007, p. 88). Isso foi decisivo para que, no que diz respeito aos assuntos humanos, a história viesse a atrair todas as atenções para si, porque “a história é ‘feita’ por homens exatamente do mesmo modo como a natureza é ‘feita’ por Deus; conseqüentemente, a verdade histórica pode ser conhecida por homens, os autores da história” (ARENDR, 2007, p. 88).

Como visto, a noção de que o ser humano só pode conhecer o que ele faz culminou no deslocamento de ênfase “da busca do ‘que’ para a investigação do ‘como’” (ARENDR, 2007, p. 88), o que significava que, para conhecer alguma coisa, era necessário “compreender como ela veio a existir” (ARENDR, 2007, p. 88). Dito de outra forma, conhecer a “coisa” passou a significar conhecer o “processo” que dava origem à coisa; e o mesmo valia para a história, então entendida como um grande processo “feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana” (ARENDR, 2007, p. 89), portanto o único cujo “conhecimento” poderia se dar com mais segurança e confiabilidade. Com efeito, para Arendt,

O moderno conceito de processo, repassando igualmente a história e a natureza, separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra ideia tomada individualmente. Para nossa moderna maneira de pensar nada é significativo em si e por si mesmo, nem mesmo a história e a natureza tomadas cada uma como um todo, e tampouco, decerto, ocorrências particulares na ordem física ou eventos históricos específicos. Há uma fatídica monstruosidade nesse estado de coisas. Processos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis para nós, degradando-as a funções de um processo global. (ARENDDT, 2007, p. 95-96)

A importância atribuída ao “processo” implicou a dissociação entre “o concreto e o geral, a coisa ou evento singulares e o significado universal” (ARENDDT, 2007, p. 96). O significado dos feitos humanos já não residia neles mesmos, enquanto realizações únicas e irrepetíveis. Tais feitos passaram a ser compreendidos como “partes” de um gigantesco processo. O significado, por conseguinte, residiria no processo; e seria encontrado na sequência temporal, na sucessão dos eventos; na explicação lógica e coerente dos fatos.

De acordo com Arendt (2007), embora seja óbvio que a moderna consciência histórica jamais teria sido possível sem a ascensão do domínio secular a uma nova dignidade, não era assim tão óbvio que o processo histórico seria chamado a conferir o significado e a importância necessários aos feitos humanos. As novas filosofias políticas da época não atribuíam tanta relevância a história em si. “Sua preocupação, ao contrário, era mais desvencilhar-se do passado que reabilitar o processo histórico” (ARENDDT, 2007, p. 110), orientando-se para a construção de um futuro, por assim dizer.

Segundo a interpretação arendtiana da história da filosofia, malgrado em Vico já se pudesse verificar um desvio de atenção para a história – sendo ele “um dos pais da moderna consciência histórica” (ARENDDT, 2007, p. 88) –, somente em meados do século XVIII, o conceito de história veio a exercer um “grande impacto [...] sobre a consciência da época moderna [...], e chegou com relativa rapidez a seu clímax na filosofia de Hegel” (ARENDDT, 2007, p. 101). Com a metafísica hegeliana – fundamentada na convicção de que “a verdade reside e se revela no próprio processo temporal” (ARENDDT, 2007, p. 101), isto é, na história, na sequência dos eventos mundanos –, a concepção de “verdade” começa a ser ressignificada, de um modo tal que se opunha abertamente à tradição iniciada com Platão, conforme a qual nenhuma verdade poderia ser encontrada no âmbito dos assuntos humanos.

Hegel, no entanto, teria encontrado o caminho “preparado”. Em primeiro lugar, por um evento concreto: a Revolução Francesa e o posterior abandono do calendário revolucionário francês, o que, para Arendt (2007), foi como a admissão de que a revolução não era o evento máximo da história política moderna e demarcava uma recusa em aceitar a antiga convicção de que as ações políticas têm sentido em si mesmas, independentemente de sua situação histórica. Esse é, a seu ver, “o ponto em que a época moderna abandonou suas primitivas tentativas de estabelecer uma nova Filosofia Política através da redescoberta do secular” (ARENDR, 2007, p. 116).

Em segundo lugar, há uma contribuição intelectual, de influência igualmente considerável, para esse “deslocamento da preocupação inicial com a Política para a posterior preocupação com História” (ARENDR, 2007, p. 117): a filosofia de Kant, onde já se encontrava formulado o entendimento de que o significado das ações é desconhecido pelos próprios atores e só se revela em sua plenitude ao olhar retrospectivo daqueles que os vêm depois deles.

Kant viu também aquilo que outros haviam visto dele: uma vez que olhamos para a História em seu conjunto (*im Grossen*), e não para acontecimentos isolados e para as eternamente frustradas intenções dos agentes humanos, tudo faz sentido subitamente, pois há sempre, pelo menos, uma estória a contar. O processo como um todo parece ser guiado por uma “intenção da natureza” desconhecida pelos homens em ação, mas compreensível àqueles que os sucedem. Ao perseguirem seus próprios alvos sem rima ou razão os homens parecem ser conduzidos pelo “fio condutor da razão” (ARENDR, 2007, p. 117).

Seja como for, não foi Kant, mas Hegel quem, na leitura de Arendt, superlativou a “história”, vislumbrando, nela, uma totalidade; e, nessa totalidade, um movimento contínuo e coerente, um “fio” onde os eventos singulares poderiam encaixar-se e adquirir sentido, onde residiria o próprio significado da vida humana. Esse fio, o fio da continuidade histórica, “foi o primeiro substituto para a tradição” (ARENDR, 2007, p. 55). O “todo” hegeliano, o movimento dialético, não pôde, sem embargo, romper definitivamente com a forma tradicional de se conceber a relação entre verdade e política. Hegel, que pode ser considerado o último representante oficial da tradição, supunha – assim como Kant – que “a ação política como tal menos a ver com a verdade do que qualquer outra atividade humana” (ARENDR, 2009, p. 125), de modo que seu significado devesse ser encontrado, ainda, fora dela. Consoante a interpretação arendtiana, é Marx

que, se apropriando da dialética de Hegel e convertendo-a em um método, consegue transformar radicalmente essa relação.

De acordo com Arendt (2009), as obras de Marx e Hegel aparecem juntas no fim da tradição, ainda que em estranhas contradição e correspondência recíprocas. Marx aceitou o conceito de história hegeliano e também a sua dialética, mas como um método privado de “conteúdo substancial concreto” (ARENDR, 2009, p. 122) que pudesse ser “aplicado” desde outras perspectivas. Na concepção arendtiana, o que Marx adotou de Hegel foi “o conhecimento do processo tríplice em que a tese leva, por meio da antítese, à síntese, que se converte por sua vez na primeira etapa da tríade seguinte, isto é, torna-se ela própria uma nova tese [...] num processo infundável” (ARENDR, 2009, p. 123). Esse processo que, em Hegel, ainda se mantinha atado à realidade, por estar voltado ao passado – portanto a experiências concretas –, em Marx é formalizado “como um *desenvolvimento*, um processo auto impulsionado” (ARENDR, 2009, p. 124), projetado para o futuro, para o “fazer” história.

A noção marxiana de “fazer história” tem um elemento de novidade em relação aos seus predecessores – Vico e Hegel, por exemplo –, para os quais “a importância do conceito de História era basicamente teórica” (ARENDR, 2007, p. 112). Esses pensadores, segundo Arendt (2007), estavam concentrados nos “desígnios superiores” que se realizam por traz dos homens de ação, concebiam a verdade como sendo revelada ao vislumbre contemplativo e retrospectivo do historiador. Marx, ao contrário, combinou “sua noção de História com as filosofias políticas teleológicas das primeiras etapas da era moderna” (ARENDR, 2007, p. 112) e transformou esses “desígnios superiores” em finalidades da ação política. Ou seja, ao passo que seus predecessores estiveram ocupados em analisar o “processo” da história, Marx se concentrou no “produto final” desse processo. Deve-se recordar a moderna exaltação da capacidade humana de fabricar coisas.

A perspicácia de Marx foi,

Ter percebido que, se se toma a história como o objeto de um processo de fabricação ou elaboração, deve sobrevir um momento em que esse “objeto” é completado, e que, desde que se imagina ser possível “fazer a história”, não se pode escapar à consequência de que haverá um fim para a história (ARENDR, 2007, p. 114).

Se Hegel, voltando-se para o passado, havia descoberto a lei de todos os movimentos na história; Marx conseguiu ver, nessa descoberta, a possibilidade de “moldar o futuro como história” (ARENDR, 2009, p. 125), fazendo com que, através da

ação, a história coincidissem “com a lei fundamental da mudança histórica” (ARENDR, 2009, p. 125).

Conforme Arendt (2007), o perigo da proposta de Marx é a transformação do sentido e da plenitude de sentido em fins – como se o sentido de uma ação pudesse ser o seu produto final, da mesma forma que a mesa o é para o carpinteiro. Em seu entendimento, o sentido não pode ser o produto da ação. “O sentido de uma coisa [...] está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode durar quanto durar essa atividade” (ARENDR, 2020c, p. 127). O produto, ao contrário, que se identifica mais com o “objetivo” da atividade de produzir “só começa a aparecer quando a atividade que o produziu chega a seu fim” (ARENDR, 2020c, p. 127). O resultado da confusão entre sentido e objetivo é não somente a degradação dos sentidos em fins, mas também a degradação desses “fins” em “meios” para outros “fins”, numa sequência interminável de finalidades. Na prática, isso significa que toda ação humana fica privada de um “significado” em e por si mesma, justificando-se por algum momento do futuro que há de ser “melhor” do que o presente.

Este processo [...] cancela e destitui de importância o que quer que tenha vindo antes: na sociedade sem classes o melhor que a humanidade pode fazer com a história é esquecer todo episódio infeliz cujo único propósito era abolir a si próprio. Não pode tampouco atribuir sentido a ocorrências particulares, pois todas se dissolveram em meios cujo sentido termina no momento em que o produto final é acabado: eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais sentido do que martelo e pregos em relação à mesa concluída (ARENDR, 2007, p. 114-115).

Traduzindo as exposições acima para os termos que concernem à esta dissertação, Marx acreditou ser possível “realizar” a verdade “na” política, configurar a ação por meio das leis do movimento dialético – e rompeu com a tradição na medida em que via o âmbito dos assuntos humanos não como necessariamente destituído de verdade, mas como o próprio canal de concretização da verdade. Permaneceu, no entanto, dentro do quadro tradicional, porque “nunca duvidou [...] da relação entre o pensar e o agir como tais” (ARENDR, 2009, p. 126), afinal, essa verdade, de todos os modos, ainda não tinha nada a ver com a política, não era encontrada no âmbito dos assuntos humanos, propriamente dito, mas em um movimento percebido pelo intelecto. “A tese sobre Feuerbach afirma claramente que somente porque e depois que os filósofos interpretaram

o mundo é que pode chegar o momento de transformá-lo” (ARENDDT, 2009, p. 126)¹¹. Por isso, embora tenha alterado a forma de se conceber a relação entre verdade e política, Marx tampouco logrou superar o abismo inaugurado por Platão.

Ao converter a dialética em um método – uma ferramenta intelectual puramente formal –, Marx, segundo a interpretação arendtiana, abriu o caminho para “o gênero de pensamento-processo característico das ideologias do século XIX, culminando na lógica devastadora dos regimes totalitários cujo aparato de violência não está sujeito às restrições da realidade” (ARENDDT, 2009, p. 123) – algo que talvez fosse completamente desconhecido por ele próprio. A passagem da dialética à ideologia “se completa quando a primeira proposição do processo dialético se torna uma premissa lógica da qual tudo mais pode ser deduzido com uma consequencialidade totalmente independente de qualquer experiência” (ARENDDT, 2009, p. 123). Nesse momento, definitivamente, se rompe com o fio da tradição, pois não apenas o âmbito público-político permanece menosprezado como fonte de verdade sobre a política, também as “ideias” perdem a importância que, antes, lhes foi atribuída. Resta tão somente a lógica, o movimento.

1.5. Verdade e fatualidade

Politicamente falando, para o mundo que sobrevém à ruptura da tradição, o conflito entre verdade e política, ao menos em seu formato tradicional, havia deixado de ser significativo. Em conformidade com a interpretação arendtiana, a perda de fé na capacidade reveladora da verdade fez minguar as pretensões filosóficas de influenciar a política; e a separação entre Igreja e Estado garantiu que tampouco “verdades religiosas” tentassem interferir no curso dos negócios humanos. Não obstante, isso não levou ao fim do conflito em si. O abismo entre verdade e política manteve-se aberto – como comentado anteriormente – e pode se dizer que foi substancialmente aprofundado, a ponto de essas duas coisas serem consideradas completamente heterogêneas e antagônicas entre si.

A convicção de que não há nenhuma verdade “na” política, aliada ao fracasso das tentativas de encontrar “uma” verdade “sobre” a política, fizeram com que o âmbito dos negócios humanos ficasse vulnerável à suposição de que, de certa forma, na política, tudo é válido e possível. Segundo esse raciocínio, nem a realidade é tão verdadeira para

¹¹ Arendt se refere à XI tese sobre Feuerbach, que diz: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo” (MARX, s.d., p. 2)

circunscrever a ação política, nem o significado é necessário para orientá-la. O conflito entre verdade e política, portanto, não desapareceu. Antes, foi reconfigurado. Tal é o assunto abordado neste item e é por intermédio dele que a discussão sobre a mentira política – o problema da presente investigação – será, por fim, introduzida.

Antes de dar continuidade à esta argumentação, é conveniente, a fim de facilitar a compreensão da diferença entre a forma tradicional e a forma moderna do conflito entre verdade e política, tomar emprestada a distinção entre verdade racional e verdade fatural empregada, por Hannah Arendt, no ensaio *Verdade e Política* (2007). Essa distinção será de suma importância para este empreendimento porque, como pontua Maldonado (2012), é com este recurso que Arendt busca reconciliar a verdade com a política.

No grupo das verdades racionais podem ser incluídos teoremas, teorias, axiomas, ou seja, todas aquelas “verdades” descobertas por intermédio do uso do raciocínio, caracterizadas por serem encontradas na solidão. Em contrapartida, as verdades fatuais são aquelas relativas a acontecimentos mundanos testemunhados por muitas pessoas. Arendt atribui distinção entre esses dois tipos de verdade à época moderna que, por acreditar “não ser a verdade nem dada nem revelada, mas produzida pela mente humana, tem, desde Leibniz, remetido as verdades matemáticas, científicas e filosóficas às espécies comuns de verdade racional, enquanto distintas da verdade fatural” (ARENDR, 2007, p. 287).

Tendo isso em vista, é interessante notar que o conflito entre verdade e política “foi descoberto e articulado pela primeira vez com respeito à verdade racional” (ARENDR, 2007, p. 288), ou, mais especificamente, com respeito a um tipo de verdade racional: a verdade filosófica. O embate tradicional entre verdade e política é o embate entre a verdade revelada do filósofo e as opiniões da praça pública.

Às flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os quais, por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos (ARENDR, 2007, p. 289)

Observou-se no item 1.1 deste capítulo que a incompatibilidade entre a verdade filosófica e as opiniões dos cidadãos, conforme a interpretação arendtiana, não era, de modo algum, uma obviedade antes do início da tradição; foi Platão quem a elaborou, quando, no *Górgias*, opôs “a comunicação em forma de ‘diálogo’, que é o discurso

adequado à verdade filosófica” (ARENDR, 2007, p. 290) à retórica, ou persuasão. Ainda é possível, de acordo com Arendt (2007), encontrar vestígios desse conflito original nos primeiros estágios da era moderna, nas filosofias de Hobbes, Lessing e Kant, por exemplo – pensadores que, a despeito das grandes transformações políticas de suas épocas, permaneceram, de uma forma ou outra, conectados à tradição. Após o rompimento definitivo do fio da tradição, no entanto, até mesmo esses vestígios desapareceram.

Apesar de, ao final daquilo que, para Arendt, é a era moderna¹², terem desaparecidos os últimos indícios do embate tradicional entre verdade e política – como oposição entre filosofia e opinião –, o conflito em si mesmo não foi superado nem resolvido; não houve nenhuma conciliação entre verdade e política. O que ocorreu, em conformidade com a interpretação arendtiana, foi o redirecionamento do conflito para outro campo, ou melhor, sua canalização para outro tipo de verdade: o da verdade fatural. Dessarte, enquanto é possível dizer que,

[...] provavelmente, nenhuma época passada tolerou tantas opiniões diversas sobre assuntos religiosos ou filosóficos, a verdade fatural, se porventura opõe-se ao lucro ou prazer de um determinado grupo, é acolhida hoje em dia com maior hostilidade que nunca (ARENDR, 2007, p. 293).

Mas o que, exatamente, Arendt entende por “verdades fatuais”? Em que essas verdades diferem das verdades racionais? Como se relacionam com a política?

Cumprir destacar, de antemão, que nas ocasiões em que Arendt se dedicou ao tema da verdade fatural, a palavra “fato” foi utilizada sem uma definição explícita que a precedesse. É por meio da própria argumentação desenvolvida no texto que se pode chegar à uma noção aproximada do que seria um fato, no sentido arendtiano do termo: o fato é o fenômeno, a manifestação ou aparecimento daquilo que “é”; uma ocorrência; um acontecimento; um dado “bruto”, “elementar”¹³. Uma vez que se trata de algo que “aparece”, pressupõe-se que seja algo que “apareça a alguém...”, portanto, a ocorrência,

¹² No prefácio de *A Condição Humana*, Arendt faz uma diferenciação entre o que, para ela, é a “era moderna” e o “mundo moderno”, coisas que não coincidem, segundo sua interpretação. “Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas” (ARENDR, 2020b, p. 7).

¹³ Essa afirmação se respalda, sobretudo, no seguinte trecho: “Aqui, estamos interessados em dados dessa espécie, brutalmente elementares e cuja indestrutibilidade tem sido admitida tacitamente até mesmo pelos seguidores mais extremados e rebuscados do historicismo” (ARENDR, 2007, p. 296).

para se converter em fato, precisa ser percebida, testemunhada por alguém. Ou, do contrário, é como se nunca tivesse ocorrido.

Isso posto, ressalta-se, ainda, que nem todas as ocorrências mundanas percebidas são, a rigor, verdades fatuais. Para que venham a se consolidar como “verdadeiros”, os fatos devem ser amplamente percebidos e constatados; precisam ser de conhecimento público; devem integrar, de certa forma, o senso comum, o que demanda um mínimo de consentimento a seu respeito.

Ao contrário daquelas verdades de tipo racional, que são encontradas na solidão – isto é, longe do convívio com os demais – e que não possuem tangibilidade no mundo – porque são produtos do raciocínio ou pensamento –, a verdade fatural, sim, é tangível, e

[...] relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade (ARENDR, 2007, p. 295).

A verdade fatural remete invariavelmente à condição humana da pluralidade e à publicidade do mundo – depende disso para ser atestada. Ela surge através da convivência com os outros, do falar uns com os outros. Por isso, Arendt (2007) a considera “política” por natureza.

Esse tipo de verdade – fatural – conforme Maldonado (2012), possui uma significação política porque a sua objetividade é imediatamente apreciável por todos. Ela é comum, compartilhada, ocorre “entre” os seres humanos. Ademais, haja vista que as ações e relações humanas também se manifestam como ocorrências mundanas que dependem de serem percebidas para serem asseveradas, infere-se que a própria matéria – ou conteúdo da política – são verdades fatuais. Nas palavras de Arendt, “fatos e eventos – o resultado invariável de homens que vivem e agem conjuntamente – constituem a verdadeira textura do domínio político” (ARENDR, 2007, p. 287). Desse modo, o conflito entre verdade fatural e política parece se configurar de uma maneira substancialmente diferente daquela que foi a configuração tradicional – entre verdade racional e política. Afinal, quando a política “ataca a verdade racional, como que exorbita seu domínio, ao passo que combate em seu próprio terreno ao falsificar ou negar fatos mentirosamente” (ARENDR, 2007, p. 287).

Por estar tão relacionada à política e à capacidade humana de agir, a verdade fatural é frágil e vulnerável às vicissitudes que ameaçam a estabilidade do âmbito dos assuntos humanos. Deve-se recordar que fatos decorrem de atos e palavras, fenômenos que, em si mesmos, “não possuem substância e permanência” (VASTERLING, 2020, p. 215), pois são desprovidos de materialidade. Essa dimensão da vida humana – à qual Vasterling (2020) chamou de dimensão imaterial da significação – não pode sobreviver sem que lhe seja conferida a durabilidade que não possui em si mesma; e o modo pelo qual os seres humanos fazem isso é o testemunho, o registro, a recordação desses atos e palavras, os quais, se não forem preservados “nos vários tipos de estórias (da historiografia oficial até romances, incluindo filmes, documentários, opiniões individuais e julgamentos, bem como debates públicos e processos de decisão coletiva) desapareceriam, frequentemente sem deixar rastro” (VASTERLING, 2020, p. 215). Desta maneira se dá o processo de “factualização” e é somente na qualidade de uma verdade fatural que esses eventos fugazes que constituem o mundo humano podem durar e se estabelecer.

A sobrevivência do mundo e dessa trama de fatos e eventos humanos que o constitui só é assegurada pela sua publicidade, isto é, pela possibilidade de que os seres humanos falem uns com os outros a respeito deles, de que alcancem a maior audiência possível e, assim, resistam, permaneçam e adquiram peso de realidade. Sendo um espaço comum e compartilhado – fundado e planejado não apenas para aqueles que estão vivos, mas também para ser transmitido como herança aos que virão¹⁴ – o mundo é o único âmbito onde “todas as coisas podem revelar-se em toda sua universalidade” (ARENDDT, 2020c, p. 100) – inclusive os feitos humanos. Apenas “em tal universalidade uma única e mesma coisa pode revelar-se em toda sua realidade” (ARENDDT, 2020c, p. 100). Isso porque, conforme o entendimento arendtiano, para a vida humana, realidade é aparência¹⁵.

Quando nascem, os seres humanos adentram um mundo fenomênico que “contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que *aparecem*” (ARENDDT, 2019, p. 35). Tudo o que aparece pressupõe a existência de receptores de aparências – “criaturas sensíveis, dotadas de

¹⁴ Nas palavras de Arendt, “o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos” (ARENDDT, 2020b, p. 68).

¹⁵ A palavra “aparência” não é utilizada com a conotação negativa de exterioridade enganosa ou ilusão, mas no sentido de aquilo que imediatamente se mostra.

órgãos sensoriais apropriados” (ARENDDT, 2019, p. 35), às quais possa aparecer. Tratando-se do mundo humano, tais criaturas são os próprios seres humanos.

Todavia nem tudo o que aparece, aparece da mesma maneira. O mundo abarca uma “infinita diversidade de [...] aparências” (ARENDDT, 2019, p. 36) e à essa diversidade de aparências corresponde, ainda, uma espantosa diversidade de formas de percebê-las, o que faz com que tudo aquilo aparece *pareça* diferente a cada indivíduo:

Parecer – parece-me, *dokei moi* – é o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para os 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 qualidade de aparecer, 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, 2019, p. 38).

As aparências são, para os seus receptores, simultaneamente revelação e ocultamento – o que se manifesta pode ser reconhecido desde múltiplos ângulos, os quais variam em consonância com o a posição ocupada por cada um dos espectadores em torno desse “palco comum” que é o mundo¹⁶. Arendt (2020b) sustenta que é dessa multiplicidade que provém a certificação de realidade das coisas que aparecem no mundo e do próprio mundo, garantida no fato de que, “a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto” (ARENDDT, 2020b, p. 71), assim a subjetividade do “parece-me” é compensada¹⁷. A identidade se assoma na diversidade.

Os seres humanos possuem ambas as características – são, eles mesmos, criaturas percebem aparências e “coisas” que aparecem. Nesse sentido, pode se dizer que, para os seres humanos, até mesmo a realidade da própria existência depende da publicidade do

¹⁶ Sozinho, o indivíduo não consegue apreender, em sua totalidade, aquilo que lhe aparece – e que, cabe reforçar, lhe aparece na forma de um parece-me. Por serem finitos e ocuparem, cada um, um lugar diferente no mundo, os seres humanos estão condenados a um conhecimento parcial do todo; limitados espacial e temporalmente, são capazes de captar apenas informações incompletas sobre as coisas que lhes aparecem.

¹⁷ Arendt sustenta que a subjetividade das opiniões, do “parece-me” de cada um, “é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros, ainda que o seu modo de aparecer possa ser diferente. [...] Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblantes, a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É desse tríplice comunhão que surge a *sensação* de realidade” (ARENDDT, 2019, p. 67).

mundo. O mundo, enquanto espaço público, é o único lugar onde as ações e discursos humanos podem ser percebidos e testemunhados como coisas que aparecem. Conforme Arendt (2019), o fato de que as aparências exijam espectadores tem consequências de longo alcance para o que os seres humanos entendem por realidade, pois a “certeza” de que um objeto percebido dispõe de uma existência independente do ato de perceber, está completamente sujeita ao fato de que esse mesmo objeto seja percebido por outros; é isso o que confere às coisas do mundo a *sensação* de realidade¹⁸. “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDR, 2020b, p. 62).

Todas as coisas mundanas, isto é, todas as coisas que o mundo contém, sejam elas “naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas” (ARENDR, 2019, p. 35) possuem em comum o fato de que se revelam no aparecimento. Como sempre aparecem parcialmente a cada uma daquelas “criaturas vivas capazes de conhecer, de reconhecer e de reagir [...] não apenas ao que está aí, mas também ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção” (ARENDR, 2019, p. 35) – os receptores de aparências –, é fundamental que cada uma delas testemunhe a forma como aquilo que aparece lhe parece ser, como aquilo lhe “parece” ser. Quanto maior é a pluralidade de testemunhos, mais a coisa adquire peso de realidade; e é essa “realidade” o que Arendt trata como verdade fatural.

O que parece importante, ainda, destacar, sobre isso, é que as coisas que aparecem só podem ser conhecidas, segundo a interpretação arendtiana, pelo próprio aparecimento – por isso, é tão fundamental que sejam amplamente testemunhadas. “Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*” (ARENDR, 2019, p. 35). Sendo assim, a única verdade que pode ser constatada sobre os assuntos humanos, é a fatural. Com efeito, Jerome Kohn, na introdução de *A Promessa da Política* (2009), sustenta que Arendt rejeitava a teoria de que a verdade racionalmente descoberta pudesse corresponder à

¹⁸ A utilização da palavra “sensação” se deve à compreensão de que a cada um dos cinco sentidos humanos corresponde uma propriedade do mundo sensorialmente perceptível. Para Arendt, a realidade [*realness*] corresponde a um “sexto sentido” dos seres humanos “[...]; a dificuldade que ela apresenta é que não pode ser percebida como as demais propriedades sensoriais. O sentido de realidade [*realness*] não é, estritamente falando, uma sensação; a realidade “está lá mesmo que nunca tenhamos certeza de conhecê-la” (Peirce), pois a “sensação” de realidade, do mero estar-aí, relaciona-se ao *contexto* no qual objetos singulares aparecem, assim como ao contexto no qual nós, como aparências, existimos em meio a outras criaturas que aparecem. [...] a realidade [*realness*] é parente da sensação; um sentimento de realidade [*realness*] ou irrealidade acompanhada de fato todas as sensações de meus sentidos que, sem ele, não fariam “sentido”” (ARENDR, 2019, p. 68).

realidade fenomênica, algo que, para ela, já havia sido refutado por Kant com a revelação da “antinomia inerente à estrutura da razão e sua análise das proposições sintéticas” (KOHN, 2009, p. 23-24) que frustrou “a busca do espírito por verdades metafísicas “além” do significados particulares das aparências” (KOHN, 2009, p. 24).

Apresenta-se, agora, a oportunidade retomar a pretensão enunciada logo no início deste capítulo – descobrir a que tipo de verdade se opõe a mentira política: trata-se da verdade fatural, a única diretamente relacionada ao âmbito público-político. Um tipo de verdade que, por sua natureza fenomênica, caminha lado a lado com as opiniões, com o “parece-me” de cada um que a percebe, o que a deixa, de certo modo, exposta aos acossos da mentira política, como será demonstrado no capítulo seguinte.

2 MENTIRA POLÍTICA

Este capítulo teve como principais tarefas: a) traçar uma definição do termo “mentira política” na obra de Arendt; b) aprofundar a discussão sobre a correspondência entre a mentira política e a verdade fatural; e c) demonstrar como a primeira ataca e destrói a segunda, focalizando, ainda neste momento, as consequências políticas desse conflito. Para tanto, o percurso percorrido foi o seguinte: no item. 2.1, debateu-se o vínculo entre a mentira e a política; no item 2.2., procurou-se delimitar o que é, propriamente, a mentira política e como ela se dirige à verdade fatural; no item 2.3, problematizou-se a mentira política tal como percebida, por Arendt, nos regimes totalitários; no item 2.4, problematizou-se o modo como a mentira política aparece nos países ditos livres; e, no item 2.5, abordou-se a mentira política como a relativização dos fatos como “questão de opinião”, configuração que parece estar prevalecendo na contemporaneidade.

Deve-se recordar que este trabalho versa, particularmente, sobre o problema moral da mentira política; mas que Arendt discutiu a questão, primeiro, como um problema político. Por isso, no item 2.6, foi tematizado o problema político que envolve o ataque sistemático à verdade fatural – uma etapa que se revelará de suma importância para enfrentar o desafio que se impôs a esta dissertação desde o seu início: o de apontar elementos para superar a relação aparentemente paradoxal que se estabelece entre moral e política na teoria arendtiana.

2.1 Mentira e política

Colocou-se, anteriormente, que, na perspectiva de Arendt, o conflito entre verdade e política foi formulado, pela primeira vez, como oposição entre o modo de vida do filósofo e o modo de vida do cidadão, ou seja, como embate entre filosofia e política. A verdade de tipo filosófica é uma daquelas verdades às quais se chega mediante o uso do raciocínio, do esforço de uma só mente; que se revelam, ao ser humano, em um modo de existência solitário, “no singular”.

Se se recupera a distinção Leibniziana entre verdade de razão e verdade de fato – a qual Arendt toma emprestada – descobre-se que o que caracteriza a primeira é o ser “necessária” e o seu oposto ser “impossível”¹⁹. As verdades racionais não admitem como seu contrário nada além do “incorreto”. Pode se dizer, portanto, que o antigo conflito entre filosofia e política consistia no conflito entre “a” verdade e os erros – ou, no mínimo, a ignorância – manifestos nas opiniões imprevisíveis e sempre cambiantes que circulavam na praça pública da *polis*. Tomada por si só, essa espécie de verdade é incompatível com o âmbito público, onde ela só pode prevalecer pela violência tirana exercida sobre os outros, ou pela degeneração, convertendo-se em mais uma opinião – perdendo, pois, a qualidade mesma de “verdade”.

O caso das verdades fatuais é outro. Esse tipo de verdade remete à convivência de uns com os outros; se revela em circunstâncias nas quais muitos estão envolvidos; e só pode ser estabelecido em um modo de existência humana “no plural”. A verdade fatural diz respeito a assuntos comuns, compartilhados, e o seu contrário não é nem o erro ou a ignorância, nem a ilusão ou a opinião. Diferentemente das verdades de razão, as verdades de fato são, conforme Leibniz (1981), “contingentes” e o seu oposto é possível. Desse modo, o contrário de uma verdade fatural não é propriamente um erro; se se analisa detidamente um fato não se chega a nenhuma explicação simples e necessária de porquê especificamente ele – em detrimento de tantas outras possibilidades que poderiam ter ocupado o seu lugar – veio a ser. Os fatos não possuem “razão conclusiva alguma, qualquer que seja, para serem o que são; eles poderiam, sempre, ter sido de outra forma”

¹⁹ Para Leibniz: “Hay dos clases de *verdades*: Las de *Razón* y las de *Hecho*. Las verdades de *Razón* son necesarias y su opuesto es imposible; y las de *hecho* son contingentes y su opuesto es posible (26). Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples hasta llegar a las primitivas” (LEIBNIZ, 1981, p. 103). Esse é o caso, por exemplo, de teoremas, axiomas, leis, princípios, teorias.

(ARENDDT, 2007, p. 300). O que contradiz uma asserção factualmente verdadeira é a “falsidade deliberada” (ARENDDT, 2007, p. 288), ou, em outras palavras, a mentira.

Mentir não é o mesmo que ignorar a verdade ou cometer um erro. Já antes de Arendt, salientou Agostinho (2016) que, ainda que toda mentira dependa de uma falsa informação, não se pode dizer que todas as informações falsas ditas pelos homens sejam mentiras, especialmente se a pessoa que as conta, crê e opina, no sentido de que o que diz julga ser verdade. Em outras palavras, aquele que “erra”, o faz sob a pretensão de ser veraz, ou seja, pensa que o que diz é verdade.

A confusão entre a mentira e o erro pode estar associada ao fato de que ambos

[...] se inscrevem igualmente na categoria do pseudológico. *Pseudos*, em grego, pode significar a mentira tanto quanto a falsidade, o ardid ou o erro, o engano propositado, a fraude, assim como a invenção poética, o que multiplica os mal-entendidos sobre o que o mal-entendido pode significar – e isso não simplifica a interpretação de um diálogo *refutativo* tão denso e agudo quanto o *Hippias menor* (é *peri tou pseudous anatreptikos*). (DERRIDA, 1996, p. 8)

Sem embargo, há uma diferença crucial entre errar e mentir: o mentiroso conhece – ou acredita conhecer – a verdade a qual pretende ocultar ou negar; isto é, ele sabe que o que diz é contrário àquilo que pensa ser verdade.

De acordo com Agostinho (2016), a mentira depende de dois elementos: primeiro, que se diga algo diferente do que se sabe ou crê ser verdade; e, segundo que tal informação seja proferida voluntariamente. Se falta a intenção, falta a mentira. Sendo assim, o que distingue a mentira do erro é a intencionalidade. Também Derrida (1996), ao abordar o problema da mentira, acentuou que mentir não é se enganar, mas “querer” enganar o outro. O ato de mentir, portanto, envolve uma deliberação; uma escolha de dizer o que é sabido ser falso. “Por outro lado, se a mentira supõe, ao que parece, a invenção deliberada de uma ficção, nem toda ficção ou fábula equivale a uma mentira; tampouco a literatura” (DERRIDA, 1996, p. 8). O mentiroso surge num contexto em que “seja por compromisso explícito, por juramento ou promessa implícita, deu a entender que diz toda a verdade e somente a verdade” (DERRIDA, 1996, p. 9), com o objetivo de fazer o “outro” a quem se dirige acreditar no que diz.

Santo Agostinho e Jacques Derrida, além disso, entenderam, a respeito da mentira, que é possível querer enganar dizendo a verdade, o que os levou a admitir como

“mentirosas” tanto as pessoas que dizem aquilo que sabem ser falso, como aquelas que dizem “uma verdade, mas com intuito de ludibriar o ouvinte” (AGOSTINHO, 2016, p. 27). Nesse sentido, não se mentiria “dizendo apenas o falso [...] Pode-se dizer o falso sem mentir, mas pode-se dizer o verdadeiro no intuito de enganar, ou seja, mentindo” (DERRIDA, 1996, p. 8). Isso reforça a tese de que o mentir é um ato que deve ser julgado unicamente pela intencionalidade; e de que o oposto da mentira não é a verdade *per se*, mas a veracidade. Cabe, no entanto, questionar se, em tais circunstâncias, é possível utilizar a palavra mentira. A conjuntura parece ser mais de riso que de engano; e, talvez, o nome mais ajustado fosse “escárnio”, ao invés de “mentira”.

A despeito de serem mormente conhecidos pelo uso de mentiras, o ato paradoxal de enganar – ou escarnecer – dizendo a verdade, também foi apontado, por Arendt (2012), em *Origens do totalitarismo*, como uma das práticas adotadas pelos regimes totalitários – em especial, pelo nazismo. Em algumas situações, mesmo quando os membros desses regimes diziam a verdade, ou seja, declaravam, exatamente, aquilo que tinham intenção de fazer, eles não eram levados a sério. Arendt relata, por exemplo, que:

O que os nazistas apresentaram como sua principal descoberta – o papel dos judeus na política mundial – e o que propagavam como principal alvo – a perseguição dos judeus no mundo inteiro – foi considerado pela opinião pública mero pretexto, interessante truque demagógico para conquistar as massas. (ARENDRT, 2012, p. 25)

Como será apresentado mais adiante, isso pode ser compreendido como um dos resultados da atmosfera de mentiras que envolve os regimes totalitários, os quais, por “existirem num mundo que não é totalitário [...] são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda” (ARENDRT, 2012, p. 475). O que caracteriza essas propagandas são as mentiras dirigidas a um público externo ainda não dominado completamente pelo regime. Mas o que importa frisar, neste momento, é que houveram, segundo Arendt (2012), muitos casos em que Hitler foi completamente sincero e brutalmente claro na definição dos verdadeiros objetivos do movimento, e que, mesmo assim, passaram despercebidos pelo público. É provável que essas ocorrências não tenham sido percebidas, ou não tenham recebido a devida atenção, por serem encaradas como meras propagandas hiperbólicas direcionadas a um inimigo externo. Contudo

Se a propaganda da verdade não convence o homem comum, por ser demasiado monstruosa, é positivamente perigosa para aqueles que sabem, em sua própria imaginação, o que são capazes de fazer e,

portanto, acreditam plenamente na realidade dos filmes. (ARENDR, 2012, p. 592)

Para os regimes totalitários, que se alimentam, precisamente, da destruição da capacidade humana de formar juízos, isto é, de julgar, é bastante conveniente dificultar o discernimento entre o que é realidade e o que é mentira. Por isso, de acordo com Arendt (2012), eles organizam os seus crimes da maneira mais vasta e inverossímil, garantindo que os assassinos, os quais proclamam a sua inocência com toda sorte de mentiras, sejam mais facilmente acreditados do que as vítimas que dizem a verdade. Pois tal verdade é tão ofensiva ao bom senso que acaba sendo tratada como absurdo, tolice²⁰.

Seja como for, reitera-se que é questionável chamar esse modo de proceder de “mentir”. Se se aborda o dizer a verdade como uma forma de mentir, a única possibilidade que se tem para distinguir um do outro é, por certo, a intencionalidade do ato. De um modo tal que o que passa a contar, em primeiro e último lugar é, consoante Derrida (1996), a intenção. A intenção, “que define a veracidade ou a mentira na ordem do *dizer*, do ato de dizer, permanece independente da verdade ou da falsidade do conteúdo, daquilo que é *dito*. A mentira depende do dizer e do querer-dizer, não do dito” (DERRIDA, 1996, p. 9).

A redução do problema da mentira ao problema das intenções, contudo, parece circunscreve-lo à esfera da moral, o que significa trata-lo como uma questão do modo de vida humana no singular, ao relacionamento entre mim e eu mesmo, ou seja, subordiná-lo ao princípio da não-contradição. Nessa perspectiva, o que importa é a coerência entre o que se diz e o que se pensa. Mas ao passo que aquilo que se diz, sim, é uma manifestação mundana, a qual pode ser percebida e testemunhada pelos outros; o pensamento, em si mesmo, não o pode. Aquilo se pensa só aparece no mundo através de um discurso. O discurso pode aparecer aos outros. O pensamento não. De modo que, a coerência entre o que se diz e o que se pensa é de difícil verificação para os outros, tratando-se de um contexto político. Poderia se levantar os seguintes questionamentos: Como julgar a veracidade do discurso? Como determinar que o outro está mentindo? Se a duplicidade se encontra unicamente em seu interior, só o próprio enunciador do discurso, em um

²⁰ Sobre isso, cumpre recordar que: “Hitler fez circular milhões de cópias do seu livro em que dizia abertamente que, para ser bem-sucedida, a mentira deve ser enorme – o que não impediu que as pessoas acreditassem nele, do mesmo modo como as proclamações nazistas, repetidas *ad nauseum*, de que os judeus seriam exterminados como insetos (isto é, com gás venenoso), não levaram ninguém a acreditar nessas enunciações” (ARENDR, 2012, p. 583).

primeiro momento, poderia ter ciência de que mente. Apenas ele mesmo – aquele que pensa e diz – consegue ter acesso, por assim dizer, a ambos: discurso e pensamento.

Foi, sobretudo, essa “duplicidade” o que Kant (2013) entendeu por mentira: a inverdade proposital na expressão dos próprios pensamentos; a maior violação do dever do ser humano para consigo mesmo, considerado enquanto ser moral; a recusa e a aniquilação da sua dignidade humana; capaz de torná-lo objeto de desprezo moral aos seus próprios olhos. Em suas palavras,

Um homem que não acredita, ele mesmo, no que diz a um outro (mesmo se fosse apenas uma pessoa ideal) tem ainda menos valor do que se ele fosse meramente coisa; pois da propriedade desta de servir para algo, pode um outro fazer certamente algum uso, porque ela é algo real e dado; mas a comunicação de seu pensamento a outro mediante palavras que contêm (intencionalmente) ao contrário do que o falante pensa é um fim diretamente oposto à finalidade natural de sua faculdade de comunicar seus pensamentos, portanto, é a recusa à sua personalidade e um fenômeno meramente ilusório de homem, não o próprio homem. (KANT, 2013, p. 204)

A preocupação exclusiva com as intenções do agente faz com que o assunto da mentira perca qualquer possibilidade de assumir uma relevância política, o que seria controverso em um trabalho que trata, precisamente, de uma “mentira política”. Presume-se haver algo mais que a duplicidade do coração do mentiroso mediante o qual uma mentira possa ser avaliada como mentira; algo que extrapole as fronteiras do relacionamento estabelecido entre mim-e-eu-mesmo; algo que faça deste um assunto público. Por essa razão, também, optou-se por abordar o tema desde a perspectiva de Hannah Arendt, pois é ela quem coloca em evidência a natureza transpolítica da verdade fatural e, portanto, a condição transpolítica do problema da mentira – isto é, discutindo o problema da mentira como algo que excede o âmbito da pura moralidade, da vida humana no singular.

Como bem aponta Derrida (1996), a história da mentira é uma questão da qual Arendt tratou com o cuidado claramente expresso de subtraí-la à predicação moral. Isso porque proposições morais pretendem-se verdadeiras – racionalmente verdadeiras – e essas verdades “devem ser evidentes por si mesmas ou sustentadas por provas ou demonstrações. Se são evidentes por si mesmas, possuem uma natureza coercitiva” (ARENDR, 2004, p. 141) que as torna incompatíveis com o âmbito da política. Logo nas primeiras linhas do ensaio *Verdade e política* (2007), Arendt enfatizou que “até hoje ninguém [...] incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade” (ARENDR, 2007, p. 283),

ao passo as mentiras sempre foram consideradas “ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista” (ARENDR, 2007, p. 283). Haveria, pois, uma certa afinidade entre “mentira” e “política”; e é essa mesma afinidade que faz com que a moral pouco contribua para a compreensão do fenômeno da mentira.

As perguntas que devem ser colocadas, agora, são: por que a mentira – e não a verdade – parece ser mais compatível com a política? O que isso significa? Qual a correspondência entre ambas? Quais as características elas compartilham?

Antes de mais nada, é necessário sublinhar que mesmo a verdade fatural – apesar da estreita relação que guarda com a política – possui, segundo Arendt (2007), um caráter despótico. Uma vez estabelecidos e reconhecidos como verdadeiros, os fatos permanecem “além do acordo e do consentimento, e toda conversa sobre eles – toda troca de opiniões baseada em informações corretas – em nada contribuirá para seu estabelecimento” (ARENDR, 2007, p. 298). Dá-se dessa maneira porque fatos e eventos são o resultado da ação humana em conjunto e uma das principais características da ação humana é a sua irreversibilidade, ou seja, a impossibilidade “de se desfazer o que se fez” (ARENDR, 2020b, p. 293). Sendo assim, da perspectiva do âmbito público, as verdades fatuais são tão “tiranizantes” e antagônicas à política quanto as verdades racionais.

Reitera-se, porém, que, ao contrário das verdades racionais que carregam o símbolo da necessidade, fatos e eventos, decorrências diretas da ação humana, são caracterizados pela contingencialidade.

Era devido à acidentalidade dos fatos que a filosofia pré-moderna se recusava a levar a sério o âmbito dos negócios humanos, que é permeado de faturalidade, ou a acreditar que alguma verdade significativa pudesse algum dia ser descoberta na “melancólica casualidade” (Kant) de uma sequência de eventos que constitui o curso desse mundo” (ARENDR, 2007, p. 300-301)

Fatos nunca parecem ser forçosamente verdadeiros ou necessários e isso faz com que sejam “coisas” fragilíssimas. De acordo com Arendt (2017), é esta fragilidade que torna o embuste tão fácil e tentador, pois ele não entra em conflito com a razão; as coisas poderiam, perfeitamente, terem sido como o mentiroso diz que foram.

Mais uma vez, deve-se frisar que fatos são decorrências de ações humanas e o estado originário da ação não é nada além de uma multiplicidade de possibilidades; uma

potencialidade de agir. Somente quando a ação se efetiva é que uma dessas possibilidades é assumida, aniquilando, dessa forma, todas as outras. Tal possibilidade nunca está, de antemão, determinada, o que se relaciona a outra característica da ação humana, que é a “sua inerente imprevisibilidade” (ARENDDT, 2020b, p. 237). Em virtude disso, as verdades fatuais ficam ainda mais expostas ao perigo da mentira. Já que “fatos necessitam de testemunho para serem lembrados e de testemunhas de confiança para se estabelecerem, [...] nenhuma afirmação fatural pode estar além da dúvida” (ARENDDT, 2017, p. 16). O mentiroso devolve a ação ao seu lugar original de pura possibilidade e, assim, aquilo que diz adquire ares de plausibilidade.

A contingencialidade dos fatos, portanto, é o primeiro elemento que aproxima a mentira da política. Uma vez que a vida política é constituída de palavras e ações, os quais, no viver em conjunto com os outros, se convertem em fatos e eventos, ela sempre poderia ter sido e pode vir a ser diferente do que é. Como visto no primeiro capítulo deste trabalho, o caráter contingencial da ação humana é o que subjaz à ojeriza à política que marcou a tradição de filosofia política iniciada com Platão. O mentiroso, diversamente do filósofo tradicional, não sente desprezo pela contingencialidade da ação, mas sim pela sua irreversibilidade. Por essa razão, ele se aproveita do seu aspecto condição accidental como uma “brecha” para fazer parecer que se pode desfazer o que foi feito.

Para além disso, mentira e política se aproximam porque tanto a capacidade de mentir como a capacidade agir “devem suas existências à mesma fonte: a imaginação” (ARENDDT, 2017, p. 15). Imaginação é uma das noções kantianas das quais Arendt se apropria. Imaginar é “a habilidade para tornar presente o que está ausente” (ARENDDT, 1994, p. 65); para representar, para nós mesmos, as coisas percebidas pelos sentidos. Por meio da imaginação, conforme Arendt (1994), os objetos do sentido são transformados em objetos “sentidos”. Durante essa operação, eles são “removidos de nossa percepção sensível imediata” (ARENDDT, 1994, p. 69) e interiorizados; e, quando isso ocorre, é como se se fechassem “aqueles sentidos pelos quais os objetos nos são dados em sua objetividade” (ARENDDT, 1994, p. 69); os objetos são convertidos em imagens – ou esquemas – disponíveis à apreciação dos sentidos internos.

A imaginação, diz Kant, e a faculdade de tornar presente o que está ausente, a faculdade da re-presentação: “Imaginação e a faculdade de representar na *intuição* um objeto que não está presente”.¹ Ou: “A imaginação (*facultas imaginandi*) é uma faculdade de *percepção* na ausência de um objeto”.² Dar o nome de “imaginação” a essa faculdade de ter presente o que está ausente é bastante natural. Se eu represento o

que está ausente, tenho uma *imagem* em meu espírito — uma imagem de algo que eu vi e que agora, de algum modo, reproduzo. (Na *Crítica do juízo*, Kant por vezes chama essa faculdade de “reprodutiva” — eu represento o que vi — para distingui-la da faculdade “produtiva” — a faculdade artística que produz algo nunca visto. Mas a imaginação produtiva [gênio] nunca é totalmente produtiva. Por exemplo, ela produz o centauro a partir do dado: o cavalo e o homem.) (ARENDT, 1994, p. 79).

Tais esquemas propiciam, aos seres humanos, as condições para a comunicação, isto é, para a possibilidade de falar com os outros a respeito dessas coisas. Se alguém diz, por exemplo, “‘esta mesa’, a ‘imagem’ geral de mesa está presente no espírito e reconhecemos que ‘esta’ é uma mesa, algo que compartilha suas qualidades com muitas outras coisas como ela, ainda que em si mesma seja uma coisa particular, individual” (ARENDT, 1994, p. 81). Existe uma espécie de “mesa imagética” que permite que mesas diferentes sejam reconhecidas, por pessoas diferentes, como “mesas”²¹. Sem esse esquema, “válido para todas as mesas particulares [...], estaríamos rodeados por uma multiplicidade de objetos dos quais poderíamos apenas dizer “este” e ‘este’ e ‘este’” (ARENDT, 1994, p. 82).

No que tange as capacidades de agir e mentir, pode-se dizer que o papel mais importante desempenhado pela imaginação é o de remoção daquilo que está dado. Por certo,

Uma das principais 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. Tal mudança seria impossível se não pudéssemos nos remover mentalmente de onde estamos fisicamente colocados e *imaginar* que as coisas poderiam ser diferentes do que realmente são. (ARENDT, 2017, p. 15)

O mesmo acontece com o mentiroso, que não poderia efetivamente mentir se não fosse capaz de remover, mentalmente, os fatos e eventos que constituem a realidade e recriá-los. Como salienta Lafer (1995), a imaginação permite tanto que os fatos sejam

²¹ Se eu reconheço uma casa, essa casa percebida também inclui o modo como as casas em geral se parecem. Isto é o que Platão chamava de *eidos* — a forma geral — de uma casa, que nunca é dada aos sentidos naturais, mas apenas aos olhos do espírito. Posto que, falando estritamente, não é dada mesmo para os “olhos do espírito”, ela é algo *como* uma “imagem” ou, melhor, um “esquema”. Cada vez que desenhamos ou construímos uma casa, desenhamos e construímos uma casa particular, não a casa enquanto tal. Todavia, não poderíamos fazê-lo sem ter esse “esquema” ou *eidos* diante do olho de nosso espírito. (ARENDT, 1994, p. 81)

contestados, para que se possa transformá-los, como permite que sejam desconsiderados, negados. O primeiro, é o caso da ação; o segundo, o da mentira. Isto posto, pode se assinalar, antecipadamente, que, embora ambas as capacidades – contestar e negar fatos – estejam, conforme Lafer (1995), inter-relacionadas, há uma diferença fundamental entre agir e mentir: aquele que age se volta para o futuro, pois quer que as coisas venham a ser diferentes do que são; ao passo que aquele que mente se volta para o passado, desejando que as coisas tivessem sido diferentes do que são. Tal diferença será melhor discutida adiante²².

Por ora, cumpre observar que a conexão entre mentira e imaginação já vem insinuada na própria etimologia da palavra: “*Mentira, mentir*, vem do *latim: Mentire*, que quer dizer mentir, imaginar, inventar, de *mens, mentis*. *Mens, mentis*, é termo geral da raiz *men* – pensar – e que designa, por oposição a *corpus* – “o princípio pensante, a atividade de pensar” (LAFER, 1995, p.16). À vista disso, palavras compostas pelos radicais mencionados poderiam sugerir alguma ambiguidade, como, por exemplo, *polymentis*, o epíteto associado a Ulisses, que, segundo Catroga (2020), qualificava alguém com muita inteligência ou astúcia, ou insinuava a ideia de “invenção”. Em torno dessa dupla acepção do referido epíteto é que se dá o diálogo platônico conhecido como *Hípias Menor*, no qual Hípias defende o argumento de que Homero representou Aquiles como verdadeiro e simples e Ulisses como versátil e falso²³.

Além de possuírem uma origem comum – a imaginação –, as capacidades de mentir e agir guardam outra semelhança: ambas exprimem o fato de que os seres humanos, embora sejam, conforme Magalhães (2009), “do” mundo e não apenas “no” mundo, não são completamente determinados por esse mundo; de que “apesar de estarmos bem equipados para o mundo, tanto sensual como mentalmente, não estamos adaptados ou encaixados a ele como uma de suas partes inalienáveis” (ARENDDT, 2017, p. 15). Ou, em outras palavras, de que os seres humanos são livres.

Para Arendt (2007), a capacidade de mentir é um dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana. Ela indica um certo desprendimento

²² Ver item 2.2 deste capítulo, intitulado “Mentira na política”.

²³ Hípias recita, para Sócrates, um trecho do Canto IX, da *Ilíada*, e assegura: “Nestes versos o poeta mostra o caráter dos dois heróis: Aquiles, verdadeiro e simples; Ulisses, versátil e falso. É por isso que Aquiles dirige estas palavras a Ulisses” (PLATÃO, 2013, p. 164). Sócrates, então, responde: “Agora, Hípias, talvez já compreenda o que queres dizer: chama homem versátil ao homem que é falso ou pelo menos assim parece” (PLATÃO, 2013, p. 164). Assim é iniciado o diálogo sobre o falso.

dos seres humanos em relação às circunstâncias em que vivem, o que possibilita que eles as desconsiderem, neguem, contestem e as recriem em suas mentes e por meio de suas palavras. Tal entendimento vai de encontro com a tese defendida em *A Condição Humana* (2020b), segundo a qual “as condições da existência humana [...] jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (ARENDDT, 2020b, p. 14). Os seres humanos podem transformar e criar as condições nas quais vivem; são “*livres* para reformar o mundo e começar algo novo sobre ele” (ARENDDT, 2017, p. 15); e o fazem por meio da ação e do discurso, as únicas atividades humanas que, por não serem determinadas pelos critérios da necessidade e da utilidade, pode se dizer que são livres – isto é, quando não são instrumentalizadas e destituídas da dignidade que lhes é própria²⁴.

Arendt (2007) enfatiza que uma ação, para ser livre, deve ser livre de motivos e de um fim intencionado como efeito previsível; deve ser capaz de transcender os objetivos que possui. Ela “brota”, no mundo, como algo espontâneo e inteiramente novo, contrapondo-se ao que está determinado de antemão, ao que é efeito previsível de algum conjunto de causas. Por isso, Arendt compara a ação humana a um “milagre”:

Todo ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um “milagre” – isto é, algo que não poderia ser esperado. Se é verdade que ação e começo são essencialmente idênticos, segue-se que uma capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama das faculdades humanas (ARENDDT, 2007, p. 218).

Cada ação humana aparece, perante esse mundo, como um “milagre do acidente e da infinita improbabilidade” (ARENDDT, 2007, p. 219) que intercepta o curso automático e natural da vida. Segundo Arendt (2020c), o poder de impor um novo começo é característico do agir e o milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu turno, está contido no fato de que cada ser humano é em si um novo começo.

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são

²⁴ É certo que nem todos os atos e formas de utilizar as palavras são, a rigor, expressões da liberdade. A ação e o discurso podem ser instrumentalizados, degradados à condição de “meios” para atingir um determinado “fim” que seja externo a sua própria realização. Com efeito, essa é uma das críticas que Arendt dirige, em *A Condição Humana*, à organização do mundo moderno, onde, primeiro, a capacidade de fabricar coisas veio a ocupar a posição mais alta entre as possibilidades humanas, reduzindo todas as outras atividades ao critério da utilidade; e, depois, a mudança de mentalidade que, vendo o ser humano como nada além de uma pequena parte de um gigantesco processo natural, promoveu o labor ao posto da mais elevada capacidade humana, reduzindo todas as outras atividades ao critério da sobrevivência, ou seja, do necessário.

impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. (ARENDR, 2020b, p. 219-220).

Segundo a interpretação arendtiana, embora todas as atividades humanas estejam, cada uma a sua maneira, “intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (ARENDR, 2020b, p.11), a ação é a atividade que guarda o vínculo mais estreito com a natalidade²⁵. De acordo com Arendt (2020b), é com palavras e atos que os seres humanos se inserem no mundo e essa inserção é como um “segundo nascimento”, onde se assume e confirma o aparecimento físico original, ou seja, o nascimento. Pela ação, os seres humanos “aparecem” no mundo, revelam “quem” são. “Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano” (ARENDR, 2020a, p. 2018), isto é, a iniciativa de agir e falar²⁶. Aquilo que se denomina “história” – uma sequência encadeada de ações e eventos humanos – surgiu, conforme Arendt (2020c), por iniciativa humana e está sempre a ser interrompido por novas iniciativas – iniciativas, essas, que se apresentam como milagres. Desse modo,

Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo. (ARENDR, 2020c, p. 44).

O mentiroso também é, ou pretende ser, um realizador de milagres. Arendt (2007) sublinha que, ao contrário daquele que fala a verdade, o mentiroso é um homem de ação, um ator político “por natureza”, que não carece de uma acomodação equívoca para aparecer no palco político e que quer transformar o mundo²⁷. Esse é mais um elemento

²⁵ Arendt (2020b) afirma que o novo começo inerente ao nascimento só se pode fazer sentir no mundo porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir – uma consequência direta da inerente imprevisibilidade da ação.

²⁶ Para Arendt, esse é o significado da palavra agir: iniciar. “Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*) (ARENDR, 2020b, p. 219).

²⁷ A mendacidade, por isso mesmo, é radicalmente diferente do equívoco. “Esta capacidade atuante e agressiva é bem diferente de nossa passiva suscetibilidade em sermos vítimas de erros, ilusões, distorções de memória, e tudo que possa ser culpado pelas falhas de nossos mecanismos sensuais e mentais (ARENDR,

que aproxima a mentira da política. À medida em que “mentir” se qualifica como um tipo de ação, essa faculdade também pode ser entendida como um certo tipo de milagre. Afinal, não é “de nenhum modo natural podermos *dizer* ‘o sol está brilhando, quando na verdade está chovendo’” (ARENDDT, 2017, p. 15). Se os seres humanos podem fazer isso, é porque são livres. “Caso estivéssemos tão completamente condicionados em nosso comportamento como o desejariam certas filosofias, jamais seríamos capazes de realizar esse pequeno milagre” (ARENDDT, 2007, p. 310). Aliás, conforme Arendt (2017), sem essa liberdade mental de negar ou afirmar a existência – não apenas de afirmações e proposições para expressar concordância ou discordância, mas, igualmente, para coisas que se apresentam para além da concordância e discordância – nenhuma ação seria possível; logo, a política não seria possível, pois a “ação é exatamente a substância de que é feita a política” (ARENDDT, 2017, p. 15).

Não é tão fácil, portanto, afastar a mentira da política com condenações morais; as afinidades que ambas guardam entre si são muitas, e, por isso, Arendt abordou a mentira como um problema político. O próximo item deste capítulo é uma introdução para se chegar a entender como e em que medida a mentira pode se configurar como um problema político, concentrando-se na apresentação da concepção arendtiana de “mentira política”.

2.2 Mentira na política

Dado que a mentira, ou a falsidade deliberada, “somente entra em cena no domínio das afirmações fatuais” (ARENDDT, 2007, p. 288); e que a verdade fatural guarda uma profunda conexão com o âmbito público, pois diz respeito àqueles resultados do agir humano em conjunto; poderia se deduzir que todas as mentiras, de um modo geral, se remetem à política – afinal, todas elas se dirigem àqueles dados elementares que compõem a “‘teia’ das relações humanas” (ARENDDT, 2020b, p. 237), isto é, fatos. Entretanto, a tarefa de definir o que é uma “mentira política” parece exigir um esforço adicional em distinguir entre mentiras comuns e mentiras políticas²⁸.

2017, p. 15). Errar pode ser entendido como uma espécie de “padecimento”; é involuntário. O ato de “mentir”, por outro lado, envolve uma escolha deliberada – ou, pode se dizer, uma decisão.

²⁸ A distinção entre mentiras comuns e mentiras políticas não é formulada por Hannah Arendt, mas por mim. O faço com o intuito de esclarecer o que é propriamente uma mentira política, tomando como base noção de que nem tudo é político e de que existem diferentes esferas da vida humana, assim como propõe a teoria arendtiana.

Em primeiro lugar, convém recordar que, não obstante a política trate da “convivência entre diferentes” (ARENDT, 2020c, p. 21), dentro da teoria arendtiana, nem toda forma de convívio humano é “política” – a política só se dá em condições de pluralidade, igualdade e liberdade. Em sua perspectiva, não são políticas, por exemplo, as formas de convívio humano que se estabelecem nas esferas privada e social. A esfera privada seria, sobretudo, o reino da intimidade e da necessidade, ou seja, das coisas que não são do interesse de todos e das relações que emergem de alguma exigência vital ou biológica, como, por exemplo, a sobrevivência do indivíduo e da espécie. No mesmo segmento, a esfera social – um advento particularmente moderno²⁹ –, estando baseada na coletivização de interesses privados, como a sobrevivência; e exigindo que “seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse” (ARENDT, 2020b, p. 48); se contrapõe, diretamente, às condições políticas da pluralidade e da liberdade.

Em segundo lugar, se, por um lado, é correto dizer que a política só ocorre no espaço público, haja vista diz respeito àqueles assuntos que, igualmente, interessam a todos os que se encontram reunidos em torno de um espaço comum; por outro, deve ser enfatizado, que, conforme Arendt (2020c), nem todo e qualquer espaço público é, a rigor, político. A fim de exemplificar o que acaba de ser dito, pode se recorrer a um caso citado pela própria autora, em *O que é política* (2020c): o dos aventureiros – aqueles que se reúnem para realizar algum empreendimento e entre os quais surge uma espécie de espaço público, substancialmente diferente da vida privada, mas que, ainda assim, não é político.

Torna-se público esse espaço no qual avançam os ávidos por façanhas, porque eles estão entre seus iguais e se podem conceder ver, ouvir e admirar o feito, cuja tradição vai fazer com que o poeta e o contador de histórias mais tarde possam assegurar-lhes a glória para a posteridade. Ao contrário do que acontece na vida privada e na família, no recolhimento das quatro paredes, aqui tudo aparece naquela luz que só pode ser criada em público, o que quer dizer na presença de outros. Mas essa luz, condição prévia de toda manifestação real, é enganadora enquanto for apenas pública e não-política (ARENDT, 2020c, p. 54).

²⁹ O “advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública. Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*], que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza” (ARENDT, 2020b, p. 83). Em outras palavras, a esfera social, segundo a teoria arendtiana, emerge quando a política é transformada em um “meio” ou um “mecanismo” de proteção e salvaguarda de interesses privados, como a sobrevivência, o consumo, o acúmulo de riquezas, etc. – um processo que só encontra lugar na modernidade, com a ascensão da burguesia e o desenvolvimento do Estado Moderno, essa instituição cuja principal função era organizar e proteger interesses e direitos privados e privados-coletivizados. Também

Para que o espaço seja, além de público, político, ele precisa estar “assegurado numa cidade, quer dizer, [...] ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores” (ARENDT, 2020c, p. 54) que nele aparecem, tornando possível, dessa forma, o compartilhamento e a transmissão dos mesmos às gerações vindouras. Em outras palavras, o espaço político precisa transcender a efemeridade da vida humana; precisa durar; deve ser transgeracional.

Infere-se, disso, que nem todas as mentiras são mentiras políticas. Algumas mentiras dizem respeito a fatos relacionados apenas ao convívio humano da esfera privada e da esfera social, os quais, embora envolvam várias pessoas não são do interesse de todos aqueles que compõem a comunidade política; ou, ainda, àqueles próprios dos espaços públicos não-políticos, que, por não estarem vinculados a um lugar palpável e duradouro e intergeracional, não se tornam objeto dos discursos que dizem respeito a todos.

A fim de elucidar o que foi dito acima, poderia se pensar na seguinte situação, por exemplo: um filho diz para a sua mãe que concluiu os deveres escolares, quando, na verdade, sequer começou a fazê-los. Como tal, trata-se de uma mentira. Porém cabe perguntar: será que essa mentira se caracteriza, por si mesma, como um assunto do interesse de todos? Trata-se de um fato relativo à vida comum e compartilhada entre as gerações de uma mesma cidade ou comunidade política? Trata-se de um acontecimento pertencente a um espaço público destinado a perdurar? A resposta a todas essas perguntas é não. O mais provável, aliás, é que, enquanto situação isolada, um fato desse gênero jamais chegue a ser de conhecimento de todos na comunidade política – salvo alguma particularidade que possa fazer desse um evento especial. A princípio, esta é uma questão do interesse de poucos; relativa à vida privada de uma família ou, no máximo, de uma comunidade escolar.

Quando Arendt (2007;2017) discorre sobre o tema da mentira política, se reporta àquelas mentiras que visam a esconder ou negar fatos relacionados ao âmbito público-político. Nesse sentido, é interessante sublinhar que tais mentiras não são políticas simplesmente por serem proferidas em meio a um espaço público, ou por chefes de Estado ou políticos profissionais. O que faz com que uma mentira seja uma mentira política é a sua referência ao espaço duradouro de convivência entre os diferentes, isto é, ao espaço mesmo da política; elas são mentiras “políticas” porque envolvem a todos os membros de

uma comunidade política; porque versam sobre coisas que são do interesse de todos; porque dizem respeito à realidade compartilhada, aos assuntos comuns.

Uma vez feita essa distinção, é possível prosseguir com a discussão pertinente a este trabalho: a mentira política. Como bem pontua Arendt (2007), jamais se colocou em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, ao passo que as mentiras sempre foram consideradas necessárias e justificáveis ao ofício do político. Nesse sentido, é importante destacar que a mentira na política não se constitui como um fenômeno recente ou inteiramente novo. Trata-se, na verdade, de uma prática comum e relativamente generalizada entre estadistas e diplomatas.

No entanto, ainda que a mentira na política não seja uma “novidade”, Arendt (2007;2017) observa uma diferenciação entre a mentira política tradicional e a mentira política moderna; e é isso o que chama a sua atenção para o assunto. Similarmente, Alexandre Koyré (2019) – apontado como uma possível influência intelectual sobre Arendt, no que tange o tema da mentira política³⁰ – sustentou que, embora seja incontestável que o ser humano sempre mentiu e que a possibilidade da mentira é inerente a faculdade humana da fala, também é certo que “nesse domínio, *quo nihil antiquos*, a época atual, ou mais exatamente os regimes totalitários, inovaram poderosamente” (KOYRÉ, 2019, p. 120). Em consideração a isso, deve-se perguntar: qual é, afinal, o elemento de inovação da mentira dita “moderna”? Isto é, o que a distingue da mentira tradicional?

Antes de qualquer coisa, Koyré (2019) pontua que a inovação da mentira moderna não seria total, já que nada é inteiramente novo no mundo, mas, ao contrário, tudo tem fontes, raízes e germes e todos os fenômenos, noções ou tendências se transformam se levados até o limite. Isso significa, a princípio, que a mentira moderna não consiste em uma nova forma de mentir. Sua novidade residiria, na verdade, na conversão de algo que,

³⁰ Refere-se à passagem de *História da mentira: prolegômenos* (1996), em que Jacques Derrida diz o seguinte: “Não sei se Hannah Arendt leu ou teve conhecimento de um artigo escrito por Alexandre Koyré, mas deve-se à verdade dizer que as teses arendtianas que acabamos de citar estão exatamente na mesma linha de pensamento desse autor” (DERRIDA, 1996, p. 26). Além disso, anos mais tarde, em uma entrevista concedida a Antoine Spire, Derrida (1999) afirmou expressamente que Hannah Arendt analisou o fenômeno da mentira política moderna seguindo os passos de Koyré. Há razões para acreditar que, realmente, embora não faça menção direta a esse texto, Arendt tenha se baseado em *Reflexões sobre a Mentira Política* (2019), de Alexandre Koyré, publicado originalmente em 1943. Isso não se deve somente às semelhanças entre os argumentos apresentados por ambos os pensadores, mas principalmente ao fato de que – segundo consta na biografia elaborada por Elisabeth Young-Bruehl –, durante uma estadia em Paris, Koyré fez parte do círculo de intelectuais com os quais Arendt se relacionava. Em uma carta endereçada a seu marido Henrich Blücher, ela escreveu: “Essa noite irei ver novamente [Alexander] Koyré, com que as coisas vão um pouco melhor, embora ele tenha ficado muito mais velho” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 257).

até então, era moralmente condenável e apenas tolerado e admitido como excepcionalidade – a mentira –, em uma prática permanente e normalizada. “O homem moderno – ainda aqui, é no homem totalitário que pensamos – banha-se na mentira, respira a mentira, é submetido à mentira em todos os instantes de sua vida” (KOYRÉ, 2019, p. 121). Em outras palavras, o que se pode dizer é que a mentira, no mundo moderno, deixa de ser uma “exceção” para se tornar uma “regra” do convívio humano.

Arendt (2007) esclarece melhor o que se encontra por traz desse entendimento, mas aplicando-o ao caso específico das mentiras políticas. Segundo sua perspectiva, a diferença entre a mentira política tradicional e a moderna se encontra no fato de que primeiramente,

[...] referia-se, quer a segredos autênticos, a dados que nunca se haviam tornando públicos, ou a intenções, que, de qualquer maneira, não possuem o mesmo grau de segurança dos fatos acabados; como tudo aquilo que decorre meramente em nosso íntimo, as intenções não passam de potencialidades, e o que tencionava ser uma mentira sempre pode se revelar verdadeiro no final (ARENDRT, 2007, p. 311)

A mentira política moderna, ao contrário, não se refere apenas a segredos ou intenções, mas, principalmente, a verdades fatuais, a coisas que “são conhecidas por praticamente todo mundo” (ARENDRT, 2007, p. 311)³¹. Trata-se de uma investida contra a realidade compartilhada, contra o mundo comum, contra aqueles assuntos que, de certa maneira, interessam e dizem respeito a todos. Ocorre nos casos em que “a história é reescrita sob os olhos daqueles que a testemunharam” (ARENDRT, 2007, p.312), mas também nos casos que são forjadas imagens que se pretendem substitutas para a realidade e “todo fato conhecido e estabelecido pode do mesmo modo ser negado ou negligenciado caso possa vir a prejudicar a imagem” (ARENDRT, 2007, p. 312). Sua principal característica é ser sistematicamente planejada e ordenada – tanto que Arendt (2007) utiliza o termo “mentira organizada” para se referir a esse tipo de negação e manipulação dos fatos.

Outra diferença, apontada por Arendt, entre a mentira política tradicional e a moderna, é que a primeira “referia-se apenas a particularidades e nunca visava a iludir, literalmente, todas as pessoas; ela se dirigia ao inimigo e visava a iludir apenas a ele” (ARENDRT, 2007, p. 312). Com isso, retoma-se a ideia de que a mentira tradicional era

³¹ Ver item 1.5 do capítulo 1 desta dissertação.

praticada como excepcionalidade; de que não comprometia mais que uma parcela da realidade compartilhada.

Arendt (2007) parece estar, portanto, bem alinhada a Koyré (2019), no sentido de que ambos entendem que o elemento de inovação presente na mentira moderna não está relacionado a uma forma inusitada de se mentir, mas à amplitude dessas mentiras e à uma nova relação entre mentira e política. Em *Origens do Totalitarismo* (2012), esse argumento é reiterado quando Arendt compara os sofistas antigos e os sofistas modernos:

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 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 a verdade (*Fedro*, 260). A diferença mais marcante entre os sofistas antigos e os modernos é simples: os antigos se satisfaziam com a vitória passageira do argumento à custa da verdade, enquanto os modernos querem uma vitória mais duradoura, mesmo que à custa da realidade (ARENDR, 2012, p. 34).

Essas duas limitações presentes na mentira política tradicional e ausentes na mentira política moderna – a saber, o referir-se a segredos autênticos e intenções; e o referir-se apenas a particularidades e a inimigos externos –, de acordo com Arendt (2007), restringiam o dano infligido à verdade. A seu ver, enquanto a trama da faturalidade como um todo é preservada, a mentira particular pode ser localizada pelos historiadores quando percebidas incongruências, falhas ou junções em lugares remendados. “Visto que os fatos sempre ocorrem em um contexto, uma mentira particular – isto é, uma falsidade que não faz nenhuma tentativa de mudar todo o contexto – abre, por assim dizer, uma falha na trama de faturalidade” (ARENDR, 2007, p. 313). Essas “falhas” permitem que a verdade seja descoberta posteriormente.

As mentiras modernas, no entanto, “requerem um rearranjo completo de toda a trama fatural, a criação de outra realidade, por assim dizer, na qual elas se encaixem sem remendos, falhas ou rachaduras, exatamente como os fatos se encaixavam em seu próprio contexto original” (ARENDR, 2007, p. 313). É por isso que se apresentam como tão nocivas e alarmantes. Tudo aquilo que as mentiras políticas modernas contradizem

precisa ser, literalmente, “eliminado” do mundo real, para que a trama da fatualidade se acomode à mentira.

Todas essas mentiras, quer seus autores o saibam ou não, abrigam um germe de violência; a mentira organizada tende sempre a destruir aquilo que ela decidiu negar, embora somente os governos totalitários tenham adotado conscientemente a mentira como o primeiro passo para o assassinato. Quando Trotsky escutou que nunca desempenhara nenhum papel na Revolução, deve ter tomado consciência de que sua sentença de morte fora assinada. Evidentemente, é muito mais fácil eliminar uma figura pública da história se, ao mesmo tempo, ela puder ser eliminada do mundo dos vivos. Em outras palavras, a diferença entre a mentira tradicional e a moderna acarretará, na maior parte das vezes, a diferença entre ocultar e destruir (ARENDDT, 2007, p. 312).

O germe de violência e a tendência a destruir – traços da mentira política moderna – podem estar associados à noção moderna de verdade como construto humano, a qual deu origem àquelas filosofias políticas que, como mencionado anteriormente, tinham como preocupação principal a “construção de um futuro”; e à descoberta da possibilidade de “moldar o futuro como história”, fazendo com que esta coincida com uma suposta lei fundamental de mudança histórica. Por trás dessas concepções, encontra-se a ideia de que a realidade é uma obra das mãos humanas, um produto final previsível de processos iniciados pelos seres humanos.

Contudo, embora aquilo que, dentro da teoria arendtiana, se entende por “realidade” seja resultado do agir humano em conjunto, não se pode dizer que se trate literalmente de uma coisa “fabricada” pelos seres humanos. “A verdadeira obra da fabricação [*work of fabrication/Herstellung*] é executada sob a orientação de um modelo segundo o qual se constrói o objeto” (ARENDDT, 2020b, p. 174). Isso significa que o modelo não somente “orienta a obra da fabricação está fora do fabricante” (ARENDDT, 2020b, p. 174-175), como também que “precede o efetivo processo da obra” (ARENDDT, 2020b, p. 175). Um tal nível de controle só é possível porque o ponto mais alto do processo de fabricação se dá no mais completo isolamento. Ainda que na execução de uma obra possam estar envolvidas muitas pessoas, o modelo pelo qual se orienta foi concebido por uma só: o verdadeiro fabricante, o autor do “modelo”, aquele que já sabe o que pretende fabricar antes de organizar os meios para atingir o fim desejado.

A realidade, por outro lado, depende de muitas pessoas; ela está vinculada ao surgimento de um espaço-entre os seres humanos, onde esses possam se reunir na companhia uns dos outros, para agir e falar “diretamente uns *com* os outros” (ARENDDT,

2020b, p. 226), mantendo viva, dessa forma, aquilo que VASTERLING (2020) chamou de “dimensão imaterial da significância” da vida humana. A realidade se constitui como entrelaçamento de ações e compartilhamento de significados – ela é aquilo que Arendt (2020b) denominou “teia das relações humanas”. A teia se compõe de fatos e eventos, “coisas” cuja principal característica é a contingencialidade; e que, por decorrerem da ação, aparecem espontaneamente no mundo, portanto são imprevisíveis. Além disso, a ação é a única atividade que não pode prescindir da companhia dos demais, pois depende disso para ser “percebida” e testemunhada como real; e, por nunca ocorrer em isolamento, seus resultados são sempre ilimitados – cada ação desencadeia uma ou múltiplas reações, as quais também desencadearão outras reações e, assim, sucessivamente, até que o evento como um todo chegue ao seu fim.

O problema de se perceber a realidade “como se fosse” o resultado previsível de um processo de fabricação iniciado e controlado pelos seres humanos reside em que todo processo de fabricação possui um “elemento de violação e de violência” (ARENDR, 2020b, p. 173). O ser humano enquanto *homo faber*, isto é, enquanto um fabricante, é, por excelência, um destruidor. Ele opera “em” algum material retirado da natureza e o processo pelo qual esse material é retirado da natureza é um processo violento – a árvore precisa ser cortada para se tornar madeira e a madeira precisa ser trabalhada para se tornar uma mesa, por exemplo. Essa violência se traduz como interrupção de um processo vital. O *homo faber* “só pode construir um mundo feito pelo homem após destruir parte da natureza criada por Deus” (ARENDR, 2020b, p. 173); ou seja, a sua produtividade está vinculada à sua capacidade de destruir. Metaforicamente, tal é a lógica importada para as mentiras políticas modernas que têm como objetivo a construção de um substituto para a realidade dada – a lógica segundo a qual é necessário “destruir” o que já existe, da forma como está dado, para “fabricar” algo novo que venha a ocupar o seu lugar.

Como destaca Arendt (2017), tanto o sigilo – também conhecido, na diplomacia, como discrição ou *arcana imperii* – como o embuste – ou seja, a mentira, a falsidade deliberada – sempre foram considerados meios legítimos para se alcançar fins políticos. “Sem dúvida, os segredos de Estado sempre existiram; todo governo precisa classificar determinadas informações, subtraí-las da percepção pública, e os que revelam segredos autênticos foram sempre tratados como traidores” (ARENDR, 2007, p. 293). Mas, nesses casos, tanto os segredos de Estado como as mentiras propriamente ditas, aparecem em um contexto em que se faz necessário encobrir ou manipular fatos e situações para evitar

uma situação de ameaça ou hostilidade. Isto é, emergem como mecanismos excepcionais de proteção contra perigos vindos de fora, dirigidos a um público externo, frequentemente tido como inimigo ou potencial inimigo. Os diplomatas e estadistas que se valiam de tais recursos “ainda sabiam como preservar a verdade e podiam fazê-lo. Não era provável que fossem vítimas de suas próprias falsidades, e podiam enganar outros sem enganar a si mesmos” (ARENDDT, 2007, p. 313). Outro é o caso da mentira política moderna, a qual intenciona a totalidade.

De acordo com Arendt (2007), a moderna manipulação dos fatos conta com uma inteireza e uma finalidade potencial, ignoradas pelas épocas anteriores. Como já mencionado, tais mentiras já não se referem apenas a particularidades, mas atacam toda a trama da fatualidade. Ademais, a arte de iludir, no que concerne às mentiras políticas modernas, já não é utilizada, unicamente, para consumo externo, mas também para consumo interno, o que introduz, na discussão, um outro problema, para além do sigilo e da falsidade deliberada, que é o problema do autoengano ou autoembuste – a possibilidade de que o mentiroso se torne vítima de suas próprias falsidades, das imagens que ele mesmo fabricou.

O auto-embuste pressupõe uma distinção entre verdade e falsidade, entre fato e fantasia, e conseqüentemente pressupõe um conflito entre o mundo real e o impostor auto-enganado que some num mundo inteiramente desfaturizado. [...] No domínio da política, onde o sigilo e o embuste deliberado sempre tiveram um papel importante, o auto-embuste é o perigo por excelência; o impostor auto-enganado perde todo o contato, não somente com sua plateia, mas também com o mundo real, que continuará importunando-o, pois ele pode tirar sua mente dele, mas não pode tirar o seu corpo. (ARENDDT, 2017, p. 39).

O que Arendt (2007) assinala, a respeito da mentira política moderna, é a generalização de uma espécie de razão de Estado, que, antes, permanecia restrita a negócios estrangeiros e situações de perigo iminente. O objetivo dos mentirosos em questão deixa de ser “esconder” alguma coisa de um inimigo concreto e passa a ser a sustentação de uma determinada “imagem”, válida também para o grupo interno – uma imagem que, como não está de acordo com a realidade comum compartilhada, sempre se vê ameaçada por todos os lados. Por isso, conforme Arendt (2007), mentiras desse tipo exigem um esforço tanto do grupo enganado como dos próprios enganadores para que a imagem seja mantida intacta, pois essa é menos ameaçada por um inimigo do que por aqueles que, dentro do próprio grupo, escapam ao seu fascínio e insistem em falar sobre fatos e ocorrências que não se encaixam nela. Tais pessoas – as que insistem em falar

sobre verdades fatuais – desestabilizam a imagem e, por isso, são elas as que acabam sendo tratadas como os inimigos que devem ser contidos ou eliminados.

O risco envolvido nessa atmosfera de “hostilidade [...] absoluta e total” (KOYRÉ, 2019, p. 125), que difunde a mentira tanto para fora como para dentro das fronteiras de uma determinada comunidade política, é que ela gera o que Arendt (2007) chamou de “efeito bumerangue”³².

As imagens criadas para consumo doméstico, ao contrário das mentiras dirigidas a adversários estrangeiros, podem tornar-se uma realidade para todos e sobretudo para os seus próprios criadores, os quais se avassalam, ainda no ato de preparar seus “produtos”, pelo mero pensamento da quantidade potencial de suas vítimas. Sem dúvida os originadores da imagem mentirosa que “inspiram” os persuasores ocultos sabem, todavia, que desejam enganar um inimigo ao nível social ou nacional, porém o resultado é que todo um grupo de pessoas e mesmo nações inteiras podem orientar-se por uma teia de ilusões à qual seus líderes desejaram sujeitar seus oponentes (ARENDR, 2007, p. 315).

Dito de outra forma, a pretensão de totalidade que circunda a mentira política moderna é tão expansiva que pode chegar a se voltar contra os próprios mentirosos, fazendo com que eles mesmos orientem suas ações e tomem decisões baseando-se em suas mentiras, ignorando as consequências reais que elas podem implicar.

Em certa medida, o autoengano, embora transforme o mentiroso numa vítima de suas próprias mentiras, pode chegar mesmo a ser utilizado como uma técnica extremamente desenvolvida para assegurar a credibilidade da mentira. Somente o autoengano consegue “criar uma aura de veracidade; e, em um debate a respeito de fatos, o único fator persuasivo que ocasionalmente tem possibilidades de prevalecer contra o prazer, o medo e o lucro é a aparência pessoal” (ARENDR, 2007, p. 314). Parecer acreditar nas mentiras que diz pode garantir o sucesso – ainda que temporário – ao mentiroso, quando ele vai até o espaço público para disputar a opinião dos demais, através da persuasão.

³² Como será apresentado no item 2.3 deste capítulo, Arendt fornece um exemplo prático desse “efeito bumerangue” da mentira política moderna em suas considerações sobre os Documentos do Pentágono – ou “História do processo norte-americano para tomada de decisões em política vietnamita” (ARENDR, 2017, p. 13) –, onde constatou que os verdadeiros alvos das ações do governo norte-americano não tinham como alvo o suposto inimigo; não tinham como objetivo lucro ou poder; tampouco havia uma preocupação sincera com a derrota da nação ou com as condições em que se encontravam as tropas militares. O objetivo era a manutenção de uma certa imagem de política global, de uma propaganda da “potência dominante”.

Não obstante, de acordo com Arendt (2007), as imagens têm uma probabilidade de vida muito curta, pois, constantemente, se veem perturbadas por fragmentos de fatos que aparecem e desengrenam a guerra de propaganda entre imagens conflitantes. É exatamente isso o que fomenta aquela condição permanente de alerta e hostilidade, a qual exige grandiosos esforços para proteger a imagem daquilo que ameaça a sua sobrevivência.

Em circunstâncias normais o mentiroso é derrotado pela realidade, para a qual não há substituto; por maior que seja a rede de falsidade que um experimentado mentiroso tenha a oferecer, ela nunca será suficientemente grande para cobrir toda a imensidão dos fatos, mesmo com a ajuda de um computador (ARENDR, 2017, p. 16).

Mesmo nos sistemas totalitários – os quais, segundo Arendt (2007), são os órgãos mais eficientes no que tange proteger ideologias e imagens do impacto da realidade –, as mentiras acabam sendo derrotadas ou severamente abaladas pela faturalidade. Os mentirosos terminam sendo obrigados a “alterar constantemente as falsificações ofereciam em substituição à história real” (ARENDR, 2007, p. 317), de modo a adequá-las às circunstâncias que se alteram.

Em virtude disso, Arendt (2017) defende que sempre se chega a um ponto em que a mentira se torna contraproducente. Tal ponto é atingido quando a plateia, à qual se dirigem as mentiras políticas, percebe que falar sobre uma verdade inconveniente é se converter em um inimigo do mentiroso – o que representa, literalmente, um risco de vida – e, então, se vê “forçada a menosprezar por completo a linha demarcatória entre a verdade e a falsidade, para poder sobreviver” (ARENDR, 2007, p. 17). O que resulta disso é a disseminação de um estado de confusão mental,

[...] uma certa espécie de cinismo – uma absoluta recusa a acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais estabelecida que ela possa ser. Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real – incluindo-se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdadeiro e falso (ARENDR, 2007, p. 318).

Nesse sentido, a principal consequência desse tipo de mentira é a perda da capacidade de distinção entre realidade e ficção. Não se refere, aqui, à discussão sobre serem ou não os seres humanos capazes de conhecer a verdade absoluta sobre as coisas,

mas à capacidade de perceber uma diferença entre o que é verdadeiro e falso; isto é, da capacidade de formar juízos a respeito da realidade mundana; e, até mesmo, da capacidade de ser veraz.

Tendo isso em vista, Koyré (2019) chegou a cogitar se seria justado se referir a esse fenômeno ainda como “mentira”, pois a noção de mentira pressupõe a de veracidade, da qual ela é o oposto. Koyré (2019) pensava especificamente nos casos dos regimes totalitários e concluiu que, na realidade, a distinção entre verdade e mentira, imaginário e real, permanecia bastante válida no interior das concepções de tais regimes. “É apenas seu lugar e seu papel que são, de certo modo, invertidos: os regimes totalitários estão fundados sobre *a primazia da mentira*” (KOYRÉ, 2019, p. 122).

Ver-se-á, nos itens subsequentes deste capítulo, entretanto, que o problema da mentira política moderna, tal como abordado por Arendt, não está restrito aos regimes totalitários. Ele se infiltra, também, na condução dos negócios públicos daqueles países ditos “livres”, ou democráticos, onde se supõe que “a convivência com a coisa pública deve sempre ocorrer sob a égide da transparência” (FONTES, 2012, p. 56) e onde “o governo não monopolizou o poder de decidir ou de dizer aquilo que é ou não factualmente” (ARENDR, 2007, p. 315). Em ambos os casos, trata-se da mesma atitude de rejeição, negação e manipulação dos fatos, mas em cada um deles o problema adquire nuances e contornos particulares, os quais serão evidenciados nos itens 2.3 e 2.4 deste capítulo, respectivamente.

2.3 Mentira política nos regimes totalitários: propaganda, ideologia e terror

Conquanto o problema suscitado pela mentira política pareça ser o mesmo em qualquer tipo de regime ou organização política em que se apresente, deve-se recordar que, nos regimes totalitários – diferentemente do que ocorre nos países livres –, o governo consegue, de fato, monopolizar “o poder de decidir e dizer o que é e o que não é faturalidade” (ARENDR, 2007, p. 315). Afinal, como sugere a própria denominação, esses são regimes “políticos” que ambicionam a totalidade – ou seja, que almejam o exercício de um domínio e um controle total, bem como uma capacidade de atuação e de manipulação total, que se alastre tanto para esfera pública como para a esfera privada da vida humana, e que alcance, inclusive, a mente, ou o psicológico, das pessoas.

O fenômeno totalitário, ao menos dentro da concepção arendtiana, deve ser entendido como uma novidade “radical” no campo da política; um evento inédito, singular, sem precedentes e, acima de tudo, irrevogável. Mas, mais do que isso, também deve ser entendido como a ruptura definitiva com a tradição de filosofia política; o indício irrefutável de seu fim. “As ideias ou especulações, para se efetivarem, precisam de experiências e consequências no mundo factual. Para Arendt, não são as ideias que mudam o mundo, mas os eventos” (ALVES NETO, 2009, p. 42). Dessa forma, embora o esgotamento da tradição já estivesse anunciado nas filosofias de Marx, Kierkegaard e Nietzsche, é somente com o advento do totalitarismo – uma ocorrência concreta – que a sua ruptura se torna “um fato acabado” (ARENDRT, 2007, p. 54)³³.

Conforme Alves Neto (2009), o que os eventos históricos e políticos do século XX revelaram foi que a tradição da filosofia política e da metafísica que os acompanhavam já não podia formular nem questões nem respostas adequadas e significativas a respeito do que acontecia, impedindo uma reconciliação do ser humano com o mundo. Por isso mesmo, o fenômeno totalitário aparece, para Arendt (2012), como algo “humanamente incompreensível” – porque toda a rede de significâncias que humanizava o mundo humano, a ele precedente, havia perdido, face às experiências inauguradas com o totalitarismo, o seu poder de explicar.

Dentre essas experiências, encontra-se uma nova forma de usar a mentira na política – aquela que Arendt (2007) chamou de “mentira política moderna”. Citando, uma vez mais, as palavras de Alexandre Koyré: pode-se dizer que “nesse domínio, *quo nihil antiquos*, a época atual, ou mais exatamente os regimes totalitários, inovaram poderosamente” (KOYRÉ, 2019, p. 120). Por isso, a relação entre totalitarismo e mentira política merece ser analisada com muita atenção e cautela.

Seguindo os apontamentos feitos por Arendt, em *Origens do totalitarismo* (2012), verifica-se que a mentira e a falsificação foram, na verdade, os pilares “da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento estrutura organizacional do Terceiro Reich” (ARENDRT, 2012, p. 20), o que pode ser exemplificado pela “[...] ampla divulgação propagandista de uma conspiração judaica de dominação universal, construída na

³³ É importante salientar, contudo, que o totalitarismo, em conformidade com a interpretação arendtiana, não foi a consequência necessária do fim da tradição, nem a decorrência “da decisão deliberada de nenhum autor” (ALVES NETO, 2009, p. 43). Como um fato ou evento histórico, ele é resultado da ação humana, portanto, da liberdade humana, o que significa que carrega em si o símbolo da contingencialidade, da espontaneidade, da imprevisibilidade.

falsificação de pseudos ‘Protocolos dos Sábios de Sião’, elaborados pela polícia secreta da Rússia czarista” (LAFER, 2022, p. 275). Como consequência das propagandas de uma “suposta” conspiração judaica, ocorreu também “a prefiguração do conceito de inimigo objetivo, pois o combate aos judeus não se travou na crítica e na conduta de pessoas e indivíduos. Alcançou todos os judeus que foram, de maneira generalizada estigmatizados como inimigos da sociedade” (LAFER, 2022, p. 275). Tais “inimigos”, que nada tinham de objetivos, eram, na realidade, pessoas inocentes – “inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor” (ARENDR, 2012, p. 29) –, criminalizadas não por condutas pessoais, mas por condições naturais, completamente aleatórias e independentes de deliberação.

A mesma noção de “inimigos objetivos” é rastreada, por Arendt, no regime comunista da era de Stálin – nesse caso, porém, os inimigos não foram definidos por uma questão de raça e sim de classe. De qualquer forma, ela enfatiza que:

A introdução da noção de "inimigo objetivo" é muito mais decisiva para o funcionamento dos regimes totalitários que a definição ideológica das respectivas categorias. Se fosse apenas uma questão de odiar os judeus ou os burgueses, os regimes totalitários poderiam, após cometerem um crime gigantesco, como que retomar às regras normais de vida e de governo. Mas sabemos que acontece exatamente o oposto. A categoria dos inimigos objetivos sobrevive aos primeiros inimigos do movimento, ideologicamente determinados; e novos inimigos objetivos são encontrados segundo as circunstâncias: os nazistas, prevendo o fim do extermínio dos judeus, já haviam tomado as providências preliminares necessárias para a liquidação do povo polonês, enquanto Hitler chegou a planejar a dizimação de certas categorias de alemães; os bolchevistas, tendo começado com os descendentes das antigas classes governamentais, dirigiram todo o seu terror contra os *kulaks* (no começo da década de 30), que por sua vez foram seguidos pelos russos de origem polonesa (entre 1936 e 1938), os tártaros e os alemães do Volga (durante a Segunda Guerra), os antigos prisioneiros de guerra e unidades das forças de ocupação do Exército Vermelho (depois da guerra), e finalmente a população judaica tachada de cosmopolita (depois do estabelecimento de um Estado judaico) (ARENDR, 2012, p. 564-565).

Parece ser fácil inferir, a partir disso, que a escolha das categorias de inimigos objetivos não obedece a nenhum critério fixo; que é facultativa. Entretanto Arendt (2012) sustenta que tal escolha nunca é inteiramente arbitrária – e nem poderia ser. Como essas categorias são “divulgadas e usadas para fins de propaganda do movimento no exterior, devem ao menos parecer plausíveis como possíveis inimigos” (ARENDR, 2012, p. 565).

Os inimigos objetivos são aquilo de que os movimentos totalitários se servem para manipular as insatisfações das massas, a fim de obter a adesão de um grande número às suas ideologias específicas. A base da política totalitária é elaborada, conforme Arendt (2012), a partir da realidade e dos fatos – ela se apoia “realidade da luta de classes, por exemplo, ou dos conflitos de interesse entre os judeus e os seus vizinhos” (ARENDR, 2012, p. 22); depois, essa “base” é dissolvida em elementos ideológicos; e uma coisa passa a estar associada à outra, tal qual irresistível necessidade. Sendo assim, os movimentos totalitários logram persuadir as massas da indispensabilidade do estabelecimento de seus regimes para a implementação de suas ideologias.

O leitor poderia objetar, agora, que o presente trabalho, ou a própria teoria arendtiana, incorre em uma irrefutável contradição, afinal: antes, sustentou-se que a mentira e a falsificação foram os pilares dos movimentos e regimes totalitários; depois, que a base da política totalitária é elaborada a partir da realidade e dos fatos. A contradição, no entanto, é apenas aparente. Se os movimentos totalitários utilizam “componentes” da realidade para mobilizar as massas, o fazem com intuito de emprestar credibilidade e incrementar a força argumentativa de suas ideologias, as quais, utilizadas como “armas políticas”, não podem, conforme Arendt (2012), prescindir de um contato imediato com a vida política. As mentiras políticas – a negação dos fatos – são articuladas a partir dessas ideologias, com o objetivo de destruir tudo aquilo que possa obstaculizar a sua realização ou que as contradiga.

Para entender melhor o que foi dito acima, deve-se ter em conta que, em *Origens do totalitarismo* (2012), Arendt menciona duas formas de uso das mentiras políticas no totalitarismo: “as mentiras táticas do movimento” (ARENDR, 2012, p. 522), que são disseminadas como propaganda e podem mudar diariamente; e as mentiras “ideológicas”, que são postuladas como “verdades intocáveis e sagradas” (ARENDR, 2012, p. 522).

A postulação dessas mentiras como verdades pode dar origem, novamente, à seguinte questão: é apropriado o uso do termo “mentira”, nesses casos? Não se trataria de um caso de “interpretação” ou “opinião” – algo que se encontra entre o verdadeiro e o falso, que se formula como *dokei moi*, ou seja, desde o ponto de vista do “parece-me”? A discussão sobre a diferença entre mentiras políticas e interpretações ou opiniões será aprofundada no item 2.5 deste capítulo. Interessa, por enquanto, atentar-se para a noção de verdade implícita aqui. As ideologias totalitárias “proclamam unanimemente como sem sentido a concepção de uma verdade objetiva válida para todos” (KOYRÉ, 2019, p.

121). Ao mesmo tempo, porém, autoproclamam-se verdades. Mas o critério de verdade, nesse caso, é aquele alinhado, sobretudo, às teorias científicas e filosofias do século XIX: o de verdade como lei que reside e se revela no processo, e que se identifica com toda a humanidade apenas à medida em que equaliza todos os seres humanos sob os denominadores da História – com H maiúscula, já que é entendida como uma história do coletivo narrada no singular – ou da natureza – como processo biológico da espécie. A humanidade torna-se, assim, a própria “encarnação da lei” (ARENDR, 2012, p. 615).

Cumprir recordar que ocorre uma “tremenda mudança intelectual que ocorreu em meados do século XIX” (ARENDR, 2012, p. 616): tanto as ciências históricas como as ciências naturais se viram invadidas e dominadas pelo conceito de evolução – era sob esse prisma que a “lei” era interpretada. Nesse sentido, descobrir a lei do processo implicava descobrir os estágios evolutivos de seu desenvolvimento, o seu movimento; e, a partir de aí, deduzir, logicamente, o seu “produto final”.

A palavra-chave desse entendimento é lógica. “Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia” (ARENDR, 2012, p. 624). As leis são “ideias”, primeiras proposições extraídas dos processos, as quais, uma vez aceitas axiomáticamente, se convertem em premissas lógicas de onde “tudo o mais pode ser deduzido com uma consequência totalmente independente de qualquer experiência” (ARENDR, 2009, p. 123). A ideologia funciona como uma barreira entre pensamento e realidade. “Uma vez que o indivíduo aceita o exagero temporal da ideologia, ele se retira da facticidade e é arrastado para um redemoinho de regressão infinita” (ALLEN, 1993, p. 121, tradução nossa)³⁴. Conforme a perspectiva de Arendt isso ocorre:

[...] primeiro, porque o movimento do pensamento não emana da experiência, mas gera-se a si próprio e, depois, porque transforma em premissa axiomática o único ponto que é tomado e aceito da realidade verificada, deixando, daí em diante, o subsequente processo de argumentação inteiramente a salvo de qualquer experiência ulterior. Uma vez que tenha estabelecido sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade (ARENDR, 2012, p. 628).

³⁴ No original: “Once the individual accepts the temporal exaggeration of the ideology he withdraws from facticity and is drawn into a whirlpool of infinite regression” (ALLEN, 1993, p. 121).

Atribui-se, dessa maneira, à realidade uma espécie de “supersentido, em benefício da completa coerência” (ARENDR, 2012, p. 608). Mas essa coerência, como salienta Arendt (2012), não existe em parte alguma da realidade, cuja marca é a fortuidade. Esta dissertação argumenta, nesse segmento, que o emprego do termo “mentiras ideológicas” é bastante apropriado, já que pouco tem a ver com uma questão de “interpretação” ou “visão de mundo”. Elas são mentiras – mentiras políticas, vale ressaltar – porque também são formas de desprezar e negar os fatos, em favor da coerência; porque correspondem à destruição de um mundo que existe, em favor da fabricação de um mundo que, factualmente, não existe; que é fictício.

O que distingue os líderes e ditadores totalitários é a obstinada e simplória determinação com que, entre as ideologias existentes, escolhem os elementos que mais se prestam como fundamentos para a criação de um mundo inteiramente fictício. [...] Sua arte consiste em usar e, ao mesmo tempo, transcender o que há de real, de experiência demonstrável na ficção escolhida, generalizando tudo num artifício que passa a estar definitivamente fora de qualquer controle possível por parte do indivíduo. Com tais generalizações, a propaganda totalitária cria um mundo fictício capaz de competir com o mundo real, cuja principal desvantagem é não ser lógico, coerente e organizado. A coerência da ficção e o rigor organizacional permitem que a generalização sobreviva ao desmascaramento de certas mentiras mais específicas [...] (ARENDR, 2012, p. 496).

Em *A mentira na política...* (2017), Arendt havia previamente destacado à tentação do embuste. A seu ver, o que o torna tão fácil e tão tentador é, exatamente, a coerência que o envolve. A mentira política “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 realidade” (ARENDR, 2017, p. 16), haja vista que fatos possuem caráter accidental. O mentiroso, nesse caso, possui uma grande vantagem em relação àquele que pretende contar a verdade fatural e lidar com a contingência: ele é “livre para moldar os seus ‘fatos adequando-os ao proveito e ao prazer, ou mesmo às meras expectativas de sua audiência” (ARENDR, 2007, p. 311); pode preparar antecipadamente a “sua história com muito cuidado para consumo público de modo a torná-la crível” (ARENDR, 2017, p. 16). A sua exposição, portanto, sempre “soará como que mais lógica, visto ter desaparecido indulgentemente o elemento de imprevisibilidade – uma das características conspícuas de todo evento” (ARENDR,

2007, p. 311). Em poucas palavras, a mentira parecerá mais convincente, especialmente às massas.

Antes de explicar essa poderosa atração que a coerência parece exercer sobre as massas, convém lembrar que, dentro da interpretação arendtiana, o totalitarismo se constitui em dois momentos diferentes: os movimentos totalitários e os regimes totalitários, propriamente ditos. Os regimes totalitários, são precedidos pelos movimentos totalitários, os quais se constituem antes de que seus membros cheguem ao poder. Esses movimentos possuem um objetivo muito específico que é o de convencer as massas, o que fazem, sobretudo, através da propaganda. A propaganda é o principal instrumento do movimento totalitário para se efetivar como regime.

Em *Origens do totalitarismo* (2012), Arendt identificou três setores, por assim dizer, da sociedade, nos quais os movimentos totalitários se apoiaram em seu processo de ascensão. São eles: a ralé [*mob*]; a elite; e as massas. Diferentemente da ralé [*mob*] – grupo de pessoas não-organizado, composto por “*déclassés* provenientes de todas as camadas” (ARENDR, 2012, p. 35) sociais, cujo ativismo tinha como móbile o ódio à estrutura política estabelecida e “se traduzia em ações políticas pautadas na violência” (OLIVEIRA, 2022, p. 359); e da elite intelectual do século XX – composta, em geral, de pessoas ilustres, educadas e cultas, ansiosas por “desmascarar a hipocrisia” (ARENDR, 2012, p. 468) e dispostas a pagar o preço da “destruição da civilização, pelo prazer de ver como aqueles que dela haviam sido excluídos injustamente, no passado, agora penetravam nela à força” (ARENDR, 2012, p. 465); que se sentiam, de acordo com Arendt (2012), atraídas pelo ímpeto totalitário; as massas precisavam ser conquistadas através da propaganda.

O que melhor define as massas é o fato de que “não se unem pela consciência de um interesse comum” (ARENDR, 2012, p. 438); são compostas, em geral, por uma maioria de “pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (ARENDR, 2012, p. 438). Até o advento totalitário elas eram consideradas, na verdade, irrelevantes para a política e essa é uma das ilusões democráticas que, segundo Arendt (2012), os movimentos totalitários destruíram: a de que as “massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação” (ARENDR, 2012, p. 439). Os movimentos totalitários descobriram a importância numérica das massas e, por isso, se dedicaram tanto a conquistar o seu apoio.

Rapidamente, os movimentos totalitários se deram conta de alguns traços fundamentais que caracterizavam as massas. Em primeiro lugar, perceberam que essas massas não se sentiam representadas em nenhuma das instâncias da estrutura política então estabelecida, uma vez que não participavam da vida política. Em segundo lugar, perceberam que, tal qual a ralé, elas estavam “fora de qualquer ramificação social e representação política normal” (ARENDR, 2012, p. 442), portanto careciam de algum tipo de “laço” social que as fizesse sentir que eram “parte” de algo maior que elas mesmas; e lhes ofereceram isso dentro do próprio movimento ou do partido.

Mas, acima de tudo, perceberam que 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, 2012, p. 485); que elas são “obcecadas pelo desejo de fugirem da realidade porque, privadas de um lugar no mundo, já não podem suportar os aspectos acidentais e incompreensíveis dessa situação” (ARENDR, 2012, p. 486); e que compartilham com todos os outros seres humanos o pavor à contradição e as ânsias oriundas daquelas “faculdades do espírito humano cuja coerência estrutural transcende a mera ocorrência” (ARENDR, 2012, p. 486) – como o raciocínio lógico.

Se as massas são tão suscetíveis a mentiras ideológicas e propagandísticas é em função do déficit que sofrem daquelas “relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido” (ARENDR, 2012, p. 486); e da dificuldade de aceitar a mera contingência de que é feita a realidade. Tendo isso em vista, os movimentos totalitários, antes de se efetivarem como regimes, “invocam esse falso mundo de coerências, que é mais adequado às necessidades da mente humana do que a própria realidade” (ARENDR, 2012, p. 487-488); e no qual “as massas desarraigadas podem sentir-se à vontade” (ARENDR, 2012, p. 487-488), acolhidas, abrigadas. Dessa forma, logram persuadi-las e organizá-las em uma estrutura viva que possa sobreviver aos “sucessos passageiros da demagogia” (ARENDR, 2012, p. 496) pela qual as conquistaram.

O desafio seguinte é isolar as massas o máximo possível do mundo real; vedar as fissuras ou lacunas que fariam todo o mundo imaginário desmoronar; aumentar e manter a coerência da ficção, de modo que “a generalização sobreviva ao desmascaramento de certas mentiras mais específicas” (ARENDR, 2012, p. 497). É daqui que provém a necessidade de rearranjar toda a trama fatural e, igualmente, é de onde emerge o chamado “efeito bumerangue” da mentira política.

A obstinação com que os ditadores totalitários se aferram às suas mentiras originais, mesmo diante do absurdo, deve-se a algo mais que a supersticiosa gratidão àquilo que “funcionou” [...]. Uma vez integrados numa “organização viva”, esses *slogans* de propaganda não podem ser eliminados sem riscos, sem destruir toda a estrutura. A propaganda totalitária transformou a suposição de uma conspiração mundial judaica de assunto discutível que era, em principal elemento da realidade nazista; o fato é que os nazistas *agiam* como se o mundo fosse dominado pelos judeus e precisasse de uma contra conspiração para se defender (ARENDDT, 2012, p. 497).

O que outrora foi postulado como mentira ideológica adquire, assim, aquela aura de “verdade intocável”; e até mesmo os próprios mentirosos se veem obrigados a orientarem todas as suas ações pela ficção e em prol da ficção, o que significa “fazer com que a realidade se ajuste às mentiras que proclamam” (ARENDDT, 2012, p. 483). Esse é um “segundo estágio” do desprezo pela faturalidade: já não basta negar os fatos; é necessário destruí-los. A propaganda totalitária “constantemente empresta à voz fraca e falível do argumento a ‘força da organização’; e dessa forma realiza, por assim dizer, instantaneamente, tudo o que diz” (ARENDDT, 2012, p. 498). Nesse momento, sai à luz aquele “germe de violência” que, segundo Arendt (2007), as mentiras políticas modernas abrigam, que torna insensata a discussão sobre a “a verdade ou a mentira da predição de um ditador totalitário” (ARENDDT, 2012, p. 483) – tão pronto ele faça uma afirmação, estará disposto a recorrer à força e a violência para eliminar do mundo real qualquer vestígio que o contradiga e poderá, dessa forma, demonstrar que estava correto.

Trata-se de um tipo de organização que “funciona segundo o princípio de que quem não está incluído está excluído e quem não está comigo está contra mim” (ARENDDT, 2012, p. 517); por conseguinte, qualquer um que, disposto a testemunhar uma verdade fatural, ameaça o mundo fictício, se converterá, automaticamente em um inimigo a ser aniquilado. Tal é, para Arendt (2017), o ponto limite da mentira política, alcançado quando a plateia à qual as mentiras são dirigidas é forçada a menosprezar por completo a linha demarcatória entre verdade e falsidade para poder sobreviver.

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas 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) (ARENDDT, 2012, p. 631).

Aqueles que entram nesse “processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real” (ARENDR, 2007, p. 317-318) – isto é, o bom senso ou o senso comum – se tornam perfeitamente adaptáveis ao dinamismo e à instabilidade do movimento, o qual, no totalitarismo, nunca pode cessar. O fim do movimento significa o fim da própria ambição de conquista total.

Nessa perspectiva, o líder totalitário, segundo Arendt (2012), tem de enfrentar duas tarefas as quais, em princípio, parecem absurdamente contraditórias: tem que estabelecer o mundo fictício como realidade operante do dia-a-dia e, ao mesmo tempo, evitar que esse mundo adquira estabilidade. Mesmo depois de estabelecidos, os regimes totalitários não demonstravam qualquer respeito pela autoridade das leis positivas.

Em vez de dizer que o governo totalitário não tem precedentes, poderíamos dizer que ele destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e poder legítimo. [...] No entanto, o totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente do governo. É verdade que desafia todas as leis positivas [...]. Mas não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis (ARENDR, 2012, p. 613).

Na política totalitária, as leis positivas são substituídas por aquelas leis de movimento que fundamentam as ideologias totalitárias – baseadas na “natureza” ou na “história”. Tais leis, embora sejam proclamadas como verdades intocáveis, não são capazes de fornecer estabilidade à vida política, porque são interpretadas desde a óptica do puro movimento.

Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos quando então se extinguirá a si mesmo (ARENDR, 2012, p. 615).

Nisso consistiria a grande “sacada” da política totalitária: embora tenha se apropriado das ideologias preexistentes e de suas leis, conseguiu desmascarar “a verdadeira natureza desses movimentos, na medida em que demonstrou claramente que o processo não podia ter fim” (ARENDR, 2012, p. 617); e um processo que não tem fim

significa um movimento que não tem fim – que não teria fim “mesmo que conseguissem submeter toda a humanidade ao seu domínio” (ARENDR, 2012, p. 617); uma instabilidade que não tem fim; um regime de terror que não tem fim; uma lei de eliminar, matar e destruir que não tem fim.

Do que foi exposto até o momento, poderia se concluir que, nos países totalitários, a propaganda e o terror são as “duas faces de uma mesma moeda” (ARENDR, 2012). Entretanto, segundo a interpretação arendtiana, não é assim. A propaganda é utilizada com finalidades de organização. De acordo com Arendt (2012), quando o totalitarismo, enfim, detém o controle absoluto, substitui a propaganda por doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo, mas para dar realidade às suas mentiras – sejam elas utilitárias ou ideológicas. Ou seja, passam a empregar a violência para eliminar e destruir aquelas evidências materiais das verdades fatuais que negam.

O clima de terror, portanto, não chega a desaparecer, em momento algum, do totalitarismo. Todos os esforços se dirigem, na verdade, para a manutenção do mesmo. A doutrinação requer o terror. O terror é a realização da lei do movimento (ARENDR, 2012, p. 618). Ainda que, como salienta Arendt (2012), a propaganda seja integrante da “guerra psicológica” levada a cabo pelo totalitarismo e o seu principal instrumento para enfrentar o mundo não totalitário, o terror é a própria essência dessa forma de governo. “O estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como de instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica” (ARENDR, 2012, p. 30). Logo, as duas faces dos regimes totalitários são, na verdade, ideologia – não propaganda – e terror. A ideologia é aquilo que oferecem aos seus “súditos” como substituto de um senso comum e de um mundo comum; o terror é o meio pelo qual destroem os verdadeiros senso e mundo comuns e garantem que os indivíduos permaneçam rigorosamente isolados; solitários; privados de sua capacidade de agir; e também da capacidade de pensar livremente – pois suas mentes se encontram envolvidas pela “camisa de força da lógica” (ARENDR, 2012, p. 625).

Importante mencionar que, para Arendt (2012), isolamento e solidão não são a mesma coisa. O isolamento pode ser entendido como uma situação em que o indivíduo fica privado da companhia e da convivência com os outros, portanto privado da capacidade de agir, a qual só pode ser exercida na presença de outros. “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (ARENDR, 2012,

p. 633). O isolamento, portanto, tem a ver, especificamente, com a política. Isolar indivíduos não é uma das novidades da política totalitária, mas algo comum a todos os regimes que banem as pessoas da esfera pública – ditaduras, tiranias.

“Mas o domínio totalitário como forma de governo [...] não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada” (ARENDR, 2012, p. 634) e, com isso, consegue provocar a solidão, que, para Arendt (2012), tem a ver com experiência de não se pertencer ao mundo. Ou, em outras palavras, de não conseguir “deitar raízes” no mundo. O processo de “deitar raízes” no mundo só ocorre mediante o pensamento e “todo ato de pensar é feito quando se está a sós” (ARENDR, 2012, p. 635). Mas, segundo a interpretação arendtiana, embora os seres humanos estejam sós, quando pensam, nunca estão inteiramente sozinhos, separados da pluralidade humana. Essa pluralidade é reafirmada mediante o diálogo do dois-em-um, onde aquele que pensa já não é um, mas dois – e esse outro “eu” não representa literalmente “outro de si”, mas todas as pessoas do mundo. Nesse sentido, estar ou ser solitário não é o mesmo que estar só. A solidão implica “a perda do próprio eu” (ARENDR, 2012, p. 637), isto é, desse “outro eu” que mantém aquele que está só vinculado à pluralidade humana; é a perda de outra esfera de convivência.... A convivência do ser humano consigo mesmo. Assim se efetiva o domínio total: fazendo com que os indivíduos percam, ao mesmo tempo, o mundo e o próprio “eu”.

2.4 Mentira política nos países livres: o caso dos Documentos do Pentágono

Ao contrário dos países totalitários, os países ditos livres, ou democráticos, segundo a interpretação arendtiana, não monopolizam o direito de decidir o que é ou não fatualidade. Os cidadãos dos países livres, ao menos em condições “ideais”, não se veem forçados a menosprezar a linha que separa a verdade da ficção; suas vidas não se acham ameaçadas, caso decidiam testemunhar uma verdade fatual. Os governos desses países são do tipo constitucional, o que quer dizer que têm as suas ações limitadas por um aparato legal – a constituição –, que, a um só tempo, visa a garantir e restringir a liberdade dos indivíduos que se encontram sob a sua jurisdição³⁵.

³⁵ Salienta-se que a concepção arendtiana de lei é baseada, sobretudo, no modelo da *polis*, onde “legislar” não era uma das atividades consideradas “políticas”. Para os gregos, “o legislador era como o construtor dos muros da cidade, alguém cuja obra devia ser executada e terminada antes que a atividade política pudesse começar” (ARENDR, 2020b, p. 241) A função das leis era delimitar o espaço da ação, tal qual os muros físicos construídos para delimitar o espaço geográfico da cidade. As leis, ademais, atuam como

No que tange o problema das mentiras políticas, pode se dizer que uma das mais significativas garantias legais oferecidas pelos regimes de liberdade é aquilo que se conhece como liberdade de imprensa, como decorrência da liberdade de expressão. A imprensa livre se constitui como um obstáculo à completa desfactualização, pois, acima de qualquer coisa, tem como objetivo, fornecer informações fatuais. Se, por um lado, é correto que “dizer a verdade dos fatos abrange muito mais que a informação diária suprida pelos jornalistas” (ARENDDT, 2007, p. 322); por outro, deve-se ter em conta que, ao noticiar acontecimentos reais de forma não-manipulada, a imprensa pode atuar como instância garantidora da verdade, contribuindo, dessa forma, para o desmascaramento de mentiras e mentirosos. Isso, é claro, depende do grau de liberdade com que atua essa imprensa, de sua idoneidade e, de uma certa forma, de sua imparcialidade. De acordo com Arendt (2012), se a imprensa é livre e idônea, a função que ela exerce é enormemente importante e ela poderia perfeitamente ser chamada de “quarto poder” do governo³⁶.

Os países livres, portanto, dispõem de leis e contam com imprensa livre. Nesse sentido, seus governantes têm ações limitadas e devem “tolerar” as verdades fatuais. Não é – ou não deveria ser – tão fácil, como nos regimes totalitários, apagar completamente a linha divisória entre o verdadeiro e o falso, o real e o fictício. Entretanto Arendt (2007) dá enfoque para algo que qualificou como “perturbador”: ainda que as verdades fatuais inoportunas sejam toleradas nos países livres, frequentemente elas são transformadas em opiniões; ou seja, também são atacadas na qualidade de verdades. Além disso, mesmo nesses países, encontram-se “gigantescas organizações de interesses generalizam uma espécie de mentalidade de *raison d'état* que, antigamente, se restringia ao trato de

barreiras aos perigos que advêm da condição humana da natalidade. O nascimento, para Arendt (2020b) possui uma íntima conexão com a ação. Em suas palavras “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (ARENDDT, 2020a, p. 11). Essa “novidade” representa, a princípio, uma ameaça à estabilidade do mundo humano, o qual precede o recém-chegado. “A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir” (ARENDDT, 2012, p. 619). Nesse sentido, as leis funcionariam como um modo de circunscrever esses novos começos, para que não destruam o mundo. Porém, pontualmente no caso dos países livres, as leis devem funcionar também como um modo de assegurar a possibilidade de que novos começos transformem o mundo. No entendimento de Arendt, [...] os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta (ARENDDT, 2012, p. 619).

³⁶ Arendt ressalta, contudo, que para que a imprensa se tornasse uma espécie de “quarto poder”, ela precisaria [...] ser protegida do poder governamental e da pressão social com zelo ainda maior que o poder judiciário, pois a importantíssima função política de fornecer informações é exercida, em termos estritos, exteriormente ao domínio político; não envolve, ou não deveria envolver nenhuma ação ou decisão (ARENDDT, 2007, p. 322).

negócios estrangeiros e, em seus piores excessos, a situações de perigo claro e imediato” (ARENDR, 2007, p. 315). Desse modo, o problema da mentira política parece não ser uma exclusividade dos regimes totalitários, mas algo que afeta também os regimes livres. Tendo isso em vista, considerou-se oportuno dedicar este item ao exame detido dos aspectos que o problema assume em condições de liberdade; em condições nas quais a própria vida não depende do desprezo aos fatos.

A principal referência que se tem de uma análise sobre as mentiras políticas em países livres, entre as obras de Arendt, é o ensaio intitulado *A mentira na política...* (2017). Por conseguinte, considerações a serem apresentadas no presente item, se basearão na análise arendtiana acerca desse caso específico.

De início, convém dizer o que são os “Documentos do Pentágono”: um conjunto de arquivos contendo relatos sobre o envolvimento militar e o processo de tomada de decisões do governo norte-americano no conflito armado do Vietnã, ocorrido entre 1959 e 1975. De acordo com Arendt (2017), foram contratados trinta e seis homens para compilar e avaliar esses documentos; e, a princípio, tratava-se de um material altamente secreto. Mas quando Daniel Ellsberg, um dos autores desses documentos, percebeu que “ninguém no governo estava disposto a usar ou mesmo ler os resultados, voltou-se para o público e entregou-os à imprensa” (ARENDR, 2017, p. 45), que se encarregou de divulgá-los amplamente.

Dentre todos os apontamentos feitos, por Arendt (2017), a respeito dos Documentos do Pentágono, o mais impressionante é o de que esses documentos “revelaram muito poucas novidades significativas que não estivessem disponíveis para o leitor médio de diários e semanários” (ARENDR, 2017, p. 46) e de que também todos os argumentos pró ou contra as decisões tomadas pelo governo haviam sido debatidos “durante anos em revistas, *shows* de televisão e transmissões radiofônicas” (ARENDR, 2017, p. 46). Uma vez que os mentirosos, nesse caso, “trabalharam num país livre onde todas as espécies de informação são encontráveis, nunca tiveram real sucesso” (ARENDR, 2017, p. 38). Graças a liberdade de imprensa, a população norte-americana, ao menos aquela parcela que se dedicava a acompanhar os noticiários, se manteve informada do que estava acontecendo do Vietnã. Talvez, até mais informada que os próprios tomadores de decisões, os quais

Em consequência de seus cargos relativamente altos e suas posições no governo, estavam melhor protegidos – apesar do conhecimento

privilegiado que tinham de “altos segredos” – contra tal informação pública, que também contava mais ou menos a verdade dos fatos, do que aqueles a quem tentavam convencer e de quem costumavam pensar em termos simplesmente de plateias, “maiorias silenciosas” (ARENDDT, 2017, p. 38).

O que essa constatação parece trazer à tona é um desafio imposto pela estrutura das democracias contemporâneas, as quais são caracterizadas pelo seu alto nível de burocratização na administração dos assuntos públicos. Como os funcionários ou agentes do governo possuem atribuições e tarefas muito bem definidas para executar, cada um deles permanece, de certa forma, alheio ao outro, àquilo que o outro executa, aos resultados de suas atividades.

Em relação à atuação do governo norte-americano na Guerra do Vietnã, o que se pode observar, em conformidade com a interpretação arendtiana, é que esse tipo de organização burocrática contribuiu expressivamente para o processo de desfactualização. As seções de averiguações dos fatos dos serviços de inteligência do governo norte-americano eram, de acordo com Arendt (2017), isoladas de todas as operações que estivessem ocorrendo no campo de batalha; não tinham qualquer necessidade de mostrar resultados positivos; nem sofriam pressão para produzir boas notícias para contribuir com as relações públicas. A sua função era coletar informações.

Eram relativamente independentes e daí resultou que disseram a verdade, ano após ano. [...] O preço que pagaram por estas primazias objetivas foi o de não terem tido seus relatórios qualquer influência nas decisões e nas proposições do Conselho de Segurança Nacional (ARENDDT, 2017, p. 28).

Para além disso, “a autora aponta para uma questão intrigante sobre o grupo que atua nos círculos centrais do governo, e reconhecidos como servidores da confiança dos governantes, responsáveis pelo filtro das informações passadas para as tomadas de decisões” (FONTES, 2012, p. 17). Supõe-se que o presidente de um país, a pessoa investida com maior autoridade para tomar decisões, deva estar informado a respeito daquilo que tem de decidir. Contudo, em “vista da imensidão de seu trabalho, ele precisa se cercar de assessores” (ARENDDT, 2017, p. 18), os quais possam interpretar “o mundo

exterior para ele” (ARENDDT, 2017, p. 18), poupá-lo do esforço e do desperdício de tempo com a leitura de pilhas de documentos.

A estrutura e a organização das democracias contemporâneas, bem como a burocracia que lhes é característica, são fundamentais para que se compreenda a forma que a mentira política assume nos países livres, pois, analisando os “Documentos do Pentágono”, Arendt logrou identificar mais “duas variedades mais recentes da arte de mentir” (ARENDDT, 2017, p. 17). Essas duas variedades da mentira política se distinguem não apenas em relação ao sigilo – “diplomaticamente chamado de ‘discrição e de *arcana imperii* (os mistérios do governo)” (ARENDDT, 2017, p. 14) – e à mentira política tradicional – que visava a um inimigo definido e atingia apenas particularidades da trama fatural. As mentiras políticas praticadas nos países livres também se distinguem em relação às mentiras políticas praticadas nos regimes totalitários – ainda que, vale ressaltar, carreguem, em si, elementos totalitários cristalizados. Como já foi exposto anteriormente, isso se deve, principalmente, ao papel desempenhado pelas leis e pela liberdade de expressão e de imprensa nesses regimes políticos.

A primeira variedade de mentira política identificada nos países livres é aquela que Arendt relacionou ao ofício “dos encarregados das relações públicas do governo, que aprenderam seu ofício na inventividade da Madison Avenue” (ARENDDT, 2017, p. 17). Também em *Verdade e política* (2007), Arendt já havia insinuado uma modalidade de mentira política associada aos “métodos da *Madison Avenue*” e com uma perspectiva mais comercial. De acordo com trecho referido:

Mesmo no mundo livre, onde o governo não monopolizou o poder de decidir e dizer o que é e o que não é faturalidade, gigantescas organizações de interesses generalizaram uma espécie de mentalidade de *raison d'état* que, antigamente, se restringia ao trato de negócios estrangeiros e, em seus piores excessos, a situações de perigo claro e imediato. E a propaganda nacional ao nível governamental aprendeu mais do que alguns truques da prática comercial e dos métodos da Madison Avenue (ARENDDT, 2007, P. 315)

Arendt não chega a explicar exatamente o que quer dizer com a sua referência à *Madison Avenue*, sem embargo, deve-se recordar que a grande avenida, localizada na cidade de Nova York, é mundialmente conhecida como berço da publicidade e da propaganda; ou seja, como origem do desenvolvimento de técnicas para construção de imagens com propósitos mercadológicos. Mauro Ferraresi (2019), fornece uma breve

descrição do surgimento da “publicidade” e sua vinculação à *Madison Avenue*, a qual parece ser interessante replicar:

A comunicação publicitária dos nossos tempos nasceu na Madison Avenue, Nova York, na década de 1920. Naqueles anos, William Bernbach iniciou a equipe organizacional e criativa; ele inventou a dupla criativa e, na década de 1930, os meios de comunicação desenvolveram-se de tal forma a tornarem-se um excelente veículo de publicidade. Naqueles dias, um sobrinho de Freud, Edward Bernays, deu à luz uma nova disciplina, Relações Públicas, capaz de compreender os aspectos sociológicos e psicológicos das massas a fim de melhor compreender as convicções e hábitos de consumo. Bernays foi o inventor da propaganda moderna (BERNAYS, 2008). Em pouco tempo, assistimos naqueles anos o surgimento de uma nova e moderna forma de comunicação, dotada, para o bem e para o mal, de diferentes regras e alta eficácia (FERRARESI, 2019, p. 104).

Nesse segmento, a mentira política baseada em “métodos da *Madison Avenue*” é aquela que se apropria das técnicas publicitárias utilizadas no mercado e as emprega, na política, com intuito de construir e “vender” imagens. A construção de imagens da política parte, conforme Alves & Silva (2008), da lógica do sistema eleitoral. Ou seja, trata-se relacionado à dinâmica das democracias contemporâneas; um desafio que surge do próprio funcionamento dos sistemas representativos, nos quais a participação política do povo se dá indiretamente.

A primeira coisa que podemos salientar nesse sentido que diz respeito à participação política e ao próprio sistema político, é que sua configuração atual não favorece a participação contínua da população no cenário decisório. [...] O afastamento entre eleitores, partidos e candidatos faz com que o sistema eleitoral funcione sob a lógica de um “mercado político” (Silva, 1999) no qual se negociam “votos” (ALVES & SILVA, 2008, p. 150)

Como salientam Alves & Silva (2008), a escolha democrática, dentro desse processo, não se baseia em um pensamento político sofisticado ou estruturado, mas em elementos que são difundidos de forma generalizada e que se concentram no momento eleitoral. Um desses elementos seria o voto por imagem, “um misto de identificação e expectativa racional, que resulta de uma adesão à imagem partidária ou à imagem de um candidato” (ALVES & SILVA, 2008, p. 150) e que se confirma através do voto. Essa imagem pode ser entendida como “um vago *pacote de políticas e programas* condensado numa palavra ou frase, e por ela transmitido” (SARTORI, 1982, p. 360). No caso do governo norte-americano, analisando-se o contexto do conflito armado no Vietnã, essa frase era “a maior potência do mundo”, como será melhor explicado adiante.

Alves & Silva (2008) ainda observam que o processo de construção da imagem pode afetar a representatividade do candidato, por isso são veiculadas propagandas que auxiliam a construção de uma identidade ideológica a qual resulta no voto. A partir disso é que se revela a utilidade do profissional de relações públicas. Sua função é, precisamente, preparar e proteger a imagem de uma determinada organização, instituição ou produto; garantir que essa imagem apareça em público como “boa imagem”; algo cativante, atraente, convincente. Ele realiza, portanto, um tipo de trabalho cuja essência é a propaganda e que “tem sua origem na sociedade de consumo, com seu excessivo apetite por mercadorias a serem distribuídas através de uma economia de mercado” (ARENDR, 2017, p. 17). Tratando-se de política, as suas técnicas são atualizadas visando àquele “mercado político” mencionado por Alves & Silva (2008). Nesse mercado, as imagens construídas a respeito de um partido, candidato, governante ou, mesmo, de uma nação, são apresentadas ao público – eleitores potenciais – como produtos a serem comprados.

O encarregado das relações públicas é um especialista em manipular e condicionar comportamentos; ele se ocupa, sobretudo, de influenciar opiniões e fomentar a disposição para comprar. Por isso, conforme Arendt (2017), parece não haver limite para suas invenções, pois ele lida apenas com coisas intangíveis e está destituído do poder de atuação e de “criação” de fatos.

A única limitação àquilo que o relações públicas faz aparece quando ele descobre que as mesmas pessoas que podem talvez ser “manipuladas” para comprar certo tipo de sabão não podem ser manipuladas – embora possam, é claro, ser forçadas pelo terror – para “comprar” opiniões e pareceres políticos (ARENDR, 2017, p. 17).

Para Arendt (2007), o pensamento político é representativo: uma opinião é formada considerando-se um dado tema desde diferentes pontos de vista. Nessa perspectiva, a maior dificuldade com qual esbarram os profissionais de relações públicas é o fato de exercerem o seu ofício em um regime de liberdade, onde é permitida a manifestação de pontos de vista diferentes, os quais também impactam a formação de opiniões do público ao qual as imagens se dirigem.

A segunda variedade da arte de mentir, indicada por Arendt, em *A Mentira na Política...* (2017), está, similarmente, relacionada a um tipo de especialista: os “resolvedores de problemas profissionais, [...] atraídos para o governo das universidades e dos diversos centros de assessoramento; [...], preparados assim, como pensavam, para resolver todos os ‘problemas’ da política externa” (ARENDR, 2017, p. 19). Esses

profissionais são descritos, por Arendt (2017) como homens de grande confiança, que raramente pareciam duvidar de suas capacidades de prevalecer e que não eram apenas inteligentes, “mas orgulhavam-se de serem ‘racionais’, e realmente o eram, num grau assustador acima do ‘sentimentalismo’ e no amor pela ‘teoria’, o mundo do esforço mental puro” (ARENDDT, 2017, p. 20).

Em função de sua “alta racionalidade”, os resolvedores de problemas eram acometidos por uma profunda aversão à contingência, de modo que, embora o trabalho por eles desenvolvido fosse meramente técnico e não consistisse, rigorosamente, em formular mentiras, eles tinham “em comum com os verdadeiros mentirosos [...] o empenho em se livrarem dos fatos, e a confiança em que isto seja possível por causa da contingência inerente dos fatos” (ARENDDT, 2017, p. 21). Tais profissionais não eram apenas construtores de imagens; ambicionavam algo a mais – “resolver problemas” de uma maneira lógica, racional e coerente. Eles compunham uma elite técnica, e estavam, de acordo com Arendt (2017), ansiosos para descobrirem fórmulas que capazes de unificar os mais disparatados fenômenos da realidade em uma linguagem pseudomatemática, assim como leis pelas quais pudessem explicar e prever os fatos políticos e históricos. O que queriam era “recontar a história, com base na teoria que haviam desenvolvido” (FONTES, 2012, p. 73), concedendo preponderância à teoria e ajustando os fatos a ela.

O perigo do ajuste da realidade à teoria é que ele envolve, sempre, mais que a manipulação dos fatos; resulta na sua destruição.

No domínio da política, tal destruição teria que ser em larga escala. É desnecessário dizer que nunca existiu em nenhum nível do governo tal desejo de destruição em larga escala, a despeito do atemorizante número de crimes de guerra cometidos durante a guerra do Vietnã. Mas mesmo onde esteja presente este desejo, como estava no caso de Hitler e Stálin, o poder para realiza-lo teria que beirar a onipotência. Para eliminar o papel de Trotsky na história da Revolução Russa, não basta mata-lo e eliminar seu nome de todos os registros russos, pois não se pode matar todos os seus contemporâneos nem exercer controle sobre as bibliotecas e arquivos de todos os países (ARENDDT, 2017, p. 21)

Arendt (2017) relata que os resolvedores de problemas tinham conhecimento dos fatos, os quais lhes eram apresentados, regularmente, através dos relatórios das comunidades da inteligência. Essas “seções de averiguações dos fatos dos serviços de

inteligência eram isoladas de todas as operações encobertas que porventura estivessem ocorrendo no campo de batalha, o que significava que elas, pelo menos, eram [...] relativamente independentes” (ARENDDT, 2017, p. 28); não lidavam com construção ou proteção da imagem e não atuavam em conjunto com os resolvedores de problemas. Mas seus relatórios eram extremamente objetivos, destituídos de interpretação e julgamento; e o preço que pagaram por isso “foi o de não terem tido seus relatórios quaisquer influência nas decisões e nas proposições do Conselho de Segurança Nacional” (ARENDDT, 2017, p. 28). Os verdadeiros tomadores de decisões sequer tinham contato direto com seus relatórios – quem os recebia e interpretava eram os resolvedores de problemas.

Quando aplicavam, aos fatos, as suas técnicas e teorias, os seus “vários modos de traduzir qualidade e conteúdo em quantidade e números com os quais calcular resultados – que, então, inexplicavelmente, nunca se tornavam realidade” (ARENDDT, 2017, p. 39), acabavam promovendo “uma completa desfactualização da realidade enquanto estavam no exercício de seus trabalhos” (GAMA, 2019, p. 28); e essa desfactualização foi o que embasou as decisões do governo norte-americano durante a sua intervenção na Guerra do Vietnã. Havia de acordo com Arendt (2017), uma completa divergência entre os fatos e as premissas, teorias ou hipóteses segundo as quais as decisões eram tomadas

Isso significa que tais decisões foram tomadas: em completa desconexão com realidade; visando, unicamente, à salvaguarda da imagem da “grande potência”; e, para culminar, “com total conhecimento do fato de que provavelmente não poderiam ser executadas” (ARENDDT, 2017, p. 22); de modo que os seus objetivos – ao menos aqueles proclamados publicamente – tiveram de ser constantemente reformulados. Os primeiros objetivos teriam sido formulados, de acordo com a análise arendtiana, em torno de uma ameaça de conspiração comunista, a possibilidade de uma Terceira Guerra Mundial e a necessidade de bombardear o Vietnã do Norte “para impedir ‘o colapso da moral nacional’ e, em particular, o colapso do governo de Saigon” (ARENDDT, 2017, p. 23). Todos esses objetivos tiveram que ser alterados ou adaptados quando a vitória deixou de ser uma certeza para o governo norte-americano. A partir de disto,

[...] o objetivo tornou-se “convencer o inimigo de que *ele* não poderia vencer” (o grifo é nosso). E já que o inimigo permaneceu não-convencido, apareceu um novo objetivo: “evitar uma derrota humilhante” – como se a marca da derrota na guerra fosse apenas a humilhação. *Os Documentos do Pentágono* relatam exatamente o apavorante medo do impacto da derrota, não para o bem-estar da nação,

mas “para a *reputação* dos Estados Unidos e seu presidente” (o grifo é nosso). [...] Finalmente, havia a meta “política” de “mostrar ao mundo até onde vão os Estados Unidos por um país amigo” e “para honrar compromissos”. (ARENDDT, 2017, p. 23)

Conforme Arendt (2017), esses objetivos eram coexistentes e cada um se dirigia a uma “plateia” diferente. A todos eles, no entanto, subjaziam um único objetivo: “*comportar-se* (o grifo é nosso) como a maior potência do mundo’ por nenhuma outra razão além de convencer o mundo deste “‘simples fato’” (ARENDDT, 2017, p. 24). O alvo básico do envolvimento do governo norte-americano na Guerra do Vietnã, consoante Arendt (2017), não era nem poder, nem lucro, nem exercer influência no mundo para servir a interesses particulares e tangíveis, para o que seria necessária e intencionalmente utilizada a imagem da “maior potência do mundo”, mas, ao contrário, a própria imagem. O que estavam promovendo, na verdade, era uma espécie de “guerra político-psicológica” (ARENDDT, 2017, p. 28); uma “batalha ‘para ganhar a mente dos povos’” (ARENDDT, 2017, p. 25). Isso era o que orientava a elaboração dos discursos dos profissionais de relações públicas na elaboração de seus discursos e, acima de tudo a produção dos relatórios daqueles profissionais convocados para “resolver problemas”.

Os relatórios dos resolvedores de problemas, para além da manutenção da imagem, deviam contribuir, ainda, com a análise dos riscos e lucros implicados nas ações tencionadas pelo governo norte-americano. Tais análises, em conformidade com a interpretação arendtiana, também eram realizadas em desconexão com a realidade – desconsideravam-se as consequências reais que determinada ação pudesse vir a desencadear e se atinham a cálculos probabilísticos de riscos e lucros. Nas palavras de Arendt: “algumas vezes se tem a impressão de que foi um computador e não ‘tomadores de decisões’ que foram soltos no sudeste asiático. Os resolvedores de problemas não *julgavam*; eles calculavam” (ARENDDT, 2017, p. 40). A realidade humana, contudo, não pode ser perfeitamente calculada – sua característica mais marcante é, precisamente, a contingencialidade, a imprevisibilidade inerente a um mundo que é constituído por ações humanas. Esse tipo de cálculo chega a ser, na perspectiva arendtiana, completamente irrelevante:

Se, por exemplo, pode ser calculado que o resultado de uma certa ação é “menos provável que seja uma guerra geral do que mais provável”, não decorre daí que a vamos eleger mesmo que a proporção seja de oitenta para vinte, por causa da enormidade do risco e sua *qualidade incalculável* [...]. Esta é uma boa perspectiva para um jogador, não para

um estadista, e mesmo o jogador deveria ser mais esperto e levar em conta o que o ganho ou a perda realmente representariam para ele no dia a dia. A perda pode significar ruína completa e o ganho nada mais que alguma melhora bem-vinda, mas não essencial nas suas finanças (ARENDR, 2017, p. 40).

De acordo com Arendt (2017), somente quando nada real está em jogo, o jogador pode se fiar com segurança no jogo das porcentagens. No caso da Guerra do Vietnã, muitas coisas reais estavam em jogo: recursos financeiros, naturais; vidas humanas. Mas eles foram ignorados, haja vista que a própria “finalidade da enorme e custosa ação” (ARENDR, 2017, p. 41) não era algo de real, concreto, tangível, como lucro, vantagem militar, conquista territorial; e sim a criação de “um estado de espírito específico” (ARENDR, 2017, p. 41).

Se a realidade é a tal ponto rejeitada, parece, mesmo, não haver limites para a ação humana. Segundo Arendt (2017), os únicos limites percebidos pelos calculadores eram os limites psicológicos, ou seja, os limites das mentes das pessoas: “quantas perdas de vida norte-americanas poderiam suportar, quais não deveriam ser muito maiores, por exemplo, que as perdas em acidentes de trânsito. (ARENDR, p. 2017, p. 41). Pareciam incapazes de “compreender que mesmo uma grande potência é uma potência *limitada*” (ARENDR, 2017, p. 41); que, inclusive, seus recursos – financeiros, naturais, humanos – são limitados; e que, ainda que fossem, de fato, a maior potência do mundo, não eram, ainda, onipotentes³⁷.

Esta fatal associação da “arrogância do poder” – a busca de uma mera imagem de onipotência, sem nada a ver com uma aspiração de conquista do mundo, a ser conseguida através de recursos ilimitados não existentes – com a arrogância da mente, uma confiança totalmente irracional na calculabilidade da realidade, se torna o *leitmotif* dos processos de tomada de decisões no começo da escalada em 1964 (ARENDR, 2017, p. 41).

Arendt (2017) salienta, contudo, que não eram os rigorosos métodos de desfactualização dos resolvedores de problemas que estavam na raiz da “marcha para a autodestruição”. A seu ver, esses profissionais haviam sido precedidos pelos ideólogos

³⁷ A onipotência não corresponde às condições da vida humana na Terra. Se algo se pode dizer sobre a natureza dos seres humanos é que “não são onipotentes” (ARENDR, 2004, p. 171): uma vez que nascemos e morremos, permanecemos, sempre, espacial e temporalmente, limitados; além disso, em virtude da condição humana da pluralidade, temos de compartilhar um mundo com os outros, inclusive com aqueles outros que vieram antes de nós e com aqueles que virão depois. Assim como nós, esses outros são dotados com a mesma capacidade de agir, de criar coisas novas e de transformar o mundo, de modo que se constituem como limites ao alcance de nossas próprias ações.

do anticomunismo do período da Guerra Fria. “Esta ideologia estava na raiz de todas as “teorias” em Washington desde o final da Segunda Guerra Mundial” (ARENDR, 2017, p. 42). Embora a confiança dos resolvedores de problemas estivesse depositada nos métodos e não em ideologias ou “visões de mundo”, essas bases ideológicas, conforme Arendt (2017), proporcionavam a atmosfera e o plano de fundo nos quais eles trabalhavam. Inclusive, era a essas ideologias que eles recorriam para encorajar, convencer e mobilizar guerreiros.

O que cativa Arendt, no entanto, não é o desenvolvimento dessas duas novas modalidades de mentira política, baseada no tecnicismo e na publicidade, mas o modo como foram aplicadas. “A questão crucial não é apenas que a política da mentira quase nunca visava o inimigo [...], mas estava destinada principalmente, senão exclusivamente, ao consumo doméstico, à propaganda caseira, e especialmente a enganar o Congresso” (ARENDR, 2017, p. 22). Resumindo, eram mentiras direcionadas, sobretudo, ao público interno. Com efeito, essa é uma das tendências da mentira política moderna que Arendt indica em *Verdade e política* (2007) – o chamado “efeito bumerangue” da mentira política, o qual faz com que questões externas se convertam em questões internas. Em seu entendimento, isso ocorre porque “sob condições plenamente democráticas, iludir sem se autoiludir é pouco menos que possível” (ARENDR, 2007, p. 316).

O autoengano ou o autoembuste é o que, segundo a interpretação arendtiana, pode explicar como o governo norte-americano ousou arriscar vidas e recursos para manter uma “reputação”; como subestimou uma guerra real, com consequências reais, para tratar de vencer uma “guerra psicológica”; como a derrota passou a ser “menos temida do que ter que admiti-la” (ARENDR, 2017, p. 39); e como “o inimigo, pobre, maltratado e sofredor, tornou-se forte, enquanto ‘o mais poderoso país’ ficava mais fraco a cada ano” (ARENDR, 2017, p. 45). Tudo isso procedia de um “menosprezo teimoso e deliberado de todos os fatos históricos, políticos e geográficos, durante mais de vinte e cinco anos” (ARENDR, 2017, p. 36), enraizado no autoengano, no “esquecimento” de que, ainda que se possa mentir sobre a realidade, se continua existindo na realidade.

O problema com a mentira política moderna é que suas ambições são tão grandes que parece afetar até mesmo a consciência que o mentiroso tem de que sua mentira é uma mentira. “O autoembuste pressupõe uma distinção entre verdade e falsidade, entre fato e fantasia, e conseqüentemente pressupõe um conflito entre o mundo real e o impostor autoenganado que some num mundo inteiramente desfactualizado” (ARENDR, 2017, p.

39). Se o mentiroso consegue se manter “côncio da distinção entre verdade e falsidade, [...] O dano causado à realidade nem é completo nem final” (ARENDDT, 2007, p. 314-315), o que assegura que a mentira possa ser, eventualmente, localizada e desmascarada. Por outro lado, se o próprio embusteio não se lembra da verdade que quer esconder ou negar, as suas mentiras se tornam, consoante Arendt (2017), contraproducentes, confundindo o povo, sem, no entanto, convencê-lo.

De acordo Arendt (2017), quanto mais pessoas o mentiroso tiver convencido, maior é a probabilidade de que ele acredite em suas próprias mentiras. Para esclarecer como se dá essa relação entre o embuste e o autoembuste, ela recorre a uma antiga anedota:

Trata-se de uma estória sobre o que aconteceu certa noite em uma cidade em cuja torre de vigia se encontrava de serviço, noite e dia, um atalaia que deveria advertir o povo da aproximação do inimigo. O atalaia era um homem dado a peças de mau gosto, e, nesta noite, soou o alarma só para assustar um pouco a gente da cidade. Seu êxito foi espetacular: todos se lançaram às muralhas, e o último a fazê-lo foi o próprio atalaia. O conto sugere até que ponto nossa apreensão da realidade depende de nosso compartilhamento do mundo com nossos semelhantes, e quanta força de caráter é necessária para se ater a algo, mentira ou verdade, que não seja compartilhado. Em outras palavras, quanto mais bem sucedido for um mentiroso, maior é a probabilidade de que ele seja vítima de suas próprias invencionices. Além disso, o gracejador em erro que está no mesmo barco que suas vítimas parecerão imensamente superior, em merecimento de confiança, ao mentiroso empedernido que se permite gozar sua travessura de fora (ARENDDT, 2007, p. 314)

É interessante chamar atenção para o seguinte ponto: na anedota, o atalaia começava com o embuste e terminava no autoembuste. Isso ilustra bem o que significa o termo “efeito bumerangue” da mentira política: ela é lançada para fora, mas retorna para dentro. Contudo, Arendt observa um comportamento diferente no caso do envolvimento do governo norte-americano no conflito vietnamita. Em suas palavras, era “como se o processo normal de auto se enganar estivesse invertido; [...] Os impostores começavam com o autoembuste” (ARENDDT, 2017, p. 38); eles já estavam tão convencidos de uma certa ideologia, de suas mentiras, da imagem que criaram, “que *anteciparam* uma crença e vitória gerais na batalha pelas mentes das pessoas” (ARENDDT, 2017, p. 38). Terminaram derrotados – não apenas na arena da batalha real, mas no campo psicológico também. Por isso, para Arendt (2017), na política, o verdadeiro perigo não é nem o sigilo nem o embuste, mas o autoembuste, pois ainda que o impostor possa tirar a sua mente do

mundo real, não poderá tirar o seu corpo. Em outras palavras, o impostor autoenganado poderá ignorar a realidade, mas não poderá ignorar as consequências reais dos atos que realiza no mundo real.

O resultado de uma rede de mentiras com tamanha extensão – que chega a afetar o próprio mentiroso – é a desorientação, como já destacado no item 2.2 deste capítulo. O que se vê danificada não é a própria verdade fatural, a qual, para Arendt, possui “primazia inerradicável” (ARENDR, 2017, p. 35), mas a capacidade humana de formar opiniões e juízos, de orientarem suas ações no mundo real. O que se fragmenta é aquele “senso comum” mediante o qual os seres humanos se percebem como habitantes de um mesmo mundo; e através do qual reconhecem limites ao que podem fazer. A falta de conexão com a realidade parece, nesse sentido, desencadear a *hybris*, isto é, o descomedimento; fomentar crença de que tudo é possível – a atmosfera mais profícua ao totalitarismo, evento que, desde o seu aparecimento, permanece “como potencialidade e como risco sempre presente” (ARENDR, 2012, p. 639) de destruição do mundo humano e da vida em comum.

2.5 Mentira política como questão de opinião: a dificuldade contemporânea

Argumentou-se, no item 2.4, que, nos países livres, a verdade fatural, ainda que incômoda, tem de ser tolerada, o que se deve, sobretudo, à garantia legal da liberdade de expressão e à atuação da imprensa nesses regimes. Não obstante, isso parece não ser suficiente para impedir que os fatos sejam deliberadamente rejeitados e negados; e que decisões políticas sejam tomadas em completa desconexão com a realidade. As principais dificuldades que surgem, nesse tipo de governo, em relação ao problema da mentira política, emanam da própria estrutura governamental: a alta burocratização facilita a desfactualização à proporção que mantém os tomadores de decisão afastados das fontes diretas de informações, sendo essas últimas transmitidas a eles através de uma elite técnica responsável por facilitar-lhes a interpretação dos fatos; o momento eleitoral favorece a criação de imagens, visando a alcançar um certo “mercado político” onde candidatos e ideias são “comprados” pelo voto; e o sistema representativo, por fim, faz com que o poder de agir esteja concentrado nos representantes e afasta o povo da participação política, a qual acaba sendo confundida, muitas vezes, com o mero exercício do voto. Nesse último caso, ainda que os cidadãos estejam muito bem informados a

respeito dos fatos, pouco poderão fazer se os seus representantes – aqueles que, efetivamente, decidem – conduzirem os negócios públicos orientando-se por imagens e mentiras descaradas.

Mas a mentira política não é a única modalidade de desfactualização identificada, por Arendt, nos países livres. Em *Verdade e política* (2007), a autora assinala uma outra forma – aparentemente mais branda – de investir contra os fatos:

O que parece ainda mais perturbador é que, na medida em que as verdades fatuais inoportunas são toleradas nos países livres, amiúde elas são, de modo consciente ou inconsciente, transformadas em opiniões – como se o fato do apoio da Alemanha a Hitler, ou o colapso da França ante as forças alemãs em 1940, ou a política do Vaticano durante a Segunda Guerra Mundial não fossem questão de registro histórico e sim uma questão de opinião (ARENDR, 2007, p. 293).

Por certo, este parece ser o principal desafio da contemporaneidade, a respeito do assunto “verdade fatural”: a relativização de verdades de fato como questões de opinião. Alguns dos fenômenos que apontam para essa tendência são: o robustecimento de movimentos como o negacionismo – que se espalha tanto para o campo historiográfico como para o científico – e o revisionismo ideológico³⁸; o incremento do potencial de persuasão das *fake News*, associadas à dinâmica de disseminação de informações das mídias digitais e ao chamado “filtro bolha”³⁹; a insinuação da possibilidade de existirem

³⁸ O negacionismo, no campo histórico, pode ser entendido como um movimento organizado que visa a negar fatos já estabelecidos e reconhecidos como verdadeiros; no campo científico, essa negação se estende a todos consensos científicos, de modo geral. O revisionismo é diferente do negacionismo porque consiste não na negação de fatos, mas na proposta de uma revisão da sua interpretação hegemônica. O revisionismo por si só pode ser compreendido como uma atitude científica, plenamente razoável. Entretanto, quando essas “revisões” da narrativa predominante são acompanhadas de ideologias, elas podem incluir a mitigação e justificação de crimes, tal como Kasper identifica nos revisionistas do Holocausto judeu: eles alegavam, por exemplo “...que o número de vítimas não era tão alto, que o número de vítimas civis era baixo, que os civis alemães foram igualmente massacrados, que os judeus exploram as narrativas do holocausto para seus próprios interesses, etc.” (KASPER, 2018, p. 91, tradução nossa. No original: “...that the number of victims was not so high, that victims were only civil casualties, that German civilians were equally slaughtered, that Jews explore holocaust narratives for their own interests etc.” (KASPER, 2018, p. 91).

³⁹ O “filtro bolha” (*filter bubble*) é um termo cunhado por Eli Pariser e utilizado para se referir ao modo como se comportam os algorítmicos no “ambiente” virtual para analisar e direcionar conteúdos aos seus usuários. Conforme Pariser (2011), essa análise se baseia nas coisas que o usuário “parece” gostar. Esses filtros “são mecanismos de previsão, constantemente criando e refinando uma teoria sobre quem você é e o que você fará e desejará em seguida” (PARISER, 2011, p. 10, tradução nossa). No original: “*They are prediction engines, constantly creating and refining a theory of who you are and what you’ll do and want next*” (PARISER, 2011, p. 10). O que os algorítmicos fazem é selecionar e encaminhar ao usuário apenas informações, ideias e produtos que condizem com aquilo que entendem ser seus gostos e preferências, assim prendem e isolam esse usuário numa bolha, onde não existe nada além daquilo que ele, aparentemente, desejaria consumir. Quando se juntam à disseminação de *fake news*, os filtros bolhas parecem criar uma atmosfera na qual tudo aquilo que confirme as crenças e preconceitos do usuário seja tomado como “real”, independente de, factualmente, condizer ou não com a realidade – isto é, a realidade que compartilhamos uns com os outros. Quase se poderia dizer que, dentro da bolha, é como se cada um tivesse uma “realidade própria” – um contrassenso, para a teoria arendtiana. O que decorre é que o indivíduo

“fatos alternativos”⁴⁰; e a escolha, feita, em 2016, pelo Dicionário Oxford, do termo “pós-verdade” como palavra do ano⁴¹. Este item não pretende tratar de tais questões, mas contribuir indiretamente para a sua discussão, partindo da hipótese de que todas elas estão relacionadas à confusão entre o que são fatos e o que são opiniões.

A propensão a tratar fatos como se fossem questões de opiniões tem como pano de fundo as transformações culturais e intelectuais que marcam o que se denomina “pós-modernidade”. Dentre os traços que Newton D. A. Cabral (1999) indicou como constituintes do paradigma pós-moderno, dois são fundamentais para entender porque prospera, na época atual, a hostilidade em relação à proposição de uma “verdade dos fatos”. São eles:

[...]

- epistemologia da indeterminação, da descontinuidade, do pluralismo teórico e ético, da proliferação de modelos e projetos. Aceitação do efêmero e do descontínuo. Substituição da idealização anterior acerca da perfectibilidade do homem pela constatação da variabilidade humana e pela ampliação de toda e qualquer perspectiva de atuação e análise;

- acentuação da multiplicidade de sentidos e desconfiança em relação a toda explicação abrangente ou de pretensões exaustivas, com relação ao sentido emancipador do homem diante da história. Esvaziamento das metanarrativas (CABRAL, 1999, p. 12).

Embora se possa reconhecer nuances, diferenças e projetos diferentes entre os teóricos pós-modernos, todos parecem estar de acordo no que tange a rejeição a noções como verdade e realidade objetiva. Não cabe aos propósitos deste trabalho discutir tais teorias. Cumpre, apenas, observar que, diante disso, “a verdade fatural se torna perigosamente enganosa (PONCE, 2018, p. 7, tradução nossa)⁴². A crise da modernidade demonstrou que a razão humana não é capaz de apreender a realidade como um todo; que a mente não se adequa ao objeto; que, no final das contas, todos os fatos se constituem como resultado de “processos linguísticos de narração” (RÜSEN, 1998, p. 312); e que as

se orientará no mundo e tomará decisões com base em vieses de confirmação, tendendo a ignorar ou, até mesmo, a suprimir, tudo aquilo que o contradiga. Tratando-se de política, isso favorece o recrudescimento da intolerância, do ressentimento, da inimizade, do ódio, da recusa a dividir o mundo com os outros – isto é, com aqueles que são diferentes de nós

⁴⁰ Expressão utilizada, em janeiro de 2017, por Kellyanne Conway – conselheira do, então, presidente dos Estados Unidos da América, Donald Trump –, durante entrevista concedida ao *Meet the press*, para tentar defender a mentira de que a posse de Trump havia contado a maior audiência já vista na Casa Branca – uma informação que contradizia as evidências faturais disponíveis sobre o evento.

⁴¹ Para o Dicionário Oxford, a pós-verdade está “relacionada a circunstâncias nas quais as pessoas respondem mais a sentimentos e crenças do que a fatos”. No original: “*relating to circumstances in which people respond more to feelings and beliefs than to facts*” (Disponível em: <<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/>>).

⁴² No original: “[...] *la verdad fatural se vuelve peligrosamente inasible*” (PONCE, 2018, p. 7).

narrativas se configuram a partir da subjetividade. As verdades de fato, nesse sentido, acabam perdendo a força para constranger outros discursos que, por exemplo, venham a se afirmar como uma prática da mentira. Entende-se, nesta dissertação, que a teoria arendtiana pode lançar luz sobre esse dilema da contemporaneidade e é, por essa razão, que parece tão pertinente abrir espaço para o debate sobre a relação entre fato, opinião e interpretação – suas similaridades e diferenças.

Antes de tudo, é importante esclarecer que tratar fatos como se fossem opiniões, a rigor, não é mentir. Contudo essa atitude pode ser entendida, também, como uma forma de mitigar e menosprezar os fatos, já que consiste no ataque à verdade fatural em sua qualidade mesma de verdade.

A facilidade que se tem em “borrar a linha divisória” (ARENDT, 2007, p. 294) que separa o fato de uma opinião, advém da proximidade que guardam entre si. Para começar, segundo a interpretação arendtiana, tanto o fato como a opinião compartilham a característica de não serem autoevidentes. As opiniões, como já foi visto anteriormente, são formadas considerando um mesmo tema desde diferentes pontos de vista:

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião. (É essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que habilita os homens a julgarem; como tal, ela foi descoberta por Kant na primeira parte de sua *Crítica do Juízo*, embora ele não reconhecesse as implicações políticas e morais de sua descoberta.) [...] É claro que posso recusar-me a fazê-lo e formar uma opinião que leva em consideração apenas meus próprios interesses ou os interesses do grupo ao qual pertenço; com efeito, nada é mais comum, mesmo entre pessoas altamente experimentadas, do que a cega obstinação que se manifesta na falta de imaginação e na incapacidade de julgar. Mas a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade (ARENDT, 2007, p. 299).

A formação de uma opinião é, para Arendt (2007), um processo discursivo, no qual um tema em particular é forçado ao campo aberto onde se pode mostrar de todos os lados e perspectivas possíveis, até ser trespassado pela luz da compreensão humana e resultar em alguma generalidade imparcial. Mas as conclusões a que se chega estão longe de serem indiscutíveis; sempre poderiam ter sido e ainda podem vir a ser diferentes, caso sejam repensadas.

Algo similar se dá em relação aos fatos. Conforme Arendt (2007) o fato é estabelecido por confirmação de testemunhas oculares, que podem não ser fidedignas, ou registros, documentos e monumentos, os quais podem ser todos suspeitados de falsificação. Havendo uma disputa entre versões diferentes apresentadas sobre a mesma ocorrência, “chega-se a uma conclusão por meio de uma maioria” (ARENDDT, 2007, p. 301), método que tampouco oferece garantias quanto a falsificação, pois é plenamente concebível uma maioria de testemunhas falsas. Em outras palavras, a ocorrência também é forçada a se mostrar desde diferentes perspectivas e exige, para seu estabelecimento como fato, amplo debate e consenso.

Além disso, verdade fatural “não é mais autoevidente do que a opinião” (ARENDDT, 2007, p. 301). Ela possui uma “opacidade [...] patente e irritante” (ARENDDT, 2007, p. 300), cuja origem reside na contingencialidade dos fatos, os quais não possuem nenhuma necessidade de serem como são. Os fatos “nascem da liberdade, da iniciativa humana, e referem-se a ocorrências possíveis” (KASPER, 2018, p. 89, tradução nossa)⁴³, para as quais “existem infinitas histórias alternativas possíveis [...] que podem ser imaginadas de maneira plausível” (KASPER, 2018, p. 89, tradução nossa)⁴⁴.

Os fatos também parecem ser tão confundíveis com as opiniões porque, embora ambos “[...] possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio” (ARENDDT, 2007, p. 295). Tanto os fatos como as opiniões estão profundamente vinculados ao espaço público e, cada um ao seu modo, à formação do pensamento político, o qual se expressa como opinião, mas só pode ser formulado a partir de fatos. De acordo com Arendt (2007), são os fatos que informam a opinião e a liberdade de opinião se torna uma farsa quando essa informação fatural não está garantida. Isso não significa, entretanto, que fato e opinião sejam a mesma coisa:

Todas as verdades – não somente as várias espécies de verdade racional, mas também a verdade fatural – são opostas à opinião em seu modo de *asseverar a validade*. A verdade carrega dentro de si mesma um elemento de coerção, e as tendências amiúde tirânicas tão deploravelmente óbvias entre contadores da verdade podem ser causadas menos por uma fraqueza de caráter do que pela exigência de viver habitualmente sob uma espécie de compulsão. Asserções como “Os três ângulos de um triângulo são iguais aos dois ângulos de um quadrado”, “A terra move-se em torno do Sol”, “É melhor sofrer o mal

⁴³ No original: “[...] *they spring from freedom, from human initiative, and refer to possible occurrences*” (KASPER, 2018, p. 89).

⁴⁴ No original: “[...] *there are infinite possible alternative stories to a factual truth which can plausibly be imagined*” (KASPER, 2018, p. 89).

do que praticar o mal”, “Em agosto de 1919 a Alemanha invadiu a Bélgica” diferem muito na maneira como se chegou a elas, porém, uma vez percebidas como verdadeiras e declaradas como tal, elas possuem em comum o fato de estarem além de acordo, disputa, opinião ou consentimento. Para aqueles que as aceitam, elas não são alteradas pelas multidões ou pela ausência de multidões que acolham a mesma proposição; a persuasão ou dissuasão é inútil, pois o conteúdo da asserção não é de natureza persuasiva, mas sim coercitiva (ARENDR, 2007, p. 297).

Nesse segmento, pode se dizer que a verdade fatural é tão despótica quanto a verdade racional e qualquer outro modo de comunicação que lide com a verdade – como salienta Arendt (2007), uma vez estabelecidos, os fatos estão além de acordo e consentimento, nenhuma conversa sobre eles pode demovê-los, a não ser mentiras cabais. A tirania da verdade é, justamente, o que faz com que, na interpretação arendtiana, a modalidade de discurso da política, atividade que trata, fundamentalmente, da “convivência entre diferentes” (ARENDR, 2020c, p. 21), não seja a verdade, mas a opinião, ou melhor, as opiniões, no plural. Se anteriormente foi dito que a verdade fatural pode ser considerada, desde um certo ponto de vista, “política”, é somente porque ela surge da convivência com os outros, como resultado de ações e discursos. Mas a verdade fatural, enquanto verdade, permanece externa à atividade política.

A política está relacionada à capacidade transformar o mundo e as circunstâncias; e a enunciação de uma verdade fatural, de acordo com Arendt (2007), pouco contribui para isso; ao contrário, conduz “à aceitação das coisas como elas são” (ARENDR, 2007, p. 310). Quem conta uma verdade diz aquilo que é como é, e não como pode vir a ser. Desse modo, o mentiroso, sim, pode ser considerado um homem de ação, “ao passo que o que fala a verdade, quer ele diga a verdade fatural ou racional, notoriamente não o é” (ARENDR, 2007, p. 309).

Para se inserir no âmbito público-político, a verdade fatural teria que entrar para o jogo da disputa e da persuasão e isso só poderia acontecer de duas formas: convertendo-se a verdade fatural em um exemplo, como no caso das verdades morais, o que, segundo Arendt (2007), resultaria em algo como um malogro, já que verdades de fato não possuem nenhum princípio a partir do qual os seres humanos possam agir e se manifestar no mundo, e o seu próprio conteúdo desafia esse tipo de verificação, podendo, também, o mentiroso se aferrar com grande coragem às suas mentiras; ou, ainda, convertendo-se em opinião, e, nesse caso, “do mesmo modo como o filósofo obtém uma vitória de Pirro”

(ARENDDT, 2007, p. 309), pois perde a sua qualidade de verdade – como algo que está para além do acordo e do consentimento.

A insistência, na teoria arendtiana, em uma “matéria fatural” que, de certo modo, seria independente em relação à subjetividade das opiniões e interpretações, é algo que, com frequência, gera inquietação entre seus estudiosos e críticos. A impressão transmitida é a de que Arendt defendeu a possibilidade de um conhecimento exato e universal a respeito do mundo fenomênico, ou que “retornou, em certa medida, à noção de verdade como adequação do intelecto às coisas” (KASPER, 2018, p. 94, tradução nossa)⁴⁵; algo que vai totalmente contra o espírito pós-modernista. A dúvida que surge, diante disso, foi, em certa medida, antecipada por Arendt, em *Verdade e política*. Ela questiona:

Mas os fatos realmente existem, independentes de opinião e interpretação? Não demonstraram gerações de historiadores e filósofos da história a impossibilidade de determinação de fatos sem interpretação, visto ser mister colhê-los de um caos de puros acontecimentos (e decerto os princípios de escolha não são dados fatuais) e depois adequá-los a uma estória que só pode ser narrada em uma certa perspectiva que nada tem a ver com a ocorrência original? (ARENDDT, 2007, p. 296)

Para Arendt (2007), esse tipo de perplexidade não constitui um argumento contra a existência da matéria fatural, tampouco uma justificativa para se apagar as linhas divisórias entre fato, opinião e interpretação. No item 1.5 do primeiro capítulo, buscou-se enfatizar que, a seu ver, fatos são dados “brutalmente elementares”, como, por exemplo, a afirmação de que “na noite de 4 de agosto de 1914 tropas alemãs cruzaram a fronteira da Bélgica” (ARENDDT, 2007, p. 296). Arendt defende que, ainda que cada geração tenha “o direito de escrever sua própria história, [...] rearranjar os fatos de acordo com sua própria perspectiva” (ARENDDT, 2007, p. 296), isso não significa que tenha o direito de “tocar na própria matéria fatural” (ARENDDT, 2007, p. 296). Igualmente, nesse segmento, cada “livro ou documentário contando a história da invasão alemã na Bélgica será diferente, mas os aspectos ‘elementares’ da invasão são os mesmos” (KASPER, 2018, p. 90, tradução nossa)⁴⁶. Tais aspectos elementares são aquilo que se entende por “fatos” na teoria arendtiana.

⁴⁵ No original: “Arendt returned, to some extent, to the notion of truth as the adequacy of the intellect to things” (KASPER, 2018, p. 94).

⁴⁶ No original: “Every book or documentary telling the story of the German invasion into Belgium will be different, but the “elementary” aspects of the invasion are the same” (KASPER, 2018, p. 90)

É verdade que esses fatos são estabelecidos através de testemunhos e que cada testemunho é dado a partir de uma perspectiva, um ponto de vista singular desde o qual a ocorrência é percebida; e que para serem reconhecidos como verdadeiros, os fatos dependem, como ressalta Catroga (2020), de provas e amplos consensos, os quais só podem ser conquistados no respeito pela livre discussão. Em contrapartida, uma vez certificados, eles passam a circunscrever o debate público e se tornam incontestáveis. Só podem ser alterados a partir de novas provas e novos testemunhos que ampliem a discussão sobre o tema, mas não podem ser, simplesmente, demovidos ou apagados.

Os fatos precisam estar garantidos, pois é sobre eles que se formarão opiniões e interpretações. Essas interpretações poderão diferir e até entrar em conflito entre si, haja vista que, conforme Catroga (2020), nascem da correlação do fato com outros fatos. Contudo aqueles que interpretam devem estar de acordo sobre o que estão tratando de interpretar – com efeito, é a partir dessa igualdade relativa que as diferenças relativas podem ser percebidas. O mesmo vale para as opiniões que, “inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural” (ARENDDT, 2007, p. 295).

Se é que se pode dizer que Arendt atribui uma “objetividade” à verdade fatural, ela provém do “contexto mundano, que inclui outros seres humanos que percebem como eu” (ARENDDT, 2019, p. 67); é garantida pela circunstância na qual todas as testemunhas de uma determinada ocorrência, “a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas” (ARENDDT, 2020b, p. 71) se interessam pelo mesmo objeto; por aquela espécie de “sexto sentido” – o senso comum – que compensa “a subjetividade do parece-me” (ARENDDT, 2019, p. 67); pelas “experiências que são realizadas por interações humanas” (KASPER, 2018, p. 94, tradução nossa)⁴⁷. Por isso, é tão importante que os fatos sejam amplamente testemunhados e divulgados. A convivência e a pluralidade humana é o que remedia a “ontologia frágil” (CATROGA, 2020, p. 722) dos fatos.

Dito isso, é digna de consideração a observação de que “os fatos podem ser teimosos, mas só existem com responsabilidade política para com eles” (KASPER, 2018, p. 95, tradução nossa)⁴⁸. Não é possível que uma verdade fatural sobreviva como

⁴⁷ No original: “[...] *experiences which are performed by human interactions*” (KASPER, 2018, p. 94).

⁴⁸ No original: “*Facts may be “stubborn”, but they only exist with political responsibility towards them*” (KASPER, 2018, p. 95).

“memória intocável”. Sendo os fatos o próprio conteúdo do debate público, sempre haverá alguém que, no uso de sua liberdade para imaginar, os deturpe, os negue, os ameace, ou até, trate de mitiga-los, conclamando, para eles, o *status* de opinião. Face a isso, parece ser necessário ter, para com os fatos, uma vigilância, um cuidado. Esse cuidado exige esforço – um esforço que é recorrente; interminável; e cuja necessidade se fará sentida soberanamente naqueles momentos em que o contador da verdade se ver convocado a agir.

2.6 O problema político da mentira política

Os itens anteriores tiveram como propósito: apresentar como, dentro da teoria arendtiana, pode ser compreendido o vínculo entre mentira e política; traçar uma definição mínima de um conceito de mentira política, procurando entender como esse tipo de mentira se dirige à verdade fatural; problematizar o modo como as mentiras políticas se apresentam nos regimes totalitários e países livres; explicar qual a diferença, segundo Arendt, entre fato, opinião e interpretação; e ressaltar, por fim, que os fatos não sobrevivem sozinhos, mas requerem uma atitude de cuidado para com eles. A requisição de cuidado, no entanto, deve vir acompanhada de uma justificativa. Por que é necessário “cuidar” da verdade fatural? O que essa verdade representa para a existência humana? Ou seja, qual o perigo que envolve a mentira política? Reitera-se que, dentro da teoria arendtiana, a mentira política implica um problema político. Mas, se a mentira guarda tanta proximidade com a política, como ela pode representar um “problema” político?

Algumas indicações para responder às perguntas supracitadas podem ser encontradas no ensaio *Verdade e política*, de Hannah Arendt. Na nota introdutória desse texto, a autora explica que as reflexões ali presentes foram ocasionadas por controvérsias que surgiram a partir da publicação de *Eichmann em Jerusalém...* (1999) – livro que, em suas palavras, “contém o relato de um julgamento” (ARENDR, 1999, p. 303); uma análise dos fatos e eventos concretos que embasaram aquele julgamento. Mesmo em relação à famigerada expressão “banalidade do mal”, Arendt (1999) alegou ter falado disso num nível estritamente fatural, apontando para um fenômeno com o qual se deparou no julgamento. “Para Arendt, o “mal banal” dos atos de Eichmann e sua condição de “assassino de escritório” não eram teses especulativas; eram formulações descritivas sobre sua atuação factual dentro da estrutura criminal do nazismo” (KASPER, 2018, p.

90, tradução nossa)⁴⁹. Essa sua preocupação com a “verdade dos fatos” deu origem a algumas polêmicas em torno do livro e do seu modo de tratar o assunto; e, uma delas, conforme Arendt (2007), dizia respeito à questão de ser ou não sempre legítimo dizer a verdade e se ela teria acreditado, sem restrições, em que a verdade deveria prevalecer, ainda que perecesse o mundo. O ensaio é, então, inaugurado com esse debate.

Relembrando o “velho adágio latino ‘*Fiat iustitia, et pereat mundus*’ (“Faça-se justiça, embora pereça o mundo”)” (ARENDDT, 2007, p. 283) – cuja autoria é atribuída a Fernando I, Sacro Imperador Romano, no século XVI –, Arendt sustentou que ninguém, além do próprio Fernando, teria cogitado a possibilidade de se fazer justiça, ainda que isso colocasse em risco a sobrevivência do mundo, “exceto como uma indagação retórica: A justiça deve ser feita quando está em jogo a sobrevivência do mundo?” (ARENDDT, 2007, p. 283). Afinal, não deveria preceder “o zelo pela existência claramente a tudo mais – mesmo à virtude e a todos os princípios? Não é óbvio que eles se tornam meras quimeras quando o mundo, o único lugar onde se podem manifestar, se acha em perigo?” (ARENDDT, 2007, p. 284). Observa-se, entretanto, que, assim como parece ser absurdo o sacrifício do mundo inteiro pela justiça, o inverso – isto é, o sacrifício da justiça pela sobrevivência do mundo – seria, igualmente, um disparate. Pois nenhum ser humano acharia “compensador viver num mundo absolutamente privado de justiça” (ARENDDT, 2007, p. 283).

Isso fica ainda mais evidente quando, no lugar da “justiça”, coloca-se a “verdade”: “*fiat veritas, et pereat mundus*”. Como salienta Arendt (2007), quando se entende a ação política em termos de meios-e-fins, pode-se chegar à conclusão aparentemente paradoxal de que mentir pode muito bem servir ao estabelecimento ou a salvaguarda das condições de busca da verdade, já que, frequentemente, mentiras são “utilizadas como substitutos de meios mais violentos” (ARENDDT, 2007, p. 284). Não obstante, essa conclusão pode ser enganadora, se levada ao extremo. Enquanto o dano causado à realidade pela mentira ocasional não “é completo nem final” (ARENDDT, 2007, p. 315), o ataque mentiroso que se estende a toda a trama fatural incorre no risco de eliminar o arcabouço da vida comum, aquilo que relaciona os seres humanos uns aos outros, que se encontra no centro da atividade política e que, portanto, fornece as condições para a ação e para a liberdade: o mundo.

⁴⁹ No original: *For Arendt, the “banal evil” of Eichmann’s acts and his condition as a “desk murderer” were no speculative theses at all; they were descriptive formulations regarding his factual performance within the criminal structure of Nazism* (KASPER, 2018, p. 90).

Segundo Arendt (2007), sacrificar a verdade pela sobrevivência do mundo seria mais fútil que sacrificar qualquer outro princípio ou virtude. Não seria possível, a seu ver, se recusar a indagar se a vida ainda seria digna de ser vivida em um mundo destituído de verdade; pois o que se encontra em jogo, nesse caso, é a sobrevivência do próprio mundo; a realidade que os seres humanos compartilham uns com os outros; a teia das relações humanas; a perseverança na existência. Em suas palavras,

[...] nenhum mundo humano destinado a perdurar após o curto período de vida dos mortais seria capaz de sobreviver sem que os homens estivessem propensos a fazer aquilo que Heródoto foi o primeiro a empreender conscienciosamente – a saber, *légein tá eónta*, dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência pode ser concebida sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é (ARENDDT, 2007, p. 285).

Mas o que é o “mundo”, afinal? O que significa perseverar na existência?

Antes de qualquer coisa, convém enfatizar que o mundo, para Arendt, “não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica” (ARENDDT, 2020b, p. 64). Ao contrário, o conceito de mundo arendtiano só pode ser compreendido em oposição a isso. Ele “tem a ver com o artefato humano” (ARENDDT, 2020b, p. 64) – isto é, tudo aquilo que os seres humanos constroem entre si e para si, em contraste com a natureza e com a dimensão biológica da vida humana. No seu seio, o mundo acolhe tanto aquilo que é “fabricado pelas mãos humanas” (ARENDDT, 2020b, p. 64) – por exemplo, objetos, utensílios, construções civis, conhecimentos científicos, esculturas, livros, entre outros; como aqueles “negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDDT, 2020b, p. 64), as relações que resultam do agir em conjunto – como as leis, as instituições políticas, a cultura, a história, os significados compartilhados, etc. Em poucas palavras, pode se dizer que o mundo abarca todas aquelas “coisas” que os seres humanos conseguem fazer para além de sobreviver e reproduzir; que escapam à imposição da necessidade; que não são naturais, mas artificiais; que são especificamente humanas; que denunciam a “humanidade” no que é chamado de ser humano.

Entretanto, o termo mundo não é utilizado, na teoria arendtiana, apenas para designar o artefato humano. O mundo também é o “domínio público”, o palco para as ações e os discursos humanos, a própria estrutura de uma vida política. Nesse outro

sentido, o mundo é aquilo que “é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDT, 2020b, p. 64), é o espaço que “reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros” (ARENDT, 2020b, p. 65); é o interesse compartilhado por todos aqueles que o habitam – “na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (ARENDT, 2020b, p. 226).

O mundo é um vínculo entre os seres humanos. Esse vínculo, acima de qualquer coisa, é transgeracional. Nas palavras de Arendt, ele “[...] é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa permanência dele” (ARENDT, 2020b, p. 68). O mundo é edificado com a finalidade de “abrigar a criatura mortal e instável que é o homem” (ARENDT, 2020b, p. 169), de conferir estabilidade e permanência à vida humana, de onde deriva a urgência em “cuidar” desse mundo.

A preocupação com o mundo – com a sobrevivência do mundo – está associada à percepção da morte como uma situação “limite” que interrompe e finaliza a vida humana; e possui, segundo a interpretação arendtiana, uma origem histórica e geográfica determinada: surge na Grécia Antiga – no mesmo lugar em que surge a política –, enraizada na experiência grega com deuses imortais e com uma natureza que vem a existir por si mesma e que é cíclica – ou seja, na qual tudo se repete ou se transforma –, e que, por isso, também pode ser entendida como imortal. “Contra esse pano de fundo – da vida perpétua da natureza e das vidas dos deuses, isentas de morte e de velhice – encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais em um universo imortal” (ARENDT, 2020b, p. 22); os únicos cuja existência pode ser compreendida entre um início e um fim bem determinados.

Poderia se objetar que não apenas a vida humana possui um início e um fim, mas que, como salientou Jaspers (2011), na verdade, toda vida está posta entre dois parênteses – a vida e a morte – e apenas o ser humano está consciente disso. Similarmente, poderia se contestar a mortalidade da espécie humana, pois, embora não sejam deuses, os seres humanos ainda são parte da natureza. Desse modo, também têm a sua imortalidade assegurada pelo movimento cíclico e sempre presente da natureza – através da reprodução, por exemplo, ou da decomposição da matéria, pela qual se reintegram à unicidade da qual despontam como diversificação. Sem embargo, se é possível dizer que

a circularidade e a eterna repetição da natureza satisfazem o ser-para-sempre da espécie, o mesmo não vale para os indivíduos – seres únicos, singulares, irrepitíveis –, os quais ela não consegue imortalizar. Os seres humanos

[...] são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico (ARENDDT, 2020b, p. 23-14)

A perplexidade – e, poderia se dizer, o medo – do ser humano face à morte e ao “cessar de ser” resulta da apropriação de sua finitude – da consciência de possuir “uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte” (ARENDDT, 2007, p. 71); uma existência individual, finita e limitada, a qual, “emerge da vida biológica, *dzoé*” (ARENDDT, 2007, p. 71), mas se distingue de toda a natureza por não obedecer a um movimento cíclico, e, sim, linear. Quando apreendida dessa forma, a vida humana, com a sua história individual (*bíos*), a qual se dá no intervalo entre nascimento e morte – período que é, por assim dizer, assustadoramente curto, quando comparado com as coisas que surgem por si mesmas e que são para sempre, como a natureza ou os deuses –, figura como extremamente fútil e frágil, passível de ser esquecida, deslocada do “todo”. Dessa constatação, despontam, na *polis*, conforme a interpretação arendtiana, a sede e a busca pela imortalidade – a preocupação com o perseverar –, bem como a descoberta da possibilidade de, por intermédio de suas obras e ações, os seres humanos deixarem atrás de si vestígios imorredouros de suas existências singulares.

Para os gregos antigos, segundo a interpretação arendtiana, a grandeza potencial dos seres humanos residiria em produzir coisas dignas de serem lembradas, através das quais eles “pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é mortal exceto eles próprios” (ARENDDT, 2020b, p. 24). A capacidade de alcançar a excelência e a fama imortal, através de obras e ações, passou, então, a ser a característica “genuína” do ser humano, aquilo que o diferenciava não apenas das outras espécies animais, mas também dos indivíduos de sua própria espécie. Dessarte,

[...] só os melhores (*aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que “preferem a fama imortal às coisas mortais”, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais. (ARENDT, 2020a, p. 24)

Contudo, ao contrário das obras fabricadas por mãos humanas, as quais “devem parte de sua existência à matéria fornecida pela natureza, portando assim dentro de si, em alguma medida, permanência emprestada do ser-para-sempre da natureza” (ARENDT, 2007, p. 74), as ações não sobrevivem por si mesmas; elas possuem uma delicadeza e uma fragilidade particulares, porque acontecem sem “a mediação das coisas ou da matéria” (ARENDT, 2020a, p. 9); ou seja, existem exclusivamente por causa dos... e entre os... seres humanos. Ações jamais deixam “qualquer vestígio sem o auxílio da recordação” (ARENDT, 2007, p. 74) – são tão frágeis quanto as vidas daqueles que as realizam. Para sobreviverem, isto é, para alcançarem alguma continuidade no tempo, elas precisam ser, constantemente, lembradas – e isso também é algo que só pode ser feito por e entre seres humanos.

Em primeiro lugar, para serem lembradas, as ações humanas precisam aparecer em público, de modo que sejam vistas e testemunhadas pelo maior número de pessoas possível. Dessa forma, elas conseguem adquirir “peso” de realidade. Deve-se ter em conta que, para Arendt (2019), em um mundo de aparências, a realidade se caracteriza, antes de tudo, por “ficar imóvel e permanecer” o tempo suficiente para se tornar um objeto que possa ser reconhecido por um sujeito. Sem embargo, ser percebida por apenas um sujeito não é o suficiente para assegurar a realidade da ocorrência – tal “percepção” poderia, perfeitamente, ser fruto de um delírio, por exemplo; ou, até ser uma mentira. A “certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido” (ARENDT, 2019, p. 63). Isso forma o que Arendt (2019) chama de “contexto mundano” e parece importante salientar que não se trata de que todos vejam o mesmo objeto desde o mesmo ponto de vista; e, sim, de que, ainda “que cada objeto singular apareça numa perspectiva diferente para cada indivíduo, o contexto no qual

aparece é o mesmo para toda a espécie” (ARENDR, 2020b, p. 67). A publicidade é o que faz com que as ações humanas apareçam nesse contexto e sejam percebidas como reais.

Em segundo lugar, mais do que serem vistas e testemunhadas, para serem lembradas, as ações precisam ser: ou reificadas em objetos mnemônicos que, em virtude de sua materialidade, são mais duráveis do que a própria realização do ato – estátuas, livros, etc.; ou comunicadas, transmitidas, narradas, aos outros, na forma de histórias.

Desse modo, a publicidade do aparecimento original da ação não se conserva espacial e temporalmente restrita, mas se estende à posteridade; só assim ela pode vencer o teste do tempo. A partir de então, elas passam a integrar a “teia” de relações humanas; tornam-se mundanas; assuntos comuns; e, na qualidade de assuntos comuns, passam a situar-se “entre” todos os que habitam o mundo, o que deve incluir, também, os recém-chegados – os novos habitantes do mundo, aqueles que acabam de nascer e os que ainda nascerão. Por isso, o mundo “não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais” (ARENDR, 2020b, p. 67); tem de permanecer; e, permanecendo, conferir permanência à vida humana.

O mundo é o que humaniza a existência humana. Quando nascem, os seres humanos já se veem inseridos nesse mundo humano que os precede; são os herdeiros desse mundo; compartilham de tudo aquilo que o compõe; e é somente por isso que podem já serem compreendidos e compreenderem a si mesmos como, igualmente, humanos. Essa relação tão íntima entre o mundo e a condição humana se deve, precisamente, à capacidade de permanecer do primeiro; à sua durabilidade; à sua estabilidade; e, sobretudo, à sua realidade.

O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana (ARENDR, 2020b, p. 12).

Como parte do mundo humano é formada por coisas intangíveis, fugazes, imateriais – ações e discursos –, a sua “realidade” não é simplesmente dada como certa. O mundo, segundo a interpretação arendtiana, é tão frágil quanto a vida de seus criadores mortais e só pode permanecer e ser sentido como real à proporção que lhe é conferida publicidade. Ou seja, quando os seres humanos que o habitam falam sobre ele, sobre tudo o que o compõe – fatos, objetos, etc.; e, o mais importante, quando o fazem desde diferentes perspectivas, para que qualquer subjetividade interpretativa seja remediada pela objetividade decorrente de que, apesar de suas diferenças relativas, os interlocutores ainda estejam falando a respeito de um mesmo mundo – o mundo que compartilham com os outros. Publicidade e pluralidade são, portanto, o que fazem com que o mundo seja sentido como real.

O peso, ou sensação, de realidade, no entanto, não basta para fazer com que o mundo permaneça. Pois este – deve-se recordar – é um mundo humano e, para que siga sendo humano, precisa continuar abarcando aquilo que de mais humano há na existência humana: as capacidades de agir e falar – as duas únicas atividades que são exercidas exclusivamente por e entre seres humanos; as únicas que distingue os seres humanos *qua* humanos, em relação ao restante da natureza. Sendo assim, o mundo não apenas humaniza a vida humana, mas tem de ser, reciprocamente, por ela humanizado. Em função disso, na teoria arendtiana, há um vínculo muito forte entre política e mundo.

Arendt não entende a política “no sentido da categoria meio-objetivo” (ARENDR, 2020c, p. 48). A política não é um “meio” utilizado para se obter qualquer outro “fim”, como a manutenção e a salvaguarda da vida, em seu sentido biológico. A política é um fim em si mesma; possui um sentido em si mesma; e esse sentido é a liberdade – propiciar aos seres humanos um modo de se relacionar livre e entre iguais, isto é, que não inclua a força e nem a coerção. Segundo a interpretação arendtiana, a perseguição de objetivos estaria relacionada ao agir violento, o qual se vale de ferramentas e outros meios materiais de força

[...] para produzir um objetivo. Esse objetivo pode ser, no caso da defesa, a autoafirmação e, no caso do ataque, a conquista e o domínio; no caso de uma revolução, o objetivo pode ser a destruição ou também o restabelecimento de um corpo político do passado e pôr fim na construção de um novo corpo político (ARENDR, 2020c, p. 126).

O agir político, no entanto, não persegue objetivos. Uma vez que se fundamenta na pluralidade, ele se orienta por metas – isto é, “linhas e diretrizes, que servem para orientar, é verdade, mas que não se mantêm como tais, senão por estarem sempre modificando-se em sua forma concreta porque tratam com outros que também têm suas metas” (ARENDDT, 2020c, p. 126). Apenas através da força essas metas se convertem em objetivos; e, como a noção arendtiana de política se baseia da experiência da *polis*, a força não está incluída na vida política. A força ameaça a pluralidade do mundo; “destrói esse espaço intermédio, para depois passar a aniquilar aqueles que habitam do outro lado do espaço intermédio” (ARENDDT, 2020c, p. 127).

Haja vista que o sentido da política é a liberdade e que os seres humanos só “*são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDDT, 2020b, p. 199); pode se dizer que a política é constituída, essencialmente, de ações. Contudo, segundo a interpretação arendtiana, as ações estão intimamente relacionadas às palavras. O ato “mudo”, embora possa ser percebido em seu aparecimento físico, só adquire relevância e significado por meio da palavra falada na qual o indivíduo que age “se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer” (ARENDDT, 2020b, p. 221). Sem o auxílio das palavras as ações permanecem humanamente incompreensíveis; deixam de ser, a rigor, ações, e se convertem em manifestações sem sentido, ou, no máximo, em “meios” para alcançar “fins” externos a elas mesmas – algo que não tem nada a ver com a liberdade. Nesse segmento, a política, mais que constituída por ações, é também constituída por discursos; e esses discursos são, outrossim, um modo de os seres humanos serem livres.

É da liberdade que emerge a pluralidade humana. Quando fala em ação livre, Arendt tem em mente a liberdade de criar, de trazer algo novo para o mundo; “a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo com um objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido” (ARENDDT, 2020b, p. 198), nem mesmo ser previamente estabelecido como objetivo. A ação livre é, acima de qualquer coisa, espontânea, imprevisível e única. Cada ação é realizada por um indivíduo singular, em um contexto singular e, por consequência, é sempre uma ação singular. Por meio desses atos singulares e dos significados igualmente singulares que lhes são atribuídos por aqueles que os testemunham desde diferentes pontos de vista, é que se pode falar em “seres humanos”

como um plural de singulares. Essa pluralidade, deve-se recordar, é o que assegura a realidade do mundo comum e aquilo que o humaniza, o povoa.

A liberdade e a pluralidade, entretanto, só podem ser experimentadas no mundo. Porque o mundo é essa esfera na qual os seres humanos podem se reunir na companhia de seus iguais para se distinguirem uns dos outros; porque o mundo é a estrutura comum sobre a qual se pode agir, importando algo de novo para dentro dele, algo que será compartilhado por todos. O mundo institui a igualdade relativa entre os seres humanos por ser comum. “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor” (ARENDRT, 2020b, p. 64). No mundo, os seres humanos são todos igualmente livres para se distinguirem uns dos outros.

O vínculo tão estreito entre política e mundo é o que faz com que a primeira esteja voltada para o último: sem o mundo comum, não há política; sem política, não há mundo comum. É sobre esse mundo que os seres humanos – reunidos em um espaço público, que, aliás, é o próprio mundo – discutem e tomam decisões. À vista disso, a mentira política, ainda que também seja, de uma certa maneira, fruto da liberdade humana e um “tipo” de ação, implica um problema político: ela retira as bases da vida comum, compartilhada com os outros; destrói as condições mesmas da política, pois, se não há um mundo comum, não há nada sobre o que conversar com os outros, não há (con)vivência; não há nenhuma igualdade artificialmente instituída que possibilite a liberdade; não há pluralidade; não há, propriamente, uma vida humana.

A capacidade de cogitar que o mundo possa ser diferente do que é, é, sim, uma das condições da vida política; por causa disso é que os seres humanos podem transformar o mundo. Porém a mentira política não visa a transformar o mundo; ela visa a destruir o mundo. Não pode ser utilizada para “salvaguardar” a liberdade, porque destrói a liberdade. Aqui, se evidencia, de maneira contundente, a diferença entre o mentiroso e o verdadeiro ator político: o primeiro canaliza a sua capacidade de agir para o passado – tenta destruir o que já existe para poder moldar um mundo a sua maneira; o segundo canaliza a sua capacidade de agir para o futuro – tenta trazer algo de novo para esse mundo, sem deixar de compartilhá-lo com os outros, sejam esses outros seus contemporâneos, seus antepassados ou seus sucessores; tenta ampliar o mundo, ao invés de “reduzi-lo a pó”.

Arendt enfatiza que:

Não é o passado, e toda verdade fatural diz respeito evidentemente ao passado, nem o presente, na medida em que este é o resultado do passado, porém o futuro que está aberto a ação. Se o passado e o presente são tratados como partes do futuro – isto é, levados de volta a seu antigo estado de potencialidade – o âmbito político priva-se não só da sua principal força estabilizadora como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo. O que começa então é a constante mudança e confusão em absoluta esterilidade, característica de tantas nações jovens que tiveram a má fortuna de nascer na era da propaganda (ARENDDT, 2007, p. 319).

A mentira política, ao menos na configuração que assume no mundo moderno, com suas pretensões de inteireza e totalidade – isto é, de destruir completamente o mundo que já existe, para fabricar outro que se conforme à sua imagem – transforma o espaço de convivência em um “pseudomundo”, ou melhor, em um não-mundo. Mesmo a utilização do termo “convivência”, nesse caso, se converte em um equívoco. Sem um mundo comum, não há convivência possível, não há realidade; nenhum legado para se receber ou transmitir; nenhum abrigo para a fragilidade da vida humana. Há tão somente o isolamento; a ausência de sentido; a confusão; a desconfiança; a voracidade do movimento recorrente; a impermanência; o vazio; a esterilidade; o deserto; a mudez – ou a articulação de sons destituídos de significado; a nudez; a privação – de liberdade; a desigualdade; o ilimitado.

A verdade fatural é isso: um limite. “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” (ARENDDT, 2007, p. 325). O que os fatos limitam são, precisamente, as ações humanas – tal qual as leis de um regime político. A verdade fatural indica até onde os seres humanos “podem” chegar, se ainda quiserem preservar a “humanidade” da vida humana. Por isso é que pode se dizer que a moderação, o “se manter dentro dos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência, tal como a tentação política por excelência é realmente a *hybris* [...], e não a vontade de poder como somos inclinados a acreditar” (ARENDDT, 2020b, p. 237). O descomedimento é o que faz com que a mentira política, no mundo moderno, possa avançar até o ponto de eliminar o próprio mundo e a sua pluralidade constituinte.

Vale lembrar que a destruição da pluralidade é o que abre o caminho para o terror. A maior inovação do totalitarismo, no campo político, foi, justamente, ter inaugurado um

tipo de governo sem política: instaurou entre os indivíduos um não-mundo; solapou as relações humanas entre os seus governados; criou uma atmosfera de irrealidade em torno dos crimes cometidos; e isso só pôde acontecer porque foram destruídos todos os “limites”.

O primeiro limite, seguindo os apontamentos feitos por Arendt, foram as leis: “O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem” (ARENDR, 2012, p. 594). O segundo limite, a moral – não a moral entendida como um catálogo de hábitos, costumes, regras e padrões; mas o exercício da moralidade, como juízo, como capacidade de distinguir o bem e o mal, o certo e o errado, etc.: “O próximo passo decisivo do preparo de cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem” (ARENDR, 2012, p. 599), pois é como pessoa moral que o ser humano questiona e reflete sobre o que acontece. Por fim, o último passo foi aniquilar a singularidade da pessoa humana, aquela que é recebida da natureza – o próprio corpo –, através de métodos de tortura tão extremos que demonstravam que, realmente, “os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a ‘natureza’ do homem só é humana na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto é, um homem” (ARENDR, 2012, p. 603). Assim, romperam até mesmo um limite natural, biológico: a fronteira dos corpos.

Apesar da importância de se discutir detidamente todos esses pontos, o que mais interessa, para este trabalho, é chamar a atenção para o rompimento do limite da pessoa moral, já que é este que está, fundamentalmente, imbricado à destruição do mundo. Arendt parece indicar que a morte a pessoa moral se dá pela criação de condições onde todos se encontram na mais absoluta solidão e nas quais são proibidas “A dor e a recordação” (ARENDR, 2012, p. 599). Para destruir a pessoa moral do indivíduo, é necessário criar uma barreira que bloqueie o seu acesso à realidade. Parece haver alguma relação entre o contato com o mundo, ou melhor, o estar inserido em um mundo; e a capacidade de julgar, de distinguir o bem do mal, o certo do errado. Se for assim, mais que um problema político, a mentira política, isto é, a destruição da verdade fatural, implicaria, também, um problema moral – e esse é o objeto de debate do próximo capítulo.

3 MORAL E POLÍTICA

Hannah Arendt elaborou as suas reflexões como exercícios de compreensão – atividade mediante a qual acreditava ser possível “reconhecer a realidade e reconciliarmos com ela” (ARENDR, 2001, p. 231). Com efeito, em uma célebre entrevista concedida a Günter Gauss, no ano de 1964, Arendt enfatizou que a escrita, para ela, não estava ligada a preocupações como influência ou eficácia: “O que eu quero é compreender” (ARENDR, 2001, p. 14). Mas o que é a compreensão?

Como adverte Adriana Novaes (2022), o termo “compreensão” possui um significado específico na obra de Arendt: “é o resultado do exame amplo dos acontecimentos” (NOVAES, 2022, p. 83), uma “disposição para com as ações passadas, no esforço de lidar com a amplitude das situações, fatos e suas implicações ao longo do tempo” (NOVAES, 2022, p. 83), a “criação de aprofundamento da relação com a realidade, com o mundo em sua contingência” (NOVAES, 2022, p. 85). Não é o mesmo que “informação adequada e [...] conhecimento científico” (ARENDR, 2001, p. 230-231), os quais, concernentes à capacidade humana de conhecer, visam à verdade sobre as coisas. A compreensão, por sua vez – estando relacionada à capacidade humana de pensar, de refletir, examinar e questionar as coisas – é a busca pelo sentido, ou significado⁵⁰.

O termo compreensão, na teoria arendtiana, designa um esforço; uma atenção dirigida àquilo que, irremediavelmente, já está-*aí*; à realidade do mundo e de tudo aquilo que nele aparece. Nas palavras de Arendt, esse processo: “Constitui o modo distintivamente humano de viver; porque cada pessoa singular necessita de se reconciliar com um mundo no qual nasceu estrangeira e no qual, na medida da sua singularidade

⁵⁰ Compreender é, de certa forma, uma necessidade da razão, uma tentativa de se apropriar do mundo mediante o pensamento e a linguagem e, assim, “*dar conta – logon didonai*, como a chamavam os gregos com grande precisão – de qualquer coisa que possa ser ou ter sido” (ARENDR, 2019, p. 118). Essa necessidade da razão, vale ressaltar, “*não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa*” (ARENDR, 2019, p. 30). Para Arendt, a verdade é “aquilo que somos compelidos a admitir pela natureza de nossos sentidos ou do nosso cérebro” (ARENDR, 2019, p. 79); aquilo que “é”, que existe, que se manifesta. De modo que, “não há verdades além e acima das verdades factuais; todas as verdades científicas são factuais [...] e somente afirmações factuais podem ser verificadas cientificamente” (ARENDR, 2019, p. 79). A verdade – ou o Ser – para Arendt, é fenomênica, sendo esse, aliás, um dos traços da teoria arendtiana que a mantém vinculada à fenomenologia. O desejo de conhecer surge “de perplexidades práticas ou puramente teoréticas” (ARENDR, 2019, p. 80), pode ser “saciado quando atinge o objetivo prescrito” (ARENDR, 2019, p. 80) e “deixa atrás de si um tesouro crescente de conhecimento que é retido e armazenado por toda a civilização como parte integrante de seu mundo” (ARENDR, 2019, p. 80). O pensamento também faz parte do processo de conhecimento, mas, nesse caso, é instrumentalizado; utilizado na qualidade de um “meio” para se atingir um “fim”.

distintiva, continua a ser sempre estrangeira” (ARENDT, 2001, p. 231). E, uma vez que a realidade não é estática e que os seres humanos se veem sempre confrontados com o “caráter novo, particular, dos eventos” (NOVAES, 2022, p. 83), trata-se de um processo complexo, interminável, recorrente, inexaurível. A busca pelo significado “não deixa nada de tangível em seu rastro” (ARENDT, 2019, p. 80). Tudo o que resulta dessa atividade, se assim se pode dizer, são *insights*, os quais precisam ser, uma e outra vez, retomados, repensados, reexaminados.

O que convoca o pensamento é a própria natureza fenomênica do mundo: o fato de que “ninguém até hoje conseguiu *viver* em um mundo que não se manifeste espontaneamente” (ARENDT, 2019, p. 42); de que, nesse mundo, como já se ressaltou no item 1.5 deste trabalho, “*Ser e Aparecer coincidem*” (ARENDT, 2019, p. 35); e de que tudo “o que aparece aos olhos humanos [...] é contingente” (ARENDT, 2019, p. 78) – ou seja, se apresenta de maneira inesperada, acidental, com aquela “opacidade [...] patente e irritante” (ARENDT, 2007, p. 300), sem nenhuma necessidade ou “razão conclusiva [...] para serem o que são” (ARENDT, 2007, p. 300). A compreensão é o empenho para criar “aprofundamento da relação com a realidade, com o mundo em sua contingência” (NOVAES, 2022, p. 85).

Para Arendt (2019), a primazia da aparência é um fato da vida cotidiana, do qual não se pode escapar. Nada é, para os seres humanos, anterior a esse mundo de aparências.

Neste sentido, ao seu ver,

[...] toda atividade intelectual tem início no contato com os acontecimentos. Ela chamou vários de seus escritos de exercícios de pensamento político, que emergiam de situações específicas e a elas permaneciam ligados. Tratava-se de verdadeiros embates do pensamento com os incidentes da experiência viva, dos quais não se devia extrair alguma verdade definitiva e, menos ainda, alguma prescrição para a vida prática (JARDIM, 2011, p. 22).

O método arendtiano não era, a rigor, nem indutivo – partindo de um conjunto de casos particulares para se chegar a uma regra geral – nem dedutivo – olhando para os casos particulares a partir de alguma regra geral. Arendt recusava generalizações; seu pensamento parecia “[...] ‘se cristalizar’ (a expressão é dela) em torno dos eventos como um recife de coral que se estende e se ramifica, um pensamento conduzindo a outro” (SCHELL, 2011, p. 13).

Freitas (2014) apontou para esse como um dos traços mais marcantes dos textos de Arendt: a forte ligação entre pensamento e acontecimento, ou entre reflexão e vida. Foram os acontecimentos políticos de seu tempo que despertaram, em Arendt, a necessidade de compreender. Seus escritos políticos foram elaborados como tentativas de responder as perplexidades inerentes aos eventos que testemunhava – a ascensão dos movimentos totalitários; o incêndio do Reichstag e as prisões ilegais, em 1933; a própria organização dos regimes totalitários, quando esses chegaram ao poder; a mentira política; a violência; a sociedade de massas – e que, em função de sua contingencialidade de novidade, careciam de significação, de sentido; impediam a reconciliação com a realidade; precisavam ser compreendidos.

Se se considerou oportuno sublinhar tais aspectos da teoria arendtiana neste capítulo, é porque, igualmente, não foi a intenção de propor uma doutrina ou filosofia da moral o que levou Arendt a escrever sobre questões morais; mas a necessidade de compreender um fenômeno, um evento particular, “algo completamente factual” (ARENDR, 2004, p. 226), que a colocou, ainda que sem querer, na posse de um conceito, a “banalidade do mal”: o julgamento de Adolf Eichmann, ex-tenente-coronel da SS, responsável pela organização do transporte de milhares de judeus aos campos de concentração.

Essa experiência desafiou tudo o que Arendt compreendia sobre o mal e sobre a moralidade, tal como relatado com suas próprias palavras, na introdução de *A vida do espírito*: “Aprendemos que o mal é algo demoníaco. [...] Aquilo com que defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. [...] Os atos eram monstruosos, mas o agente [...] era bastante comum, banal” (ARENDR, 2019, p. 17). Aquele homem não tinha, a seu ver, nada de monstruoso, demoníaco ou de infinitamente maligno, embora se achasse “difícil não desconfiar que fosse um palhaço” (ARENDR, 1999, p. 67). Tratava-se de um indivíduo superficial, extremamente simplório e assustadoramente “normal” – um funcionário eficiente que era incapaz de pensar. “Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predisps a se tornar um dos grandes criminosos desta época” (ARENDR, 1999, p. 310-311). As motivações que o levaram a se tornar um dos grandes criminosos de sua época tinham mais a ver com interesses pessoais, como galgar posições mais altas na hierarquia da SS, que com o sentimento de ódio pelo povo judeu ou firmes convicções ideológicas.

A ausência de pensamento de Eichmann foi o que atraiu a interesse de Arendt e o que a impeliu a colocar as seguintes questões:

É possível praticar o mal – não só os pecados da omissão, mas os pecados da perpetração – na ausência, não meramente dos “motivos vis” (como dizia a lei), mas de quaisquer motivos, qualquer estímulo particular de interesse ou volição? A maldade, não importa como a definamos, esse estar “determinado a ser um vilão”, *não* é uma condição necessária para fazer o mal? A nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensamento? A incapacidade de pensar coincide com um fracasso desastroso do que comumente chamamos de consciência? [...] será que a atividade de pensar como tal, o hábito de examinar e refletir sobre tudo o que vem a acontecer [...] pode ser de tal natureza que “condiciona” os homens contra a fazer o mal? [...] Por fim, a premência dessas questões não é imposta pelo fato bem conhecido, e um tanto alarmante, de que apenas os bons são incomodados pela má consciência, enquanto ela é um fenômeno muito raro entre os criminosos reais? A boa consciência não existe a não ser como ausência da má consciência (ARENDRT, 2004, p. 227).

Entretanto, mais do que propor perguntas a respeito do que é o mal e a moralidade, também foi a experiência com o julgamento de Eichmann o que fez com que Arendt se empenhasse na investigação acerca das faculdades do espírito e descobrisse: a) o pensar, como uma faculdade humana inteiramente distinta das de conhecer, raciocinar ou contemplar, cujo interesse está em buscar o significado, refletir, questionar aquilo que é percebido pelos sentidos; b) o querer, ou a vontade, como a faculdade que pode orientar a atenção dos sentidos, controlando, dessa maneira, “as imagens impressas na memória e fornecendo ao intelecto o material para a compreensão” (ARENDRT, 2019, p. 365); e c) o julgar, como a faculdade discriminatória mediante a qual se pode “distinguir o certo do errado, o belo do feio” (ARENDRT, 2004, p. 227), mas também que também tem a função de relacionar o particular e o geral, e preparar os “dados para a escolha e para o impulso da vontade de torná-los ação no mundo externo” (SCHIO, 2011, p. 130).

Para além disso, Arendt terminou por descobrir a compreensão como a atividade que reúne e se vale de todas essas faculdades do espírito para promover uma reconciliação do ser humano com o mundo que habita, do seu pensar com o seu agir, da teoria com a prática, da moral com a política⁵¹. É, sobretudo, nessa reconciliação que se fundamenta

⁵¹ A compreensão parece estar, fundamentalmente, radicada no pensamento e, ao mesmo tempo, transcende o puro pensar. Além de buscar o significado, a compreensão deve produzir um significado – mesmo que esse significado não seja final, absoluto, eterno, e deva, a todo momento, ser repensado. O que quer dizer que, mais que examinar e questionar, o compreender envolve um julgar, um saber orientar-se no mundo. Ademais, a busca pelo significado pressupõe sempre uma disposição, um querer-estar-atento, sem o qual não pode ser iniciada.

aquilo que, na presente dissertação, optou-se por chamar de “moral política” – mantendo a expressão utilizada pela própria Arendt –, mas que também foi identificado por outros estudiosos como “ética” – ética da liberdade, em Wagner (2006); ética da pluralidade, em MacLachlan (2006); ética da responsabilidade, em Schio (2010).

Ainda que Schio (2010) indique que, para Arendt, a ética é diferente da moral porque acompanha a política, sendo mais abrangente que os hábitos e costumes vigentes da sociedade, é interessante mencionar que, dentro das limitações que circundam o desenvolvimento deste trabalho e seu referencial bibliográfico, não foram encontrados realces ou destaques feitos por Arendt no sentido de uma diferenciação qualitativa entre as palavras “ética” e “moral”.

Em *A vida do espírito* (2019), é verdade, acha-se a seguinte distinção: “moral deriva de *mores* e ética de *ethos*, respectivamente os termos latino e grego para designar os costumes e os hábitos – estando a palavra latina associada a regras de comportamento e a grega sendo derivada de habitação, como a nossa palavra ‘hábitos’” (ARENDR, 2019, p. 19). Similarmente, em *Algumas questões de filosofia moral* (2004), Arendt se refere aos dois termos: “as nossas próprias experiências parecem afirmar que os nomes originais dessas questões (*mores* e *ethos*), que sugerem que não passam de maneiras, costumes e hábitos, podem num certo sentido ser mais adequados do que pensavam os filósofos” (ARENDR, 2004, p. 139). Contudo, nem no primeiro, nem no segundo, Arendt sublinha que entenda por “ética” algo distinto de “moral” – essa pode, eventualmente, ser uma leitura posterior realizada pelos seus interpretes.

Em uma correspondência com Herr Meier-Cronemeyer, na qual Arendt falava sobre a “cura posterior” que *Eichmann em Jerusalém...* havia representado para si, ela reconheceu que a abordagem do assunto seguia na direção de uma “moral política” (*politischen Moral*), mas frisou que, por modéstia, preferia não usar tal formulação⁵². Tendo isso em vista, Elisabeth Young-Bruehl salienta que:

O “Relato sobre a banalidade do mal” de Hannah Arendt tornou-se um desafio para que ela escrevesse sua moral política. Mas escrever uma *Moralia* não era o seu estilo. O que ela almejava era uma Crítica do Juízo política, pois considerava de pouca ajuda os códigos morais fixos (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 332)

⁵² A respeito do referido trecho da correspondência com Herr Meier-Cronemeyer, consultar: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 331.

Haja vista que a expressão “moral política” (*politischen Moral*), a qual parece ter sido sugerida, primeiro, por Herr Meier-Cronemeyer, mas que foi, em certa medida, aceita por Arendt, não foi reavaliada posteriormente – ao menos até onde alcança os conhecimentos do presente trabalho –, pareceu mais apropriado manter a sua utilização, não obstante os problemas por ela suscitados.

Tais problemas surgem do fato de que Arendt recusou explicitamente a adequação da política à moral: a ação política não pode ser julgada por padrões morais, mas, unicamente, “pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza romper o comumente aceito e alcançar o extraordinário” (ARENDR, 2020b, p. 254). Arendt ainda aponta para uma característica da conduta moral, a qual, aparentemente, a separaria drasticamente da política: “o seu padrão é o eu e não o mundo” (ARENDR, 2004, p. 142), e no centro das preocupações políticas está sempre o mundo. Nesse sentido, cabe questionar: não é uma espécie de “contrassenso” falar em uma moral política, a partir de Hannah Arendt? Por que abordar questões políticas desde a perspectiva da moral, partindo-se de uma teórica, justamente, que tomou o cuidado de distinguir e manter, de certo modo, afastada a moral da política? E o que, afinal, viria a ser essa moral política?

Um dos propósitos deste capítulo foi dar conta de tais dilemas. Sendo assim, o item 3.1 foi dedicado a discutir como Arendt aborda o tema da moralidade e de seu conflito com a política; e o item 3.2 consistiu em um empreendimento ousado para desvendar o que poderia ser chamado de uma “moral política” em Hannah Arendt, tratando de explicar porque se argumentou, na introdução deste trabalho, que tal “moral política” permeia todo conjunto da obra arendtiana, a despeito de a própria pensadora ter acentuado que somente após *Eichmann em Jerusalém...* passou a se dedicar às questões relativas à moral.

Houve, por fim, um último, e mais importante, desafio, o qual este capítulo enfrentou: responder por quê, apesar de não poder ser combatida com afrontas morais, a mentira política ainda pode ser considerada um problema moral, dentro da teoria arendtiana, fundamentando a tese que orientou o desenvolvimento desta investigação. Considerou-se que o problema moral que envolve a mentira política, na obra de Arendt, só poderia ser identificado e debatido à luz de sua moral política, sendo, por essa razão, um tema trazido apenas no item 3.3, ao final deste capítulo. Este foi, por conseguinte, o seu segundo propósito.

3.1 Reflexões sobre a questão da moral

Mencionou-se anteriormente que o impulso para que Arendt iniciasse as suas investigações acerca das atividades espirituais – pensar, querer e julgar –, bem como acerca das questões relativas à moral, derivou de ter ela “assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém” (ARENDR, 2019, p. 17) e de seu relato sobre a “banalidade do mal”. O enorme paradoxo entre a hediondez dos atos cometidos por Eichmann e a ausência de qualquer “profundidade diabólica ou demoníaca” (ARENDR, 1999, p. 310-311) naquele homem – o fato de que ele não era um “monstro” nem um sádico, mas, ao contrário, um homem bastante “normal”, um típico “cidadão de bem” – levaram Arendt a suspeitar de que poderia haver alguma estranha relação entre a prática do mal e a falta de pensamento, isto é, de reflexão; e foi esse “fenômeno – *a quaestio facti*” (ARENDR, 2004, p. 228), o que, em suas palavras, a colocou na posse do conceito de “banalidade do mal”. Com essa expressão, Arendt, não se referia a,

[...] a nenhuma teoria ou doutrina, mas a algo completamente factual, ao fenômeno dos atos malignos, cometidos numa escala gigantesca, que não podiam ser atribuídos a nenhuma particularidade de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente, cuja única distinção pessoal era uma superficialidade talvez extraordinária (ARENDR, 2004, p. 226).

Mais que isso, parece importante frisar que, ao escrever sobre a banalidade do mal, ao contrário das afirmações feitas por Emanuel Gutmann, em *Dr Hannah Arendt and The Whole Truth*⁵³, Arendt não concluiu, em momento algum, “que todos os malfeitores sejam banais, ou que o mal em si o seja” (GUTMAN, 1964, p. 374, tradução nossa)⁵⁴. Sua pretensão não era escrever um tratado sobre o que é o mal ou essencializar o mal como “banal”, mas compreender um fenômeno novo, tal como se lhe apresentava, despida dos tradicionais preconceitos a respeito do assunto.

Entre as descrições mais significativas que Arendt forneceu sobre a personalidade de Eichmann, pode se citar as seguintes: “[...] não tinha a menor dificuldade em aceitar um conjunto inteiramente diferente de regras. Sabia que aquilo que tinha outrora considerado seu dever era agora chamado de crime e aceitava esse novo código de

⁵³ Publicado em 1964, por *Political Studies Association and Wiley*

⁵⁴ “[...] *that all evil-doers are banal, or that evil in itself is, as she seems to conclude*” (GUTMAN, 1964, p. 374)

juízo” (ARENDR, 2004, p. 226); tinha uma “quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista de outro” (ARENDR, 1999, p. 60); uma “memória extraordinariamente deficiente” (ARENDR, 1999, p. 67), a qual “só funcionava a respeito de coisas que influenciaram diretamente a sua carreira” (ARENDR, 1999, p. 75); e era “incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê” (ARENDR, 1999, p. 61), um lugar-comum ou uma frase feita. Para Arendt (2004), a incapacidade que Eichmann tinha para falar estava intimamente relacionada a sua capacidade de pensar. A seu ver, não era possível estabelecer comunicação com ele porque, de certa forma, ele se encontrava “protegido” da realidade.

Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo o tempo a essa exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência (ARENDR 2019, p.18-19).

Mas o que realmente impressionava, em Eichmann, era a sua “normalidade” – atestada, inclusive, pelos psiquiatras que o analisaram. Alguns “consideraram seu perfil psicológico, sua atitude quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos, “não apenas normal, mas inteiramente desejável” (ARENDR, 1999, p. 37); e o sacerdote que o visitou regularmente na prisão teria declarado que “Eichmann era ‘um homem de ideias muito positivas’” (ARENDR, 1999, p. 37). Tratava-se, na verdade, de alguém que se importava com as convenções sociais e que, inclusive, se respaldava na “boa sociedade” com a qual tanto se deslumbrava. Durante sua atuação no regime nazista, tinha a sua consciência tranquila porque via,

[...] o zelo e o empenho com que a “boa sociedade” de todas as partes reagia ao que ele fazia. Ele não precisava “cerrar os ouvidos para a voz da consciência”, como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com “voz respeitável”, com a voz da sociedade respeitável a sua volta (ARENDR, 2004, p. 142).

O cerne da questão, aqui, é que Eichmann não era uma “exceção”. Ao contrário, ele era a regra. “No entanto, nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar que apenas as ‘exceções’ agissem normalmente” (ARENDR, 1999, p. 38). Os grandes criminosos do regime nazista não eram, em geral, “criminosos”, no sentido usual do

termo: eles não eram infratores das leis, porque, antes de qualquer coisa, durante o Terceiro Reich, as palavras do Führer é que eram a lei, e qualquer “ordem contrária em letra ou espírito à palavra falada por Hitler era, por definição, ilegal” (ARENDDT, 1999, p. 165); também não se comportavam de maneira socialmente reprovável – ao contrário, seus atos eram encorajados pela “boa sociedade”; em sua grande maioria, sequer eram movidos por intenções malignas; e nenhum deles “tinha de ser nazista convicto para se adaptar e para esquecer da noite para o dia, por assim dizer, não o seu status social, mas as convicções morais que antes acompanhavam essa posição” (ARENDDT, 2004, p. 117).

A mesma “normalidade” podia ser verificada em Heinrich Himmler, um dos homens mais poderosos do regime nazista, aquele que podia efetivamente “gabar-se de ter sido o génio organizador do assassinio” (ARENDDT, 2001, p. 70). Himmler também podia ser descrito como um homem de condutas muito desejáveis e normais. Não era “um boémio, como Goebbels foi, nem um criminoso sexual, como Streicher, nem um fanático pervertido, como Hitler, nem ainda um aventureiro como Goering” (ARENDDT, 2001, p. 70). Muito ao contrário, conforme Arendt (2001), ele cultivava todas as aparências de respeitabilidade, era um burguês, um bom pai de família, um marido fiel, e havia construído a sua organização do terror para pessoas como ele, “baseando-se no pressuposto consciente de que a maior parte das pessoas não são nem boémios, nem fanáticos, nem aventureiros, nem criminosos sexuais ou sádicos, mas, acima de tudo, empregados e bons pais de família” (ARENDDT, 2001, p. 71).

Segundo a interpretação arendtiana, no que tange os crimes nazistas, a questão moral de maior importância não surge “com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção” (ARENDDT, 2004, p. 117); das pessoas comuns, normais; da maioria. Isso era o que colocava em evidência aquilo a que se referiu como o “colapso moral que os nazistas provocaram na respeitável sociedade europeia” (ARENDDT, 1999, p. 142). Todos os preconceitos tradicionalmente aceitos a respeito da moralidade, do bem e do mal; todos os padrões que costumavam ser utilizados para distinguir o certo do errado,

[...] e cuja validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural. [...] tudo isso desmoronou quase da noite para o dia, e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes* (*mores*), usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo. Que estranho

e que assustador parecia de repente o fato de que os próprios termos que usamos para designar essas coisas – moralidade, com sua origem latina, e ética, com sua origem grega – nunca tivessem significado nada além de usos e hábitos (ARENDR, 2004, p. 113).

O que preocupava Arendt, o que lhe causava estupefação diante dessa situação, não era somente “a facilidade com que as pessoas aceitaram e responderam à mudança radical” (MACLACHLAN, 2006, p. 3, tradução nossa)⁵⁵ dos valores antigos para o novo código implementado pelos regime nazista, mas também a facilidade com que “a moralidade criminosa de Hitler alterou-se novamente num piscar de olhos o momento em que a ‘história’ anunciou a notícia da derrota” (ARENDR, 2004, p. 117), isto é, a “volta repentina à “normalidade”” (ARENDR, 2004, p. 117).

Tais observações suscitavam algumas dificuldades: primeiro, a impossibilidade de ainda se afirmar “que a conduta moral é algo natural – *das Moralische versteht sich von selbst*, uma pressuposição sob o domínio da qual a geração a que pertencemos foi criada” (ARENDR, 2004, p. 124); segundo, a suspeita de que “as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado, e que eram invocados para julgar ou justificar os outros e a si mesmos” (ARENDR, 2004, p. 113), não passassem de “um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou povo” (ARENDR, 2004, p. 113); e, por fim, a hipótese de que essas mudanças radicais só podem ser facilmente operadas porque “todo mundo está adormecido quando elas ocorrem” (ARENDR, 2004, p. 246).

Levando isso em consideração, Arendt passa a desconfiar da moralidade que é traduzida na forma de “prescrições” universalmente válidas e praticada como obediência a deveres. A subsunção dos “casos particulares aos universais que nos são entregues – em uma combinação de instituições sociais, legais e morais –, facilmente se torna um hábito” (MACLACHLAN, 2006, p. 3, tradução nossa)⁵⁶; e esse “hábito” prescinde do esforço de pensar. Os juízos, nesse caso, são formulados de maneira irrefletida: aplica-se aos eventos particulares os padrões e os critérios universais já fixados, os quais podem funcionar

⁵⁵ No original: “[...] *so much in the fate – or even the value – of the particular values that had been reduced to “mere mores,” but the ease with which people accepted and responded to the radical shift*” (MACLACHLAN, 2006, p. 3)

⁵⁶ No original: “[...] *particular cases under universals that are handed to us – in a combination of social, legal and moral institutions – easily becomes a habit*” (MACLACHLAN, 2006, p. 3).

muito bem “enquanto são confortáveis e familiares, ou seja, enquanto tudo está ocorrendo normalmente” (MACLACHLAN, 2006, p. 3, tradução nossa)⁵⁷, mas falham em tempos de crise e abandonam aqueles que estão desacostumados a pensar à sua própria sorte. Quando isso acontece, “os moralistas estreitos, que apelam constantemente para os elevados princípios e padrões estabelecidos, são em geral os primeiros a aderir a quaisquer outros padrões que lhe sejam oferecidos” (ARENDT, 2004, p. 170), precisamente para não se tomar a moléstia de pensar.

Segundo Arendt (2020c), essa falha dos parâmetros no mundo moderno foi descrita como um niilismo inerente à época, uma catástrofe da ordem moral, tendo como suposição que os seres humanos só são capazes de julgar “onde eles possuem parâmetros; que a capacidade de discernimento não seja nada mais do que a capacidade de agregar, de modo correto e adequado, o isolado ao geral que lhe corresponde e sobre o qual se chegou a um acordo” (ARENDT, 2020c, p. 33). Nesse sentido, as discussões acabam se dando em torno de encontrar valores “novos”, “superiores” aos precedentes, sem, contudo, se libertarem da lógica das reivindicações normativas, as quais, “na verdade, enfraquecem em vez de reforçar a agência moral” (MACLACHLAN, 2006, p. 3, tradução nossa)⁵⁸. Mas será que discernir e subsumir são a mesma coisa? Será que a capacidade humana de julgar se resume à aplicação de regras universais a casos particulares? Será que não é possível formar juízos na ausência de quaisquer parâmetros?

De acordo com Arendt (2020c), a perda de critérios só representa uma catástrofe moral quando se supõe que os seres humanos não estão em condição de julgar a coisa em si, que não se pode exigir deles nada além da aplicação correta de regras conhecidas e a adoção de critérios já existente – um entendimento do qual ela discorda. Arendt estava convencida de que “as palavras que usamos para as questões em discussão, ética e moral, significam muito mais do que a sua origem etimológica indica” (ARENDT, 2004, p. 139); de que, tanto para filosofia como para a religião, a moral não trata simplesmente de “costumes, maneiras ou hábitos, nem mesmo de virtudes no sentido estrito do termo, pois as virtudes são o resultado de algum treinamento ou ensinamento” (ARENDT, 2004, p. 139). O que se encontra em jogo é a capacidade humana de distinguir o certo do errado; e é essa a capacidade que Arendt descobre como algo diferente de subsumir o

⁵⁷ No original: “[...] *so long as they are comfortable and familiar, that is, as long as everything is proceeding normally*” (MACLACHLAN, 2006, p. 3).

⁵⁸ No original: “[...] *undermine rather than reinforce moral agency*” (MACLACHLAN, 2006, p. 3).

particular ao geral, mediante uma “reinterpretação socrática do «imperativo categórico» de Kant” (BASURTO, 2016, p. 316, tradução nossa)⁵⁹.

Conforme a interpretação arendtiana, Kant compartilhava do entendimento segundo o qual “todo homem mentalmente são [...] carrega dentro de si mesmo uma voz que lhe diz o que é certo e o que é errado” (ARENDDT, 2004, p. 125). Essa voz, para ele, era a razão humana – uma estrutura capaz de fornecer, a qualquer um, o princípio universal da moralidade. Nesse sentido, “o conhecimento moral, o conhecimento do certo e do errado” (ARENDDT, 2004, p. 126) seria algo natural; um tipo de observação “que se pode supor que o entendimento mais comum possa fazer” (KANT, 2009, Ak 450, p. 363), independentemente do nível de instrução.

Embora admitisse que a conduta moral, por outro lado, não é natural – haja vista que o ser humano não é apenas racional, mas também um ser que “pertence ao mundo dos sentidos, que o tentará a se render às suas inclinações em vez de seguir a razão” (ARENDDT, 2004, p. 126) –, Kant acreditava, com o seu imperativo categórico, ter encontrado uma espécie de “bússola”, a qual permitiria, aos indivíduos, facilmente

[...] distinguir o que é bom, o que é mau, conforme o dever ou a ele contrário, desde que, sem lhe ensinar nada de minimamente novo, se chame a sua atenção, como fazia Sócrates, para o seu próprio princípio; e, portanto, que não é preciso de qualquer ciência e filosofia para saber o que se tem de fazer para ser honesto e bom, e até mesmo para ser sábio e virtuoso (KANT, 2009, Ak 402, p. 141)

Arendt (2004) ressalta que Kant, assim como todos os filósofos morais, não acreditava que o ser humano pudesse querer o mal pelo mal, mas em inclinações e tentações: para ele, todas as transgressões podiam ser explicadas como “exceções que o homem é tentado a fazer perante uma lei que, do contrário, ele reconhece como sendo válida – assim o ladrão reconhece as leis da propriedade, até deseja ser protegido por elas, e só faz uma exceção temporária [...] para seu próprio benefício” (ARENDDT, 2004, p. 126)⁶⁰. O que subjaz a esse raciocínio é o princípio da não contradição: alguém que

⁵⁹ No original: “[...] *Socratic reinterpretation of Kant’s <<category imperative>>*” (BASURTO, 2016, p. 316).

⁶⁰ De acordo com Arendt (2004), para Kant, toda inclinação é, por definição, uma tentação, pois ele via em toda inclinação uma “tentação” para desviar o ser humano de seu caminho. Isso pode ser explicado da seguinte forma: toda tentação corresponde a um estímulo que vem do exterior. Similarmente, “Toda inclinação se volta para o exterior [...]. É precisamente pela inclinação por inclinar-me para fora de mim mesma, assim como me inclino para fora da janela para olhar a rua, que estabeleço contato com o mundo. [...] se reflito sobre mim mesma, perco, por assim dizer, o objeto da minha inclinação” (ARENDDT, 2004,

desejasse ser mal cairia “num *absurdum morale* – num absurdo moral” (ARENDR, 2004, p. 126), porque entraria em desacordo com a sua própria razão e seria levado a desprezar a si mesmo. De acordo com Arendt (2004), Kant estava cômico de que o medo de ter de desprezar a si próprio muitas vezes não funcionava e explicava isso pela mendacidade: a capacidade que o ser humano tem de mentir para si mesmo.

Sobre filosofia moral de Kant, Arendt (2004) assinala alguns pontos fundamentais: em primeiro lugar, o agente moral “nã deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor, ele nã deve se colocar numa posiçã em que teria de desprezar a si mesmo” (ARENDR, 2004, p. 131), o que indica que a conduta moral depende primeiro, e antes de qualquer coisa, “do relacionamento do homem consigo mesmo” (ARENDR, 2004, p. 131), de modo que os deveres que o ser humano tem para consigo sã colocados “à frente dos deveres para com os outros – algo que é certamente muito surpreendente, estando em curiosa contradiçã com o que geralmente compreendemos por comportamento moral” (ARENDR, 2004, p. 131). O que importaria, do ponto de vista moral, nã seria, portanto, a observaçã às convenções socialmente aceitas ou a conquista do respeito e da admiraçã da “boa sociedade”, e sim a “dignidade humana [...]”. O padrã nã é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo” (ARENDR, 2004, p. 31). No centro das preocupações estã o eu.

Em segundo lugar, Arendt (2004) pontua que a conduta moral, para Kant, nã estã relacionada à obediência a nenhuma lei determinada externamente, sejam elas quais forem; “se é que se pode dizer que obedeço ao imperativo categórico, isso significa que estou obedecendo à minha própria razão” (ARENDR, 2004, p. 132). A obediência é algo que, a princípio, estã relacionado à política e à legalidade. “A ordem política nã requer integridade moral, mas apenas cidadãos respeitadores da lei” (ARENDR, 2004, p. 132); e a desobediência a essas leis, acarreta algum tipo de sançã; trata-se de uma obrigaçã⁶¹.

Mas o imperativo categórico, nã obstante tenha sido formulado como uma “lei” universalmente válida, nã pode compelir da mesma forma que as leis de um país, pois ele deriva da razão. A razão “nunca compele na forma de um imperativo (ninguém diria

p. 145). A inclinaçã pressupõe um “ser *influenciado* por coisas fora de mim mesma, coisas que posso desejar ou com as quais talvez sinta uma afinidade natural; e esse ser influenciado por alguma coisa que nã nasce de mim mesma, da minha razão ou da minha vontade, é para Kant incoerente com a liberdade humana” (ARENDR, 2004, p. 146). Por essa razão, seriam termos equivalentes na filosofia moral kantiana.
⁶¹ Arendt (2004), explica o fato de a obediência ser escolhida como a atitude para com a lei do país pela transformaçã que o termo sofreu pelo uso religioso, onde a Lei de Deus se dirige ao ser humano na forma de um mandamento: “Deves”.

a outro: ‘Dirás, ‘dois mais dois são quatro’’)’ (ARENDDT, 2004, p. 134-135). Se Kant achou necessária a forma imperativa é porque “a proposição racional se dirige à Vontade” (ARENDDT, 2004, p. 135). A vontade, contudo, é livre – diz respeito àquilo, no ser humano, que não está submetido à necessidade da natureza. Não se pode “pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade” (KANT, 2009, Ak 452, p. 371) – ou autonomia.

Se a vontade é livre, isto é, autônoma, não pode ser coagida ou inclinar-se aos ditames da razão. “A razão só pode dizer à vontade: isto é bom, de acordo com a razão; se quiser alcançá-lo, você deve agir de acordo” (ARENDDT, 2004, p. 135); a validade de suas proposições não pode ser demonstrada sem que se ultrapasse o discurso do argumento racional” (ARENDDT, 2004, p. 136). Surge, então, “a dificuldade adicional de como persuadir a vontade a aceitar o ditame da razão (ARENDDT, 2004, p. 136), com a qual Kant lida, dando à sua proposição o caráter de “imperativo”:

Se deixamos as contradições à parte e concentramos a atenção apenas no que Kant quis dizer, então ele evidentemente pensou na Boa Vontade como a vontade que, ao escutar “Farás”, vai responder: “Sim, farei”. E para descrever essa relação entre duas faculdades humanas que claramente não são a mesma coisa e em que certamente uma não determina a outra de modo automático, ele introduziu a forma do imperativo e sorrateiramente retomou o conceito de obediência (ARENDDT, 2004, p. 136).

Arendt (2004) sublinha que as proposições morais, assim como todas as proposições que alegam ser verdadeiras, devem ser: ou evidentes por si mesmas, ou sustentadas por provas e demonstrações. A possibilidade de demonstração ou de fornecimento de provas, parece ser rapidamente descartada: para isso, teria de se recorrer à experiência, “em si contingente e tornando-se, assim, imprestável para uma regra apodíctica (como tem de ser a regra moral)” (KANT, 2009, Ak444, 299). A contingencialidade da experiência não poderia demonstrar a universalidade de uma “verdade” moral.

Sendo assim, tomou-se por certo que tais proposições seriam evidentes por si mesmas, ou axiomáticas. Mas, mesmo aqui, apresenta-se um impasse: se fossem evidentes por si mesmas, possuiriam “uma natureza coercitiva” (ARENDDT, 2004, p. 141) e o imperativo “deves” ou “não deves” seria dispensável – a mente humana se veria

forçada a aceitá-las. “Sócrates ainda acreditava que, na presença de razões suficientes, não podemos deixar de agir dessa maneira” (ARENDT, 2004, p. 141), isto é, em conformidade com as proposições morais. Kant, no entanto, “sabendo que a vontade – essa faculdade desconhecida da Antiguidade – pode dizer não à razão” (ARENDT, 2004, p. 141), viu a necessidade de introduzir não apenas uma obrigação, mas também uma ameaça, um tipo de sanção: o desprezo por si mesmo.

Deve-se recordar, porém, que “aqueles que temem o desprezo por si próprio ou o contradizer-se a si mesmo são [...] aqueles que vivem consigo mesmos; acham as proposições morais evidentes em si mesmas, não precisam da obrigação” (ARENDT, 2004, p. 142). A respeito disso, Arendt (2004) acentua que as poucas pessoas que puderam permanecer livres de toda culpa no colapso moral da Alemanha nazista, são essas que nunca precisaram de uma obrigação e nunca passaram por um grande conflito moral, porque, na verdade, agiam de acordo com algo que consideravam ser evidente por si mesmo. Eram pessoas que exercitavam o diálogo silencioso entre eu-e-eu-mesmo. “Assim a sua consciência, se é disso que se tratava, não tinha caráter obrigatório e dizia: ‘Isso não *posso* fazer’, em vez de: ‘Isso não *devo* fazer’” (ARENDT, 2004, p. 142) – isto é, isso “não posso” fazer se quiser continuar “convivendo comigo mesmo”.

Há dois pontos para se considerar nessa questão: um positivo e outro negativo. O positivo é que esse “‘não posso’ é que corresponde à evidência por si própria da proposição moral” (ARENDT, 2004, p. 142), e, como tal, ele sempre pode se opor a qualquer “Deves” que lhe seja imposto desde o exterior. Em situações como a do Terceiro Reich, em que “a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: ‘Matarás’” (ARENDT, 1999, p. 167), no lugar do antigo “não matarás”, o “não posso” aparece como uma forma de resistência que independe do conteúdo do novo código ou do antigo, porque que se fundamenta no que lhe é evidente, no que lhe pode levar a desprezar a si mesmo. “Moralmente, as únicas pessoas confiáveis nos momentos de crise e exceção, “quando as cartas estão sobre a mesa”, são aquelas que dizem “não posso”” (ARENDT, 2004, p. 143).

Segundo a interpretação arendtiana, no entanto, o outro lado “dessa completa adequação da alegada evidência por si própria ou verdade moral é que ela deve permanecer inteiramente negativa” (ARENDT, 2004, p. 143) – ou seja, não encoraja nenhuma ação e, do ponto de vista político, “é irresponsável; o seu padrão é o eu e não o mundo, tampouco o seu aprimoramento ou mudança” (ARENDT, 2004, p. 143).

Assinala-se, nesse sentido, um conflito entre moral e política, o qual, defende-se neste trabalho, poderia ser superado.

O medo de ter de desprezar a si próprio, de Kant, é semelhante ao perigo da não contradição, que Arendt descobre na figura de Sócrates⁶². Quando fala sobre a moralidade socrática, ela está se concentrando, principalmente, em duas proposições paradoxais anunciadas, por Sócrates, no *Górgias*: “1 – É melhor sofrer o mal do que o cometer; 1. É melhor para o agente ser punido do que continuar impune” (ARENDDT, 2004, p. 147).

Essas duas proposições, a seu ver, não pertencem à mesma categoria. A segunda corresponde ao momento preciso em que “Platão abandonou a companhia de Sócrates” (ARENDDT, 2004, p. 150), à dificuldade de comprovar a “veracidade axiomática” (ARENDDT, 2004, p. 150) das ditas “verdades” morais. Como visto no capítulo 1, Platão desconfiava do modo pelo qual eram conduzidos os assuntos humanos – a saber, através do argumento, da disputa, da persuasão. Ele sentiu a necessidade de introduzir aqueles “padrões e medições na filosofia, e todo o problema de como distinguir o certo do errado ficou então reduzido a se possuiu ou não o padrão ou a “ideia” que devo aplicar em cada caso particular” (ARENDDT, 2004, p. 151). A partir de Platão, a questão moral, segundo a interpretação arendtiana, ficou circunscrita à obediência ou desobediência aos preceitos morais, sendo “decidida, em última análise, pelo tipo de ‘alma’ que um homem possui, e essa alma pode ser supostamente aperfeiçoada pela punição” (ARENDDT, 2004, p. 151).

Foi assim que o termo consciência, que, originalmente, significava “não a faculdade de conhecer e julgar o certo e o errado, mas o que agora chamamos de consciência de si (*consciousness*), isto é, a faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, nos tornamos cientes de nós mesmos” (ARENDDT, 2004, p. 140), adquiriu uma conotação moral, sendo, mais tarde, na Era Cristã, “compreendida como um órgão pelo qual o homem escuta a palavra de Deus, em vez de suas próprias palavras” (ARENDDT, 2004, p. 153).

É importante reiterar que Arendt vê, na tradição de filosofia iniciada com Platão, o fator da separação radical entre verdade e política, entre pensamento e ação, e, aqui, pode se dizer, entre moral e política. Por essa razão, ela considera buscar referências precedentes ou marginais a ela. De acordo com Arendt (2009), só uma parte relativamente pequena da história da filosofia está conceitualizada pela tradição. Houve experiências,

⁶² Ver item 1.2 do capítulo 1.

exemplos e teorias que sequer foram consideradas pela mesma, em virtude da tendência de “excluir tudo o que não fosse consistente [...] que a manteve intacta contra todas as experiências novas, contraditórias e conflitivas” (ARENDDT, 2009, p. 93)⁶³. Tendo isso em conta, o exemplo que Arendt escolhe como condutor para suas reflexões acerca de “uma noção de moral que não seja formulada de forma imperativa” (BASURTO, 2016, p. 320, tradução nossa)⁶⁴ é Sócrates e a sua proposição segundo a qual seria melhor sofrer o mal do que praticá-lo.

No *Górgias*, Sócrates, confrontado com a natureza paradoxal de sua afirmação e com sua incapacidade de convencer, dá a seguinte resposta: primeiro, diz que Cálicles “não estará de acordo consigo mesmo, mas que durante toda a sua vida vai contradizer a si mesmo”. E depois acrescenta que, no que lhe diz respeito, acredita que “seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes, com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, *sendo um só*, estivesse em desarmonia comigo mesmo e *me* contradissesse” (482b-c). (ARENDDT, 2004, p. 154)

A noção que se encontra implícita nessas afirmações, é, conforme Arendt (2004), a de que “mesmo que eu seja um só, não sou completamente um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu” (ARENDDT, 2004, p. 154). Entrar em desacordo com esse outro “eu”, com o qual “eu” tenho de conviver, significa ser forçado “a viver e interagir diariamente com o meu próprio inimigo. Ninguém pode querer tal coisa” (ARENDDT, 2004, p. 155). Como apresentou-se no item 1.2 do capítulo 1, o relacionamento consigo mesmo é algo que o ser humano estabelece mediante a atividade do pensamento, que se dá como um diálogo entre esses parceiros silenciosos. O diálogo é mantido até que se chegue “ao limite em que as coisas devem ser decididas, quando os dois falam igual e já não estão mais incertos, o que, então, estabelecemos como a opinião

⁶³ Arendt compreende a tradição de filosofia política como um fio que se estende desde Platão e Aristóteles até Hegel, seu último representante. Mas, a seu ver, apenas uma parte relativamente pequena da história da humanidade é abarcada pela “nossa tradição, [...] qualquer experiência, pensamento ou feito que não coubessem em alguma de suas categorias e parâmetros prescritivos desenvolvidos desde o seu início estavam em constante perigo de esquecimento. Ou, se esse perigo fosse rechaçado por meio da poesia ou da religião, o que não era conceptualizado permanecia seguramente sem expressão na tradição filosófica e conseqüentemente, por mais gloriosa ou piamente lembrado de alguma outra forma, privado dessa influência formativa e direta que somente a tradição – nem a força irretorquível da beleza nem a força irrefreável da piedade – pode carregar e transmitir pelos séculos afora” (ARENDDT, 2009, p. 89-90). Como um exemplo de experiência que permaneceu sem “lugar” na tradição, Arendt menciona “a experiência do mundo homérico grego, anterior à pólis, com seu sentido de grandeza dos feitos humanos e empreendimento humanos, que aparece refletida na historiografia grega” (ARENDDT, 2009, p. 90).

⁶⁴ No original: “[...] *a notion of morality that is not formulated in imperative form*” (BASURTO, 2016, p. 320).

do espírito” (ARENDT, 2004, p. 156). Isto é, até que se forme um discurso a ser proferido, silenciosamente, para si mesmo.

De acordo com Arendt (2004), Sócrates parece ter acreditado não que os seres humanos têm uma voz inata da consciência, mas que sentem a necessidade de pensar, de falar sobre questões até esclarecê-las, de conversarem com si mesmos; “e que prefeririam abrir mão de todas as outras ambições e até sofrer danos e insultos a perder essa faculdade” (ARENDT, 2004, p. 156-157). O Sócrates da interpretação arendtiana teria entendido que o exercício do pensamento – a busca pelo significado – fosse a chave para a moralidade, que “falar e pensar sobre a piedade, a justiça, a coragem e tudo o mais, poderia tornar os homens mais piedosos, mais justos, mais corajosos, mesmo que não lhes fossem dadas definições ou ‘valores’ para orientar a sua conduta posterior” (ARENDT, 2004, p. 240).

A fim de compreender a relação que, para Sócrates, poderia haver entre o pensamento e a conduta moral, Arendt retoma algumas das comparações que ele usava para referir-se a si mesmo. “*Primeiro*, Sócrates é um moscardo: ele sabe como provocar os cidadãos [...] E a que ele os provoca? A pensar [...], uma atividade sem a qual a vida [...] não era plenamente viva” (ARENDT, 2004, p. 241). “*Segundo*, Sócrates é uma parteira” (ARENDT, 2004, p. 242) e isso deve ser considerado sob mais de um aspecto: na Grécia Antiga, as parteiras eram, em geral, mulheres estéreis e tinham como função ajudar a criança a vir à luz e também “decidir se a criança estava apta para viver ou, usando a linguagem socrática, se era uma mera ‘barriga de vento’, da qual a portadora devia ser purgada” (ARENDT, 2004, p. 242). Sócrates era como uma parteira porque, como mencionou-se no item 1.2 do capítulo 1, tinha como objetivo extrair dos cidadãos atenienses as suas opiniões e, assim, torná-los mais verdadeiros, mas ele mesmo alegava não ter nada para lhes ensinar – o que representa um certo tipo de esterilidade, por assim dizer.

Terceiro, Sócrates “foi chamado por outra pessoa de “arraia-elétrica”, um peixe que paralisa e entorpece pelo contato [...] foi acusado de nunca revelar a sua própria visão [gnômê]” (ARENDT, 2004, p. 240). Sócrates paralisava os seus interlocutores com as perplexidades que planteava a eles. Isso acontecia porque a busca pelo significado é uma atividade cujos “resultados permanecem incertos e não verificáveis. O pensamento é, de alguma forma, autodestrutivo” (ARENDT, 2019, p. 106). A paralisia que Sócrates provocava era, na verdade, uma consequência direta da manifestação do “vento do

pensamento”, que varre “para longe as suas manifestações anteriores” (ARENDDT, 2004, P. 243), destruindo todos os critérios anteriormente estabelecidos. Pensar é uma atividade que “inexoravelmente dissolve e examina de novo todas as doutrinas e regras aceitas” (ARENDDT, 2004, p. 244).

Diante disso, pode se chegar a entender porque aquilo que Sócrates fazia na praça do mercado foi considerado perigoso e porque ele acabou sendo acusado de corromper os jovens. O exame crítico das opiniões correntes na *polis* tendia a destruir essas mesmas opiniões e, como Sócrates não oferecia nenhuma verdade em seu lugar, aquilo que despertava nos seus ouvintes era

[...] a licenciosidade e o cinismo. Não tinham se contentado em serem ensinados a pensar sem que lhe ensinassem uma doutrina, e transformaram os não-resultados do exame socrático do pensamento em resultados negativos: se não podemos definir o que é piedade, vamos ser ímpios – o que é bem o oposto do que Sócrates tinha esperado alcançar falando sobre a piedade (ARENDDT, 2004, p. 244)

Trata-se de um perigo que pouco tem a ver com aquilo sobre o que se pensa, mas que é inerente à própria atividade de pensar. “Não há pensamentos perigosos; o próprio pensar é que é perigoso” (ARENDDT, 2004, p. 245); e esse perigo advém do fato de que o pensamento “por si mesmo, não produz nenhum novo credo” (ARENDDT, 2004, p. 245), não deixa resultados.

Sem embargo, Arendt descobriu, após o julgamento de Eichmann, que também a situação inversa, isto é, o não-pensar, possui os seus perigos. Aqueles que não pensam estão mais propensos “a se agarrarem a quaisquer regras prescritas de conduta que possam existir num dado tempo e numa dada sociedade” (ARENDDT, 2004, p. 245-246) e se acostumam a nunca terem de pensar por si mesmos, a nunca tomarem decisões. O caso é que, como fez notar Arendt (2004), eles não se acostumam ao conteúdo mesmo dessas regras, mas à posse de regras – quaisquer que sejam, desde o “não matarás” ao “matarás”.

Assim como em Kant – um grande filósofo, portanto alguém habituado a pensar –, em Sócrates, Arendt descobre uma tentativa de se esquivar do mal: do ponto de vista do pensamento, o mal só pode gerar contradições. Arendt (2004) afirma que Sócrates dá à busca de significado o nome de *eros*, um tipo de amor que é, primariamente, uma falta, uma necessidade, e que, ao desejar o que não tem, estabelece uma relação com aquilo que lhe falta. “Como a busca é um tipo de amor e desejo, os objetos do pensamento só podem

ser coisas merecedoras de amor – beleza, sabedoria, justiça, etc. A feiura e o mal são excluídos, por definição, do interesse de pensamento” (ARENDDT, 2004, p. 247). Essas coisas não possuem “raízes próprias, nenhuma essência que o pensamento pudesse apreender” (ARENDDT, 2004, p. 247), ou amar. Elas consistem na ausência, na privação, daquilo que o pensamento verdadeiramente almeja. É por isso que o mal não poderia ser voluntário; “por causa de seu ‘estatuto ontológico’, como diríamos hoje em dia” (ARENDDT, 2004, p. 247).

Disso não decorre necessariamente que as pessoas queiram fazer o bem. O que Arendt (2004) percebeu, na verdade, é que a maior parte do mal é cometido por pessoas que nunca decidiram ser boas ou más; que nunca pensaram a respeito; que “não têm motivos especiais e, por essa razão, são capazes de um mal *infinito*” (ARENDDT, 2004, p. 256); e que “ao contrário do vilão, [...] nunca encontram sua mortal meia-noite” (ARENDDT, 2004, p. 256), porque não entram no diálogo silencioso com si mesmos; não conhecem convivência entre o eu (*I*) o si mesmo (*self*); não temem “a antecipação da presença de uma testemunha que o aguarda apenas *se* e quando ele vai para casa” (ARENDDT, 2004, p. 255), a contradição ou o terem de desprezar a si mesmos.

Quem não conhece a interação entre mim e mim mesma [...] não se importará em se contradizer, e isso significa que ele nunca será capaz de prestar contas do que diz ou faz, nem estará disposto a fazê-lo; tampouco se importará em cometer algum crime, pois pode estar seguro de que o ato será esquecido no momento seguinte (ARENDDT, 2004, p. 255)

Parece cabível perguntar: há, mesmo, a possibilidade de que o malfeitor esqueça o seu próprio ato? Como pode evitar o encontro com essa testemunha silenciosa que sempre o aguarda? Como desviar-se do caminho de retorno à “casa”? Antes, indicou-se que a resposta que Arendt encontrou em Kant foi a capacidade de mentir para si mesmo, a mendacidade. Em termos arendtianos, poderia se dizer: o autoengano. Contudo: é possível mentir para si mesmo? É possível enganar a si mesmo? Derrida (1996) afirmou que, uma vez que mentir é sempre dirigir-se a outrem, não se pode mentir a si mesmo a não ser a si mesmo como outro. “Mentir sempre há de querer dizer enganar *intencional e conscientemente* o outro, sabendo aquilo que se esconde deliberadamente, sem, portanto, mentir a si mesmo. Se pelo menos a palavra *si* tem algum sentido o *si* exclui o *mentir a si mesmo*” (DERRIDA, 1996, p. 33). Coloca-se, portanto, um dilema: o “eu” (*I*) é idêntico ao “si mesmo” (*self*)? Se é idêntico, como pode ser outro? E se não é idêntico, como pode ser o mesmo?

Conforme Arendt (2004), tudo o que existe entre uma pluralidade de coisas não é simplesmente o que é na sua identidade, mas é também diferente dos outros, e essa alteridade (*alteritas*) é levada em conta pelo pensamento: quando se diz o que uma coisa é, também se diz o que ela não é. Quando se encontra entre a pluralidade de coisas que compõem o mundo, o si mesmo só pode ser o mesmo; nunca pode ser outro. Mas, quando, em sua intimidade, relaciona-se consigo mesmo, segundo Arendt (2004), o caso não é esse. Pois a “coisa curiosa que eu sou não necessita de nenhuma pluralidade para estabelecer a diferença; ela carrega a diferença dentro de si mesma quando diz: ‘Eu sou eu’” (ARENDR, 2004, p. 252). Em outras palavras, o si mesmo só é o mesmo – idêntico – quando o “eu” aparece para outros. Porém, “ao articular esse estar-consciente-de-mim-mesma, sou inevitavelmente *duas em-em-um* – o que, aliás, é a razão pela qual a busca da identidade [...] é vã, e a nossa moderna crise de identidade só poderia ser resolvida pela perda da consciência de si” (ARENDR, 2004, p. 252).

Nesse segmento, se há alguma possibilidade de autoengano, essa possibilidade tem de estar radicada na falta de consciência de si próprio, a qual só pode ser tomada mediante o pensar. O “mentir para si mesmo” está intimamente vinculado à ausência de pensamento. O dizer a verdade implicaria uma atenção para com a realidade – pois “não há verdades além e acima das verdades factuais” (ARENDR, 2019, p. 79); e essa atenção para com a realidade, por sua vez, se dá no esforço de compreender, isto é, de buscar o significado; e esse esforço exige pensamento. Foi o autoengano o artifício que Eichmann e “a sociedade alemã de 80 milhões de pessoas” (ARENDR, 1999, p. 65) usaram para se “proteger contra a realidade e os fatos” (ARENDR, 1999, p. 65) – onde, por autoengano, pode se ler o absentismo do exercício de pensar.

3.2 Por uma moral política

Considerada a partir do relacionamento que o ser humano estabelece consigo mesmo, a questão moral aparece, politicamente, como “um fenômeno limítrofe” (ARENDR, 2004, p. 170), pois dessa atividade nunca se extrair uma recomendação do que fazer, mas unicamente do que não fazer. Isso pode ser explicado pelo modo como Arendt concebe a relação entre pensar e agir. A seu ver, essas atividades não são apenas diferentes, há uma tensão entre elas: “o pensamento, em contraposição à contemplação, com a qual é muito frequentemente equiparado, é realmente uma *atividade* [...]. Mas atividade e ação não são a mesma coisa” (ARENDR, 2004, p. 170).

De acordo com Arendt (2004), a distinção entre pensamento e ação pode ser expressa no contraste entre “espírito” (*spirit*) e “poder”, onde o “espírito” é igualado à impotência. Tal distinção também pode ser expressa da seguinte forma: o pensamento é uma atividade que exige um estar-só, pois se refere apenas ao relacionamento entre “eu e eu mesmo”, a ação, por outro lado, exige a companhia de outros. “Para os seres humanos, que não são onipotentes, o poder só pode residir numa das muitas formas de pluralidade humana, enquanto todo modo de singularidade humana é impotente por definição” (ARENDR, 2004, p. 171). Por conseguinte, a ação é o que possui relevância imediata para a política, pois é da ação – uma atividade que se dá na companhia das outras pessoas – que gera o poder e o poder é o “que mantém a existência do domínio público” (ARENDR, 2020b, p. 248). Para Arendt (2004), é o poder que mantém as pessoas unidas mesmo após o momento fugaz de realização da ação e ele só pode ser retido quando essas pessoas vivem tão próximas umas das outras que as potencialidades da ação sempre estão presentes. “Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência é privado do poder e se torna impotente, por maior que seja seu vigor e por mais válidas que sejam as suas razões” (ARENDR, 2020b, p. 249). O que o totalitarismo minava, mantendo os indivíduos que estavam sob os ditames do regime isolados e atomizados, era, justamente, o poder.

Mas ainda que do ponto de vista da política, a atividade do pensamento seja impotente, o diálogo do dois-em-um “é como o último vestígio de companhia [...] que se torna muito importante porque descobrimos a pluralidade onde menos esperaríamos encontrá-la” (ARENDR, 2004, p. 172). Isso ajuda a entender porque, para Arendt (2004), a moralidade socrática, mesmo com suas qualidades negativas e marginais, parece ser a única moralidade operativa em situações limítrofes, de crise e emergência: ao solapar e destruir as opiniões correntes e os critérios já estabelecidos, acaba se tornando política por implicação, pois “essa destruição tem um efeito liberador sobre uma outra faculdade humana, a faculdade do julgamento” (ARENDR, 2004, p. 256-257). Por “julgar”, Arendt (2004) entende a capacidade de dizer “isto está errado”, “isto é belo”, a qual, enquanto tal, é distinta do pensar, mas permanece a ele interligado.

Em sua busca de uma moralidade que não fosse inteiramente negativa, mas também afirmativa, Arendt se defrontou com a tradição cristã e o exemplo de Jesus de Nazaré. O que ela percebe é que o foco da moral cristã recai sobre a ação – isto é, sobre o “fazer” o bem, ao invés de apenas “evitar” o mal. Por preconizar a ação, a moral cristã

pareceria possuir maior afinidade com a política. Contudo, o que Arendt conclui é diferente: o tipo de ação que se encontra em questão é uma ação não-política. Veja-se:

Tudo o que descobrimos até agora é negativo. Temos tratado de uma atividade e não de uma ação, e o padrão fundamental tem sido a relação com o nosso próprio eu, e não a relação com os outros. Vamos agora voltar a nossa atenção para a ação como algo distinto da atividade, e para a conduta em relação aos outros como algo distinto da interação comigo mesma. Nos dois casos, vamos nos manter restritos a questões morais; vamos nos ater aos homens na sua singularidade e deixar fora de consideração todas as questões políticas, como a constituição de comunidades e governo, bem como o apoio do cidadão às leis do país ou sua ação em conjunto com os concidadãos, para dar suporte a um empreendimento comum. Assim, vou falar sobre a ação não política, que não ocorre em público, e sobre as relações não política com os outros, que não são relações com outros eus, isto é, com amigos, nem predeterminadas por algum interesse mundano comum. Os dois fenômenos que vão requerer principalmente a nossa atenção estão realmente interligados. O primeiro é o fenômeno da *vontade*, que segundo a nossa tradição me incita a agir, e o segundo é a questão da natureza do bem num sentido inteiramente positivo, em lugar da questão negativa de como impedir o mal (ARENDR, 2004, p. 177).

O que Arendt chama de “fenômeno da vontade” é uma faculdade do espírito, a qual “era ignorada na Antiguidade grega, e sua descoberta resultou de experiências sobre as quais quase não ouvimos falar antes do primeiro século da Era Cristã” (ARENDR, 2019, p. 263). Segundo a sua interpretação, a descoberta dessa faculdade remonta a Paulo de Tarso e aos ensinamentos de Jesus de Nazaré.

Para os séculos precedentes, o ser humano se encontrava entre os desejos e a razão, onde desejo significava “ser atraído por algo fora de mim” (ARENDR, 2004, p. 178) e a “questão de saber se devo ou não ceder a esse desejo” (ARENDR, 2004, p. 178) seria decidida pela razão. Descobriu-se, no entanto, que “há algo no homem que pode dizer sim ou não aos preceitos da razão, de modo que ceder ao desejo não é um ato incitado pela ignorância, nem pela fraqueza, mas pela minha vontade” (ARENDR, 2004, p. 179); que é possível querer ou não querer (*nill*) aquilo que se deseja, ou seja, “tomar conscientemente uma posição contra o que a razão me diz que é certo” (ARENDR, 2004, p. 179); e que “nenhum elemento de liberdade pode residir na razão ou no desejo” (ARENDR, 2004, p. 179-180), haja vista que, por um lado, ceder ao desejo, implica um deixar-se levar por aquilo que, de fora, atrai, e, por outro, ceder à razão, implica obedecer aos seus ditames.

O entendimento da liberdade como uma liberdade de “escolha” é contrastante com a noção antiga de liberdade, a qual “estava inteiramente ligada com o eu-posso; “livre” significava ser capaz de fazer o que se queria fazer” (ARENDT, 2004, p. 180). Assim, alguém que estivesse privado da possibilidade de fazer o que queria, não era livre – soaria contraditório dizer, “por exemplo, que um paralítico privado da sua liberdade de movimentos ou um escravo sob as ordens de seu senhor eram ainda assim livres” (ARENDT, 2004, p. 180). O ser livre só passa a ser entendido como liberdade de escolha a partir de Paulo. De acordo com Arendt (2004), foi ele, certamente, o fundador da filosofia cristã e foi ele quem colocou o problema do livre arbítrio.

A passagem decisiva que por um longo tempo, praticamente durante toda a Idade Média, permaneceu no centro da discussão ocorre na Carta aos Romanos. É o famoso capítulo sete, que começa com a discussão da Lei e termina com a necessidade de o homem ser salvo pela graça divina. A introdução da Lei pressupõe a vontade. Todo “Deverás” é respondido por um “Eu quero”. A Lei, como devem se lembrar, torna possível que os homens distingam o certo do errado, “pois onde não existe a lei, não existe a transgressão” (Romanos, 4, 15); assim “pela lei vem o conhecimento do pecado” (Romanos, 3, 20). Ainda assim, e essa é a pressuposição do que se segue, a Lei que estabelece claramente o que é certo e o que é errado não atingiu de modo algum o seu objetivo; ao contrário, Paulo, citando um trecho dos Salmos, diz: “Não há ninguém que faça o bem, não, nem um sequer” (Romanos, 3, 11-12). Como é possível? Paulo o explica tomando a si próprio como exemplo: o que acontece é que ele *sabe*, que “ele consente (*synphemi*) com a lei que é boa”, e mais, ele deseja agir de acordo com a lei, e, todavia, “faço aquilo que não devia”. [...] Assim “o bem que eu queria fazer, eu não faço; mas o mal que eu não queria fazer, isso eu faço” (Romanos, 7, 19) (ARENDT, 2004, p. 183).

Em vista disso, Arendt (2004) argumenta que a faculdade da vontade foi descoberta na sua impotência, como um “quero, não posso”, no sentido de que mesmo conhecendo a lei e não consentindo com os desejos, o “eu” ainda se vê na posição de ter de dizer: não posso; de arbitrar entre “o espírito que conhece e a carne que deseja” (ARENDT, 2004, p. 185). O que decide entre um e outro é a vontade. “Nesse papel de árbitro, a vontade é livre; isto é, decide de forma espontânea” (ARENDT, 2004, p. 185).

Para Paulo, que ainda acreditava “que a razão pela qual ele não executa o que quer é a dicotomia entre o homem carnal e o espiritual” (ARENDT, 2004, p. 184), a impotência da vontade advinha de sua luta contra a carne: “apesar de a vontade ser livre, o homem carnal, embora possua essa faculdade de liberdade, não é nada livre. Ele não é bastante

forte para fazer o que quer” (ARENDDT, 2004, p. 185). Somente na filosofia de Santo Agostinho é que se descobre que “a armadilha em que está presa a vontade não surge da natureza dual do homem, que é carnal e espiritual (*spiritual*)” (ARENDDT, 2004, p. 186), mas da natureza da própria vontade. Pois,

[...] todo “eu-querer” surge de uma inclinação natural para a liberdade, isto é, de uma reação natural dos homens livres quando subjugados. A vontade sempre se dirige a si mesma; quando a lei diz: “tu deves”, a vontade responde “tu deves *querer* o que diz a ordem” – e não a executar inadvertidamente. É então que tem início a disputa interna, pois a contra vontade, despertada, tem semelhante poder de ordem (ARENDDT, 2019, p. 331).

A vontade resiste a si mesma; e, ao fazê-lo, cinde-se em duas. Uma cisão que, ao contrário da experiência do dois-em-um do pensamento, “está longe de ser pacífica – não anuncia um diálogo entre mim e mim mesma, mas uma luta implacável que dura até a morte” (ARENDDT, 2004, p. 185). Essa divisão na vontade gera uma inquietação no espírito e é para sanar essa inquietação que a vontade impele à ação, fim para o qual “devemos ser enfaticamente Um” (ARENDDT, 2004, p. 188). A inquietação da vontade só pode ser superada por uma interrupção na própria atividade espiritual, “por um ‘eu-querer-e-faço’” (ARENDDT, 2019, p. 298).

Ora, se a vontade impele à ação; se ela é livre; e se, nela, se radica a moralidade cristã; por que esse tipo de moralidade não é considerado afim à política, segundo a interpretação arendtiana? A resposta é que, aqui, a liberdade que está em jogo é uma liberdade “interior”, que se dá dentro do próprio “eu” e deriva de um estranhamento em relação ao mundo, “da desconfiança e hostilidade que os cristãos primitivos tinham contra a esfera política enquanto tal” (ARENDDT, 2007, p. 197). Com efeito, Arendt (2007) sublinha que, no que tange a filosofia de Agostinho, o problema da liberdade foi precedido por uma tentativa consciente de divorciar a política da noção de liberdade.

A liberdade da qual trata a moralidade cristã é “*liberum arbitrium*, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má” (ARENDDT, 2007, p. 197); e a ação, para ser livre, como foi apontado no capítulo 2, não pode ser predeterminada nem pelo intelecto, nem pela vontade. Além disso, quando se considera a liberdade é discutida como livre arbítrio, o destaque se desloca “da causa da ação para a questão a respeito de quais metas buscar e que decisões tomar” (ARENDDT, 2004, p. 202) e essa decisão pressupõe um não-envolvimento, um julgamento imparcial, que não é, de modo algum a “fonte inexplicável de espontaneidade que impele à ação” (ARENDDT,

2004, p. 202). A liberdade política, nesse sentido, não pode ser “um fenômeno da vontade” (ARENDT, 2007, p.7), pois a ação consistiria na mera execução de um ditame da vontade e em um “meio” para alcançar um “fim” – a meta – preestabelecido.

Mas há ainda um outro aspecto a se levar em conta a respeito dessa moralidade: “o foco cristão na ‘bondade’ dos atos” (MACLACHLAN, 2006, p. 4, tradução nossa)⁶⁵. De acordo com Arendt (2020b), a única atividade que Jesus ensinou, tanto por meio de palavras como de atos – isto é, exemplos – foi a bondade, uma atividade que abriga a tendência de evitar ser vista e ouvida, que implica uma ausência de manifestação fenomênica. Em outras palavras, que não “aparece” no mundo.

A hostilidade cristã em relação ao domínio público, a tendência pelo menos dos primeiros cristãos de levar uma vida o mais possível afastada do domínio público, pode também ser entendida como uma consequência evidente da devoção às boas obras, independentemente de qualquer crença ou expectativa. Pois é claro que, no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade. Quando a bondade aparece abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como um ato de solidariedade. [...] A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom: seria, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja” (ARENDT, 2020b, p. 92).

Como a bondade não pode ser percebida nem mesmo por aquele que a faz, subjaz a ela um “curioso desprendimento de si (*selflessness*), a tentativa deliberada de extinção do eu para o bem de Deus ou para o bem de meu próximo” (ARENDT, 2004, p. 182). A preocupação central da moralidade cristã, contrariamente à da moralidade socrática, não é evitar o mal, mas “fazer o bem aos outros, e o único critério é realmente o outro” (ARENDT, 2004, p. 182). Nesse segmento, a moralidade cristã jamais pode permitir “uma vida solitária [*solitary*]” (ARENDT, 2020b, p. 93), ela requer uma perda de interesse em si mesmo, recusa a interação entre os parceiros silenciosos do diálogo do dois-em-um. O amante da bondade se esquiva da própria companhia. Mas, ao mesmo tempo, “sua vida com os outros e para os outros deve permanecer essencialmente sem testemunhas” (ARENDT, 2020b, p. 93), o que também é uma forma de furtar-se da companhia dos outros – ao menos no modo de convivência público. Por isso, na

⁶⁵ No original: “[...] *the Christian focus on “goodness” in deeds*” (MACLACHLAN, 2006, p. 4).

interpretação arendtiana, embora a moralidade cristã preconize, de certa forma, a ação, não se trata de uma ação “política”. A ação política só pode ocorrer em público; exige a presença de outras pessoas que possam testemunhá-la; e sempre revela o seu “quem”, isto é, o seu agente.

Outra diferença que Arendt coloca em relevo entre as moralidades cristã e socrática está na definição do que é o mal – e essa parece ser mais relevante, do ponto de vista da política. “Segundo Sócrates, o mal seria tudo aquilo que não posso suportar ter feito, e o malfeitor seria alguém impróprio para a interação, especialmente para a interação do pensamento entre ele e ele mesmo” (ARENDR, 2004, p. 190) – a ênfase recai sobre o “eu”.

Jesus de Nazaré, por outro lado, fala sobre dois tipos de transgressões. Aquelas que “devo perdoar “sete vezes ao dia”, e aquelas ofensas em que “o melhor para ele é que uma pedra de moinho fosse dependurada ao redor do seu pescoço e ele fosse lançado ao mar” (ARENDR, 2004, p. 175). Para as ofensas, conforme Arendt (2004), o termo utilizado é *skandalon*, o qual, originalmente, significava uma armadilha para os inimigos e que foi usada como equivalente da palavra *mikhshol* ou *zur mikhshol*, que significa obstáculo. As “ofensas” que não podem ser perdoadas são obstáculos, por assim dizer, que “não podem ser removidos tão facilmente de nosso caminho como meras transgressões” (ARENDR, 2004, p. 175); e o agente da ofensa é um “homem que nunca deveria ter nascido” (ARENDR, 2004, p. 191), o que, segundo a interpretação arendtiana, indica que é como se ele tivesse se aniquilado.

De acordo com Arendt (2004), quando se fala no *skandalon*, o critério deixa de ser o “eu” e aquilo com o que esse “eu” pode conviver; e passa a ser a execução e as consequências do próprio ato. Trata-se daquilo que não pode ser reparado “pelo perdão ou pela punição” (ARENDR, 2004, p. 191). O que caracteriza o perdão e a punição é a “pessoalidade”: Na sala de um tribunal, o que se encontra sob julgamento é uma pessoa, o réu. Ele deve ser julgado segundo a sua culpa ou inocência no que se refere ao ato cometido, coisas que só fazem sentido se aplicada aos indivíduos” (ARENDR, 2004, p. 91); e, se for declarado culpado, será punido pelo que fez – não é possível punir o “crime”, apenas o “criminoso”. Algo semelhante pode ser verificado em relação ao perdão: “quando um assassino é perdoado já não se leva esse ato em consideração. Não é o assassinato que é perdoado, mas o assassino, a sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções” (ARENDR, 2004, p. 177).

Para Arendt isso significa que: “o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa. [...] que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa [...] a voltar e lembrar o que fez” (ARENDR, 2004, p. 177). Esse agente que “deixou de se constituir como um alguém” (ARENDR, 2004, p. 177), é o maior obstáculo que se pode encontrar porque impede “todas as demais execuções e atos” (ARENDR, 2004, p. 191), não pode ser perdoado nem punido; ele é “um ofensor à ordem do mundo como tal” (ARENDR, 2004, p. 191). O que se coloca em evidência, aqui, portanto, “é o dano à comunidade, o perigo que surge para todos” (ARENDR, 2004, p. 192). Trata-se, aqui, não de culpa, mas de responsabilidade coletiva – um tipo de responsabilidade que se assume mesmo por aquilo que não se fez, gerada pelo “fato de eu pertencer a um grupo (um coletivo), o que nenhum ato voluntário meu pode dissolver” (ARENDR, 2004, p. 216), como é o caso da comunidade política na qual se nasce. Segundo Arendt (2004), esse é um preço que os seres humanos pagam por não viverem com os outros, e só se pode escapar dessa responsabilidade abandonando a comunidade⁶⁶.

Tendo em vista as considerações acima, bem como aquelas feitas no item 3.1, percebe-se que Arendt, no confronto com as distintas formas de moralidade que analisou, descobriu que moral e política encontram-se em uma espécie de tensão, a qual parece insolúvel. Em primeiro lugar, está a moral consuetudinária, que falha em “produzir agentes morais individuais” (MACLACHLAN, 2006, p. 4, tradução nossa)⁶⁷, pois as pessoas acabam se acostumando a não pensar e a nunca tomar decisões, o que favorece que “se deixem levar” por quaisquer correntes que se lhes apresente, mesmo se isso colocar em risco a sobrevivência do mundo. Em segundo lugar, está o imperativo categórico kantiano, que pressupõe a obediência a um “dever”, proveniente da razão, que se esforça para persuadir a vontade, de modo que a “boa vontade” seria aquela que diz “sim” à razão. Em terceiro lugar, está a moralidade socrática, com a qual Arendt parece estar mais alinhada, porque está radicada na experiência do pensamento, do relacionamento entre o “eu” e o “si mesmo” e, que, interrompendo o agir, pode, efetivamente, evitar o mal. Mas a moralidade socrática permanece inteiramente negativa – o seu foco não está no agir, mas em deixar de agir. Por fim, está a moralidade cristã, a

⁶⁶ É interessante acrescentar que, uma vez que “nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outra, e assim um tipo de responsabilidade por outro” (ARENDR, 2004, p. 217).

⁶⁷ No original: “[...] *failing to produce individual moral agents*” (MACLACHLAN, 2006, p. 4).

qual é criticada por Arendt “por não respeitar a natureza plural de uma esfera pública composta” (MACLACHLAN, 2006, p. 5, tradução nossa)⁶⁸ por agentes morais; por prescindir tanto da companhia dos outros como de si mesmo; e, sobretudo, por seu foco na bondade.

Apoiando-se em Maquiavel, Arendt estabelece “a *grandeza* como critério último” (ARENDR, 2002, p. 300) da ação. A bondade, conforme Arendt (2020b), pode ter uma qualidade ruínosa sobre o âmbito público e Maquiavel estava consciente disso. A bondade, quando aparece em público, “deixa de ser boa: torna-se corrupta em seus próprios termos e levará essa corrupção para onde quer que vá” (ARENDR, 2020b, p. 95) – isso foi, precisamente, o que Maquiavel censurou na atuação política da Igreja. Assim, Maquiavel não pretendia ensinar aos homens como serem bons; o que também não significa que pretendia ensinar como serem maus; mas como agirem politicamente no mundo, como atingirem a glória, “e maldade, como a bondade, não pode assumir o resplendor da glória” (ARENDR, 2020b, p. 95). Deve-se recordar que, tradicionalmente, a maldade foi considerada uma “exceção” que o malfeitor abre para si mesmo, de modo que deve permanecer tão afastada da publicidade quanto a bondade.

O principal conceito da ação política é a glória, que é alcançada pela *fortuna* e pela *virtú*: a glória para um povo ou um príncipe ou quem quer que esteja envolvido nos negócios mundanos. A glória brilha – *doxa* [aparência, louvor], aparece, é vista e se faz ver. O príncipe realiza grandes empresas pela glória eterna e a glória presente. A fama é o prolongamento da glória, é a glória tornada durável. A glória brilha por si mesma graças a todas as grandes ações e empreendimentos. Ela se difunde. O homem aparece e se mostra. Em consequência, surge a questão da distinção entre aparecer e ser. Em política: devemos aparecer, ver e ser vistos, ouvir e ser ouvidos, o que mostramos é o que somos e não o inverso. O que somos não é importante, é privado. A glória é o apogeu da aparência e ela só é possível onde outros veem e onde eu sou visto. (ARENDR, 2002, p. 300-301)

Como salienta Adverse (2008), quando se estabelece a glória como critério para a ação, fica evidente que a ação vale por si mesma, brilha por si mesma, sem ter de se submeter a qualquer categoria estranha ao domínio político. Em outras palavras, fica evidente que a ação possui uma dignidade. Não pode, portanto, ser o “meio” para qualquer

⁶⁸ No original: “[...] *for not respecting the plural nature of a public realm composed...*” (MACLACHLAN, 2006, p. 5).

outro “fim”. O mesmo vale para a política. “A política não tem fim mais elevado do que ela própria” (ARENDR, 2002, p. 302).

De acordo com Arendt (2002), para Maquiavel, nada conta senão aquilo que aparece. Isto é, aquilo que aparece no mundo. Logo, o mundo. Do que se poderia concluir que, aquilo “que somos não é importante, é privado” (ARENDR, 2002, p. 301). A primazia é toda concedida à aparência. “Mas é bom lembrar que, para Arendt, essa primazia da aparência encontraria um limite em Maquiavel, decorrência de seu pertencimento à ‘tradição do pensamento cristão’” (ADVERSE, 2008, p. 118): o endossamento de uma dicotomia entre Ser e Aparecer.

Maquiavel, “dando por certa a existência de um Ser transcendente atrás e além do mundo das aparências”, dizia: “Apareça como você gostaria de ser”, querendo dizer: “Não se importe com quem você é. Isso não é relevante no mundo e na política, onde as aparências, e não o ser ‘verdadeiro’, contam”³³. O ponto de vista de Arendt é de que para um autor cristão como Maquiavel o “eu” (self) não necessita aparecer para o outro (lembrando que esse outro pode se encontrar dentro do mesmo homem, o dois-em-um que Sócrates detecta) porque é pressuposta a existência de um outro (Deus) que já o torna visível. Para Maquiavel se passaria então assim: no espaço público os homens não veem quem você realmente é, apenas sua aparência e apenas ela existe. Mas em foro íntimo, é decisivo quem você realmente é. Isso significa que no campo moral, a “hierarquia metafísica” ainda seria válida. (ADVERSE, 2008, p. 119)

Adverse (2008) contesta a consideração de Maquiavel como um pensador da tradição cristã, mas como essa é uma discussão que excede os objetivos desta dissertação, ela será deixada de lado. Mais relevante para este trabalho é identificar o problema que a primazia da aparência que parte de uma dicotomia entre Ser e Aparecer implica no que tange o assunto da mentira política: pois quando Arendt fala de mentiras políticas, está falando da “construção de imagens” e o mais notável é que essas imagens, de uma certa forma, “aparecem” – esse é, aliás, um dos motivos pelos quais a imagem pode ser bastante persuasiva, até mais que o próprio registro fatural.

A imagem tem a capacidade de parecer ser o registro e a expressão da própria realidade e, justamente por isso, tem a possibilidade de capturar as atenções e promover uma adesão imediata ao apresentado e sugerido, sem dar margem a qualquer suspeita sobre se o fato apresentado ocorreu ou não (CRITELLI, 2019, p. 27)

Ademais, a própria Arendt deixa a entender que a mentira política é um tipo de ação: ela aparece em público, requer a presença de outras pessoas, é articulada por um

desejo de mudar o que o mundo é, se volta para a realidade compartilhada. O mentiroso “é um ator por natureza” (ARENDDT, 2007, p. 309). Nesse sentido, o que permitiria distinguir entre a imagem e a realidade, ou, ainda, entre a ação política e a mentira política? Seria a duplicidade do coração, como em Kant? As intenções, como em Agostinho e Derrida? E, afinal, por que as imagens não podem ser substitutas adequadas para a realidade?

Anteriormente, mencionou-se que, ao passo que a ação procura “transformar” o mundo, a mentira pretende “destruí-lo”. Apontou-se também que o senso de realidade provém da convivência e da comunicação com os outros, do contexto mundano. A imagem, por sua vez, é a construção deliberada de uma – ou mais – mente; ou seja, embora apareça no mundo, não tem o mundo como seu ponto de partida; ela exclui qualquer contexto mundano de sua formulação. Tudo isso parece indicar que o critério fundamental, aqui, é o mundo.

Como observa Critelli (2019), a mentira deliberada promove a desconstrução do sentido comum e político que os seres humanos que vivem em conjunto e são membros de uma mesma comunidade precisam ter. É através desse sentido comum que eles se orientam no mundo, de modo que a mentira política, ao ataca-lo, promove a desorientação e os imobiliza, isto é, bloqueia as suas possibilidades de agir. “As mentiras deliberadas negam o mais peculiar do homem e atuam contra ele, investem contra o mais essencial de sua humanidade, que é a condição humana de iniciar algo novo, de agir. [...] para submetê-los ao compasso do comportamento” (CRITELLI, 2019, p. 30).

Retomando, agora, a questão da ação a noção de que ela só pode ser julgada pela sua grandeza, ou glória, caberia perguntar: em que consiste essa grandeza e essa glória? “Arendt distingue “grandeza” do tipo de avaliação que leva em conta motivos, intenções e objetivos” (MACLACHLAN, 2006, p. 9, tradução nossa)⁶⁹. Arendt (2007) argumenta que, uma vez que a ação é livre, brota de algo inteiramente diverso: princípios. Ao contrário dos motivos e intenções que “operam no interior do eu” (ARENDDT, 2007, p. 198), os princípios “inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares” (ARENDDT, 2007, p. 199).

⁶⁹ No original: “Arendt distinguishes ‘greatness’ from the kind of evaluation that takes motives, intentions and goals into account” (MACLACHLAN, 2006, p. 9)

É interessante destacar que, para Arendt (2007), diferentemente do juízo e do ditame da vontade, que precedem o ato, o princípio inspirador só se manifesta no mundo durante a realização da ação – um acontecimento particular. Mas ainda assim, os princípios são inexauríveis, possuem “validade [...] universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial” (ARENDR, 2007, p. 199) – eles sempre podem ser repetidos e atualizados. A referência do ato particular à validade universal dos princípios inspiradores, parece ser aquilo que “salva a concepção de liberdade de Arendt [...] da acusação de arbitrariedade” (MACLACHLAN, 2006, p. 10, tradução nossa)⁷⁰. Pois embora os seres humanos sejam eles mesmos “princípios”, isto é, inícios (*beginnings*), o ato de começar não brota da pura arbitrariedade – a ação sempre inicia “algo novo, o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*” (ARENDR, 2017, p. 15) –, mas de outros princípios (*principles*), os quais são eles mesmos grandes e, por isso, permitem que o ato revele a sua grandiosidade, o seu significado⁷¹.

De acordo com Arendt (2020b), esse significado da ação só se revela plenamente ao contador da história, aos espectadores. Ele permanece oculto para o próprio agente – pelo menos enquanto ele está “empenhado no ato ou enredado em suas consequências, pois, para o ator, a significação do ato não está na estória que dele decorre” (ARENDR, 2020b, p. 238), mas naquilo que o inspira. Esse “significado” é o que o historiador, desde a sua imparcialidade, tenta preservar – independentemente da vitória ou da derrota. Assim, Homero decidiu cantar os feitos “dos troianos não menos que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor, o inimigo e o homem derrotado, não menos que a glória de Aquiles, o herói de seu povo” (ARENDR, 2007, p. 324). A imparcialidade homérica é o que se acha por traz da ideia de prática da “historiográfica” e também do que Arendt entende por “contador da verdade fatural”.

Parece ser, portanto, que a liberdade, isto é, a liberdade que está relacionada ao agir, não pode prescindir de testemunhas. Arendt (2007) considera que a melhor ilustração desse tipo de liberdade é achada no conceito maquiavélico de *virtú*, o qual designa a excelência com que o ser humano responde às oportunidades que a *fortuna* lhe apresenta. O virtuosismo é “uma excelência que atribuímos às artes de realização (à

⁷⁰ No original: “[...] it saves Arendt’s account of freedom [...] from the charge of arbitrariness” (MACLACHLAN, 2006, p. 10).

⁷¹ “Tais princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude ou a distinção, ou ainda a excelência” (ARENDR, 2007, 199). Podem ser também aquilo que Arendt aponta quando se refere à Winston Churchill: “a nobreza, a dignidade, a firmeza e uma espécie de coragem risonha” (ARENDR, 2004, p. 112).

diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade [...] e dela se torna independente” (ARENDDT, 2007, p. 199). O ponto é que o virtuosismo requer uma audiência, um espaço adequado onde possa brilhar, aparecer aos outros. “Se entendemos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d’être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer” (ARENDDT, 2007, p. 201).

A noção do virtuosismo e da ação política como sendo “inspirada por...” e “manifestante de...” princípios é o que possibilitará a aproximação, almejada neste trabalho, a uma reconciliação entre moral e política na teoria arendtiana; os melhores, o que possibilitará rastrear os fundamentos para uma “moral política”. Parece importante, antes, reiterar que Arendt nunca chegou a propor uma “*Moralia*”, como anunciou-se no começo deste capítulo; e também nunca deu uma definição clara do que poderia ser uma “moral política”. Por conseguinte, o termo será utilizado, aqui, segundo o entendimento extraído “a partir de” uma interpretação dos escritos de Arendt; não de algo que ela tenha dito explicitamente, com essas palavras. Isso poderia suscitar a aflição de se saber se esse trabalho permanece mesmo restrito às obras da pensadora, ou se as transcende; e, de antemão, adverte-se que tal questão ficará aberta, para juízo do leitor.

O que se propõe é que o termo “moral política” não designa uma moral “para” a política, isto é, uma moral que vise a regular a ação política; e sim um tipo de moralidade que, em seu modo de ser, é política, que surge como potencialidade da própria política. Se for mesmo possível descobrir uma preocupação moral na teoria arendtiana, ela tem se estar embasada na dinâmica do espaço público; e seu foco deve recair sobre a ação política – aquela que “aparece” aos outros.

Insiste-se em que, apesar de Arendt ter se dedicado à investigação das questões morais a partir do julgamento de Adolf Eichmann – ou seja, que tais assuntos só aparecem em seus escritos tardios –, os fundamentos de sua moral política transpassam todo o conjunto de sua obra. Argumenta-se que quando Arendt teorizou sobre a política, não estava falando de qualquer forma de administração dos assuntos públicos, tal como corriqueiramente se usa o termo, mas da melhor política; e que, similarmente, em suas reflexões sobre a ação política, não estava se referindo a qualquer tipo de ação, mas à “melhor ação” que pode ocorrer em um espaço autenticamente público. O trabalho, ainda, se alinha à perspectiva de Salvador Giner, segundo a qual, ainda que as teses arendtianas

sobre a banalidade do mal não tenham “vindo à luz até a publicação de seus artigos jornalísticos no *New Yorker* [...], toda a argumentação sobre a aplicação rotineira e anônima do mal nos regimes despóticos modernos já se encontra em *Origens do totalitarismo*” (GINER, 2006, p. 16, tradução nossa)⁷². Parece ser, portanto, que a preocupação moral sempre esteve implícita nos escritos arendtianos, e isso há de ficar claro até o final deste capítulo.

Como apresentou-se no item 3.1, para Arendt, as palavras ética e moral “significam muito mais do que a sua origem etimológica indica” (ARENDDT, 2004, p. 139). Tais assuntos não dizem respeito a um conjunto de costumes e hábitos, mas à capacidade humana de distinguir o certo do errado; de julgar. De acordo com Arendt (2020c), a palavra julgar possui dois significados distintos um do outro por completo: “por um lado, o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os que se decidirá” (ARENDDT, 2020c, p. 31) – um tipo de “juízo” que envolve, em geral, um preconceito; mas há também um tipo de julgar ao qual se recorre “sempre quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo” (ARENDDT, 2020c, p. 31). É a esse último tipo de julgar que Arendt dirige a sua atenção: o julgar sem parâmetros – para o qual buscou explicações no juízo estético ou “do gosto” de Kant.

Consoante Arendt (2019), Kant descobriu, por trás do gosto, uma faculdade humana inteiramente nova: o juízo; mas retirou as questões morais da competência dessa nova faculdade: enquanto ao juízo caberia decidir sobre o belo e o feio, a decisão entre o certo e o errado ficaria reservada à razão.

O juízo do particular – *isto* é belo, *isto* é feio, *isto* é certo, *isto* é errado – não tem lugar na filosofia moral de Kant. O juízo não é razão prática; a razão prática “raciocina” e nos diz o que fazer e o que não fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade; e a vontade profere comandos; fala em imperativos. O juízo, ao contrário, surge de “um prazer meramente contemplativo ou de um deleite inativo [*untätiges Wohlgefallen*]”. Este “sentimento de prazer contemplativo se chama gosto”, e a *Crítica do juízo* intitulava-se originalmente *Crítica do gosto* (ARENDDT, 2019, p. 512-513).

⁷² No original: “*Aunque sus tesis sobre la banalidad del mal político totalitario no vieron la luz hasta la publicación de sus artículos periodísticos en el New Yorker [...], toda la argumentación sobre la aplicación rutinaria y anónima del mal en los regímenes despóticos modernos se halla ya en Los orígenes del totalitarismo*” (GINER, 2006, p. 16).

Alguns pontos que Arendt destaca sobre esse tipo de juízo é que: 1) ao tratar dele, Kant não “fala do homem como um ser inteligível ou cognitivo. A palavra verdade não aparece” (ARENDDT, 2019, p. 512) – ele se refere aos seres humanos no plural, à convivência na comunidade; 2) diferentemente das leis da razão prática que “são válidas para todos os seres inteligíveis” (ARENDDT, 2019, p. 512), as regras do juízo “têm a validade rigorosamente limitada aos seres humanos na Terra” (ARENDDT, 2019, p. 512); 3) o juízo lida com particulares que, “como tais, contêm algo de contingente em relação ao universal” (ARENDDT, 2019, p. 512); e 4) é um juízo que está vinculado à posição assumida pelo espectador, isto é, aquele que testemunha, assiste a um espetáculo ou evento – “o juízo do espectador cria o espaço sem o qual não seria absolutamente possível a aparição” (ARENDDT, 2019, p. 519) dos objetos julgados.

A faculdade que orienta a formação do juízo do espectador é, como já foi apontado, aquele “mero prazer contemplativo e [...] deleite inativo” (ARENDDT, 2019, p. 513): o gosto – e a principal característica desse gosto é que ele pressupõe a comunicabilidade e pretende o assentimento dos outros. Os espectadores, nesse sentido, “existem somente no plural” (ARENDDT, 2019, p. 519) e devem compartilhar, entre si, um “sentido comum” que possibilite a comunicação entre seus pontos de vista diferentes.

Kant, bem nesse estilo, observa em sua *Antropologia* que a insanidade consiste em haver perdido este senso comum que nos capacita a julgar como espectadores; e o oposto disso é um *sensus privatus*, um senso privado que ele também chama de “*Eingensinn* lógico”, dando a entender que a nossa faculdade lógica, a faculdade que nos capacita a tirar conclusões a partir de premissas, poderia de fato funcionar sem a comunicação – só que, nesse caso, isto é, no caso de a insanidade ter causado a perda deste senso comum, ela levaria a resultados insanos precisamente por ter se separado da experiências que só pode ser válida e validada a presença de outros (ARENDDT, 2019, p. 520).

O “sentido comum” se baseia no gosto e, aqui, apresenta-se, logo, uma contradição. Pois, de “nossos cinco sentidos, três nos dão claramente objetos do mundo exterior e são portanto facilmente comunicáveis” (ARENDDT, 2019, p. 520): esses são a visão, a audição e o tato, os quais “lidam direta e de certo modo objetivamente com objetos” (ARENDDT, 2019, p. 520); os outros dois, olfato e gosto parecem ser privados e incomunicáveis por definição – “o gosto e o cheiro que sinto não podem absolutamente ser expresso em palavras” (ARENDDT, 2019, p. 520).

Para além disso, como a visão, a audição e o tato lidam com objetos, são sentidos “capazes de *representação* – de ter presente algo que está ausente; posso lembrar-me de um edifício, de uma melodia, da textura do veludo” (ARENDT, 2019, p. 521). As sensações, por outro lado, não podem ser lembradas – ao menos, não da mesma forma que os objetos; elas estão ligadas ao que, privadamente, se sente, ao prazer ou ao desprazer; e esse “apraz-me ou [...] não me apraz têm uma presença esmagadora no gosto e no olfato. São imediatos, e não mediados pelo pensamento ou pela reflexão” (ARENDT, 2019, p. 521): quando se sente um cheiro, não é necessário “refletir” sobre esse cheiro para saber se ele agrada ou desagrade – o cheiro afeta diretamente aquele que o sente; o mesmo vale para um gosto.

Dito isso, a discussão sobre o certo e o errado, tratando-se de questões ligadas ao gosto, parece ser impossível. Com efeito, sustenta-se amiúde que “gosto não se discute”. “Por que então o gosto deveria [...] ser elevado, tornando-se o veículo da faculdade espiritual de julgar? E o juízo, por sua vez [...] o juízo entre certo e errado [...] por que deveria ele basear-se nesse sentido privado?” (ARENDT, 2019, p. 521). A resposta está em que somente gosto e olfato são “discriminatórios pela própria natureza e somente estes sentidos se relacionam com o particular enquanto tal” (ARENDT, 2019, p. 521): diz-se “este cheiro me agrada”, “este outro me desagrade”, etc. Deve-se ter em conta que a faculdade de julgar concerne, justamente, ao particular e que, sem dúvida, precisa ser discriminatória – diz-se “isto é belo”, “isto é feio”, etc.

Como, então, enfrentar a contradição entre a privatividade do gosto e a comunicabilidade do juízo? Segundo Arendt (2019), tal problema é solucionado por outras duas faculdades: imaginação e senso comum

1) A imaginação... transforma um objeto em algo com o qual não preciso estar diretamente confrontado, mas que, de certa maneira, internalizei, de modo que eu agora possa ser afetado por ele como se me fosse dado por um sentido não objetivo. Kant diz: “É belo aquilo que me apraz no mero ato de julgar.” Isto é: não é importante se apraz ou não na percepção; aquilo que apraz simplesmente na percepção é gratificante, e não belo. Apraz na representação: a imaginação preparou-o de modo que agora possa refletir sobre ele: “a operação da reflexão”. Só aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não se pode mais ser afetado pela presença imediata [...] pode então ser julgado como certo ou errado, importante ou irrelevante, feio ou belo, ou algo intermediário. Passamos, então, a chama-lo de juízo, e não mais de gosto, porque embora nos afete ainda como uma questão de gosto, estabelecemos agora, através da representação, a distância adequada, o afastamento, ou o não envolvimento, ou o desinteresse,

requisito para a aprovação ou desaprovação, ou para avaliar algo em seu valor apropriado (ARENDDT, 2019, p. 522)

A imaginação, portanto, propicia a condição da imparcialidade para a formulação do juízo, e faz isso removendo-o da percepção sensível imediata e transformando-os em “objetos para os sentidos internos” (ARENDDT, 1994, p. 69). Através da imaginação é possível “ter presente o que está ausente” (ARENDDT, 1994, p. 67)⁷³; ela provê “imagens” para o espírito, prepara os objetos do espírito para a operação de reflexão.

A outra faculdade é o senso comum:

2) Kant muito cedo se deu conta de que havia algo de não-subjetivo no que parecia ser o sentido mais privado e subjetivo [...] há o fato de que as questões de gosto, “o belo, interessam somente em *sociedade*... Um homem que se deixe abandonar numa ilha deserta não enfeitaria sua casa ou a si mesmo... [O homem] não se contenta com um objeto se não pode satisfazer-se com ele, em comum com os outros”, ao passo que nos desprezamos quando trapaceamos em um jogo, mas nos envergonhamos somente quando somos pegos. [...] Finalmente, e do modo mais radical: “No gosto supera-se o egoísmo”, temos em consideração, no sentido original da palavra. Temos que superar nossas condições subjetivas especiais em proveito dos outros. Em outras palavras, o elemento não subjetivo nos sentidos não objetivos é a intersubjetividade.

Haja vista que os seres humanos não vivem sozinhos, mas na companhia uns dos outros, os juízos “sempre se refletem sobre os outros... e levam seus possíveis juízos em conta” (ARENDDT, 2019, p. 523). Essa operação recebe o nome de “alargamento do espírito” (ARENDDT, 2019, p. 523) ou “mentalidade alargada” (ARENDDT, 2007, p. 299).

Cumprе enfatizar, no entanto, que a comparação se dá com “o juízo possível dos outros, e não com seu juízo real; e ao nos colocamos no lugar de qualquer outro homem” (ARENDDT, 2019, p. 513), o que é possível pela imaginação. A imaginação abre as opiniões dos outros à inspeção, fazendo com que o espírito se mova “em um espaço que é público, aberto a todos os lados [...]. Pensar com a mentalidade alargada – isso significa treinar nossa imaginação a visitar (ARENDDT, 2019, p. 513). Para que o alargamento do espírito ocorra, é necessário liberar-se das limitações do interesse o próprio; transitar de um ponto

⁷³ Colocando nesses termos, pode-se ter a impressão de se trata da memória. “Mas, para Kant, a imaginação é a condição da memória” (ARENDDT, 1994, p. 79): a memória está necessariamente voltada para o passado, ao passo que a imaginação “pode tornar presente, à vontade, o que quer que escolha” (ARENDDT, 1994, p. 79).

de vista a outro; e, assim, chegar a um ponto de vista “mais geral”, à imparcialidade⁷⁴. Segundo Arendt (2019), quanto maior for a região em que o espírito se move, mais geral será o seu pensamento.

Também é importante diferenciar essa mentalidade alargada de “uma empatia imensamente alargada, através da qual poderíamos saber o que se passa de fato na cabeça dos outros” (ARENDR, 2019, p. 513). Porquanto para Kant, pensar

[...] significa *Selbstdenken*, pensar por si mesmo, “que é a máxima de uma razão nunca passiva. Estar propenso a tal passividade chama-se preconceito”, e o esclarecimento é, antes de mais nada liberar-se do preconceito. Aceitar o que passa pelos espíritos daqueles cujo “ponto de vista” (na verdade, o lugar de onde veem, as condições a que estão sujeitos, sempre diferentes de indivíduo para indivíduo, de uma classe ou de um grupo comparados a outros) não é o meu, isso nada mais seria que aceitar passivamente seus pensamentos, isto é, trocar os preconceitos próprios à minha posição pelos preconceitos deles (ARENDR, 2019, p. 513-514).

Uma vez esclarecido o processo pelo qual o gosto se converte em juízo, resta, ainda, a questão de como o juízo escolhe entre a aprovação e a desaprovação. De acordo com Arendt (2019), o critério é a comunicabilidade ou o caráter público. “Não ficaremos ultra ansiosos para anunciar nossa alegria na morte de nosso pai ou nossos sentimentos de ódio e inveja” (ARENDR, 2019, p. 524). O padrão para decidir sobre o critério de comunicabilidade é, precisamente, o senso comum. As sensações dos sentidos só são comunicáveis “em geral porque podemos supor que todos têm sentidos semelhantes aos nossos” (ARENDR, 2019, p. 524).

O senso comum, contudo, ainda diz respeito à experiência privada das sensações; ele corresponde a “um sentido semelhante a nossos outros sentidos – o mesmo para todos em sua própria privacidade” (ARENDR, 2019, p. 525). Falta algo para que os juízos se tornem comunicáveis e esse algo é o *sensus communis*. Consoante Arendt (2019), ao usar o termo latino, Kant indicou que estava falando de um sentido diferente, um sentido extra, uma capacidade mental extra que ajusta o indivíduo à comunidade.

⁷⁴ Salienta-se que: “Esta generalidade, entretanto, não é a generalidade do conceito [...] Está, ao contrário, intimamente ligado aos particulares, com as condições particulares dos pontos de vistas pelos quais devemos passar para que cheguemos a nosso próprio “ponto de vista geral”. Este ponto de vista geral foi mencionado anteriormente como sendo a imparcialidade; é um ponto, ou, como diz o próprio Kant, em que podemos refletir sobre os assuntos humanos. Não nos diz como *agir...*” (ARENDR, 2019, p. 514).

A validade dos juízos de gosto nunca é a “das proposições cognitivas ou científicas, que não são, a rigor, juízos. (Se dizemos que o céu é azul, ou que dois e dois são quatro, não “julgamos; dizemos o que são compelidos pela evidência de nossos sentidos ou de nosso espírito” (ARENDT, 2019, p. 527). Os juízos de gosto não podem compelir, eles apenas podem “pretender, cortejar’ o acordo de todos os demais” (ARENDT, 2019, p. 527), isto é, tratar de persuadir; e é a própria atividade de persuasão que vai exigir que se recorra ao *sensus communis*, para que o juízo possa, de fato, ser comunicado de modo desinteressado, imparcial: “isto é belo” – onde “isto” remete ao particular e “belo” à beleza em geral.

Como acentua Arendt (2019), a principal dificuldade em relação ao juízo é essa ser a faculdade de julgar o particular. Pois, ao mesmo tempo, a formulação de um juízo requer uma operação de reflexão – aquela conversão do “gosto” em “juízo de gosto” que é realizada por intermédio da imaginação. O caso é que essa operação de reflexão envolve o pensamento e “*pensar* significa generalizar” (ARENDT, 2019, p. 538). De sorte que o julgar seja a “faculdade que misteriosamente combina o particular e o geral” (ARENDT, 2019, p. 528). A combinação entre o particular e o geral parece ser fácil quando julgar significa apenas subsumir o primeiro ao segundo; mas é muito difícil quando se trata daquele julgar sem parâmetros, com o qual Arendt pretendia lidar. A dificuldade reside em que

[...] o padrão não pode ser importado da experiência e não pode ser derivado do exterior. Não posso julgar um particular por outro particular; para determinar seu valor, preciso de uma *tertium quid* ou de uma *tertium comparationis*, algo que se relacione aos dois particulares e que seja ainda assim distinto de ambos (ARENDT, 2019, p. 528)

Segundo a interpretação arendtiana, Kant teria apresentado duas ideias para resolver este problema: uma delas é a ideia de que todo objeto possui uma finalidade; e, mesmo os objetos estéticos que, a princípio, não possuiriam, a rigor, uma “finalidade”, teriam o fim de “aprazer aos homens, fazendo com que se sintam em casa no mundo” (ARENDT, 2019, p. 529) – algo que não pode ser provado, mas pode “regular nossas reflexões em seus juízos reflexionantes” (ARENDT, 2019, p. 529). A outra ideia, para Arendt (2019), uma solução muito mais valiosa, é: a validade exemplar.

Vejamos o que é isso: todo objeto particular, por exemplo, uma mesa, tem um conceito correspondente pelo qual podemos reconhecer uma mesa como uma mesa. Isso pode ser concebido como a “ideia” platônica ou o esquema kantiano, isto é, temos diante dos olhos do nosso espírito uma mesa esquemática ou simplesmente uma *figura de mesa formal* com a qual toda mesa deve estar em conformidade. Ou: se procedermos inversamente, partindo das muitas mesas que vimos em nossa vida, nós as despojamos de todas as qualidades secundárias, e o que resta é uma mesa em geral, contendo as propriedades mínimas comuns a todas as mesas. A *mesa abstracta*. Resta-nos ainda uma possibilidade, que entra em juízos e que não são cognições: podemos encontrar ou pensar em alguma mesa que julgamos ser a melhor possível e tomar esta mesa como o exemplo de como as mesas deveriam realmente ser – a *mesa exemplar*. (Exemplo vem de *eximere*, escolher um particular). (ARENDDT, 2019, p. 529)

O exemplo é, obviamente, um particular. Mas um particular que, conforme Arendt (2019), revela a generalidade em sua própria particularidade: A coragem é como Aquiles, a sabedoria é como Sócrates, a bondade é como Jesus, etc. Recuperando o que se apresentou no capítulo 1, é possível ver que o exemplo foi o modo pelo qual Sócrates demonstrou a veracidade de sua proposição moral; foi assim que ele inseriu a sua verdade moral – que, como toda verdade, é coercitiva – em uma esfera que é pública, livre e onde prevalecem as disputas, a persuasão e o consentimento. Quando agiu e deu um exemplo, Sócrates “apareceu” em publicidade e, de uma certa forma passou a integrar o *sensus communis* – quando se fala em sabedoria, os seres humanos, até os dias de hoje, podem recorrer à exemplaridade de seu ato para apelar aos juízos dos outros. Mas, mais que isso, Sócrates também estava manifestando o seu próprio juízo e era como se ele estivesse dizendo: “isto é correto”. O “isto é correto” esconde um “para mim”: “para mim, isto é o correto” – pois, como se trata de um juízo, o qual pretende apelar à concordância dos demais, requer imparcialidade e generalidade no modo de se afirmar.

Sócrates, no entanto, não era o espectador de seu próprio ato; ele era o agente. Anteriormente, foi dito que, para Kant, o julgar era uma atividade que correspondia aos espectadores; os atores sempre estão envolvidos demais na ocorrência, para serem capazes de apreender esse sentido geral do que estão fazendo. “O próprio ator pode não estar ciente do princípio que instancia, pois está preso em seus próprios – em última análise, irrelevantes – motivos e objetivos. O princípio, como sentido específico do feito, só está plenamente disponível para o espectador” (MACLACHLAN, 2006, p. 10,

tradução nossa)⁷⁵. Este impasse é o que possibilita a esse trabalho evidenciar o exato momento em que Arendt, mesmo se apropriando da crítica do juízo kantiana, a reinterpreta como crítica do juízo político, bem como em que consiste uma moral política.

No juízo estético de Kant, Arendt encontra um elemento que permite a reconciliação entre pensamento e realidade, ou entre o ser humano como um ser pensante e o mundo, onde deve aparecer como atuante. Tal elemento é o *sensus communis*; e é isso o que a autoriza a transpor o juízo estético para o juízo político. Entretanto, “a intenção dela nunca foi a de estetizar a política ou seu conceito de compreensão; ela não está interessada em julgamentos estéticos, mas no que os torna possíveis” (BASURTO, 2016, p. 330)⁷⁶; e o que os torna possíveis é a convivência dos seres humanos uns com os outros, a pluralidade e o compartilhamento de um mesmo mundo. O *sensus communis* é a ponte entre a compreensão e o mundo, entre um modo de vida no singular e um modo de vida no plural, entre o pensamento e a ação, entre o pessoal e o impessoal, entre o particular e o geral. Os juízos que são formulados a partir do *sensus communis* são compatíveis com a vida política porque pressupõem aquela compreensão socrática, que exigia uma disponibilidade e uma abertura para o diálogo com o outro⁷⁷.

Sem embargo, diferente de Kant, Arendt não defendeu que este juízo correspondesse apenas ao espectador. Como antes foi visto, a ação política também é inspirada por princípios – princípios que vêm de fora; ou, mais diretamente, princípios de que vêm de exemplos. Mesmo que o ator tenha uma visão muito parcial daquilo que está realizado, ele ainda precisa, tanto quanto o espectador, utilizar o seu *sensus communis* a fim de conseguir comunicar ao mundo o princípio que o orientou; “ele deve ser capaz de julgar parcialmente, a partir de sua posição” (BASURTO, 2016, p. 330, tradução nossa)⁷⁸.

Para Arendt (2019), é nesse ponto que ator e espectador passam a estar unidos, pois a máxima daquele que age e a máxima, o “padrão”, segundo o qual o espectador julga tornam-se uma só. Tais máximas derivam do *sensus communis*. São elas: “pensar por si mesmo (a máxima do esclarecimento); colocarmo-nos no lugar de todos os outros em pensamento (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência (estar

⁷⁵ No original: “The actor herself may not be aware of the principle she instantiates, as she is caught up in her own – ultimately irrelevant – motives and goals. The principle, as the specific meaning of the deed, is only fully available to the spectator” (MACLACHLAN, 2006, p. 10)

⁷⁶ No original: “Her intention is never to aestheticize either politics or her concept of understanding; she is interested not on aesthetic judgments but on what makes them possible” (BASURTO, 2016, p. 330).

⁷⁷ Ver item 1.2 do capítulo 1.

⁷⁸ No original: “[...] he has to be able to judge partially, from his position” (BASURTO, 2016, p. 330)

de acordo consigo mesmo, *mit sich selbst einstimmig denken*)” (ARENDT, 2019, p. 526). Podendo a última, das máximas, ser interpretada como uma clara referência à moralidade do respeito a si próprio, se considerada à luz das proposições kantianas e, principalmente, socráticas – “seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes, com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, *sendo um só*, [...] *me contradissesse*” (ARENDT, 2004, p. 154).

O *sensus communis* refreia a *hybris* da ação e do juízo – que, uma vez manifesto no mundo, também é uma forma de ação; resiste à tendência ao ilimitado – ao isolamento radical e ao coletivismo amorfo, instaurando uma relação de tensão entre o indivíduo e o mundo. Como ressalta Pereira (2006), o pensamento político arendtiano se articula todo em torno de uma lógica “tensa”, que dá dinamismo à sua teoria. Se há uma moral política arendtiana, essa é, certamente, a moralidade da tensão: entre o particular e o geral; o pensamento e a ação; o espírito e a *vita activa*.

Por um lado é correto dizer que, ao enfatizar a importância do “pensar por si próprio”, isto é, a autonomia, Arendt está tornando “a moralidade autorreferencial” (BASURTO, 2016, p. 319, tradução nossa)⁷⁹, colocando o relacionamento com o “si mesmo” (*self*) à frente do relacionamento com os outros, no que tange os assuntos morais; mas por outro lado, deve-se ter em conta que esse “pensar por si próprio”, embora envolva um “estar só” (*solitude*), não é o mesmo que solidão (*loneliness*) e isolamento – em que não se pode estar nem na companhia dos outros, nem na companhia de si mesmo enquanto outro. O estar-só do pensamento se dá no diálogo do dois-em-um, uma experiência que já pressupõe a pluralidade. O “outro eu” descoberto no pensar, vale frisar, é mutável e ambíguo. Ele “representa para mim, enquanto estou só, todos os homens, a humanidade de todos os homens” (ARENDT, 1993, p. 103) e é nele que se dá a conhecer os pontos de vista dos outros – máxima da mentalidade alargada.

Colocou-se, anteriormente, que os assuntos morais dizem respeito à capacidade humana de distinguir o certo do errado; isto é, à faculdade de julgar. Afirmou-se, ainda, que, para Arendt, a faculdade de julgar não é atribuição exclusiva do espectador, mas também do ator; e que, o espectador, quando profere o seu juízo em público, não está apenas “contemplando passivamente”, mas também agindo, pois, na teoria arendtiana, atos e palavras são correlatos. As questões morais, nesse sentido, estão essencialmente

⁷⁹ No original: “[...] *morality self-referential*” (BASURTO, 2016, p. 319).

ligadas à prática, ao agir. E, apesar de que, na teoria arendtiana, “a política deve permanecer distinta e autônoma da avaliação moral” (MACLACHLAN, 2006, tradução nossa, p. 1)⁸⁰, há um momento em que máxima do ator e do espectador tornam-se uma só – em que o padrão para julgar é o mesmo tomado como o padrão para agir. Arendt sustenta que: o “imperativo categórico para a ação poderia enunciar o seguinte: aja sempre segundo a máxima que permita que esta unidade original possa ser realizada em uma lei geral” (ARENDRT, 2019, p. 528). Qual unidade? A unidade entre julgar e agir – máxima da consistência.

Como bem notou Adverse (2008), Arendt não restringe o fenomenal ao político, para ela o que o ser humano é não pode estar desvinculado de seu aparecer.

O que costumamos chamar de mundo objetivo, ou ainda de “realidade”, não pode ser construído na ausência do outro para o qual apareço e comunico pela linguagem o mundo tal qual me aparece (dokei moi), essa, aliás, a melhor tradução para a doxa segundo Arendt. Por isso ela poderá dizer que “para nós, a aparência – algo que é visto e ouvido por outros assim como por nós mesmos – constitui a realidade”. E em seu último livro, inacabado e publicado postumamente, Arendt enfatizará o caráter fenomenal do mundo: “Neste mundo em que entramos, aparecendo de lugar nenhum e do qual desaparecemos para lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem [...]” (ADVERSE, 2008, p. 118)

Observar a máxima da consistência, portanto, não é o mesmo que impor uma regra para a ação; é prezar pela harmonia entre os modos como se aparece aos outros e como se aparece a si mesmo; é respeitar o parceiro silencioso do diálogo do dois-em-um; é ser capaz de prestar conta daquilo que se diz e faz; fazer-se responsável pelas próprias decisões, pelas companhias que se escolhe; tornar-se pessoa; revelar-se mundo; agir com grandeza.

Para Arendt, ser uma pessoa é “algo distinto de ser meramente humano” (ARENDRT, 2004, p. 160). O modo pelo se dá a constituição da pessoa – isto é, o modo pelo qual “torna-se pessoa” – está vinculado, segundo Arendt (2004), ao exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*). Isso soa estranho, pois a identificação de uma “pessoa” supõe o reconhecimento de alguém que é “um”; e, segundo a concepção arendtiana, os seres humanos só são “um” quando aparecem e são vistos pelos outros, isto é, quando estão agindo. Durante a atividade do pensamento, no entanto, uma “diferença

⁸⁰ No original: “[...] *politics should remain distinct and autonomous from moral evaluation*” (MACLACHLAN, 2006, p. 1)

é inserida na [...] Unicidade” (ARENDDT, 2004, p. 251). Aquele que está envolvido no pensar, já não é um, é dois-em-um. Arendt (2004), inclusive, sustenta que a busca moderna pela “identidade” é vã e que a crise de identidade hodierna só poderia ser resolvida por uma perda da consciência de si.

Por que, então, o “tornar-se pessoa” dependeria do relacionamento que se estabelece consigo mesmo? De acordo com Arendt (2004), é nesse processo que se realiza a diferença especificamente humana da fala. A capacidade de falar com os outros passa, primeiro, pela capacidade de falar consigo mesmo, logo de pensar. O pensamento, vale lembrar, corresponde a um diálogo – entre “eu” e “eu mesmo”. Desse diálogo, que é mantido até o ponto em que decisões são tomadas, formam-se opiniões, juízos, discursos a serem proferidos para os outros.

Em *A vida do espírito*, Arendt observou que o mundo e tudo o que ele abarca possui um caráter fenomênico: eles aparecem e aparecem de formas diferentes. “Ao contrário do estar-aí inorgânico da matéria morta, [...] Estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um” (ARENDDT, 2019, p. 37). As coisas vivas, segundo a interpretação arendtiana, “aparecem” como se estivessem entrando em um palco – o palco é o mundo.

Embora os seres humanos compartilhem do impulso de autoexibição, ainda possuem um modo diferente de aparecer, que é especificamente humano: a autoapresentação, uma “escolha ativa e consciente da imagem exibida” (ARENDDT, 2019, p. 53). A autoapresentação está, sim, relacionada ao agir, mas se dá, fundamentalmente, através da linguagem – pois desacompanhadas dos discursos, as ações “permaneceriam humanamente incompreensíveis” (ARENDDT, 2020b, p. 221), como manifestações sem sentido, ou, no máximo, “meios” para alcançar “fins”. A linguagem é o meio pelo qual o pensamento pode ser expresso no mundo, o que se dá através de “metáforas”, que possibilitam “preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir” (ARENDDT, 2019, p. 49).

Em suma, o modo pelo qual aquilo que, no mundo, aparece, “me parece” ser, só se dá a conhecer pelas palavras. A linguagem revela o lugar que se ocupa no mundo, o ponto de vista desde o qual é formulada uma opinião. Dessa escolha consciente, deliberada, de como de aparecer no mundo – ou seja, de como se autoapresentar – é que

surge “o que chamamos caráter ou personalidade” (ARENDT, 2019, p. 53); o “quem” do ato; a “pessoa”.

Pessoa vem de *persona*, um termo latino, que em “seu sentido original, designava a máscara que os atores antigos costumavam usar numa peça. [...] A máscara como tal tinha, evidentemente, duas funções: devia ocultar ou, melhor, substituir o rosto e a fisionomia do ator, mas de maneira que a voz se fizesse ouvir” (ARENDT, 2011, p. 148).

Nesse sentido, a pessoa não é exatamente o mesmo que o corpo, menos ainda algo escondido no “interior” do coração ou da mente humana. A pessoa é “a voz que ressoa” (ARENDT, 2011, p. 148) através da máscara.

De acordo com Arendt (2011), essa linguagem teatral acabou sendo incorporada pela terminologia jurídica, desde o direito romano: a principal diferença entre o indivíduo e o cidadão era que o cidadão “tinha uma *persona*, uma personalidade jurídica, como diríamos” (ARENDT, 2011, p. 148) – criada artificialmente por meio da lei, portadora de direitos e deveres e, acima de tudo, imputável. É a pessoa que é chamada diante da lei para responder pelos seus atos; é a pessoa que pode ser punida; responsabilizada.

Segundo a concepção arendtiana, como já foi dito, o único critério para julgar a ação é a grandeza. “Arendt é profundamente crítica de qualquer tentativa de impor quaisquer padrões externos à ação política, ou de limitar e mudar sua natureza – mesmo que tal tentativa seja feita por razões profundamente morais, até humanitárias” (MACLACHLAN, 2006, p. 6, tradução nossa)⁸¹. Mas, se um ato “só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele [o ator] se identifica como ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer” (ARENDT, 2020b, p. 221), uma ação grandiosa é, necessariamente, uma ação que revela o “quem”, a “pessoa”, que a realiza. A “ação é a mais alta das atividades humanas porque reflete autenticamente nossas condições mais essenciais (liberdade e pluralidade)” (MACLACHLAN, 2006, p. 6, tradução nossa)⁸², as quais estão relacionadas, precisamente, à capacidade da distinção dos seres humanos entre si. Disso deriva a sua luminosidade, o seu esplendor.

⁸¹ No original: “Arendt is deeply critical of any attempt to impose any external standards upon political action, or to limit and change its nature – even if such an attempt is made for deeply moral, even humanitarian reasons” (MACLACHLAN, 2006, p. 6)

⁸² No original: “[...] action is the highest of human activities because it authentically reflects our most essential conditions (freedom and plurality)” (MACLACHLAN, 2006, p. 6).

É por esse vínculo com a liberdade – entendida como liberdade de iniciar algo novo – que a ação, a atividade humana mais elevada, também traz ameaças para a vida em comum. Caracterizada por sua imprevisibilidade e pela sua irreversibilidade, a ação representa sempre um perigo para a fragilidade dos negócios humanos, isto é, do mundo. Arendt estava ciente desse “seu potencial tanto para destruir quanto para criar” (MACLACHLAN, 2006, p. 7, tradução nossa)⁸³. Ainda assim, insistiu em que a redenção para tais constrangimentos provocados pelo agir não seria proveniente de nenhuma “outra faculdade possivelmente superior, mas [...] das potencialidades da própria ação” (ARENDR, 2020b, p. 293).

A redenção para o constrangimento da imprevisibilidade reside na faculdade humana de prometer. O ato de fazer promessas pode desfazer tanto a imprevisibilidade que “decorre [...] da ‘obscuridade do coração humano’, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã” (ARENDR, 2020b, p. 302); como aquela que provém “da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir” (ARENDR, 2020b, p. 302). As promessas exercem “um poder estabilizador” (ARENDR, 2020b, p. 301) sobre a esfera dos negócios humanos; delas resultam alianças; e por meio delas se deixam evidenciar um propósito comum e uma vontade de conviver. Por estarem dispostos a prometer e serem capazes de cumprir promessas, os seres humanos podem – ao menos, tentar – confiar uns nos outros e “traçar caminhos seguros em todas as direções” (ARENDR, 2020b, p. 303).

Para o constrangimento da irreversibilidade, a redenção possível é outra: a faculdade de perdoar. Não se pode desfazer o que foi feito, mas o perdão pode, segundo Arendt (2020b), liberar os seres humanos das consequências do ato realizado; ele indica uma disposição para recomeçar. “Se não fôssemos perdoados, [...] nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências” (ARENDR, 2020b, p. 293)⁸⁴. O “perdão tem, em última análise, um caráter político” (MACLACHLAN, 2006, p. 7,

⁸³ No original: “[...] *its potential to destroy as well as create*” (MACLACHLAN, 2006, p. 7).

⁸⁴ Em conformidade com a interpretação arendtiana, quem descobriu o potencial do perdão nos assuntos públicos foi Jesus e ele deixou isso explícito quando, contrariando escribas e fariseus, afirmou que “não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar; e, em segundo lugar, que esse poder não deriva de Deus – como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos –, mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, antes que possam esperar serem perdoados também por Deus” (ARENDR, 2020b, p. 296).

tradução nossa)⁸⁵, porque, ao contrário da vingança, que, como acentua Arendt (2020b), seria a reação natural e automática à transgressão, esse é um ato que jamais pode ser previsto – é espontâneo, inesperado. O perdão é uma espécie de re-ação [*re-acting*], não no sentido de resposta a um estímulo, mas de constituir-se como uma nova ação, a qual “devolve o ator e o ato ao domínio político compartilhado” (MACLACHLAN, 2006, p. 8, tradução nossa)⁸⁶, reconciliando-os e dando-lhes a possibilidade começar algo novo – quem sabe, mediante uma nova promessa.

Mas assim como a punição, o perdão só pode ser direcionado a uma pessoa. “O perdão e a relação que ele estabelece constituem sempre um assunto eminentemente pessoal (embora não necessariamente individual ou privado), no qual *o que* foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez” (ARENDR, 2020b, p. 299). Da mesma forma que não se pune o assassinato, mas o assassino, não se perdoa a ofensa, mas o ofensor. Arendt (2020b) chega a afirmar que a punição não é o oposto do perdão, mas a sua alternativa, já que ambos têm em comum o fato de tentarem colocar fim a algo que, sem interferência, poderia prosseguir indefinidamente – haja vista que outra característica da ação é a ilimitabilidade. O que, de fato, se opõe ao perdão e a punição é o *skandalon*, aquilo que não se pode perdoar nem punir, e que Arendt associa ao mal cometido por “ninguém”; banal.

Perdoar e prometer, conforme Arendt (2020b), são faculdades que correspondem muito de perto à condição humana da pluralidade porque se baseiam inteiramente na presença dos outros. A seu ver, a partir dessas faculdades, pode-se inferir um código moral – isto é, um conjunto de princípios orientadores – diametralmente oposto aos padrões “morais” inerentes à noção platônica de governo, que se baseava no domínio do si mesmo e determinava a relação com os outros pelas atitudes em relação ao si mesmo. Perdoar e prometer são possibilidades que surgem “principalmente de nossa conexão com o espaço compartilhado e publicamente fundamentado dos outros: o domínio político” (MACLACHLAN, 2006, p. 7, tradução nossa)⁸⁷.

É interessante sublinhar que estas reflexões – as quais já manifestam diretamente uma preocupação moral – foram desenvolvidas em *A condição humana*, um livro que

⁸⁵ No original: “[...] *forgiveness ultimately has a political character*” (MACLACHLAN, 2006, p. 7).

⁸⁶ No original: “[...] *returns the actor and the act to the shared political realm*” (MACLACHLAN, 2006, p. 8).

⁸⁷ No original: “[...] *primarily from our connection to the publicly grounded, shared space of others: the political realm*” (MACLACHLAN, 2006, p. 7).

precede o julgamento de Eichmann, portanto, precede aquilo que alguns interpretes consideram ser um “ponto de virada” na teoria arendtiana. Foi nesse sentido que se defendeu que se é possível falar em uma “moral política” arendtiana, ela permeia toda a sua obra. Parece ser que essa moral política tem como categoria central o mundo, o espaço público; e que, diferentemente do modelo tradicional, trata-se de um tipo de moralidade que procura levar em consideração a pluralidade humana.

A questão é saber como essa moralidade pode ser capaz de orientar a ação, sem prescrever nenhuma regra para a conduta. A resposta é que a convivência com os outros, ou melhor, o compromisso de compartilhar um mundo com os outros, refreia a *hybris*. Isso está relacionado às faculdades de perdoar e prometer porque elas instauram uma espécie de relação entre os seres humanos, a qual se assenta na confiança e no respeito mútuos.

Como a *philia politiké* aristotélica, o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa que desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta (ARENDDT, 2020b, p. 301)

Da mesma forma que o perdão só pode ser concedido a uma “pessoa”, Arendt (2020b) entende que o respeito concerne exclusivamente à pessoa, ao “quem” revelado na ação e no discurso; e, a partir disso, reafirma o caráter político dessa faculdade, pois “ninguém pode perdoar-se a si próprio” (ARENDDT, 2020b, p. 301). O perdão sempre exige a presença de outros, tal qual a ação. Na experiência do pensamento, onde se está junto a si mesmo, não se encontra nenhuma “pessoa” a quem perdoar. Qualquer experiência descrita nesses termos – um perdão a si mesmo – só pode se justificar e determinar pela experiência com os outros, nos momentos em que é possível “sair em visita”.

Descobrir-se-á, no item subsequente deste capítulo, que esse “respeito” também pode ser descrito como uma forma de amor: *amor mundi*. Pelo contraste com esse amor, será possível alcançar o grande objetivo deste trabalho: apontar o problema moral da mentira política – uma questão que, a princípio, seria alheia a considerações morais.

3.3 O problema moral da mentira política

No item anterior deste capítulo, relacionou-se aquilo que se descobriu como uma “moral política”, na teoria arendtiana, a duas categorias que, aparentemente, não teriam nada a ver com a política: o perdão e o amor. Com efeito, Arendt (2020b) afirmou que o perdão sempre foi considerado irrealista e inadmissível no domínio público, provavelmente porque a sua descoberta se dá em um contexto religioso e por sua ligação ao “amor” que acompanha essa descoberta. Somente “o amor tem o poder de perdoar. Pois o amor [...] possui, de fato, inigualável poder de autorrevelação e inigualável clareza de visão para perceber o *quem...*” (ARENDR, 2020b, p. 299). Considerado desde essa perspectiva, o amor é antipolítico e, por natureza, não-mundano (*unworldly*): a preocupação do amante não é com “*o que* a pessoa possa ser, com suas qualidades e imperfeições, suas realizações, fracassos e transgressões” (ARENDR, 2020b, p. 299-300). O amor desconsidera e, conforme Arendt (2020b), destrói o espaço-entre que estabelece a relação, simultânea, de distância e proximidade com os outros. O contexto mundano é indiferente ao amante; o que fixa a sua atenção é, exclusivamente, o amado. Como é possível, então, falar em um *amor mundi*? E como esse amor pode ser a “condição para o que há de mais valioso na existência humana” (MACLACHLAN, 2006, p. 2, tradução nossa)⁸⁸ – a saber, a capacidade de agir?

Uma vez que Arendt não se dedicou a escrever nenhum ensaio ou livro sobre a sua própria concepção de amor, é necessário, para compreender essa categoria, voltar-se para a sua tese de doutorado, a respeito do conceito de amor em Santo Agostinho, onde o amor é apresentado como *appetitus*: “Amar não é mais do que desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma” (ARENDR, 1997, p. 17). O objeto do amor, haja vista que possui um valor em si mesmo, é desejado como “um bem (*bonum*)” (ARENDR, 1997, p. 17), algo cuja posse pode fazer com que o ser humano entre em beatitude, isto é, seja feliz.

Mas para que se reconheça no objeto de seu desejo a possibilidade da beatitude, deve-se ter um conhecimento prévio do que é a felicidade, de modo que “o desejo não é apenas orientação para, mas é também retrospectividade do por” (ARENDR, 1997, p. 18). Dizendo de outra forma, o amor se encontraria na tensão entre o desejo (*appetitus*) e a memória.

⁸⁸ No original: “[...] *a condition for what is most valuable in human existence*” (MACLACHLAN, 2006, p. 2)

A vida feliz, se tem que ser o objeto do desejo, deve ser conhecida; porém, se é assim, o conhecimento deve preceder o desejo, o conhecimento deve apresentar o objeto de desejo. Em outras palavras: o conhecimento é a base para uma projeção para o futuro, O desejo transcende o presente em direção ao futuro, porém só pode fazê-lo porque a memória transcende o presente, guardando o passado (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 429)

Trata-se, contudo, de um tipo diferente de memória, “diferente do conhecimento de algo perceptível” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 429). Para Agostinho, feliz é quem possui Deus, isto é, quem está em Deus. Os seres humanos não possuem Deus. Mas podem buscar a Deus. Desejar a vida feliz é desejar estar em Deus. Esse desejo, porém, deve ser precedido pelo conhecimento de Deus. “Nos “campos e vastos palácios da memória, como disse Agostinho, a criatura encontra seu Criador; encontra o Criador em si mesma, como o determinante de seu ser, a razão de sua existência” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 430). Dessa forma, o passado [aquilo que foi] é, como aponta Young-Bruehl (1997), lembrado como parte do presente, como uma inspiração; e transforma-se em possibilidade futura de ser novamente.

Essa interpretação do conceito de amor agostiniano é atualizada e revista em *A Condição Humana*, mediante a ênfase na condição humana da natalidade, o que pode ser verificado em uma das anotações que Young-Bruehl (1997) retirou dos marginalias de Arendt:

O fato decisivo determinando o homem como um ser relebrante consciente é o nascimento ou natalidade, pois entramos para o mundo através do nascimento, enquanto o fato decisivo determinando o homem como um ser desejante é a morte ou a mortalidade, o fato de que iremos deixar o mundo na morte. O temor à morte e a inadequação da vida são as fontes do desejo, enquanto, pelo contrário, a gratidão pode ter sido a vida dada a todos – uma vida encarecida mesmo na infelicidade – ...é a fonte da lembrança. O que em última análise detém o temor à morte não é a esperança ou o desejo, mas a lembrança e a gratidão: ‘Dê graças, pois querendo ser como é você pode se livrar do que não quer ser. Pois você está querendo ser, e não querendo ser infeliz’ (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 430).

Há um deslocamento significativo, aqui: o que causa medo, na morte, é a perda da vida no mundo, a perda do mundo; e a lembrança à qual se deve ser grato é o nascimento, o primeiro aparecimento no mundo, o “primeiro início”, por assim dizer. O amor como memória permite que esse aparecimento original seja desejado como

possibilidade futura de começar... algo novo; o que pode ser feito através das ações. Cada ação, para Arendt (2020b), é como um segundo nascimento, uma nova inserção no mundo – como se mencionou anteriormente. “As ações renovam as vidas dos homens e também concedem aos homens a imortalidade que eles, como mortais, podem alcançar: continuar vivos na memória humana” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 430). Ademais, são as ações que permitem salvar o mundo da sua ruína natural, garantindo a esperança de que se possa tornar a agir. Diante disso, a vida política aparece “como aquela pela qual devemos ser gratos” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 430). Só uma vida política proporciona à ação um local adequado para seu aparecimento e esse “local” – que é também espacial, mas não unicamente espacial – é o mundo.

Tanto o perdão como a promessa são a expressão máxima de uma moralidade política porque expressam esse amor ao mundo; uma vontade de compartilhar esse mundo com os outros. Por um lado, o perdão desfaz “os atos do passado, cujos “pecados” pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração” (ARENDR, 2020b, p. 293), permitindo a reintegração do ofensor à comunidade política e, acima de tudo, liberando os seres humanos para agirem outra vez. Por outro, as promessas instauram “no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todo tipo de durabilidade” (ARENDR, 2020b, p. 293); e concedem, àqueles que se obrigaram por meio do prometer, o poder que advém de um agir em conjunto. Nas palavras de Arendt:

Na medida em que a moralidade é mais que a soma total de *mores*, de costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados à base de acordos – e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo –, a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa vontade de se contrapor aos enormes riscos da ação mediante a disposição para perdoar e ser perdoado, para fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. Pelo contrário, surgem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, semelhantes a mecanismos de controle instaurados na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis (ARENDR, 2020b, p. 304).

Tendo em consideração o exposto, ratifica-se o apontamento de Pereira (2006), segundo o qual o pensamento político arendtiano se articula todo em torno de uma “lógica tensa”. Uma tensão que deve ser mantida, não eliminada. É a tensão entre passado e futuro, entre o particular e o geral, pensar e agir, entre a moral e a política. A moral política é a moral da tensão. O elemento “tensor”, aqui – para emprestar, aqui, um conceito da matemática e da física –, se apresenta como uma forma de amor – um amor que é metaxú; intermediário; interposto entre a vida humana no singular e a vida humana no plural. Como assinalou Arendt, em sua tese de doutorado: “O amor é a mediação entre o que ama e aquilo que ama” (ARENDDT, 1997, p. 25). No caso, entre o amante do mundo e o próprio mundo. Entretanto, para haver uma mediação entre aquele que ama e aquilo que ama, deve haver um “quem” identificável, deve haver uma “pessoa” que ama.

Afirmou-se, no item precedente deste capítulo, que, para Arendt (2004), o “tornar-se pessoa” está vinculado ao processo de pensamento. Ver-se-á com mais detalhes, agora, em que consiste esse processo. O pensamento é uma atividade de reflexão, exame, uma tentativa de compreender, isto é, de buscar o significado. O que provoca essa atividade são os acontecimentos, em sua contingencialidade – que, desde o ponto de vista do ego pensante, resulta ser bastante incômoda:

O pensamento como uma atividade pode surgir a partir de qualquer ocorrência; está presente quando eu, depois de observar um incidente na rua ou me ver implicada em alguma ocorrência, começo então a considerar o que aconteceu, contando o fato a mim mesma como uma espécie de história, preparando-a, dessa maneira, para sua subsequente comunicação aos outros e assim por diante (ARENDDT, 2004, p. 158).

As ocorrências mundanas não possuem um significado em si mesmas. “Do ponto de vista do pensamento, a vida em seu puro estar-aí é sem sentido” (ARENDDT, 2019, p. 106). São os seres humanos que, por meio das palavras, atribuem esses significados aos acontecimentos – é por isso, que como já foi apontado, a ação desacompanhada de um discurso não pode revelar nenhum significado.

O pensamento – essa busca pelo significado – nasce de uma necessidade da razão de “*dar conta – logon didonai*, como a chamavam os gregos com grande precisão – de qualquer coisa que possa ser ou ter sido” (ARENDDT, 2019, p. 119); de se apropriar das coisas do mundo através das palavras. Arendt (2019) chama isso de “desalienação do mundo”, algo que decorre do fato de que “cada um de nós nasce, como um recém-chegado

e um estranho” (ARENDT, 2019, p. 119) nesse mundo. Todo novo acontecimento com o qual a razão se vê confrontada retira, por assim dizer, o mundo de sua posse, de modo que ela sempre tem de reiniciar o processo de reconciliação com o mundo.

Conforme Arendt (2004), há uma conexão entre pensamento e lembrança. O pensamento nunca lida com as aparências em si – trata-se de uma atividade invisível e que também só “lida com invisíveis, com coisas que não estão *presentes* aos sentidos” (ARENDT, 2019, p. 68). Os objetos sensíveis que ele trata de compreender precisam ser “relembrados e reunidos no depósito da memória e, assim, preparados para reflexão posterior” (ARENDT, 2019, p. 69). Isso é possível graças à faculdade de imaginar. A percepção sensível é transformada, pela imaginação, “em uma imagem invisível, apta a ser guardada no espírito” (ARENDT, 2019, p. 96) – o que faz dessa “a condição *sine qua non* para fornecer ao espírito objetos-de-pensamento adequados” (ARENDT, 2019, p. 96). Contudo, esses objetos-de-pensamento só “passam a existir quando o espírito ativa e deliberadamente relembra, recorda e seleciona do arquivo da memória o que quer que venha a atrair o seu interesse a ponto de induzir a concentração” (ARENDT, 2019, p. 96). Nesse segmento, segundo a interpretação arendtiana, todo pensar é um repensar; e todo lembrar exige um pensar. “Ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo mesmo” (ARENDT, 2004, p. 158-159).

Da conexão entre pensamento e lembrança, deriva a conexão entre “tornar-se pessoa” e lembrar. Se o tornar-se pessoa é realizar a diferença especificamente humana da fala no processo de pensamento, logo, a lembrança, ou melhor, a incapacidade de lembrar, afeta a capacidade de formular discursos e de “revelar-se” no mundo. Faz-se notar, aliás, que, nas observações de Arendt sobre Eichmann, encontram-se ambas as características: uma memória ruim e uma incapacidade de se comunicar.

Sem dúvida, posso me recusar a pensar e lembrar, e ainda assim permanecer muito normalmente humana. Entretanto, esse perigo é muito grande não só para mim mesma, pois minha fala, tendo perdido a mais elevada realização da capacidade humana de falar, vai se tornar conseqüentemente sem sentido, mas também para os outros, que são forçados a viver com uma criatura possivelmente muito inteligente e, mesmo assim, sem nenhuma capacidade de pensar (*thoughtless*) (ARENDT, 2004, p. 159).

A questão do mal, na interpretação arendtiana, está intimamente relacionada com a lembrança. Para Arendt (2004), a maneira mais segura para um criminoso não ser descoberto, é esquecer o que fez e não pensar no assunto; inclusive, o arrependimento consistiria em não esquecer o que se fez. Ou, “como Antônio, em *A Tempestade*, ter precisado fazer ‘de sua memória uma pecadora, para dar crédito à própria mentira’” (ARENDR, 2007, p. 313). Ou, ainda, como Agamêmnon, que “ousou (*etla*) tornar-se o sacrificador de sua filha” (255) – [e] não apenas *tornou-se*, mas suportou tornar-se. [...] não lutou contra isso” (NUSSBAUM, 2009, p. 31), jamais proferindo “uma palavra de pesar ou dolorosa lembrança” (NUSSBAUM, 2009, p. 31).

Àquele que se recusa a lembrar, segundo Arendt (2004), está pronto para fazer qualquer coisa e nada consegue detê-lo. Pois, para os seres humanos, pensar – o que implica lembrar – “significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação” (ARENDR, 2004, p. 160). Em correspondência a Gershom Scholem, Arendt sustentou que, para ela,

[...] o mal nunca é “radical”, é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode cobrir e deteriorar o mundo inteiro precisamente porque se espalha como um fungo da superfície. Ele é “desafiador-do-pensamento”, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chegar às raízes, e o momento em que se ocupa do mal é frustrado porque não há nada. Essa é sua “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 327)⁸⁹.

Como acentua Young-Bruehl (1997), Arendt não negava que os seres humanos possam agir a partir de motivos mesquinhos, ou “perversidade calculada”. Seja dito de passagem, esse é o retrato que se tem de um vilão, um malfeitor. Mas, Arendt, tendo em mente grandes personagens como Ricardo III e Iago, defende que o vilão é “alguém desesperado, alguém cujo desespero irradia uma certa nobreza ao seu redor. [...] que tem de confrontar-se consigo mesmo de novo, e cuja maldição é não poder esquecer” (ARENDR, 2004, p. 159). Sejam mesquinhos ou perversos, o caso é que esse tipo de malfeitor ainda age por algum “motivo” e “pode distinguir a diferença entre o bem e o

⁸⁹ O trecho citado foi retirado da biografia de autoria de Elizabeth Young-Bruehl, intitulada “Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt” (1997).

mal” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 327); eles são capazes de comunicar aquilo que os leva a agir de tal forma, seus atos não são humanamente incompreensíveis.

Arendt estava convencida de que, na verdade: “Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão [...]. O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo” (ARENDDT, 2004, p. 159-160). Tais limites emergem de um movimento do pensamento em direção às raízes, o qual, ainda que não possa dizer o que fazer, pode bloquear ou refrear a ação. Deitar raízes, para Arendt, significa “tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos” (ARENDDT, 2004, p. 166); e é desse processo que nasceria a “pessoa”, ou “personalidade moral” – termo que, a seu ver, seria redundante, pois não está relacionado à índole ou inclinações do indivíduo; o moral, de “personalidade moral”, indica apenas um ser capaz de pensar, de formar uma personalidade, de constituir-se como pessoa.

Devolver a questão moral ao pensamento parece inserir uma contradição neste trabalho e, mais, na própria teoria arendtiana. Cumpre, portanto, esclarecer alguns pontos. Em primeiro lugar, os limites à ação, se surgem do processo de pensamento, não são “impostos de fora, mas autoestabelecidos” (ARENDDT, 2004, p. 166). Isso não significa, contudo, que Arendt retome a ideia de uma “voz interna” que dita o que é certo e errado com uma validade universal. De acordo com Arendt (2004), os “limites” podem mudar de maneira desconfortável e considerável de pessoa para pessoa, de país para país, de século para século. Mas, em todo caso, ainda são limites. Ela entende que “o mal ilimitado e extremo só é possível quando essas raízes cultivadas a partir do eu, que automaticamente limitam as possibilidades, estão inteiramente ausentes” (ARENDDT, 2004, p. 166).

Em segundo lugar, dizer que as raízes são cultivadas a partir do “eu”, não sugere ignorar o mundo ou a ação. Uma vez que “aquilo que está posto em questão no pensamento emerge sempre dos acontecimentos históricos e da experiência viva do homem” (ALVES NETO, 2009, p. 47), o “deitar raízes” do pensamento não pode ocorrer sem um “voltar-se para o mundo”, isto é, sem que a atenção do ego pensante seja dirigida ao mundo. E, aqui, entra em jogo a articulação de uma outra faculdade do espírito.

Para “ter presente aquilo que irrevogavelmente já passou e que está, portanto, ausente dos sentidos” (ARENDDT, 2019, p. 272), o espírito recorre à memória. Ou, em outras palavras, para pensar, tem de lembrar. A memória ou a lembrança, portanto, é o modo pelo qual o espírito lida com o passado. O que fornece a “imagem” a ser fixada no

espírito é, como já foi mencionado, a imaginação. Essa imagem é, posteriormente, relembada e examinada através do pensamento. Mas algo ainda permanece oculto nesse processo: o que é que “[...] diz à Memória o que reter e o que esquecer; [e] diz ao Intelecto o que escolher para o entendimento” (ARENDDT, 2019, p. 363)?

Baseando-se em Agostinho, Arendt (2019) indica que o que faz trabalhar a memória e o intelecto é uma faculdade espiritual “unificadora”: a vontade. Essa é uma resposta que se revela bastante complexa, quando se considera que “a Vontade [...] é obviamente o nosso órgão espiritual para o futuro” (ARENDDT, 2019, p. 273) e que ela não se preocupa com “‘objetos’, mas sim com *projetos*” (ARENDDT, 2019, p. 273), coisas que ainda não são e podem nunca chegar a ser. O sujeito volitivo de projeta para o futuro. Tal projeção, no entanto, só pode ocorrer como lembrança: para querer, a vontade precisa saber o que quer – amor *qua appetitus*. E o que a vontade quer? A “Vontade sempre quer *fazer algo*” (ARENDDT, 2019, p. 298). A ação é o único modo pelo qual a tensão entre querer e não querer – da vontade que se cinde em duas – pode ser superada.

Agir é aparecer no mundo. A vontade só pode querer agir pela recordação do primeiro aparecimento: o nascimento. A vontade é uma espécie de elo, por assim dizer, que dirige a “atenção” do espírito para aquilo que deve ser retido na memória e examinado pelo pensamento.

Em outras palavras, a Vontade, por meio da *atenção*, primeiro une os nossos órgãos dos sentidos ao mundo real de uma forma significativa; e então arrasta esse mundo exterior para dentro de nós, preparando-o para operações posteriores do espírito: para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado. Pois as imagens internas não são absolutamente meras ilusões. “Ao nos concentrarmos com exclusividade nas imaginações internas, e ao voltarmos por completo o olho do espírito para longe dos corpos que cercam os nossos sentidos”, deparamos “com uma semelhança tão surpreendente das espécies corpóreas expressadas pela memória”, que é difícil dizer se estamos vendo ou simplesmente imaginando. [...] Esse *poder* do espírito deve-se não ao Intelecto, tampouco à Memória, mas somente à Vontade, que une a interioridade do espírito ao mundo exterior (ARENDDT, 2019, p. 364).

A vontade, no entanto, não é o que determina a ação. A ação é livre. Ainda assim, ela pode ser entendida como “fonte da ação”, pois: “ao orientar a atenção dos sentidos, controlando as imagens impressas na memória e fornecendo ao intelecto o material para a compreensão, a Vontade prepara o terreno no qual a ação se pode dar” (ARENDDT, 2019,

p. 365)⁹⁰. Como as outras faculdades do espírito – lembrar e pensar – dependem da vontade, a vontade está relacionada ao “tornar-se pessoa”, à formação da personalidade, à individualidade de cada ser humano. É necessário querer tornar-se uma pessoa.

Aqui, apresenta-se um outro indicativo de que o “tornar-se pessoa” não se dá em desconexão com o mundo e a ação – e de que as questões morais não escapam às políticas. A vontade só pode “querer” tornar-se pessoa. Mas a pessoa só se revela quando aparece no mundo, através de ações humanamente compreensíveis – isto é, ações que acompanham palavras e que, acima de tudo, acompanham juízos. Arendt “percebeu que, na busca do significado dos atos, os humanos conquistam tudo o que lhes é possível quando olham para os males passados – o privilégio de julgar” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 333). Lendo esta afirmação à luz da noção de amor ao mundo – o espaço onde os seres humanos podem aparecer, logo ser – pode-se dizer que, na busca do significado daquilo que é, os seres humanos alcançam a “possibilidade” de ser – a projeção ao futuro que se remete ao passado.

A vontade “faz com que o espírito envolva em si mesmo as coisas sobre as quais refletiu longamente com amor” (ARENDRT, 2019, p. 366) e esse amor é o que “produz [...] a duração, uma permanência da qual o espírito seria, de outra forma, incapaz” (ARENDRT, 2019, p. 367). A vontade possui, conforme Arendt (2019), um poder afirmar e negar, e a maior afirmação de algo ou alguém, a seu ver, é amar este algo ou alguém, o que significa ser capaz de dizer: “quero que tu sejas – *Amo: Volo ut sis*” (ARENDRT, 2019, p. 368). Amar o mundo é querer que o mundo seja; que dure. A condição para que o mundo dure é a sua publicidade – que os seres humanos falem sobre ele. A publicidade exige a pluralidade – que cada um testemunhe os acontecimentos que compõem o mundo desde o lugar privado que ocupa nele. E a pluralidade requer a distinção entre iguais, a manifestação da singularidade, que só se dá pelos atos e pelas palavras, ou, mais precisamente, pelos exemplos e pelos juízos que são comunicados aos outros.

Tendo em consideração o exposto, pode-se dizer que a mentira política, ao menos na modalidade que Arendt chama de “moderna”, implica, sim, um problema moral; e esse problema moral é, neste trabalho, percebido de duas formas. Uma delas tem a ver com ser a mentira política uma negação do mundo; o mentiroso não quer que o mundo seja, o

⁹⁰ Algo interessante de se acrescentar é que a vontade sempre precisa da ação para ser redimida – a interrupção do conflito entre *velle* – querer – e *nolle* – não querer – “não pode se originar de um ato de querer-não-querer, pois isso já seria uma nova volição” (ARENDRT, 2019, p. 365): “meu ato de escrever exclui o seu oposto” (ARENDRT, 2019, p. 365). Reitera-se: a vontade sempre “quer” fazer algo.

que bloqueia o seu próprio vir a “tornar-se pessoa”, já que só pode aparecer – portanto, ser – uma pessoa no mundo. O mentiroso está em desacordo consigo mesmo, é inconsistente, incapaz de manter a unidade entre agir e julgar.

A outra, deriva de a mentira política atravancar a memória com insignificâncias, retirando do juízo aquilo sobre o que ele incide – os fatos. Nesse sentido, Young-Bruehl (1997) argumenta o seguinte:

Os métodos usados para perseguir a verdade histórica não são os métodos do promotor, e os homens que montam guarda aos fatos não são funcionários de grupos de interesse – não importa *quão legítimas sejam suas afirmações* – mas os repórteres, os historiadores e, finalmente, os poetas. Os fatos, não importa se aterrorizantes, devem ser preservados não “para que não os esqueçamos”, mas de modo que possamos julgar. A preservação e o julgamento não justificam o passado, mas revelam seu significado (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 334).

O maior problema que Arendt identifica na mentira política moderna é, como já indicado no item 2.2 do capítulo 2, o autoengano – situação na qual o mentiroso se torna vítima das próprias mentiras. Salientou-se, no item 3.1 deste capítulo, que o autoengano só pode ocorrer quando os seres humanos se recusam a pensar. Chama-se recusa, porque, para Arendt, a habilidade pensar, não é exclusiva de “poucos”, mas algo que “deveríamos “exigir” de toda pessoa sã [...], não importando quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida essa pessoa seja” (ARENDDT, 2019, p. 28). Frente a isso, a falta de reflexão pode ser lida como um menosprezo deliberado pelos fatos; uma opção pela mentira; uma renúncia a deitar raízes e a assumir a responsabilidade de se tornar “alguém”.

As raízes “estão ausentes quando os homens apenas deslizam sobre a superfície dos acontecimentos, quando se deixam levar adiante sem jamais penetrarem em qualquer profundidade de que possam ser capazes” (ARENDDT, 2004, p. 166). O mal “extremo e ilimitado”, segundo a interpretação arendtiana, é, pontualmente, aquele que não possui raízes e, disso, advém a sua banalidade. O mal, apresentado sob a face da banalidade, dificulta até mesmo o exercício de uma moral política: o malfeitor, por um lado, escolhe não lembrar, nem pensar no que fez; e os outros não podem perdoar nem confiar nas promessas de um indivíduo que pode, perfeitamente, ser, ainda, chamado de “ser humano”, mas não pode ser identificado como uma pessoa.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao investigar o problema moral da mentira política na teoria de Hannah Arendt, o que se projetava era, na verdade, compreender o processo de constituição da personalidade moral nas circunstâncias em que os fatos são desprezados e subtraídos da avaliação do juízo. A hipótese defendida foi a de que a mentira política – enquanto negação sistemática e deliberada dos fatos – está relacionada à disposição a “fazer o mal”, envolvendo, por consequência, um problema moral. Mas a questão que permanecia aberta era: relacionada de que maneira? Os esforços realizados, aqui, se deram no sentido de responder a esse questionamento.

À simples vista, a negação dos fatos pode parecer uma questão de menor importância para as discussões morais, onde o que interessa não é a faculdade de distinguir o real do fictício, ou o verdadeiro do falso – algo que remete ao campo das sensações e da cognição, isto é, à percepção de que algo existe e à tentativa de dizer “o que é” que existe; e sim a capacidade humana de julgar – que concerne à avaliação e à compreensão daquilo que já se tem como certo que existe e busca responder, conforme Arendt (2019), o que significa, para isto que “é”, ser.

Todavia, o que se observou, nesta pesquisa, foi que, ao menos conforme a teoria arendtiana, a percepção, a cognição, a avaliação e a compreensão estão intimamente relacionadas – uma é pré-requisito para a outra. São os fatos que informam os juízos. Os fatos são resultados de atos. Os atos precisam ser percebidos, para serem testemunhados e se estabelecerem como fatos. Os fatos precisam ser conhecidos – é necessário dizer “o que” aconteceu; também precisam ser verificados – ampla quantidade e credibilidade de testemunhas, evidências materiais de sua ocorrência, etc. Tudo isso precede a avaliação e a compreensão, as quais, por seu turno, são anteriores à enunciação de opiniões – um dos modos de “aparecer” e se inserir no espaço público, isto é, de agir.

Contudo não é somente nesse nível que os fatos se tornam importantes para o julgar. Visto que, para Arendt, os juízos requerem pensamentos – para julgar alguma coisa é necessário pensar sobre ela – e pensar significa generalizar, ao passo que o julgar lida com particulares, essa capacidade – a de formular juízos – consiste em relacionar o particular ao seu geral relativo. Esse “geral”, no entanto, não pode ser: nem uma regra pré-estabelecida – já que, de acordo com a interpretação arendtiana, julgar não é o mesmo que subsumir o particular a uma regra geral, mas enfrentar os fatos em sua contingencialidade, sem reivindicar critérios fixos e pré-estabelecidos; nem “um padrão

importado da experiência” – pois não se pode julgar um particular por outro, o que demandaria encontrar um terceiro elemento de comparação para determinar seu valor. Arendt, baseando-se em Kant, propõe como solução para tal dificuldade a chamada “validade exemplar”. A seu ver, os exemplos são o veículo do juízo. Eles revelam um certo tipo de generalidade: os princípios que inspiraram aquela determinada ação – e esses princípios podem ser sempre repetidos e atualizados, inspirando, sem prescrever, novas ações.

Embora, efetivamente, Arendt acentue que os exemplos para o juízo não precisam ser retirados da experiência real, mas podem ser também atos fictícios – como aqueles presentes nas obras literárias –, é interessante observar que, mesmo aqui, a fatualidade clama por preservação. Pois as ações fictícias encontradas nos livros tampouco surgiram *ab ovo* – são “inspiradas em...” e “imaginadas a partir de...” acontecimentos mundanos; e possuem o mesmo poder de persuasão que os atos reais porque são narradas na forma de uma história dotada de significado, ficando disponíveis para a avaliação do juízo e a compreensão, podendo, assim, inspirar ações reais. Nesse sentido, a fatualidade continua a ser determinante para a constituição da pessoa moral – não apenas porque juízos morais incidem sobre os fatos, mas porque faz-se necessário recorrer aos fatos para buscar exemplos – ou, no caso dos romances, dos filmes, das novelas, etc., para criar representações de exemplos –, os quais servirão como *tertium quid* para a visada retrospectiva de um julgar “sem parâmetros”.

Disso deriva a relevância política – e poder-se-ia dizer, depois deste trabalho, moral – da função exercida pelo contador da verdade fatural, pois é ele quem contribui para sobrevivência do mundo, para o perseverar “da” e “na” existência, assegurando-se de que os fatos sejam lembrados, testemunhados, reintroduzidos no debate público. A recordação dos fatos é o que possibilita o pensamento e a formação de juízos, as formas pelas quais os seres humanos podem se reconciliar com o mundo no qual chegam como estranhos, fazendo, dele, o abrigo para as suas existências, o amparo de sua fragilidade.

O que o contador da verdade fatural faz é efetivar essa reconciliação e liberar os seres humanos para agirem e julgarem outra vez. Em *Verdade e política* (2007), Arendt indica que a narrativa opera uma “catarse”, uma “purificação” das emoções. Isso ocorre porque, ao contar uma história, o narrador não está apenas noticiando ocorrências. A narrativa faz dos acontecimentos algo humanamente compreensível. O pensamento organiza os fatos em uma sequência temporal de modo a atribuir-lhes um sentido e esse é o conteúdo do que é narrado. Pensar é narrar uma história para si mesmo. Narrar é

ensinar a aceitar as coisas como elas são, o mundo como ele é, e, com isso, o que se quer dizer é que a narrativa consegue tornar suportável a característica da irrevogabilidade da ação, o fato de que aquilo que foi feito não pode ser desfeito. Esse tipo de aceitação não é o mesmo que abdicação de participar dos assuntos humanos. É a aceitação de que somente o futuro está aberto à ação; de que seja lá o que será feito, deve ser feito “daqui em diante...”, engrandecendo esse espaço que acolhe a existência no que ela tem de mais humano, reafirmando o seu modo público de ser. Pois somente sendo o que é – ou seja, aquilo que reúne os seres humanos na companhia uns dos outros e, ao mesmo tempo, evita que colidam uns sobre os outros –, o mundo pode vir a tornar-se outro, isto é, ser transformado pela ação.

A execução do presente trabalho – que buscou pelo problema moral da mentira política arendtiana – exigiu a superação de alguns impasses: primeiro, ainda que Arendt tenha se dedicado a debater questões morais e refletir sobre a capacidade humana de julgar, não considerava que o problema da mentira política pudesse ser afrontado com proposições morais, as quais se afirmam como verdadeiras. Sendo a mentira política um tipo de ação – e fatos decorrências de ações –, o exame desse tema deveria focar a contingencialidade, a liberdade. As verdades morais são, antes de mais nada, coercitivas – como qualquer verdade – e reclamam, para si, validade universal. Ademais, conforme a perspectiva arendtiana, os assuntos morais dizem respeito ao modo de vida humano da singularidade; os políticos, por outro lado, dizem respeito ao da pluralidade. Como os seres humanos não são onipotentes, só têm poder para agir em conjunto com os outros, ou seja, no plural, de maneira que as verdades morais – provenientes de um modo de vida no singular – se mostram impotentes frente às mentiras políticas.

Descobriu-se, no entanto, que, para Arendt, a mentira política, por si mesma, não impõe grandes dificuldades ao âmbito dos negócios humanos. Com efeito, ela enfatiza que tanto o sigilo – segredos de Estado – como a falsidade deliberada – mentiras descaradas – sempre foram utilizados como ferramentas necessárias e justificáveis na política. Tradicionalmente, a mentira política era um recurso ao qual estadistas e diplomatas recorriam em situações de emergência ou de ameaça externa; e o seu conteúdo versava sobre particularidades e segredos autênticos, isto é, dados que ainda não haviam se tornado públicos.

O que ocorre na modernidade, entretanto, é que essas mentiras se voltam para fatos já estabelecidos – coisas que são de conhecimento público. Além disso, a mentira política moderna possui uma pretensão de inteireza, que acaba exigindo mais que a

ocultação de fatos; exige a sua eliminação do mundo, um rearranjo completo de toda a trama fatural. São essas “inteireza e finalidade potencial” que, para Arendt, se constituem como os verdadeiros perigos das mentiras desse tipo. As mentiras políticas modernas, de acordo com a concepção arendtiana, são tão abrangentes que resultam em um “efeito bumerangue”, fazendo do mentiroso uma vítima de suas próprias mentiras – algo que em sua teoria recebe o nome de “autoengano”. Precisamente o autoengano é o que foi percebido como uma lacuna na discussão arendtiana acerca da mentira política, pois o enganar a si mesmo, remete ao relacionar-se consigo mesmo, de modo que o problema, como tal, parece estar mais vinculado à moral do que à política.

Para defender a hipótese de que a mentira política arendtiana envolve um problema moral, foi, portanto, necessário analisar as considerações que a pensadora teceu a respeito da questão da moral e, nesse percurso, encontraram-se elementos que apontaram para uma espécie de “moral política” em sua teoria. Cumpre frisar, porém, que não se trata da concepção usual que se tem da moral, como um conjunto de hábitos, costumes ou regras de conduta. Com o termo “moral política”, como já se afirmou ao longo do trabalho, não se pretendeu designar uma moral “para” a política – no sentido de propor um código que preceitue as ações políticas – e sim um tipo de moralidade que é político em seu próprio modo de ser.

Mesmo que Arendt nunca tenha escrito sequer um compêndio sobre a sua “moral política”, fazendo apenas uma breve menção ao termo⁹¹; revelou-se que toda a obra – mesmo os textos políticos – é permeada por essa moralidade, a qual se apresenta não como uma teoria, mas como uma “preocupação” moral. Uma preocupação que já se evidenciava em *A condição humana*, na descrição das faculdades de perdoar e prometer; nas *Origens do totalitarismo*, pela análise do mal que é praticado de forma administrativa, rotineira e anônima, como salientou Salvador Giner; e em *O conceito de amor em Santo Agostinho* – a tese de doutorado de Arendt –, com a reinterpretação da filosofia agostiniana que lhe permitiu, em contraste com a mesma, descobrir a natalidade como, para retomar as palavras de Young-Bruehl (1997), “o fato decisivo” que determina o ser humano como um ser “relebrante consciente”.

A moral política também depende do relacionamento que o ser humano estabelece consigo mesmo, mas tem, como sua categoria central, o mundo, como espaço onde se pode conviver com os outros. Já que, para Arendt, ser e aparecer coincidem, os seres

⁹¹ A menção encontra-se na já citada carta a Herr Meier-Cronemeyer. Consultar: YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 331.

humanos só podem “ser” no mundo – o lugar apropriado ao seu aparecimento e para a manifestação da pluralidade humana; é o mundo que relaciona os seres humanos uns aos outros; e é nesse movimento de reconciliação com o mundo – e com esses outros que habitam o mundo – que eles podem constituir-se como “pessoas”. Não apenas o tornar-se pessoa exige uma atenção para com o mundo, como o próprio mundo – a sua durabilidade – depende da manifestação de pessoas que, sempre distintas umas das outras, conformem um “plural de singulares” capaz de lhe conferir “peso” de realidade.

Apenas em contraste com essa moral política é que a mentira política pôde, por fim, ser compreendida como um problema moral. A negação e a destruição dos fatos equivalem à destruição do mundo. Em conformidade com a teoria arendtiana, alienado do mundo, privado do relacionamento com os outros, nenhum ser humano pode vir a “tornar-se pessoa”, o que significa também permanecer incapaz de pensar e julgar por si próprio. A ausência de pensamento e a incapacidade de julgar permite que se deslize sobre a superfície dos acontecimentos e, para Arendt, quando isso ocorre, aparecem as condições mais fecundas para que o mal extremo e ilimitado se alastre, como aconteceu no Terceiro Reich – nisso consiste a banalidade do mal.

Na opinião de Arendt, o mal não possui raízes, nem profundidade; se ele pode, de fato, se espalhar pelo mundo inteiro, com uma facilidade surpreendente, é porque permanece na superfície – “como um fungo”, em suas palavras. Aqueles que não pensam, que não refletem, que não se esforçam para alcançar profundidade, sempre estarão mais suscetíveis a serem arrastados por qualquer onda ou movimento que incite o cometimento do mal. Aqueles que pensam, por outro lado, não necessariamente farão o bem – mas estando atentos aos acontecimentos, buscando chegar às suas raízes, se acharão na posição de evitar o mal, pois é da própria natureza do pensamento se frustrar com a falta de profundidade do mal, com a impossibilidade de lhe atribuir um significado, um sentido humanamente compreensível.

Constatou-se que a moral política arendtiana emerge da lógica tensa de sua teoria – uma tensão entre “pensar” e “agir”, “particular” e “geral”, “passado” e “futuro”; e que o elemento tensor dessa relação é um gênero de amor: o amor ao mundo. Amar o mundo significa cuidar do mundo, querer que o mundo “seja” e dure, de sorte que as novas gerações possam ser, nele, acolhidas. Vale lembrar que o mundo, como um conceito arendtiano, não é sinônimo de planeta Terra e envolve mais do que um modo de lidar com o ambiente natural e que os objetos fabricados por mãos humanas em contraste com a natureza. O mundo é, outrossim, formado pela teia de relações humanas, e essa teia, por

sua vez, é constituída de fatos e eventos que vinculam os seres humanos uns aos outros, semelhante a uma “memória coletiva” – o que também se conhece sob o nome de “história”, seja ela da humanidade, seja de uma comunidade política específica. Sendo assim, cuidar do mundo é proteger aquilo do que ele está feito – tanto em sua dimensão material como em sua dimensão imaterial; fazer com que sua publicidade se estenda dos que passaram aos que virão; empenhar-se na sua durabilidade para que ele continue a ser o que é – um mundo humano, humanizado, humanizante, povoado por uma pluralidade de seres humanos, ou melhor, por “pessoas”, no plural.

A partir desta dissertação, ainda podem ser feitas algumas inferências no que se refere à política: a) se ela se baseia na pluralidade humana, não pode prescindir da moralidade enquanto empenho para “constituir-se como alguém”, isto é, uma pessoa, a qual, em sua singularidade, pode se diferenciar das outras e exprimir essa diferença através de seus atos e palavras, comunicando a si mesma – para comunicar algo é necessário ter o que comunicar; b) por outro lado, a moral tampouco pode prescindir da política, pois é a capacidade de mentalidade alargada que habilita os seres humanos a julgarem e ela exige a convivência com os outros como experiência primária com a pluralidade, o que se dá, justamente, no modo de vida político – no sentido que Arendt atribui ao termo, é claro; por último, c) os únicos “remédios” para as consequências das ações políticas são perdoar e prometer e apenas pessoas estão habilitadas a fazer promessas e podem ser perdoadas.

Moral e política não são irreconciliáveis. Segundo a perspectiva arendtiana aqui tematizada. Reitera-se que esses dois modos de vida estão inseridos em uma relação de tensão; essa tensão, vale reforçar, deve ser mantida; pois, em todo caso, esses continuam sendo dois modos de vida de um mesmo ser – o humano. Nem a política pode ser reduzida àquilo que se extrai do relacionamento consigo mesmo, nem a moral pode ser determinada irrefletidamente pelo âmbito da relação com os outros. Ambas exercem pressões em direções contrárias sobre o indivíduo que, existindo, se situa, metaforicamente, “entre” essas duas forças, em um processo de recorrente reconciliação com esse mundo onde nada é estático e de constante de constituição de si mesmo, “vindo a ser...”.

Da mesma forma, o problema moral da mentira política não está, de maneira alguma, divorciado de seu problema político. Desde as duas perspectivas a ameaça e o perigo eminente é o mesmo: a destruição do mundo – seja como vínculo político entre os seres humanos, seja como condição para o julgar. Um mundo desfactualizado é um não-

mundo e, para seres mundanos, isso representa muito. Ainda que o mundo seja resultado do agir humano, ele também é, de acordo com a teoria arendtiana, condicionante da existência humana. Destruir o mundo é destruir o que há de humano no ser humano; submeter o indivíduo à solidão mais extrema – pois, “sem um mundo”, não pode encontrar nem os outros, nem a si mesmo. Precisamente esse foi o grande experimento que se tentou levar a cabo durante o nazismo – a desertificação do mundo, com mentiras; a morte da pessoa jurídica, como aquela possui direitos enquanto cidadã de uma determinada comunidade política; a morte da pessoa moral, incapacitando-a para julgar; e a aniquilação da singularidade humana, tratando de demonstrar que os seres humanos, sem um mundo, não passam de animais humanos. Arendt faz questão de lembrar que a experiência totalitária deu origem a uma forma inteiramente nova de governo, a qual, desde aquele momento, permanece como um risco sempre presente. Resistir a ela é resistir à devastação do mundo; é se empenhar pela perseverança “da” e “na” existência. A resistência é a tarefa incessante que, moral e politicamente, foi legada à contemporaneidade.

As investidas totalitárias hodiernas podem não se apresentar sob os mesmos aspectos das experiências que marcaram o século XX. Talvez não se expressem através de um líder demagogo e megalomaniaco, com pretensões declaradas de dominar o mundo; ou de ideologias onibrangentes, capazes de explicar “tudo”, evitando o confronto com a contingencialidade e exigindo que todos reproduzam uma mesma visão de mundo. A tendência contemporânea, na verdade, parece favorecer o exato oposto da unificação total: a fragmentação total, ou o que Arendt chamou de “isolamento radical” – condição na qual ninguém pode concordar com ninguém a respeito de nada, onde nenhuma identidade pode ser discernida e reconhecida, onde nenhum diálogo é possível, onde parece já não haver uma realidade a se compartilhar. Os movimentos negacionistas contemporâneos desempenham, justamente, essa função: esfacelam e minam o *sensus communis*; mostram-se sob o disfarce de simples exteriorizações de “opiniões”, mas atacando fatos, ameaçam o mundo comum e, por consequência, a sua pluralidade constituinte, frustrando aquele convívio com “os outros” que é fundamental para a formação da personalidade moral e para a revelação do agente político.

Adverte-se, nesse sentido, que o desprezo contemporâneo pelos fatos se apresenta como uma porta aberta ao terror; um convite de retorno ao mal extremo e ilimitado, ao qual se pode opor resistência buscando, corajosamente, conservar e narrar a verdade fatural – por amor ao mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADVERSE, Helton. **Política e aparência: Hannah Arendt leitora de Maquiavel.** *Síntese - Rev. de Filosofia*, v. 35, n. 111, p. 111-128, 2008.
- AGOSTINHO, A. **Sobre a mentira.** Campinas: Ecclesiae, 2016.
- ALLEN, Wayne. **Hannah Arendt and the ideological structure of totalitarianism.** *Man and World*, v. 26, 1993, p. 115-129.
- ALVES, Mariana Lopes. SILVA, Sérgio da. **A imagem da política: implicações das propagandas políticas nas escolhas eleitorais no Rio de Janeiro.** *Ciências Sociais Unisinos*, v. 44, n. 2, p. 149-156, maio/agosto 2008.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: PUC-rio; São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência.** Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020a.
- ARENDDT, Hannah. **A condição humana.** Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020b.
- ARENDDT, Hannah. **O que é política.** Tradução: Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020c.
- ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito.** Tradução: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- ARENDDT, Hannah. **A Mentira na Política – Considerações sobre os Documentos do Pentágono.** In: **Crises da República.** Tradução: José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDDT, Hannah. **Sobre a revolução.** Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDDT, Hannah. **A promessa da política.** Tradução: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Tradução: Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento.** Tradução: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDDT, Hannah. **Notas sobre a política e o estado em Maquiavel**. *Lua Nova*, n. 55-56, p. 298-302, 2002.

ARENDDT, Hannah. **Compreensão e política** – e outros ensaios. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução: Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDDT, Hannah. Filosofia e política. *In*: ARENDDT, Hannah. **A dignidade da política**. Tradução: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 91-115.

ASSY, Bethânia. Introdução à edição brasileira. *In*: **Responsabilidade e julgamento**. Tradução: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

BASURTO, Amando. **Hannah Arendt's Kantian Socrates: moral and political judging**. *Teoria Politica Nuova Annali*, p. 315-334, jun. 2016. Disponível em <<http://journals.openedition.org/tp/697>>. Acesso em 14 set 2021.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. O paradigma pós-moderno: política e escrita da história. *Revista Symposium*, v. 11, a. 3, n. especial, p. 11-18, junho 1999.

CATROGA, Fernando. O abscondito da mentira. *Revista de Estudos Literários*, n. 10, p. 711-728, 2020.

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

CRITELLI, Dulce. **A mentira na política e a imagem da verdade**. *Poliética*. São Paulo, v. 7, n. 2, p. 16-32, 2019.

DERRIDA, Jacques. **História da mentira: prolegômenos**. *Estudos Avançados*, v. 10, n. 27, p. 7-39, 1996.

DERRIDA, Jacques. Sobre la mentira em política. *In*: **¡Palabra!**: Instantâneas filosóficas. Tradução: Cristina de Peretti e Francisco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

FERRARESI, Mauro. **Consumidores sonham com publicidade digital? Novas regras de comunicação nas mídias sociais**. *Signos do Consumo*, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 98-113, jul./dez. 2019.

FONTES, Maria Rita Medeiros. **Mentira política: uma abordagem sobre o engano e o autoengano percorrendo os caminhos apontados por Hannah Arendt**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás. PPGFIL. Goiânia, 2012.

FREITAS, Bruno Peres. **HANNAH ARENDT: Uma vida vivida na unidade entre pensamento e ação por amor ao mundo**. *Cadernos Zygmunt Bauman*, vol. 4, num. 7, 2014, p. 49-76.

GAMA, Bruno Maia Nobre. **Sobre a mentira na política: Uma análise da visão de Maquiavel e Hannah Arendt**. Trabalho de conclusão de curso. Universidade de Brasília. Departamento de Ciência Política. Brasília, 2019.

GINER, Salvador. **Hannah Arendt: la primacía de la moral**. *Claves de razon practica*, n. 168, p. 14-20, 2006.

GUTMAN, Emanuel. **Dr. Hannah Arendt and the Whole Truth**. *Political Studies*, vol. 12, n. 3, p. 372-376, out. 1964. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9248.1964.tb00736.x>>. Acesso em: 02 mai. 2020.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

JASPERS, Karl. **Introdução ao Pensamento Filosófico**. Tradução: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo, Cultrix, 2011.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Tradução de: Clélia Aparecida Martins. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KASPER, Rafael Lemberg. **Can there be alternative facts? Hannah arendt's answer and its political implications**. *AUFKLÄRUNG*, v.5, n.2, Mai.Ago., 2018, p. 87-96.

KOHN, Jerome. Introdução. *In*: ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009, p. 7-38.

KOYRÉ, Alexandre. **Reflexões sobre a mentira**. Tradução: Caio Souto. *Ipseitas*, São Carlos, vol. 5, n. 1, p. 119-132, jan-jun, 2019.

LAFER, Celso. Origens do totalitarismo. *In*: CORREIA, Adriano ... [et al.]. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

LAFER, Celso. **Desafios: ética e política**. São Paulo: Siciliano, 1995.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Monadologia**. Tradução: Julian Velarde Lombraña. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1981.

MACLACHLAN, Alice. **An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt**. In: *History and Judgment – IWM Junior Visiting Fellows' Conferences*, vol. 21, p. 1-17, 2006.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Somos *do* mundo e não apenas no mundo. In: CORREIA, Adriano. NASCIMENTO, Mariângela (orgs.). **Hannah Arendt - Entre o Passado e o Futuro**. Juiz de Fora, UFJF, 2009, p. 73-88.

MALDONADO, Alejandro Sahuí. **Verdad y política en Hannah Arendt**. *EN-CLAVES del pensamiento*, Ciudad de México, ano VI, n. 11, p. 81-98, jan.-jun., 2012.

MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf>>. Acesso em 27 jun 2021.

NOVAES, Adriana. Compreensão. In: CORREIA, Adriano [et al.]. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

NUSSBAUM, Martha. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, José Luiz de. Ralé. In: CORREIA, Adriano ... [et al.]. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

PARISER, Eli. **The filter bubble**. New York: The Penguin Press, 2011.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. **O problema da verdade na obra de Hannah Arendt**. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais. FAFICH. Belo Horizonte, 2017.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. **A “tensão” como um operador hermenêutico para uma racionalidade política em Hannah Arendt**. *Philosophos*, v. 11, n.1, p. 99-113, jan./jun. 2006.

PLATÃO. **Górgias**. Disponível em << <http://bocc.ubi.pt/~fidalgo/retorica/platao-gorgias.pdf>>>. Acesso em 28 abr 2021.

PONCE, Marcelo F., **Verdad y política de Hannah Arendt en la era de la posverdad (Hannah Arendt's Truth and Politics in the Post-Truth Era)**. *SSRN*, julho 2018). Acesso em 6 ago 2021. Disponível em <<<https://ssrn.com/abstract=3209057> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3209057>>>. Acesso em 06 ago 2021.

RÜSEN, Jörh. **Narratividade e objetividade na ciência histórica**. *Estudos Ibero-americanos*, PUCRS, v. XXIV, n. 2, p. 311-335, dezembro 1998.

SARTORI, Giovanni. **Partidos e sistemas partidários**. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

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

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: o mal banal e o julgar**. *Veritas*, v. 56, n. 1, jan./abr. 2011, p. 127-136.

SCHIO, Sônia Maria. **A ética da responsabilidade em Arendt e Jonas**. *Dissertation* 32, p. 157-174, 2010.

SOUKI, Nádia. **A banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

VASTERLING, Veronica. **Hermenêutica política: a contribuição de Hannah Arendt à hermenêutica filosófica**. Tradução: José Valdir Teixeira Braga Filho. *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 12, n. 24, p. 212-222, jul./dez. 2020.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética & política**. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Tradução: Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relime-Dumará, 1997.