



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ALESSANDRO MARINELLI DE OLIVEIRA

**O HOMEM ATOMIZADO E A CRISE DA DEMOCRACIA
REPRESENTATIVA:
REFLEXÕES A PARTIR DE HANNAH ARENDT**

Londrina
2024

ALESSANDRO MARINELLI DE OLIVEIRA

**O HOMEM ATOMIZADO E A CRISE DA DEMOCRACIA
REPRESENTATIVA:
REFLEXÕES A PARTIR DE HANNAH ARENDT**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito parcial para a obtenção do título de Doutor
em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Müller

Londrina
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

O48o Oliveira, Alessandro Marinelli de.
O Homem Atomizado e a Crise da Democracia Representativa : reflexões a partir de Hannah Arendt / Alessandro Marinelli de Oliveira. - Londrina, 2024.
118 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.
Inclui bibliografia.

1. Democracia - Tese. 2. República - Tese. 3. Alienação - Tese. I. Müller, Maria Cristina . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ALESSANDRO MARINELLI DE OLIVEIRA

**O HOMEM ATOMIZADO E A CRISE DA DEMOCRACIA
REPRESENTATIVA: REFLEXÕES A PARTIR DE HANNAN
ARENDT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Müller

BANCA EXAMINADORA

PROFA. DRA. MARIA CRISTINA MÜLLER
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

PROFA. DRA. SILVANA TEREZINHA WINCKLER
UNIVERSIDADE COM. DA REGIÃO DE CHAPECÓ

PROF. DR. HELTON MACHADO ADVERSE
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROF. DR. MARCOS ALEXANDRE GOMES NALLI
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

PROF. DR. FÁBIO CÉSAR SCHERER
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

Londrina, 04 de julho de 2024.

DEDICATÓRIA:

À Suzana.

AGRADECIMENTOS:

Agradeço à Profa. Dra. Maria Cristina Müller por me apresentar Arendt, por me acolher em seu grupo de estudos e pelas valiosas orientações dadas.

Agradeço à minha família pelo apoio e pela tolerância às minhas ausências.

Aos meus colegas de doutorado, pelas novas relações de amizade e pelas trocas de conhecimento.

Ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e aos seus funcionários.

O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em conjunto.

Hannah Arendt.

OLIVEIRA, Alessandro Marinelli de. **O Homem Atomizado e a Crise da Democracia Representativa**: Reflexões a Partir de Hannah Arendt. Tese apresentada no curso de Doutorado em Filosofia/UEL. Londrina, 2024. 118 p. Orientadora: Maria Cristina Müller.

RESUMO

A tese trata da degeneração da democracia representativa. Tem por justificativa a superação da crise pelo exercício direto da política, que transcenda as liberdades privadas e não se resuma ao bem-estar social em prestígio aos princípios republicanos, à liberdade e à felicidade públicas. Questiona-se de que modo e por que meios o fortalecimento dos princípios republicanos, da liberdade e felicidade públicas, podem se tornar possível para superar a degeneração do governo composto por uma elite política eleita, em geral, pelo homem atomizado, e, portanto, ideologizado e alheio aos assuntos públicos – compreendido como aqueles assuntos referentes à construção do bem-comum e ao respeito à pluralidade. Objetiva-se analisar a degeneração do governo que, sob o regime de democracia representativa, torna possível a instalação de movimentos autoritários; objetiva-se ainda identificar os componentes da república que autorizam a participação política direta nos assuntos públicos. Para tanto, realizar-se-á pesquisa principalmente dos escritos de Hannah Arendt; a título de abordagem, revisão bibliográfica, e, em relação ao procedimento, o monográfico. Como resultado, aponta-se os caminhos e as estruturas republicanas, a exemplo do sistema distrital, que podem evitar a degeneração do governo por meio da democracia apenas representativa com vistas ao aprimoramento do estado democrático de direito e ao revigoração da *res publica*.

Palavras-chave: democracia; república; felicidade pública; liberdade; Hannah Arendt.

OLIVEIRA, Alessandro Marinelli de. **The Atomized Man and de Crisis of Representative Democracy**: Reflections from Hannah Arendt. Thesis presented in the Doctorate course in Philosophy/UEL. Londrina, 2024. 118 p. Supervisor: Maria Cristina Müller.

ABSTRACT

The thesis deals with the degeneration of representative democracy. Its justification is overcoming the crisis through the direct exercise of politics, which transcends private freedoms and is not limited to social well-being in prestige to republican principles, public freedom and happiness. Questioning how and by what means the strengthening of republican principles, public freedom and happiness, can become possible to overcome the degeneration of the government composed of an elite policy elected, in general, by atomized man, and therefore, ideologized and alien to public matters – understood as those matters relating to the construction of the common good and respect for plurality. The objective is to analyze the degeneration of the government which, under the regime of representative democracy, makes the installation of authoritarian movements possible; The aim is also to identify the components of the republic that authorize direct political participation in public affairs. To this end, research will be carried out mainly on the writings of Hannah Arendt; by way of approach, bibliographic review, and, in relation to the procedure, the monograph. As a result, the paths and structures of republicans are highlighted, such as the district system, which can avoid the degeneration of the government through representative democracy with a view to improving the democratic rule of law and reinvigorating the *res publica*.

Key-words: democracy; republic; public happiness; freedom; Hannah Arendt.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O HOMEM ATOMIZADO	15
1.1 O ALHEAMENTO DO HOMEM	15
1.2 A IDEOLOGIA E O TERROR.....	22
1.3 O ABANDONO DO MUNDO COMUM.....	34
2 A DEMOCRACIA	41
2.1 DESCRIÇÃO E PRESCRIÇÃO	41
2.2 DEMOCRACIA E ESTADO-NAÇÃO	50
2.3 A DEGENERAÇÃO DA DEMOCRACIA	63
3 A REPÚBLICA	73
3.1 A REVOLUÇÃO	73
3.2 AS REPÚBLICAS ELEMENTARES	80
3.3 A CONSTRUÇÃO DO MUNDO COMUM	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

A tese tem por tema a degeneração da democracia em razão do afastamento do homem dos assuntos públicos. A justificativa se manifesta em razão do avanço de governos autoritários, do descrédito à política, do desinteresse do homem em relação a ela, bem como a ausência de espaços públicos. Questiona-se de que modo e por que meios o fortalecimento dos princípios republicanos, da liberdade e felicidade públicas podem se tornar possível para superar a degeneração do governo composto por uma elite política eleita, em geral, pelos seres humanos atomizados – homem atomizado e, portanto, ideologizado e alheio aos assuntos públicos – compreendido como aqueles assuntos referentes à construção do bem-comum e ao respeito à pluralidade. Adota-se como hipótese que o alheamento político, conjugado à força da ideologia e do terror, degenera a democracia.

Objetiva-se demonstrar que a degeneração da democracia tem como um dos seus elementos constituintes o alheamento político do homem, desinteressado pela liberdade e felicidades públicas. Esse ser atomizado é o componente das sociedades massificadas, acolhidas pelos movimentos totalitários no projeto de domínio total. Objetiva-se ainda evidenciar que a democracia liberal representativa, típica das sociedades de massas, promove o encurtamento da esfera pública, reduzindo a ação política a uma atividade meramente administrativa, o que implica no empobrecimento da experiência política.

Objetiva-se expor também que o exercício da liberdade e felicidade públicas, por meio do fortalecimento de estruturas republicanas, impede a degeneração da democracia. Tal exercício de daria por meio da criação de um espaço humano de liberdade e decisão conjunta dos cidadãos livres, um ambiente de participação em que se prestigie a pluralidade nas discussões, onde o diálogo, as opiniões e a liberdade possam ser revitalizados, tencionando a representação política e a capacidade dos homens agirem em concerto. É nesse espaço, onde se garante o direito de associação e à informação, que o poder político pode ser gerado, e que é nesse mesmo espaço de liberdade pública que a vida humana ganha significado para além da sua existência, que o liberta das esferas privada ou social e é atraído para a luz do mundo comum para participar dos assuntos públicos, mediante a ação e a palavra.

Utiliza-se como fonte de pesquisa diversos escritos de Hannah Arendt e de seus comentadores sobre o totalitarismo, o significado da política e do respeito à condição humana, ao passo que a abordagem se dá pela revisão bibliográfica.

No primeiro capítulo, subdividido em três partes, aborda-se a reflexão de Hannah Arendt sobre o homem atomizado como componente das massas. A apatia política desse

homem, conjugada à ideologia e ao terror, contribuem para o aparecimento e a manutenção dos regimes totalitários. Demonstra-se que o abandono do mundo deriva do alheamento do homem, desinteressado pela liberdade e felicidade pública, e defende-se que o advento de movimentos totalitários pode ser evitado pelo prestígio ao espaço político.

Para tanto, caracteriza-se no primeiro subitem, o *animal laboram* como o homem moderno preocupado apenas com a sua felicidade e fastio. Esse homem passa a ser o componente das massas, ou o conjunto de pessoas politicamente indiferentes, inábeis para cuidar do mundo. O oficial nazista Adolf K Eichmann é apresentado como um produto dessa sociedade atomizada. Um homem aparentemente normal que promoveu um mal ilimitado ao instrumentalizar o massacre administrativo de judeus em campos de concentração em cumprimento à sua missão para ascender à sua carreira de burocrata. Sustenta-se que regimes em totalitários se apoiam em homens supérfluos, componentes das massas que emprestam apoio aos movimentos totalitários.

A cooptação das massas pelos regimes totalitários é tratada no segundo subcapítulo. Sustenta-se que ao terror e a burocracia constituem a essência, a natureza do regime totalitário, ao passo que a ideologia é apresentada como o seu princípio de ação. Com a conceituação do que vem a ser totalitarismo, apresenta-se em seguida o papel da ideologia como constituição do homem de massa. A fim de melhor compreender a ideologia e o meio pela qual ela foi divulgada, discorre-se sobre a verdade factual, a opinião e a mentira no âmbito da política. Em seguida, demonstra-se que a propaganda política, em desprezo aos fatos, conquista as massas e serve de veículo à ideologia que auxilia a formação psicológica do homem de massa, na busca de obter dele a lealdade total ao regime totalitário.

Logo em seguida apresenta-se o terror como um meio de doutrinação e conseqüente domínio total do homem, de que é exemplo o massacre administrativo perpetrado aos judeus em campos de concentração nazistas. Defende-se que, suprimindo a espontaneidade, o terror elimina a ação e, com ela, a liberdade e a possibilidade de construção de um espaço político. O segundo subcapítulo termina com a apresentação do papel da burocracia do regime totalitário. Nela, o burocrata é um mero dente de engrenagem do regime, um técnico mecanicista que exerce uma autoridade racional-legal que lhe afasta da humanidade e reflexão, a fim de que ele possa cumprir a sua tarefa sem se importar com as conseqüências.

Na terceira e última parte do primeiro capítulo aborda-se o que vem a ser o abandono do mundo comum. Afirma-se que a alienação do mundo moderno importou no distanciamento dos homens do domínio público em favor dos seus interesses individuais do campo privado. Defende-se que tal abandono, notadamente no início do século XX, foi útil ao surgimento de

regimes totalitários. Sustenta-se que tal quadro de abandono se apresenta ainda hoje, e que a massa contemporânea, de igual, modo, continuam a servir a alguns regimes democráticos, onde o poder popular é exercido por meio de representação, para a consolidação de algumas formas de autoritarismo.

Já na primeira parte do segundo capítulo, trata-se da descrição da democracia, com destaque à Arendt, que designa tal forma de governo em que se dá a participação ativa do povo em decisões relacionadas às questões públicas. Distinguindo a democracia de outras formas de governo, invoca-se o pensamento grego clássico, além do pensamento político moderno, para expor que, no aspecto axiológico ou prescritivo, e de acordo com a tradição da filosofia, a grande maioria dos pensadores daqueles períodos eram contrários à democracia. Logo adiante, com apoio em Rousseau, destaca-se o papel da liberdade como o principal argumento em favor da democracia moderna frente as demais formas de governo.

No segundo subcapítulo, registra-se alguns tipos de democracia e como se deu o exercício da democracia com o advento do Estado-nação. Depois de revelar os seus elementos constitutivos, apresenta-se o êxito dessa organização do estado, notadamente em vista da sua organização administrativa, autoafirmação exterior e ao fato dessa organização de Estado atribuir à sociedade civil as tarefas produtivas. Apesar dessas vantagens, demonstra-se as inadequações do Estado-nação por meio do pensamento de Arendt, e que o nacionalismo e egocentrismos característicos de tais organizações de Estado impuseram às minorias a sua assimilação ou liquidação. Investiga-se se a democracia, em sua versão liberal, com a defesa radical do indivíduo, não seria uma resposta à crise do Estado-nação.

Na última parte do segundo capítulo, expõe-se os perigos advindos da própria democracia, tais como a “tirania da minoria” e o “Estado Tutelar” cogitados por Tocqueville desde 1835, ano de publicação de sua obra *Democracia na América*. Expõe-se, logo em seguida, que a democracia liberal representativa é caracterizada pelo encurtamento da esfera pública, pela subordinação da política à economia e pela redução da ação política a uma atividade administrativa, daí o pouco entusiasmo de Arendt à forma de governo de promover o empobrecimento da experiência política. Discorrendo sobre a crítica arendtiana ao sistema multipartidário, expõe-se que o sistema pode dar suporte político à massificação e promover o sentimento de superfluidade, o que também promove uma mentalidade alheia à política. Apesar da democracia degradar a própria democracia, apresenta-se a ideia de não aniquilação, mas a sua aprimoração, na expectativa de preservar e estimular novas formas de participação ativa de cidadãos.

No último capítulo, apresenta-se o regime republicano como a forma de governo eleita pelos pensadores políticos da Revolução Americana devido à promessa de durabilidade e à preocupação de ausência de espaço público. Trata-se ainda sobre a preservação do espírito de resistência, típico das revoluções, por médio do sistema distrital defendido por Jefferson, um dos pais fundadores. Os condados cogitados por ele impediriam a degeneração do governo. Identifica-se ainda, em Arendt, quais seriam os melhores instrumento para romper as sociedades massificadas modernas.

Na segunda porção do terceiro capítulo apresenta-se as repúblicas elementares como componentes de uma confederação de república, sistema que permitiria ao cidadão participar dos negócios públicos. Apresenta-se a ideia de que a constituição de um espaço público para a ação política, a exemplo daqueles espaços que eclodem em movimentos revolucionários, não recusa a democracia representativa, antes depura as distorções que afligem o sistema eleitoral ordinário.

Já na última porção do último capítulo, discorre-se sobre a construção de um mundo comum por meio da criação de um espaço humano de liberdade e decisão conjunta de cidadãos livres. Afirma-se que nesse espaço, em que se garante o direito à associação e à informação, donde se dá promessas mútuas, compromissos e acordos, forma-se o poder político por parte dos cidadãos dispostos a declararem sua liberdade perante o Estado. Depois de abordar as teorias democráticas do republicanismo, procedimentalismo e da cooperação social, expõe-se quais seriam os elementos necessários à participação do cidadão na esfera pública, tudo a fim de perquirir se as estruturas republicanas podem promover a participação ativa dos cidadãos nas decisões relacionadas aos assuntos públicos, na expectativa de formar um caminho que supere o quadro de crise da democracia representativa.

CAPÍTULO 1

O HOMEM ATOMIZADO

1.1 O ALHEAMENTO DO HOMEM

Não há tempo para a política, pois o ser humano “se perdeu na urgência metabólica da garantia da própria vida” (Müller, 2018, p. 43). Tal constatação é fruto do diagnóstico feito por Hannah Arendt (2020, p. 156) em sua obra *A Condição Humana* ao tratar das três atividades humanas básicas – o trabalho, a obra e a ação –, especificamente sobre a sociedade de trabalhadores, tida por ela como composta de meros produtores e consumidores vorazes. A desconsideração da distinção entre vida biológica e política, assim como entre a felicidade que se experimenta na satisfação das necessidades vitais e a que se experimenta na fruição da liberdade política, caracterizavam, para a filósofa de Hanôver, os tempos modernos.

Com efeito, entendia Arendt (2018a, p. 74), “o que os tempos modernos esperavam do seu Estado, e o que de fato ele fez, foi uma libertação dos homens para o desenvolvimento das forças produtivas sociais, para a produção comum de mercadorias necessárias para uma vida feliz”. Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*¹ (Arendt, 2020, p. 155). A vitória do *animal laborans* traduziu o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno², para quem a felicidade é o maior bem e se mostra exclusivamente como

¹ Segundo Canovan e Hannah Pitkin, Arendt sem dúvida inspirou-se nas ideias de Tocqueville acerca da sociedade democrática moderna para explorar os temas do conformismo e do isolamento que caracterizam os indivíduos, reduzidos à condição de *animal laborans*, uma das questões centrais de *A condição humana*. Ao aportar nos Estados Unidos, Arendt ficou espantada, assim como ocorrera com Tocqueville, com o misto de conformismo social e liberdade política que lá reinava. Em carta a Jaspers, menciona a “sujeição social” que imediatamente percebeu na conduta dos norte-americanos, em contraste com a cultura de liberdade política do país. Fazendo um balanço dos anos do macarthismo, disse ter temido pela emergência de outro tipo de totalitarismo no país nesse período, que não seria uma replicação do nazismo, mas que emergiria da própria sociedade de massa – um perigo que fora abortado, naquele momento, pelas tradições políticas locais (Chaves, 2022, p. 249).

² Um homem parecido foi descrito por Ortega Y Gasset, antes da Segunda Grande Guerra: “Se olharmos para os efeitos da vida pública a fim de estudar a estrutura psicológica desse novo tipo de homem-massa, encontraremos o seguinte: 1º, uma impressão nata e radical de que a vida é fácil, sobressalente, sem limitações trágicas; portando, cada indivíduo médio encontra em si uma sensação de domínio e triunfo que, 2º, lhe convida a se afirmar tal como é, dar por bom e completo seu depósito moral e intelectual. Esse contentamento consigo próprio o leva a se fechar para toda instância exterior, a não escutar, a não pôr em questão suas opiniões e a não contar com os demais. Sua sensação íntima de domínio lhe incita constantemente a exercer predomínio. Agirá, pois, como se só ele e seus congêneres existissem no mundo; logo, 3º, intervirá em tudo impondo sua vulgar opinião, sem considerações, contemplações, trâmites nem reservas, quer dizer, segundo um regime de ação direta” (Ortega y Gasset, 2016, p. 173). Adorno e Horkheimer (1985, p. 47) também se ocuparam do tema ao afirmarem que “o industrialismo coisifica as almas”, que os homens se transformam em “meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade”, e ainda que a “cultura de massa revela o caráter fictício que a forma do indivíduo

saciedade e mesmo fastio. Ainda sobre o *animal laborans*, afirmou a filósofa, de acordo com Adriano Correia:

Ao se apropriar da instrumentalidade do *homo faber*, na era moderna, sua capacidade destrutiva se torna devastadora. Em outras palavras, a vitória do *animal laborans* é a vitória da condição natural de vivente sobre qualquer outra condição da existência humana. Seja no conceito de *zoon politikon*, seja no de *bios politikos*, Aristóteles jamais concebeu a possibilidade de nos convertermos em meros animais vivos, incapazes de uma existência política que seja mais que a gestão do contentamento animal. Para Hannah Arendt, a diluição da fronteira entre a natureza e mundo, entre animalidade e humanidade, cristalizada na vitória do *animal laborans* como o modelo de vida excelente e feliz, revela o “perigo de que o homem possa estar disposto e realmente esteja a ponto de converter-se naquela espécie de animal da qual, desde Darwin, ele imagina descender” (Correia, 2020a, XLVI e p. 400).

O consumo do supérfluo caracteriza o mundo moderno. Esse ávido apetite prevaleceu sobre as necessidades da vida comum, razão pela qual o *animal laborans* foi admitido no domínio público e dele continuou a tomar posse para nele exercer apenas “atividades privadas exibidas à luz do dia”. Nesse mundo resulta o arraigado problema da infelicidade universal devida, de um lado, ao equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, de outro, a persistente demanda do *animal laborans*, de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada com o equilíbrio dos processos vitais de exaustão e regeneração, de dor e de alívio dessa dor (Arendt, 2020, p. 165).

Não há espaço para a política onde não há uma dimensão da grandeza que transcenda o mero estar vivo e os deleites que ele envolve, onde a liberdade não se sobreponha à saciedade advertia a filósofa de Hanôver. Ao *animal laborans* é vedado o *amor mundi* e a sua vitória representa o ocaso da política (Correia, 2020a, XLVI e XLVII), até mesmo diante da constatação de que:

[...] a política não é necessária, em absoluto – seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só

sempre exibiu na era da burguesia”, tudo para descreverem “um mero ser genérico”, um componente das massas: “O burguês cuja vida se divide entre o negócio e a vida privada, cuja vida privada se divide entre a esfera da representação e a intimidade, cuja intimidade se divide entre a comunidade mal-humorada do casamento e o amargo consolo de estar completamente sozinho, rompido consigo e com todos, já é virtualmente o nazista que ao mesmo tempo se deixa entusiasmar e se põe a praguejar, ou o habitante das grandes cidades de hoje, que só pode conceber a amizade como *social contract*, como o contrato social de pessoas que não se tocam intimamente” (Adorno, Horkheimer, 1985, p. 145).

começa – onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física” (Arendt, 2018a, p. 54).

Arendt, na obra *A Origem do Totalitarismo*, descreve a presença das massas nos movimentos totalitários e o alheamento dos seres humanos. O termo “massa”, explicou a autora, se aplica ao conjunto de “pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato dos trabalhadores” (Arendt, 2012, p. 438 e 439).

A massa, continuou a filósofa, é composta de pessoas neutras, politicamente indiferentes, que não se filiam a partidos e que raramente exercem o poder de voto. A principal característica do homem que a integra não é brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento, uma solidão insuportável (Arendt, 2012, p. 438), uma interioridade sem diálogo consigo mesmo que implica na perda do próprio eu (Arendt, 2012, p. 637). Junto à solidão tem-se o alheamento do mundo.

A solidão – *loneliness* –, segundo Arendt, é um fenômeno da era moderna em geral e resulta em primeiro lugar da pressão competitiva das sociedades capitalistas. O cerne da solidão – *loneliness* –, e conseqüentemente da mentalidade específica das massas modernas, está neste abandono de si, ao qual Arendt se refere como *selflessness*. Dessa mentalidade surgem a crença de não ser importante e o sentimento de ser dispensável. A mentalidade segundo a qual se é supérfluo se reflete politicamente em uma ausência específica de interesse e de mundo que é diametralmente oposta ao princípio de representação do sistema parlamentar (Volk, 2022, p. 229), como será visto nos próximos capítulos.

Experenciar essa solidão é insuportável ao homem, entendeu a filósofa alemã, pois trata-se da perda do próprio “eu”. Arendt (2012, p. 637) explica que nesse estado, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. “O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo”. Sobre o isolamento – *isolation* –, ensinou Arendt (2012, p. 633): “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”. E indivíduos isolados são impotentes, pois não conservam a disposição para a ação, elimina-se a resistência à dominação. A sociedade de massa, composta por esse homem, foi essencial para o advento totalitário (Müller, 2012, p. 307 e 308).

Para Cristian Volk, Arendt formula três diferentes terminologias à palavra “massa”, cada uma delas como um argumento contra o sistema de representação democrático-parlamentar:

Sem pretender cobrir todas as dimensões do conceito arendtiano de massas, discutirei o termo de três maneiras diferentes. Primeiro, quando Arendt fala de uma sociedade de massas, ela aponta – de maneira mais ou menos neutra – para a afirmação sociológica segundo a qual, depois de uma simples olhada para as sociedades modernas e para a dissolução das estruturas de classe, não se pode mais falar em uma sociedade de classes. O termo “sociedade de massas” pretende, portanto, capturar a mutação das condições sociais, culturais e socioeconômicas por meio da qual os padrões tradicionais de identidade e valores começam a se dissolver no tempo. Consequentemente, atitudes, interesses e planos de vida já não podem mais ser compreendidos na moldura habitual que era fornecida pela sociedade de classes. Além desse uso sociológico, há também, em segundo lugar, o conceito de massas modernas. Esse conceito se refere ao altruísmo e ao isolamento das pessoas modernas, que se sentem cada vez mais supérfluas diante da modernização econômica e social. O acesso ao conceito de massas modernas não apenas se encaixa à crítica clássica à modernidade, predominante entre muitos intelectuais da primeira metade do século XX, mas também sublinha o forte impacto normativo do conceito arendtiano de massas. Altruísmo e isolamento descrevem a “psicologia do homem de massa da Europa” (OT, p. 365). Para reforçar a relevância social dessa mentalidade, Arendt fala, em algumas passagens de sua obra, de sociedade de massas – não tanto em sentido sociológico, mas antes vista como uma sociedade de homens de massa modernos. [...] Em terceiro lugar, a análise arendtiana das massas está diretamente vinculada a suas ideias a respeito da “arquitetura do mundo moderno” (Volk, 2005, p. 60). Nesse contexto, desenvolve-se uma “mentalidade da era moderna” específica a partir da posição predominante conferida ao processo vital. Nessa mentalidade da era moderna, o raciocínio lógico assume uma posição muito importante. Ele garante que o indivíduo perceba, projete e avalie seu entorno apenas a partir da perspectiva de suas necessidades subjetivas. Em suma, Arendt também discute o tema das massas do ponto de vista de sua “mentalidade específica”. (Volk, 2022, pp. 227-228).

Em sua obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, a autora aprofundou suas críticas em relação ao homem de massa, tido por ela como incapaz de pensar criticamente, de julgar com alargamento³. Ao ser enviada à Israel pela revista americana *New Yorker*, para cobrir o julgamento de Adolf K. Eichmann – organizador da logística da deportação de judeus para os campos de extermínio –, percebeu com surpresa, alguns traços da personalidade do ex-oficial nazista. Eichmann era portador de uma fala permeada de clichês,

³ Sobre o julgar de maneira ampliada, esclarece Arendt: “Quase não se falou dessa *phronesis* através dos séculos, que em Aristóteles é a verdadeira virtude cardinal da coisa política. Só a encontramos de novo em Kant, na explanação da razão saudável do homem como um bem do juízo. Ele a chama de ‘maneira de pensar ampliada’ e a define expressamente como a capacidade ‘[de] pensar no lugar de todos os outros’” (Arendt, 2018a, p. 111).

parecia animado com o próprio julgamento, era autovangloriador, esquecediço, distraído e aparentemente incapaz (Correia, 2020). Sobre Eichmann, concluiu a filósofa “apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um monstro; mas era difícil não desconfiar de que fosse um palhaço” (Arendt, 2019, p. 67). Terrível era a constatação de que havia muitos como Eichmann - não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas assustadoramente normais. E ainda:

Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que [...] esse era um novo tipo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado [...] Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com a sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa (Arendt, 2019, p. 62).

Constatou a filósofa que a “sociedade alemã de 80 milhões de pessoas se protegeu contra a realidade e os fatos exatamente da mesma maneira, com os mesmos autoenganos, mentira e estupidez” (Arendt, 2019, p. 64) que agora se viam impregnados na mentalidade de Eichmann, para, em seguida, recomendar:

Seria de grande utilidade prática para a Alemanha de hoje, não meramente para o seu prestígio no estrangeiro, mas para a sua condição interna tristemente confusa, se houvesse mais dessas histórias para contar. Pois a lição dessas histórias é simples e está ao alcance de todo mundo. Politicamente falando, a lição é que em condições de terror, a maioria das pessoas se conformará, mas *algumas pessoas não*, da mesma forma que a lição dos países aos quais a Solução Final foi proposta, é que ela ‘poderia acontecer’ na maioria dos lugares, mas ‘não aconteceu em todos os lugares’. Humanamente falando, não é preciso nada mais, e nada mais pode ser pedido dentro dos limites do razoável, para que este planeta continue sendo um lugar próprio para a vida humana (Arendt, 2019, p. 254).

Ao examinar Eichmann, Arendt afirmou, com segurança, que é possível a uma pessoa absolutamente normal social e psiquicamente, perpetrar um mal ilimitado. Eichmann, um oportunista inconsequente e burocrata irrefletido, tornou possível que um evento mundano se apresentasse como a falência dos padrões morais tradicionais. Eichmann, o homem “terrível e assustadoramente normal”, representava uma espécie totalmente nova de criminoso porque os crimes perpetrados por ele e por seus pares foram extremos e sem precedentes. “Um mal que não coincide com o pecado, que é tema da religião, nem com a maldade dos grandes vilões da

literatura, que agiram habitualmente por inveja ou ressentimento”, mas um mal que diz respeito a “gente que não é perversa e que, por não ter motivos especiais, é capaz de um mal infinito” (Correia, 2007, p.36).

Embora não possa ser apresentado como um *animal laborans*, no sentido mais frequente empregado ao termo, qual seja, como um homem condicionado pelo processo vital biológico a realizar a atividade do trabalho⁴, Eichmann pode ser entendido como um produto da sociedade atomizada, portador de uma mentalidade e modo de vida extraídos de as condições de mero viver. Para Correia, esse homem-produto, a quem ele chama de animal degenerado e devastador, não vê limites para saciar suas necessidades – antes os amplia, na busca de uma máxima felicidade –, traduz:

[...] um “modo de vida” paradoxalmente extraído das características do mero viver, em seu ciclo permanente de esgotamento e regeneração, dor e prazer. Paradoxal porque o caráter compulsório da necessidade que está na base do mero viver, comparável apenas à violência da tortura, não permite que se conceba um modo de vida, isto é uma forma de vida livremente escolhida no âmbito das possibilidades humanas de autoconfiguração deliberada [...]. O *animal laborans*, como a possibilidade mais remota da configuração do humano, circunscreve o espaço de satisfação possível no horizonte restrito da fruição inscrita na mera condição de membro de uma espécie animal. Não obstante, uma vez convertido de mais remota configuração do humano em mentalidade prevalente como modelo do desenvolvimento humano e de suas aspirações, o *animal laborans* traduz a imagem de um animal degenerado. O *animal laborans* assim compreendido, ao contrário de outras espécies de animais, pode deslocar, sempre mais adiante, indefinidamente, o horizonte da sua saciedade, por meio da promoção cada vez mais intensa da indistinção entre desejo e necessidade, assim como entre consumo e uso, sendo um animal potencialmente devastador. Se o *animal laborans*, como animal condicionado que pode ampliar o espectro das necessidades que lhe imprimiu a natureza, maximiza suas necessidades por meio da identificação da máxima felicidade com a máxima saciedade, em pode tragar não só a natureza como mundo ambiente, mas também o mundo compreendido como artifício humano (Correia, 2013b, pp. 217 e 220).

Segundo Arendt, o totalitarismo se apoia em homens de uma sociedade atomizada, supérfluos, desarraigados, incapazes de se ocuparem com a política. Por isso, no regime totalitário, busca-se reduzir ao máximo a imprevisibilidade da condição humana, a eliminar o espaço da atividade política, a condicionar os seres humanos à aceitação passiva de tudo que lhes é sugerido por meio da ideologia, que será analisada no subcapítulo que segue adiante. Extingue-se a pluralidade e da diversidade humana ao transformar homens em uma massa sem

⁴ Para Adriano Correia (2013b), há ao menos três sentidos principais do emprego da expressão *animal laborans* na obra de Hannah Arendt: como dimensão fundamental da existência condicionada pela vida; como produto da sociedade atomizada; e como mentalidade e “modo de vida” extraídos das condições do mero viver.

forma, “como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem, de dimensões gigantescas” (Arendt, 2012, pp. 458 e 619).

As massas concederam força bruta aos movimentos totalitários, isto é, sustentaram tais movimentos sem questionar seus rumos – basta lembrar que Hitler chegou legalmente ao governo e lá permaneceu por logo tempo a despeito de lutas intrapartidárias e crises que foram superadas graças ao apoio e confiança das massas (Müller, 2012, p. 308).

Os movimentos totalitários recrutaram seus membros desse contingente de indivíduos – as massas, que anteriormente haviam sido rejeitadas pelos partidos tradicionais que as consideravam desprovidos das qualidades necessárias para a participação da vida pública. A massa de indivíduos descontentes e amargurados, que vinha se constituindo lentamente na Europa nos últimos dois séculos, só veio a aumentar depois da Primeira Grande Guerra Mundial. A inflação crescente, a falta de empregos e o crescimento populacional eram fenômenos novos da Alemanha e na Áustria. Junto a isso, esses países precisavam enfrentar as consequências da derrota militar após a Primeira Guerra (Müller, 2012, p. 309).

Quando essas massas se sentiram existencialmente abandonadas, recorreram a um nacionalismo violento e extremo. Arendt recorre às seguintes figuras de linguagem, a fim de retratar o espírito daquela época:

[...] os piores indivíduos perderam o temor e os melhores perderam a esperança. Como é impossível às massas viver sem temor ou esperança, as mesmas foram seduzidas pela promessa de construção, aqui na terra, de uma imitação de paraíso, que sempre desejaram, ou do inferno, que sempre temeram. (Arendt, 2012, p. 593).

Adverse (2018, p. 140) alerta para o “empobrecimento da vida política nos últimos duzentos anos”, tal como foi exemplificado por Arendt e sua obra *Origens do totalitarismo*, “nas transformações do *citoyen* em *bourgeois*, e deste em ‘filisteu’”:

O *citoyen* reivindica seus direitos políticos e, nesse sentido, ainda pode ser considerado um homem de ação. O *bourgeois*, por sua vez, se reconhece como um sujeito de interesses, mas ainda é capaz de experimentar um sentimento de classe, de pertencimento a determinado grupo social. Mas o “filisteu” representa a degradação do *bourgeois*, quer dizer, ele é o homem unicamente obstinado em perseguir sua carreira profissional e devotado a sua família, apartado de sua classe social. E é precisamente a partir dos traços deste indivíduo atomizado que irá se formar a figura do “homem de massa”, aquele mesmo que Himmler mobilizou para perpetrar os maiores “crimes de massa” da história (Adverse, 2018, p. 140).

Este homem atomizado, componente das massas, no entanto, precisou ser cooptado por meio da essência, da natureza e do princípio de ação que caracterizam o regime totalitário, quais sejam, a ideologia e o terror - além da burocracia, do governo de ninguém, assunto abordado no subcapítulo que adiante segue.

1.2 A IDEOLOGIA E O TERROR

O terror e a burocracia constituem a essência, a natureza do regime totalitário, o princípio de ação desse regime é a lógica do pensamento ideológico (Arendt, 2012, p. 632). Ideologia significa a lógica de uma ideia como será analisado mais adiante. Mas antes de revelar cada um dos elementos componentes do totalitarismo, é necessário compreender o seu significado.

Arendt (2002, p. 43) explica que o uso popular da palavra totalitarismo com o propósito de denunciar algum mal político supremo não existia à época da Segunda Guerra Mundial. Mesmo depois dos primeiros anos do pós-guerra, o rótulo para o mal em política era imperialismo. Costumava denotar agressividade na política externa; a identificação era tão forte que as duas palavras eram facilmente intercambiáveis. Hoje a palavra totalitarismo é usada para denotar a ânsia pelo poder, a vontade de dominar, o terror e a chamada estrutura estatal monolítica.

Entende-se com Arendt (2008, p. 332) que o totalitarismo constituiu a ruptura definitiva da filosofia política tradicional e das categorias que, até então, serviram para orientar o estabelecimento do certo e do errado, isto é, a ruptura com a tradição do pensamento moral. Por isso, constata Müller (2011, p. 18), “a tradição, as religiões, os mandamentos orientadores do certo e do errado, os costumes, as regras de condutas existentes não foram suficientes para impedir as perversidades e desumanidades que foram cometidas, não por um único indivíduo, mas por uma sociedade inteira”.

Sobre a ruptura do fio da tradição em razão do advento dos regimes totalitários, discorreu Rodrigo Ribeiro Alves Neto, filósofo carioca e comentador das obras de Arendt:

Os regimes totalitários são fenômenos de decadência porque romperam o fio de nossa tradição, usurpando a sua autoridade e desafiando as categorias usuais de nosso pensamento político. A novidade do totalitarismo iluminou o fim da tradição, evidenciando que haviam secado as fontes oficiais da narrativa histórica das quais deveriam advir os significados e a reconciliação compreensiva com os eventos do nosso tempo. A decadência que o totalitarismo exprime consiste na quebra da continuidade histórica, trazendo à tona uma crise radical da civilização ocidental, tornando explícito o colapso

moral e espiritual da tradição, a perda do senso comum e a emergência das “correntes subterrâneas” da história ocidental (o antissemitismo, o racismo, o imperialismo, dentre outros elementos cristalizados no evento totalitário). Não se trata de um lamento pelo ocaso, pois a história sempre acontece a cada vez que um evento se manifesta grande o suficiente para romper o *continuum* do tempo e instaurar a irrupção de uma novidade no presente que projeta uma luz sobre o passado e o futuro. [...] o totalitarismo representa uma “resposta destrutiva” ao desamparo das massas modernas, porque seus meios totalitários de organização e dominação administraram justamente a sensação de superfluidade e o profundo desarraigamento dos homens em relação ao mundo comum e humano (Neto, 2021, p. 55 e 57).

Para compreender o papel da ideologia na constituição do homem de massa, além de entender como e com quais objetivos ela foi empregada pelo regime totalitário, torna-se necessário divisar a verdade fatural das outras verdades, da opinião e até mesmo da mentira, no âmbito da política.

A verdade fatural é aquela que “carrega dentro de si mesma um elemento de coerção [...], de caráter despótico, odiada, pois, por tiranos que temem essa força coercitiva que não podem monopolizar (Arendt, 2016a, p. 297 e 298)”. Diz-se coercitiva, posto que essa verdade se apoia em “fatos que estão além de acordos ou consentimentos” (Arendt, 2016, p. 298), onde toda a troca de opiniões em nada contribuirá para seu estabelecimento. Esses fatos, quando indesejáveis, “possuem a enfurecedora pertinácia de nada poder demovê-los a não ser as mentiras cabais” e se apresentam como um estorvo, pois, pretendem ser reconhecidas e proscovem o debate, e o debate constitui a própria essência da vida política (Arendt, 2016a, p. 298 a 299).

É preciso ter em mente a lição de James Madison que “todo governo assenta-se sobre a opinião” e nenhum governante pode chegar ao poder e tampouco conservá-lo sem o apoio daqueles que pensam da mesma maneira, ou, em outras palavras, que nutram as mesmas opiniões (Arendt, 2016a, p. 292).

A verdade fatural, no entanto, parece ser facilmente contraditável quando *exposta na praça do mercado* não por mentiras, mas por opiniões (Arendt, 2016a, p. 294). Essa verdade, afirma Arendt (2016, p. 295), diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; ela é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação. A verdade existe apenas na medida em que se fala sobre ela. Para Arendt (2016a, p. 295) fatos e opiniões pertencem ao mesmo domínio, na medida em que fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda assim serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural.

A verdade fatural não é mais auto evidente do que a opinião, e essa pode ser, segundo Arendt (2016, p. 301), uma das razões pelas quais os que sustentam opiniões acham relativamente fácil desacreditar a verdade fatural como uma outra opinião. A marca distintiva da verdade fatural consiste em que seu contrário é falsidade deliberada, a mentira e não o erro, a ilusão, ou ainda a opinião. Esta última, certa ou errada, pretende informar o que é ou como alguma coisa parece ser. E o apagamento da linha divisória entre verdade fatural e opinião é uma das inúmeras formas que o mentir pode assumir, todas elas formas de ação (Arendt, 2016a, p. 308 e 309).

Arendt (2017, p. 16) afirma que os fatos necessitam de testemunho para serem lembrados e de testemunhas de confiança para se estabelecerem, para que possam encontrar um abrigo seguro no domínio dos assuntos humanos. No entanto, nenhuma afirmação fatural pode estar imune a ataques como, por exemplo, a afirmação de que dois e dois são quatro. Esta fragilidade torna o embuste fácil e tentador. A mentira não entra em conflito com a razão, pois as coisas poderiam perfeitamente ser como o mentiroso diz que são. Mentiras são, com frequência, mais aceitáveis, mais críveis à razão, do que a complexidade da realidade, “que tem o desconcertante hábito de nos defrontar com o inesperado para o qual não estamos preparados” (Arendt, 2017, p. 16).

Kant (2002, p. 3 e 5) entendia que ser verídico (honesto) em todas as declarações seria um mandamento sagrado da razão, um *dever incondicional*, válido em todas as circunstâncias e irrestrito a conveniências. A mentira, definida como uma declaração deliberadamente não-verdadeira feita a um outro ser humano, prejudicaria não só o interlocutor, mas a humanidade em geral. No campo da política, esse mandamento sagrado kantiano parece não resistir; nele, a verdade se apresenta impotente, sendo pequena a possibilidade que sobreviva ao assédio da dominação estatal (Arendt, 2016a, p. 283 e 284).

Ao que se sabe, ninguém incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade (a veracidade), posto que sempre “se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício do político, do demagogo, como também do estadista” (Arendt, 2016a, p. 282). Na política, “mentir pode servir para estabelecer ou salvaguardar as condições para a busca da verdade”, como defende Arendt (2016, p. 284), apoiada em Hobbes. A negação deliberada da verdade dos fatos, isto é, a capacidade de mentir, e a faculdade de mudar os fatos, a capacidade de agir, estão interligadas e se originam da mesma fonte, a imaginação. E a ação é exatamente a substância de que é feita a política (Arendt, 2014, p. 15).

Tanto o sigilo – diplomaticamente chamado de “discrição” quanto a *arcana imperii* (os mistérios do governo) – e o embuste, ou seja, a falsidade deliberada e a mentira escancarada,

são usadas como meios legítimos para alcançar fins políticos desde os primórdios da história documentada (Arendt, 2017, p. 14-15).

Na política, o problema não está no uso pontual da mentira contra adversários estrangeiros, mas no seu uso excessivo, com a pretensão de alterar completamente a verdade dos fatos, modificar por inteiro a realidade. Sobre esse uso massivo da mentira na política, acredita Arendt que:

Mesmo no mundo livre, onde o governo não monopolizou o poder de decidir e dizer o que é e o que não é fatualidade, 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. 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 (Arendt, 2016a, p. 258).

Não se trata, pois, da tradicional mentira política, tão relevante na história da diplomacia e da arte da política, mas da mentira política moderna, organizada, ampla, irrestrita, que emprega técnicas e meios de comunicação em massa a fim de manipular os fatos, inverdades essas tão grandes, que “requerem um rearranjo completo de toda a trama fatural, a criação de outra realidade” (Arendt, 2016a, p. 311-313). Sobre a diferença entre a tradicional mentira política, e a mentira política moderna, empregada na manipulação em massa de fatos e opiniões, afirma Arendt que:

A tradicional mentira política, tão proeminente na história da diplomacia e da arte política, referia-se, quer a segredos autênticos, a dados que nunca se haviam tornado públicos, ou a intenções, que, de qualquer maneira, não possuem o mesmo grau de segurança que 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. Em contraste com isso, a mentira política moderna lida eficientemente com coisas que em absoluto constituem segredos, mas são conhecidas praticamente por todo mundo. Isso é óbvio no caso em que a história reescrita sob os olhos daqueles que a testemunharam, mas é igualmente verdadeiro na criação de imagens de toda espécie, na qual todo fato conhecido e estabelecido pode do mesmo modo ser negado ou negligenciado caso possa vir a prejudicar a imagem; porquanto uma imagem,

ao contrário de um retrato à moda antiga, deve, não bajular a realidade, mas oferecer um adequado sucedâneo dela. E, em consequência das técnicas modernas e dos meios de comunicação de massa, esse sucedâneo está, é claro, muito mais sob as vistas do público que o original em qualquer época (Arendt, 2016a, p. 311-312).

Os fatos sempre se dão em um contexto. Uma mentira particular não muda o contexto. Abre, apenas, uma “falha na trama da faturalidade”. Localiza-se uma mentira notando a sua incongruência, falha ou junção em lugares remendados. Já as mentiras políticas modernas são tão grandes que “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” (Arendt, 2016a, p. 312-313).

Nada impede que esses remendos se tornem um substituto à realidade. A substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras veiculadas *e.g.*, por meio da propaganda totalitária, destrói o sentido mediante o qual as pessoas se orientam no mundo, incluindo-se aí os meios mentais para distinguir a mentira da realidade. Como todos os fatos que interessam aos assuntos humanos poderiam ter ocorrido de outra maneira, as possibilidades da mentira são ilimitadas. E foram os governos totalitários que adotaram conscientemente a mentira como o primeiro passo para destruir aquilo que ela decidiu negar (Arendt, 2016a, p. 312), neste sentido a mentira é fundamental à compreensão desses governos.

Nesses governos, a propaganda e o terror se apresentam como duas faces da mesma moeda. Quando passa a deter o controle absoluto, o totalitarismo substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo, mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras totalitárias (Arendt, 2012).

Cria-se o ambiente político onde, “os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que os inventa e a realidade se ajusta às mentiras que ele proclama.” Nele, as massas já não são mais convencidas pelos fatos – mesmo aqueles inventados pelo tirano, “mas [pela] coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte” (Arendt, 2012, p. 485).

Cabe, neste aspecto, lembrar a afirmação de Tocqueville, para quem as massas sentem-se atraídas pelos “sistemas absolutistas que pretendem ver todos os eventos da história dependentes das grandes causas originais ligadas pela corrente da fatalidade, como que eliminando os homens da história” (apud Arendt, 2012, 479).

A realidade, como já foi dito, é fortuita, complexa. As massas predis põem-se a todas as ideologias porque “estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as

coincidências, a exemplo do que foi o veredito da genética para os nazistas e o veredito da histórica para os bolchevistas” (Arendt, 2012, p. 485). A propaganda totalitária prospera nesse ambiente, de fuga da realidade à ficção, da coincidência à coerência. Nesse sentido, afirma Arendt:

A eficácia desse tipo de propaganda [totalitária] evidencia uma das principais características das massas modernas. Não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser seduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. 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. O que as massas se recusam a compreender é a fortitude de que a realidade é feita. Predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplo de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso. A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência (Arendt, 2012, p. 485).

No campo da política, vê-se, pois, que o uso massivo da mentira altera os fatos, torna-os coerentes e facilmente assimiláveis, empresta, enfim, realidade às ideologias que servem à manipulação das massas essenciais aos movimentos totalitários. Apoiada no que Montesquieu (2007, p. 23 - 43) chamou de princípio de ação – princípios orientadores e critérios de ação dos governantes e dos cidadãos (a honra na monarquia, a virtude na república e o medo na tirania), Arendt (2012, p. 621) afirma que, no sistema totalitário, ela é substituída pela ideologia. Considerada pela filósofa política alemã como a perversão da dialética, a ideologia pressupõe:

[...] sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* [em tradução livre, conjunto ordenado de valores] não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa (Arendt, 2012, p. 626).

Essa força foi percebida por Stálin. Para ele, nem a ideia nem a oratória, mas “a força irresistível da lógica subjugava completamente o público [de Lênin]”. Verificou-se que essa força, que Marx julgava surgir quando a ideia se apossava das massas, residia não na própria ideia, mas no seu processo lógico (Arendt, 2012, p. 629). Raymond Aron (2016, p. 216)

afirmava que sequer os intelectuais e os acadêmicos podem se sentir livres das garras da ideologia. Sobre essa “perversão” da lógica clássica, importa dizer que:

As ideologias pervertem a lógica dialética (tese, antítese e síntese) para fazer desaparecer qualquer possível contradição, isto é, as contradições são explicadas pela ideologia como estágios de um movimento coeso; assim, se, na lógica clássica, o único movimento possível é o processo de dedução a partir de uma premissa, na ideologia a primeira tese transforma-se em premissa necessária, ou apodítica, para o processo de dedução que, por sua vez, explica o movimento. Dessa forma, as contradições que os fatos possam trazer são explicadas como estágios de um mesmo movimento coerente e idêntico (Müller, 2012, p. 318).

Três elementos nomeadamente totalitários são típicos a qualquer pensamento ideológico, quais sejam, “a pretensão de explicação total, a insistência de que existe uma realidade ‘mais verdadeira’ escondida por detrás de todas as coisas perceptíveis e a dissociação entre pensamento e experiência” (Arendt, 2012, p. 627 e 628).

Arendt acreditava que as massas deveriam ser conquistadas por meio da propaganda, que serviu de veículo à ideologia. A forte ênfase que a propaganda totalitária dá à natureza “científica” das suas afirmações tem sido comparada a certas técnicas publicitárias igualmente dirigidas às massas. O fato é que, tanto no caso da publicidade comercial, quanto no da propaganda totalitária, a ciência – que parecia eliminar a incômoda imprevisibilidade das ações e da conduta dos indivíduos – é apenas um substituto do poder (Arendt, 2012, p. 477 e 478).

Tais propagandas exibiam extremo desprezo pelos fatos em si, pois, na opinião dos líderes de massa, os fatos dependem exclusivamente do poder do homem que os inventa (Arendt, 2012, p. 483). Sobre a relevância da propaganda no totalitarismo nazista, convém reproduzir as seguintes lições de Arendt:

A propaganda nazista foi suficientemente engenhosa para transformar o antissemitismo em princípio de autodefinição, libertando-o assim da inconstância de uma mera opinião. Usou a persuasão da demagogia de massa apenas como fase preparatória, e nunca superestimou sua duradoura influência, fosse em discursos ou por escrito. Isso deu às massas de indivíduos atomizados, indefiníveis, instáveis e fúteis um meio de se autodefinirem e identificarem, não somente restaurando a dignidade que antes lhe advinha da sua função na sociedade, como também criando uma espécie de falsa estabilidade que fazia deles melhores candidatos à participação ativa. Através desse tipo de propaganda, o movimento podia apresentar-se como extensão artificial das reuniões de massa, e racionalizar os fúteis sentimentos de empáfia e de histórica segurança que oferecia aos indivíduos isolados de uma sociedade atomizada [...]. Percebia-se a mesma engenhosa aplicação de slogans, criados por terceiros e já experimentados antes, no tratamento que os nazistas davam a outras questões importantes. Quando a atenção pública

concentrou-se no nacionalismo, de um lado, e no socialismo, de outro, quando se julgava que os dois eram incompatíveis e constituíam a verdadeira linha divisória ideológica entre a Direita e a Esquerda, o “Partido Nacional-socialista dos Trabalhadores Alemães” (nazista) ofereceu uma síntese que supostamente levaria à unidade nacional, uma solução semântica cuja dupla marca registrada – “alemão” e “trabalhador” – ligava o nacionalismo da Direita ao internacionalismo da Esquerda. O próprio nome do movimento nazista esvaziava politicamente todos os outros partidos, e pretendia implicitamente incorporá-los a todos. Misturas de doutrinas políticas supostamente antagônicas (nacional-socialista, social-cristã etc.) já haviam sido experimentadas antes com sucesso; mas os nazistas deram tal realidade prática à sua mistura que toda a luta parlamentar entre os socialistas e os nacionalistas, entre aqueles que pretendiam ser trabalhadores em primeiro lugar e aqueles que em primeiro lugar eram alemães, parecia uma farsa destinada a ocultar movimentos ulteriores e sinistros – pois o membro do movimento nazista não era tudo isso e de uma só vez? [...] pois o Estado, segundo Hitler, era apenas um “meio” para a preservação da raça, do mesmo modo como, segundo a propaganda bolchevista, o Estado é apenas um instrumento na luta de classes [...] a propaganda totalitária cria um mundo fictício capaz de competir com o mundo real, cuja principal desvantagem é não ser lógico, coerente e organizado (Arendt, 2012, pp. 492 a 493 e 497).

A ideologia deve ser entendida exatamente como o seu significado etimológico deixa entrever: é a lógica de uma ideia (Arendt, 2012, p. 624). Ela oferece uma explicação razoável para um processo que considera inevitável; por tanto, a ideologia “é um instrumento de explicação e auxilia na formação da base psicológica do homem da massa. Sequer a elevada educação, cultura ou inteligência imunizaram os indivíduos contra a formação de atitudes de massa” (Müller, 2012, p. 310). Nesse sentido, discorre Arendt:

A peculiaridade da ideologia é tratar uma hipótese científica – tal como a sobrevivência dos mais aptos, na biologia, ou a sobrevivência da classe mais progressiva, na história – como uma “ideia” que pode ser aplicada a todo o curso dos acontecimentos. É peculiaridade da ideologia deturpar a “ideia”, transformando-a em premissa, no sentido lógico, isto é, em alguma afirmação auto-evidente da qual tudo o mais pode ser deduzido com rigorosa consistência lógica (Arendt, 2002, p. 48).

José Manuel Cunha, apoiada em Anne-Marie Roviello, afirmou que o sujeito ideal para um regime totalitário:

[...] não é nem o nazi convencido, nem o comunista convencido, mas o homem para quem a distância entre verdadeiro e falso (*i.e.* as normas de pensamento) não existem mais, o homem incapaz de sentir a realidade do mundo e o sentido ou a ausência de sentido do que se produz aí, sendo correlativamente o indivíduo incapaz de se interrogar sobre a veracidade e o sentido dos discursos sobre o mundo (Roviello apud Cunha, 2011, p. 163).

A base psicológica do homem de massa é a lealdade total – irrestrita, incondicional e inalterável – de cada um dos seus membros, exigida mesmo antes da tomada do governo. Para obter essa lealdade, qualquer movimento totalitário utiliza, basicamente, a ideologia de que o movimento abrangerá toda a humanidade no devido tempo (Müller, 2012, p. 311).

O objetivo era a obediência cega, imune a qualquer tentativa de se compreender o que se fazia; a compreensão abria espaço para a crítica, para o pensamento por si mesmo e para a contestação. O lema que Himmler inventou para os membros da SS expressava exatamente esse estratagema. “Minha honra é a minha lealdade” era mais do que disciplina e fidelidade, “significava devoção e submissão absolutas” (Müller, 2012, p. 311).

Através de sua ideologia – e do significado dessa ideologia para os órgãos de repressão – os movimentos totalitários encontraram uma fórmula para aterrorizar e dominar internamente os indivíduos. Como o discurso é proferido em termos de não dominação, mas oferece importância a cada indivíduo na construção do movimento, o indivíduo, que se via atomizado, sem importância e significado, passa a sentir-se lisonjeado em poder contribuir com a causa maior, com a causa que terá reflexos por séculos e que abrangerá a humanidade como um todo (Müller, 2012, p. 312).

Sobre o emprego do terror importa dizer que, nos campos de concentração, o uso do terror era o meio para a doutrinação e o conseqüente domínio total⁵. Visava à supressão da espontaneidade, abolindo conseqüentemente a ação. A perda da espontaneidade só é possível em circunstâncias extraordinárias, como aquelas encontradas nos campos de concentração. Portanto, o campo de concentração é o local – o laboratório – que permite a concretização e a realização da crença do movimento totalitário de que tudo é possível (Müller, 2012, p. 313).

Foi testemunha desse terror o italiano Primo Levi, deportado em 1944 para Auschwitz. Em seu livro “É isso um homem?”, escreveu: “daqui só se sai pela chaminé” (Levi, 1988, p. 36) – frase que alude a incineração dos corpos de prisioneiros vítimas do massacre administrativo perpetrado pelos nazistas em campos de concentração como aquele.

Para se concretizar o aniquilamento da espontaneidade, criaram-se estratagemas que iniciaram muito antes dos próprios campos de extermínio. Esse artifício foi descrito por Arendt (2012, p. 594-603) como a produção de três mortes: a morte da personalidade jurídica, perda

⁵ Duarte afirma, sobre o terror totalitário, que “quando as leis positivas são derivadas das Leis do movimento da Natureza ou da História, elas deixam de ser instâncias de estabilização do comportamento humano para se transformar em instrumento de moldagem da realidade à luz da ideologia totalitária, o terror sendo justamente a força de cunhagem da história à imagem e semelhança da ideologia. Deste modo o terror totalitário não tem por objetivo combater a oposição, mas sim apressar o movimento inexorável de uma história naturalizada. Em outras palavras, o terror imposto pela polícia secreta nada mais é do que o resultado da aplicação imediata, no corpo dos indivíduos, das leis ideológicas fundamentais” (Duarte, 2010, p. 49).

da proteção da lei; a morte da personalidade moral – destruição da dimensão da solidariedade humana que liga um ser humano a outro através de um sentimento de pertença e de reconhecimento; e, finalmente, a morte da personalidade humana, por meio do aniquilamento da singularidade e da sua “capacidade de iniciar algo novo”.

Sobre tais mortes, notadamente sobre a destruição da espontaneidade, produto da individualidade, que nada mais é do que a capacidade humana da ação necessária à criação de um espaço da política que pudesse impedir o advento do totalitarismo, discorre Müller:

Diante desse quadro que inicia com a perda da proteção da lei, passa pela destruição da solidariedade e pelo aniquilamento da espontaneidade, e chega ao extermínio frio e sistemático de corpos humanos, é possível compreender a passividade e a não contestação dos internos dos campos de extermínio às atrocidades que sofriam; eles haviam perdido a capacidade de ação, esta vinculada à espontaneidade. [...] A espontaneidade é produto da individualidade; aniquilada a individualidade, aniquila-se a espontaneidade – e a espontaneidade nada mais é do que a capacidade humana da ação. À espontaneidade se ajunta a natalidade. É o nascimento que move os seres humanos para a ação. [...] Ao exercer a atividade da ação, o ser humano cria um espaço atemporal e aespacial, que chamamos de espaço da política. A política é, assim, o espaço entre-os-homens, construído se houver a ação e discurso. Política e liberdade se identificam, pois, sem espontaneidade para iniciar algo novo no mundo feito de outros seres humanos igualmente aptos para agir, a ação não se efetiva. [...] Nos Estados totalitários, a individualidade ou qualquer outra forma de distinção entre os seres humanos é inadmissível. Isso porque ao se permitir a individualidade – singularidade – permitir-se-ia a ação e com ela o poder político e era isso que o movimento totalitário queria evitar. [...] Os regimes totalitários utilizam o terro como recurso necessário para apressar aquilo que consideraram as leis da natureza ou da história e que, segundo eles, um dia inevitavelmente se concretizaria (Müller, 2012, p. 313-317).

A liberdade proveniente da ação espontânea dos seres humanos seria obstáculo para que as ideias totalitárias se concretizassem. Desta feita, liquidar a liberdade era o único caminho a perseguir. É por isso que o terror necessitou destruir a dimensão da pluralidade dos seres humanos – aquela dimensão em que cada um pode mostrar-se ao outro e apresentar a sua singularidade própria e destruir o espaço da aparência, espaço público do mundo em que a política pode se concretizar e de onde o poder político advém, o que transforma todos numa massa amorfa, naquele “Um-Só-Homem” que o nazismo proclamava tornar a humanidade (Müller, 2012, p. 317 e 318).

O terror mantém juntos indivíduos solitários ou supérfluos e a ideologia os compele com força coercitiva de sua logicidade (Neto, 2021, p. 58). Ainda sobre o emprego da

doutrinação ideológica e do terror absoluto como os meios para o totalitarismo atingir o domínio total afirma Müller, apoiada nas lições de Arendt, que:

O domínio total cobiça eliminar a singularidade e a pluralidade dos indivíduos através da criação de um único corpo, um único indivíduo, que abarque a humanidade inteira. [...] é necessário reduzir cada indivíduo a uma mesma identidade. As reações a uma dada circunstância devem ser as mesmas, em cada indivíduo que vive na sociedade totalitária. A única liberdade desse indivíduo consiste em conservar a espécie, isto é, reproduzir-se biologicamente. No caso do nazismo, a conservação referia-se somente à “raça ariana”. O meio que o regime nazista elaborou para atingir o domínio total foi a doutrinação ideológica dos quadros de elite (funcionários da burocracia civil e militar) e o terror absoluto nos campos de concentração. Esses meios foram construídos simultânea e paralelamente e estavam intimamente interligados, pois, no momento que o terror nos campos atingia seu grau máximo, os manipuladores desse terror – os membros da SS – tinham sua formação consumada – mesmo que ilusória – enquanto elite do regime totalitário. [...] As atrocidades cometidas pelos membros da SS – tortura, humilhações, crueldade, morte – serviam de aplicação prática da doutrina ideológica, enquanto os campos de concentração e extermínio forneciam a verificação “teórica” da ideologia (Müller, 2010, p. 25-26).

No totalitarismo, com efeito, foi posta em prática uma ideologia que impediu que os homens utilizassem sua capacidade de pensar e atuar; eliminou o poder da palavra e confiscou o espaço necessário para se viver uma vida plenamente humana. O objetivo dos movimentos totalitários foi o de impor a mais absoluta identidade dos homens, reduzindo a singularidade de cada um deles a um mero pertencimento a uma espécie natural (Kohn, 2010, pp. 2-3).

Para compreender o funcionamento dos governos totalitários deve-se examinar ainda o papel da burocracia nos regimes totalitários e a sua inevitável tendência de transformar os homens em funcionários, meros dentes de engrenagem na maquinaria administrativa, para assim desumanizá-los (Arendt, 2004, p. 121).

A burocracia foi entendida por Max Weber como um tipo racional-legal de autoridade que possui como premissa a legitimidade do padrão de regras normativas sob as quais é justificada a autoridade emitir comandos. Esse tipo de autoridade (que se juntaria, ainda segundo Weber, a outras duas: a autoridades tradicional – dada por Deus, e a carismática – dada por um líder), constitui a base do conceito de burocracia e da fundação da era moderna, cujas “regras calculáveis têm importância predominante, dado que a peculiaridade da cultura moderna, especialmente a de sua base técnico-econômica, exige precisamente esta calculabilidade do resultado” (Weber, 1999, p. 213).

Ainda segundo o sociólogo alemão, somente através da coordenação burocrática das atividades humanas, regidas por princípios racionais-legais, o planejamento em larga escala de

recursos de poder governamental se tornaria possível. Weber, ao contrário do senso comum, defende que os tipos burocráticos de organização seriam tecnicamente superiores a outras formas de administração e que constituem a instrumentalidade por excelência da era moderna, o mais bem-sucedido exemplo da história da administração pública, graças à sua maior vantagem: a previsibilidade dos resultados.

De outro lado, Weber atenta que é justamente em função dessa racionalização que a burocracia sofre algumas disfunções. Tais disfunções seriam frutos da rotina que a burocracia imporia à sociedade, a ponto de se tornar estanque.

A burocracia em regimes totalitários impõe ao agente – a exemplo de Eichmann, a qualidade de um burocrata, de um técnico mecanicista, que se aparta da sua humanidade, por absoluta incapacidade de pensar com alargamento, como diria Kant. Tal colapso moral, entende Arendt (2004), é fruto da falta de exercício da capacidade de pensar – que não se confunde com a capacidade de apreciação ou do talento –, e de lembrar, ou seja, de pensar olhando para o passado e criando raízes, de pensar para se constituir pessoa, de pensar consigo mesmo, “posto que a minha conduta com os outros vai depender da conduta comigo mesmo” (Arendt, 2004, p. 161).

Eichmann deixou de lado a reflexão sobre os seus atos e executou com eficácia a sua tarefa de organizar a logística da deportação de judeus para os campos de extermínio em cumprimento à autoridade racional-legal da burocracia que ele servia. Agiu em nome de um dever que teria para com o Estado Alemão, pouco se importando com as consequências, como destaca Arendt:

[...] a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor de seus próprios atos”, de que era incapaz de “mudar qualquer coisa”. O que não referiu à corte foi que “nesse período de crime legalizado pelo Estado”, como ele mesmo disse, descartara a fórmula kantiana como algo não mais aplicável. Ele distorcera seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank, para o “imperativo categórico do Terceiro Reich” que Eichmann deve ter conhecido: “Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove” (Arendt, 2019, p. 153)

Ao discorrer sobre a virtude do federalismo americano, em oposição ao sistema tradicional de partidos, José Manuel Cunha atenta para uma reflexão que, no seu sentir, parece constante sobre o tema:

[...] existe efectiva e praticamente em qualquer lado do mundo uma rebelião contra tudo o que é vasto; [...] isto sobretudo porque vastidão e a centralização exigem burocracias. E as burocracias são verdadeiramente o reino de “ninguém” – e “ninguém” não de estar à altura da responsabilização por aquilo que acontece no mundo (Cunha, 2011, p. 169).

O papel da burocracia no totalitarismo é o de transformar um burocrata em um técnico mecanicista, ou, à maneira dos nazistas julgados pelo Tribunal Militar Internacional em Nuremberg, em um mero dente de engrenagem do regime totalitarista, inaceitável escusa que lhe emprestaria uma autoridade racional-legal que, na verdade, lhe aparta da humanidade, da reflexão, para agir em nome do regime e cumprir a sua tarefa, pouco se importando com as consequências. Trata-se do reino de ninguém que impulsiona o abandono do mundo comum, assunto que será abordado, com maiores detalhes, no subcapítulo que adiante segue.

1.3 O ABANDONO DO MUNDO COMUM

Segundo Passos (2013, p. 201), o mundo, para Arendt, pode ser tido como um lugar de aparência que dá ao homem a sensação de estabilidade frente à instabilidade do ciclo repetitivo da vida natural. Nesta tese, e diante da diversidade de significados que a filósofa alemã atribui ao mundo em suas obras, acolhe-se a aceção de que o mundo é o espaço entre os homens. Nesse sentido, afirma Arendt:

O espaço entre os homens que é o mundo, com certeza não pode existir sem eles e um mundo sem homens [...]. Os homens agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é nele refletida, co-determina-os. Seria inimaginável existir uma catástrofe tão monstruosa a ponto de as capacidades formadoras do mundo e realizadoras do homem também serem afetadas, e o homem tornar-se tão ‘sem mundo’, como o animal (Arendt, 2018a, p. 36)

Não obstante, os homens se alhearam desse mundo e nele sucumbiram. Essa alienação do mundo moderno se caracteriza pela perda de um mundo comum somente possível no espaço público e na política. “A época moderna, sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo” (Arendt, 2016a, p. 125). No mesmo sentido, afirma Axel Honneth, apoiado em um diagnóstico de John Dewey:

[...] como resultado da industrialização, do crescimento de complexidade e da individualização, as sociedades modernas encontram-se em um estado de desintegração que faz com que ideias de uma participação de todos os

cidadãos em esferas públicas democráticas pareçam ilusória (Honneth, 1998, p. 83).

Homens e mulheres contemporâneos distanciaram-se do domínio público em favor de suas individualidades egoísticas. Esse recolhimento não favorece os espaços de contato político e da ação, e a inexistência de espaços para a ação destrói a resistência a qualquer possibilidade de dominação. O que resta é a submissão absoluta – a obediência passiva – e a impotência. (Müller, 2016).

O homem contemporâneo ao desistir do mundo comum – da participação política – torna-se supérfluo, desarraigado, abandonado, como se não pertencesse a um mundo comum. E desse modo é dominado. Em um contexto de ausência de mundo comum e de supressão de participação política, o poder político desaparece e formas totalitárias encontram terreno fértil para se desenvolver (Müller, 2012, p. 308).

A crítica de Arendt à era moderna – que teria começado cientificamente no séc. XVII e terminado no limiar do séc. XX – fica clara no texto *O conceito de história – antigo e moderno*, auxiliam a compreender o abandono do mundo pelos homens que integram as massas típicas das sociedades modernas:

Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relaciona e separa, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massa nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas perdem o mundo outrora comum a todos eles. (Arendt, 2016a, p. 125 e 126).

Fenômenos sociais modernos, consubstanciados no abandono próprio das massas e no triunfo de um tipo humano que encontra sua satisfação simplesmente no processo de trabalho e de consumo, ajudaram a forjar uma sociedade constituída por pessoas aparentemente inábeis para cuidar do mundo:

O que havia de errado com a sociedade em seus estágios iniciais era que seus membros, mesmo quando conseguiam liberar-se das necessidades da vida, não podiam se libertar das preocupações que tinham muito a ver com eles mesmos, seus status e posição na sociedade e o reflexo disso em seus eus pessoais, mas não mantinham relação alguma com o mundo de objetos e de objetividade no qual se movimentavam. O problema relativamente novo da sociedade de massas talvez seja ainda mais grave, não devido às massas mesmas, mas

porque tal sociedade é essencialmente uma sociedade de consumo em que as horas de lazer não são mais empregadas para o próprio aprimoramento ou para a aquisição de maior status social, porém para consumir cada vez mais e para entreter cada vez mais. E, visto não haver suficientes bens de consumo para satisfazer aos apetites crescentes de um processo cuja energia vital, não mais despendida na labuta e azáfama de um corpo no trabalho, precisa ser gasta pelo consumo, é como se a própria vida se esgotasse, valendo-se de coisas que jamais foram a ela destinadas. O resultado não é, decerto, a cultura de massas, que em termos estritos não existe, mas sim o entretenimento de massas, alimentando-se dos objetos culturais do mundo. Crer que tal sociedade há de se tornar mais “cultivada” com o correr do tempo e com a obra da educação constitui, penso eu, um fatal engano. O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena à ruína tudo em que toca (Arendt, 2016a, p. 263-264).

Veja-se que, para Arendt, o poder é inerente a qualquer comunidade política. Resulta da capacidade humana para agir em conjunto, ou, em suas palavras, “corresponde à habilidade humana não apenas de agir, mas de agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas quando o grupo se conserva unido” (Arendt, 2020, p. 60). Quando as pessoas se dispersam – pela ausência de um mundo comum – dispersa-se com elas o poder, essencial à ação, fundamental ao exercício da política.

O totalitarismo foi possível porque havia um ambiente peculiar que o permitiu. Nesse ambiente a vida privada era privilegiada em detrimento da vida pública, e a responsabilidade de cada um com a construção de um mundo comum havia sido negligenciada, retratando a decadência da participação no domínio público. (Müller, 2012, p. 308).

Segundo Arendt (2012, p. 438 a 456), as massas, “por seu sentimento de serem supérfluas, por sua desconfiança contra as instituições do Estado e por ausência de sentido político, representam um perigo para a ordem democrática básica”, na medida em que encorajam a ascensão de movimentos de massa antidemocráticos.

De acordo com Volk (2022, p. 243), Arendt entendia que “a retórica comum aos movimentos de massas, os slogans segundo os quais eles estão acima dos partidos, seu apelo a homens de todos os partidos e a bazófia de que eles estariam bem longe das lutas partidárias e apresentarem somente um objetivo nacional”, sempre tiveram boas chances de sucesso. Isso porque a propaganda de poder dos movimentos encontra solo fértil nas modernas democracias de massas “porque a ausência de ação política e a falta de experiência política são acompanhadas por uma ‘*Machtfremdheit*’” ou, em tradução livre, um estranhamento com o poder que, apesar da democratização, constitui a forma de vida política nos Estados continentais. Essa não familiaridade com o poder se expressa de duas maneiras diferentes:

[...] primeiro, como estranhamento com o fenômeno do poder político; segundo, como alienação com relação ao processo político da formação de poder. [...]. O estranhamento com o fenômeno do poder se assenta no fato de que a maioria dos cidadãos não tem a menor ideia de como o poder político surge, o que o constitui e qual é o papel desempenhado pelo interesse no processo de formação de poder. Alguém se entrega, em privado, a “especulações a respeito do Poder” (OT, p. 285), compreende o poder político como uma substância localizada “fora do alcance humano”, como “entidades metafísicas independentes da vontade e da ação do cidadão” (OT, p. 285) e, assim, se convence de que a implantação do poder para o bem comum deve ser sempre livre de interesses. Esta inexperiência com as condições que criam poder conduz à situação em que as frases vazias dos discursos populistas – que buscam meramente disfarçar o fato de que esses populistas desejam apenas promover um interesse particular até subjugar todos os outros e fazer com que um grupo particular se apossasse da máquina do Estado não sejam expostas (Volk, 2022, p. 244 e 245).

Os movimentos de massa “usam a propaganda em resposta a um vazio característico da vida política cotidiana nas modernas democracias de massa, qual seja, a atribuição de sentido” (Volk, 2022, p. 245). O que encontra recepção tão favorável junto às massas em discursos e apelos à disposição geral e ao vago sentimento de pertencimento “é a mensagem ideológica contida nesta (potencial) participação em um projeto com significado histórico” (Volk, 2022, p. 245). Para esse fim, “líderes populistas se lançam deliberadamente aos slogans mais abstratos, que correspondem apenas ao momento histórico geral, mas não correspondem a nenhuma situação política específica” (Volk, 2022, p. 245). Sobre tais slogans, importa destacar:

Diferentemente de propostas planejadas de reformas, linhas mestras adotadas ou programas detalhados – que são ferramentas do parlamento moderno – os “slogans mais abstratos” procuram atrapalhar qualquer possibilidade de os cidadãos relacionarem suas condições específicas de vida na estrutura social às consequências reais desses *slogans* políticos. Pois cada proposta específica de reforma envolve o perigo de que a atenção política possa se deslocar para o nível das necessidades que podem ser atendidas pelo processo vital da sociedade de massas, o que causaria a permanência dos cidadãos no isolamento de sua esfera privada e seu fechamento para a mobilização política. Naturalmente, da perspectiva do movimento de massas e seus líderes populistas, isso é algo a ser evitado, e é por isso que suas agitações se servem da linguagem do absoluto, da totalidade e da completude, na tentativa de produzir no cidadão o pré-requisito emocional necessário para sua *aliénation totale* - única maneira de motivar o cidadão moderno a engajar-se na ação política (Volk, 2022, p. 245 - 246).

Ainda segundo Volk, para Arendt, a própria ascensão dos diferentes movimentos de massas em democracias modernas mostra como o estranhamento dos cidadãos com o poder político – compreendido tanto no sentido de não familiaridade com as condições em que o poder

é criado quanto no sentido de uma alienação com relação ao processo político – encontra expressão em um comportamento que questiona a estabilidade da ordem (Volk, 2022, p. 246).

À primeira vista, Arendt parece seguir Max Weber, que descreveu a “fuga [das massas] rumo a irracionalidades e ao emocionalismo apolítico” como um “contramovimento à burocratização total”. O que torna o movimento de massas tão atraente como forma nova de organização política – uma forma organizacional oposta aos partidos políticos – é “o seu apelo ao estabelecimento das massas como um poder acima do Estado” (Volk, 2022, p. 247).

As massas não agem em concerto, não se integram em uma organização, não se organizam apoiadas em interesses comuns. Não há nelas nenhum poder. Em suma, “movimentos de massa são tão exitosos porque mantêm a possibilidade do fim da passividade e do isolamento”. Os líderes populistas possibilitam a essas pessoas desenraizadas e sem conexões, “se expressarem nas ruas [...] mas sem garantir-lhes o direito de uma participação política ativa nos espaços discursivos-democráticos” (Volk, 2022, p. 248).

O abandono do mundo tornou possível a aparição de movimentos totalitários no século passado. Não obstante, o homem persiste alheio⁶ aos assuntos públicos. A massa, composta por esses homens desinteressados, e que não alimentam qualquer pretensão de conquistar a liberdade pública (contentes com a manutenção da liberdade privada e com o seu fastio), mais presentemente, vem servindo a alguns regimes democráticos onde o poder popular é exercido por meio de representação para a consolidação de algumas formas de autoritarismo.

É o que parece ter ocorrido no Brasil, nos Estados Unidos da América, na Índia e na Hungria das décadas de 2010-2020. Nesses países, em boa medida graças à massa desinteressada nos assuntos públicos, trilha-se um novo caminho do populismo engendrado pelo poder de turno, alguns deles como a promoção de elementos centrais típicos do fascismo, quais sejam, a glorificação da violência, o emprego de discriminação às minorias, o uso da

⁶ Ao analisar o alheamento do ser humano e o abandono do mundo nesta segunda década do século XXI, pode-se afirmar, com base nas constatações de Zuboff (2020), que a superfluidade do homem, ou ainda a sua incapacidade de pensar pode ser resultado, atualmente, de uma nova ordem ou lógica econômica que acumula volumes de riqueza e poder em “mercados futuros comportamentais”. Trata-se de uma mutação do capitalismo denominada de “Capitalismo de Vigilância”, nos quais predições sobre o comportamento de qualquer consumidor são negociadas e a produção de bens e serviços é subordinada a novas formas de modificação de comportamento. “Uma expropriação de direitos humanos críticos que pode ser mais bem compreendida como um golpe vindo de cima: uma destruição da soberania dos indivíduos” A dinâmica competitiva desse novo mercado leva os capitalistas de vigilância a adquirir “fontes cada vez mais preditivas de superávit comportamental: vozes, personalidades e emoções dos consumidores”. Os dados comportamentais mais preditivos dessas pessoas “permitem incentivar, persuadir, sintonizar e arrebatar comportamento em busca de resultados lucrativos”. Nessa nova ordem, os meios de produção estão subordinados a “meios de modificação comportamental” cada vez mais complexos e abrangentes. Desta forma o capitalismo de vigilância “gera uma nova espécie de poder chamado de instrumentalismo, que conhece e molda o comportamento humano em prol das finalidades de terceiros” (Zuboff, 2020, pp. 9 e 19).

“mentira fascista” (onde o mentiroso acredita em suas mentiras) e da xenofobia (Finchelstein, 2020, p. 12). Os líderes políticos desses países teriam sido eleitos em razão da falta de verdadeira participação cívica da população (Finchelstein, 2019, p. 192).

Confirma esse temor, no Brasil, o aparecimento do que foi chamado de neointegralismo, apresentado como a suposta evolução do Movimento Integralista da década de 30, de marcante contorno fascista, que tinha à frente Plínio Salgado, personalidade que caminhava entre o chefe político e o chefe religioso (Caldeira Neto; Gonçalves, 2020, p. 195).

É importante rememorar que o nascimento do Movimento Integralista se deu por meio da publicação de um manifesto elogioso à autoridade, crítico aos partidos políticos e defensor do princípio da autoridade. O lema “Deus, pátria e família”, se encaixava perfeitamente nos princípios da doutrina, conforme expresso no Manifesto: Deus, que dirige o destino dos povos, pátria, nosso lar, e família - início e fim de tudo (Caldeira Neto; Gonçalves, 2020, p.183).

De igual forma a mentira e o terror, como forma de dominação total, não é coisa do passado. Confirma a sua atualidade o presidente russo Vladimir Putin ao ordenar no ano de 2021 a invasão na Ucrânia se valendo, para tanto, da mentira – a operação militar estaria “desnazificando” o país invadido, e do terror – ao desencadear o mais violento ato de agressão injustificada desde 1939, fenômeno denominado pelo jornal americano *The Economist* como a “restalinização” da Rússia, em alusão a Josef Stalin (O Estado de São Paulo, 2022, p. A14).

Os elementos descritos até o momento permitem aventar a hipótese de que tais movimentos políticos se fortalecem, paradoxalmente, graças à democracia representativa e à falta de espírito republicano.

Propõe-se aqui superar a crise na democracia representativa por meio do fortalecimento da república, valendo –se do espírito revolucionário – o primeiro, por meio da descentralização do poder, como entendia Jeferson (apud, Arendt, 2011, p.313), o segundo pela retomada do gosto pela liberdade e felicidade públicas – exteriorizadas pelo exercício direto da política, que transcenda as liberdades civis e não se resumam ao fastio e ao bem-estar social prometidos pelo Estado-Nação, como será visto nos capítulos que adiante seguem.

Arendt (2012, p. 639) acreditava que o nascimento de novos homens e mulheres, constituía um revide ao advento de movimentos totalitários, assim como a possível superação do homem atomizado, que tudo apequena e que impossibilita a criação do espaço da política. Citando Agostinho, afirmou que “o homem foi criado para que houvesse um começo”, para depois arrematar que “cada novo nascimento garante esse começo; ele, é, na verdade, cada um de nós”. É com a política – necessidade imperiosa à vida humana, tanto a do indivíduo, quanto

da sociedade, por meio do qual se dá a liberdade e felicidades públicas (Arendt, 2018a, p. 40, 48 e 49).

Conclui-se, neste primeiro capítulo, que o triunfo de um tipo humano que encontra sua satisfação simplesmente no processo de trabalho e de consumo – um elemento econômico a contribuir para a crise na democracia representativa – forjou uma sociedade constituída por pessoas que abandonaram o espaço público, e que esse tipo de homem, atomizado e incapaz de se ocupar com a política, compõe as massas que sustentam movimentos totalitários, que as organizam, por meio da ideologia e do terror, a fim de permanecerem no poder.

A crise da sociedade moderna do século passado, onde não havia mais regras, padrões ou verdades tradicionais eternas, parece persistir até os dias atuais. Alertas não bastaram à superação do homem atomizado, que continua a servir a regimes para a consolidação de algumas formas de autoritarismo.

Essa crise pode ser suplantada pelo revide aos movimentos totalitários, o que se dá por meio da superação do homem atomizado com a criação do espaço político necessário ao exercício da política, possibilidade que sempre se renova com a natalidade.

A crise na democracia representativa, notadamente a democracia liberal, bem como a sua superação por meio de estruturas republicanas e pelo espírito revolucionário, tudo a fim de propiciar a descentralização do poder e a retomada do gosto pela liberdade e felicidade públicas – exteriorizadas pelo exercício direto da política, serão abordadas nos capítulos seguintes desta tese.

CAPÍTULO 2

A DEMOCRACIA

2.1. DESCRIÇÃO E PRESCRIÇÃO

O termo “democracia” é empregado para nomear um dos diversos modos com que pode ser exercido o poder político. “Especificamente, designa a forma de governo no qual o poder político é exercido pelo povo” (Bobbio, 2021, p. 177). Arendt, por sua vez, entende por democracia “a participação ativa do povo em decisões relacionadas a questões públicas, e não apenas como a salvaguarda de alguns direitos básicos” (Arendt, 2021, p. 299).

Com respeito ao seu significado descritivo e segundo a tradição dos clássicos, a democracia “é uma das três possíveis formas de governo na tipologia em que as várias formas de governo são classificadas com base no diverso número de governantes”. Em particular, “é a forma de governo na qual o poder é exercido por todo o povo, ou pelo maior número, ou por muitos, e enquanto tal se distingue da monarquia e da aristocracia, nas quais o poder é exercido, respectivamente, por um e por poucos” (Bobbio, 2021, p. 179).

Platão, em sua obra *Político*, ao reproduzir um diálogo entre um estrangeiro e Sócrates, introduz assim a tripartição monarquia, aristocracia e democracia:

A monarquia não é uma das formas de poder político que conhecemos? Sim. Além da monarquia poderíamos mencionar, creio, o governo de um pequeno número. Sem dúvida. E a terceira forma de constituição não é a soberania da massa, a que chamamos democracia? (Platão, 2019, p. 462).

Tal distinção é retomada por Aristóteles em *A Política*, nos seguintes termos: “O governo é o exercício do poder supremo do Estado. Este poder só poderia estar ou nas mãos de um só, ou da minoria, ou da maioria das pessoas.” (Aristóteles, 2011, p. 85).

Ficou estabelecido, pois, que numa tipologia clássica, que distingue as várias constituições antes de tudo com base no critério do número dos governantes, existe uma forma de governo – chame-se ela democracia ou algo diverso – que se caracteriza, frente às demais:

[...] por ser o governo dos muitos com respeito aos poucos, ou dos mais com respeito aos menos, ou da maioria com respeito à minoria ou a um grupo restrito de pessoas (ou mesmo de um só), e que, portanto, o conceito de democracia é, na tradição dos antigos que chega ininterruptamente até nós, extremamente simples e constante (Bobbio, 2021, p. 180).

Não obstante o seu predomínio, algumas vezes a tripartição foi substituída por uma bipartição. Um dos autores que mais contribuiu para difundir e consolidar essa distinção foi Kelsen, que na *Teoria Geral do Direito e do Estado*, após ter observado que a tripartição tradicional com base no número é superficial, adota outro critério distintivo – a maior ou menor liberdade política – e conclui que “então é mais exato distinguir dois tipos de constituição em vez de três: democracia e autocracia (Kelsen, 2005, p. 406).

A distinção entre democracia e autocracia está fundada na observação de que o poder ou ascende de baixo para o alto ou descende do alto para baixo. Democrática são as formas de governo em que as leis são feitas por aqueles aos quais elas se aplicam, ao passo que autocráticas são as formas de governo em que os que fazem as leis são diferentes daqueles para quem elas são destinadas (Kelsen, 2005, pp. 406 e 407).

Já com respeito ao seu significado prescritivo, a democracia pode ser considerada, como de resto todas as demais formas de governo, com sinal positivo ou negativo, isto é, como “uma forma boa, e, portanto, a ser louvada e recomendada, ou como uma forma má, e, portanto, a ser reprovada e desaconselhada.” (Bobbio, 2021, p. 182).

Aristóteles acrescenta à classificação o modo de governar, ou pelo bem comum ou para o próprio bem de quem governa, donde deriva a distinção não menos célebre entre formas boas ou formas más. Arendt percebeu que tais classificações se apoiavam em dois “pilares conceituais”, quais sejam, a lei e o poder. Ao tratar da concepção de interesses de Aristóteles pelo pensamento político moderno, anotou que:

A diferença entre as várias formas de governo [segundo Platão] dependia da distribuição do poder: se quem possuía o poder de governar era um único homem, ou os mais destacados cidadãos, ou o povo. A natureza boa ou má de cada uma delas era julgada de acordo com o papel desempenhado pela lei no exercício do poder: o governo legal era bom e o ilegal, ruim. Contudo, o critério da lei como padrão de medida para um governo bom ou ruim foi muito cedo substituído, já na filosofia política de Aristóteles, pela noção completamente diferente de interesses, e o resultado foi que o governo ruim tornou-se o exercício do poder no interesse dos governantes e o governo bom, o uso do poder no interesse dos governados. Os dois tipos de governo, enumerados de acordo com o princípio de poder, não mudavam em nenhum dos casos: havia sempre as três formas básicas correspondentes da tirania, oligarquia e oclocracia (governo da turba). Ainda assim, o pensamento político moderno é responsável por enfatizar demais e interpretar mal a concepção de interesse de Aristóteles: *dzên kai eudzên* não é ainda a regra que “comanda o rei” (como o cardeal Rohan disse muito mais tarde), mas designa as diferentes preocupações dos ricos e dos pobres com os quais as leis devem lidar de acordo com o princípio do *suum cuique*. Governar no interesse de todos, portanto, não é muito mais do que uma interpretação particular de governar com leis justas (Arendt, 2021, p. 77).

No pensamento grego clássico, o elogio e a condenação se alternam. O elogio mais célebre é o de Péricles, no discurso aos atenienses em honra aos primeiros mortos da Guerra do Peloponeso:

Temos uma constituição que não emula as leis dos vizinhos, na medida em que servimos mais de exemplo aos outros do que de imitadores. E como ela é dirigida de modo a que os direitos civis caibam não a poucas pessoas, mas à maioria, ela é chamada de democracia: diante das leis, naquilo que diz respeito aos interesses privados, a todos cabe um plano de paridade, ao passo que, no que diz respeito à consideração pública na administração do Estado, cada um é escolhido conforme tenha se destacado num determinado campo, não pode ser proveniente de uma dada classe social, mas sim por aquilo que vale. E no que diz respeito à pobreza, se alguém é capaz de fazer algo de bom para a cidade, não será impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua posição social. Conduzimo-nos livremente nas relações com a comunidade e em tudo o que diz respeito à vida privada de nossos concidadãos, sem nos ressentirmos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz e sem fazermos reprovações que, embora inócuas, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo em que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública estamos impedidos de violar as leis sobretudo por causa de um temor reverente, em obediência aos que estão nos postos de comando e às instituições destinadas a proteger os que sofrem injustiças, e em particular às leis que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra por todos reconhecida (Tucídides, s.d., p. 46, tradução nossa).⁷

Na passagem transcrita acima, a democracia é considerada boa por ser uma forma de governo a favor dos muitos, sendo a lei igual para todos, razão pela qual é um governo de leis e não de homens. Nela, a liberdade é respeitada na esfera pública ou privada do homem.

No oitavo livro da *República*, de Platão (2018, pp. 323 e 324), ao contrário, encontra-se a mais célebre condenação à democracia. Ali a democracia é considerada e analiticamente descrita como uma forma degenerada, senão como a forma mais degenerada que é a tirania.

As quatro formas degeneradas empregadas por Platão, com respeito à cidade ideal, são dispostas na seguinte ordem de sucessiva degradação: timocracia, oligarquia, democracia,

⁷ Em tradução livre ao seguinte trecho: "Our constitution does not copy the laws of neighbouring states; we are rather a pattern to others than imitators ourselves. Its administration favours the many instead of the few; this is why it is called a democracy. If we look to the laws, they afford equal justice to all in their private differences; if no social standing, advancement in public life falls to reputation for capacity, class considerations not being allowed to interfere with merit; nor again does poverty bar the way, if a man is able to serve the state, he is not hindered by the obscurity of his condition. The freedom which we enjoy in our government extends also to our ordinary life. There, far from exercising a jealous surveillance over each other, we do not feel called upon to be angry with our neighbour for doing what he likes, or even to indulge in those injurious looks which cannot fail to be offensive, although they inflict no positive penalty. But all this ease in our private relations does not make us lawless as citizens. Against this fear is our chief safeguard, teaching us to obey the magistrates and the laws, particularly such as regard the protection of the injured, whether they are actually on the statute book, or belong to that code which, although unwritten, yet cannot be broken without acknowledged disgrace" (Tucídides, s.d., p. 46).

tirania. Enquanto a oligarquia é o governo dos ricos, a democracia é o governo não do povo, mas dos pobres contra os ricos. O princípio da democracia é a liberdade, mas é uma liberdade que se converte imediatamente em licenciosidade pela ausência de respeito às leis e pela condescendência geral com a subversão de toda autoridade, donde o pai teme o filho e “o mestre, por exemplo, teme e adula os discípulos e os discípulos riem-se dos mestres e dos pedagogos” (Platão, 2018, p. 331).

Com Aristóteles, toma forma definitiva a distinção entre as três constituições boas e as três constituições más com base no critério de governar para o bem comum ou para o próprio bem, destinada a se tornar um dos lugares-comuns do pensamento político sucessivo. Nessa sistematização, o governo dos muitos aparece seja como forma boa, sob o nome de *politeia*, seja como forma má, sob o nome de democracia (Aristóteles, 2011).

Aristóteles também define a democracia como governo dos pobres, e em consequência como governo dos muitos pela única razão de que os pobres são, em qualquer Estado, mais numerosos do que os ricos. Mas tanto o governo exclusivo dos ricos, também o governo exclusivo dos pobres é sempre um governo em favor de uma única parte e, portanto, segundo a definição do bom governo à base do critério do bem comum, é um governo corrupto (Aristóteles, 2011).

Arendt, ao visitar o tema da democracia grega, examinou o tratamento que a tradição da filosofia política lhe deu. Segundo a filósofa, o maior problema era a redução da democracia a uma forma de governo, “tida geralmente como corrompida nos quadros históricos esboçados por Platão e Aristóteles”, como destaca Adverse (2018, p. 142):

Com efeito, o termo democracia costumeiramente adquire um significado pejorativo para esses filósofos, expressando uma forma de governo na qual os ‘muitos’ ocupam o poder tendo em vista a mera satisfação de seus desejos (Platão) ou simplesmente atender a seus interesses particulares (Aristóteles).

Arendt anotou que “essa tradição bloqueia a visão direta dessa experiência política fundamental. A filosofia política, iniciada com Platão, insere a democracia em uma classificação a partir de critérios que deixam na sombra a especificidade da vida política” (Adverse, 2018, p. 143), posto que “desconsideram suas ‘experiências fundamentais’ – que são conhecidas, basicamente, sob a forma de igualdade e da distinção, tendo em seu núcleo o fato da pluralidade” (Adverse, 2018, p. 143). Nesse sentido, continua:

A distribuição do poder – se “um”, “pouco” ou “muitos” o exercem – e a conformidade à lei (ou aos interesses) são categorias incapazes de apreender

a origem do poder político e da lei, atendo-se meramente à maneira de seu exercício e aplicação. Mais ainda, essas categorias, quando tomadas como critérios definidores, pervertem o sentido da política quando erigem a legalidade como critério suficiente para distinguir o governo bom do ruim. (Adverse, 2018, p. 143).

Na disputa em torno da melhor forma de governo, os clássicos do pensamento político moderno, que acompanham com suas reflexões o surgimento e a consolidação dos grandes Estados territoriais predominantemente monárquicos, são, ao menos até a Revolução Francesa e à exceção de Spinoza, favoráveis à monarquia e contrários à democracia, como destaca Norberto Bobbio:

[...] Bodin, Hobbes, Locke, Vico, Montesquieu, Kant, Hegel. Enquanto alguns destes autores que consideram as diversas formas de governo em seu desenvolvimento histórico (como Vico, Montesquieu, Hegel), exaltam a monarquia como forma de governo mais adaptada à época a eles contemporânea, outros (como Hobbes e Bodin) fazem uma comparação em abstrato, na qual são acolhidos todos os motivos antigos e modernos do antidemocratismo (Bobbio, 2021, p. 187).

O décimo capítulo do *De Cive*, de Hobbes (s.d.), intitulado “Uma comparação entre as três formas de governo, conforme os incômodos de cada uma”, pode ser considerado paradigmático: os argumentos contra a democracia podem ser compreendidos em dois grupos, os que dizem respeito ao sujeito governante (a assembleia popular confrontada com o poder único do rei) e os que dizem respeito ao modo de governar.

Hobbes (s.d., p. 91 e 92) afirma que os defeitos das assembleias populares são a incompetência, o domínio da eloquência (e, portanto, da demagogia), a formação de partidos que obstaculizam a formação de uma vontade coletiva e favorecem a rápida modificação de leis, a ausência de segredo. Os inconvenientes do poder quando exercido pelo povo consistem, ainda segundo Hobbes, numa maior corrupção – pois numa democracia os cidadãos famélicos, que devem ser satisfeitos pelos dirigentes do povo, são em maior número – e numa menor segurança, causada pela proteção que os demagogos são forçados a conceder aos seus sustentadores, maior corrupção e menor segurança essas que não são compensadas por uma maior liberdade.

Rousseau, considerado o pai da democracia moderna, ao seu turno, traz a ideia central de uma associação mediante a qual “cada um, unindo-se a todos, só obedeça, no entanto, a si mesmo, e permaneça tão livre quanto antes” (Rousseau, 2011, p. 52).

O tema rousseauiano da liberdade como autonomia, ou da liberdade definida como “a obediência à lei que o homem prescreveu a si mesmo” (Rousseau, 2011, p. 57), torna-se após as revoluções americana e francesa, e após o nascimento das primeiras doutrinas socialistas e anarquistas, um dos argumentos principais, se não o principal, em favor da democracia frente a todas as demais formas de governo que, se não são democráticas, não podem não ser autocráticas (Bobbio, 2021, p. 190).

O desenvolvimento da democracia do início do século XIX a hoje tem coincidido com a “progressiva extensão dos direitos políticos, isto é o direito de participar, ao menos com a eleição de representantes, da formação da vontade coletiva” (Bobbio, 2021, p. 190) – exercício de direito que, como já foi exposto neste subcapítulo, não pode se limitar à participação periódicas de sufrágio, tido como insuficiente à concepção de Arendt sobre a democracia. Para ela, convém repetir, o exercício da política de modo verdadeiramente democrático implica na “participação ativa do povo em decisões relacionadas a questões públicas, e não apenas como a salvaguarda de alguns direitos básicos” (Arendt, 2021, p. 299).

O progresso da democracia caminha passo a passo com o fortalecimento da convicção de que após a idade das luzes, como observou Kant (apud Bobbio, 2021, p. 190), o homem saiu da menoridade, e como um maior de idade não está mais sob tutela, deve decidir livremente sobre a própria vida, não apenas individual, mas, principalmente, a coletiva. Na medida em que um número sempre maior de indivíduos conquista o direito de participar da vida política, a autocracia retrocede e a democracia avança.

Ao lado do argumento ético em favor da democracia entendida precisamente como a realização sobre o terreno especificamente político do valor supremo da liberdade, a avaliação positiva da democracia-autonomia frente à autocracia-heteronomia vale-se geralmente de outros dois argumentos, o primeiro mais propriamente político, o segundo genericamente utilitário:

O argumento político funda-se numa das máximas mais compartilhadas pelo pensamento político de todos os tempos: a máxima segundo a qual quem detém o poder tende a dele abusar. [...] O argumento utilitarista é o que se funda numa outra máxima (menos sólida, para dizer a verdade), segundo a qual os melhores intérpretes do interesse coletivo são os que fazem parte da coletividade e de cujo interesse se trata, isto é, os próprios interessados: neste sentido, *vox Populi vox dei* (Bobbio, 2021, p. 191).

Para Montesquieu (2007, p. 30 a 33), a monarquia aparece ainda uma vez como a forma de governo mais adequada aos grandes Estados territoriais europeus, enquanto o

despotismo é a forma mais adequada aos povos orientais e a república (que compreende, como Maquiavel, tanto a república democrática quanto a aristocrática) aos povos antigos.

Na importante classificação das formas de governo exposta e minuciosamente ilustrada por Montesquieu no *Espírito das Leis* existem três espécies de governo: o republicano, o monárquico e o despótico, divididas de acordo com as suas naturezas, ou seja, como o poder é distribuído, e princípios, ou seja, como o poder é exercido.

Na república, que pode ser democrática ou aristocrática, a natureza da primeira está radicada no governo do povo, ao passo que, na segunda, reside no governo de vários. A natureza da monarquia e a do despotismo é a mesma: o governo de um só. Já em relação aos princípios, na monarquia é a honra, no despotismo é o temor, na república democrática a virtude e na república aristocrática a moderação (Montesquieu, 2007, pp. 23 e 34 a 41).

Em sua obra *Origens do Totalitarismo*, convém rememorar, Arendt frequentemente se apoia nas lições de Montesquieu para tratar do totalitarismo como uma nova forma de governo, que teria por princípio de ação a ideologia (Arendt, 2012, p. 621 a 623) e como natureza o terror e a burocracia – o governo de ninguém.

Seja como for, a tripartição de Montesquieu torna-se critério fundamental para a interpretação do curso histórico da humanidade na filosofia da história de Hegel, que pode ser considerada a última grande filosofia da história na qual a evolução da civilização é vista através da passagem de uma forma de governo a outra (Bobbio, 2021, p. 195).

Hegel, em uma de suas primeiras obras afirmou: “A continuidade da cultura mundial conduziu o gênero humano, após o despotismo oriental, e após a degeneração da república que havia dominado o mundo, a essa posição intermediária entre as duas precedentes”, que é o “sistema de representação” próprio “de todos os modernos Estados europeus” (Hegel apud Bobbio, 2021, p. 195). Já nas *Lições sobre a filosofia da história*, o tema é retomado e desenvolvido em suas linhas essenciais com as seguintes palavras:

A história universal é o disciplinamento da arrogância da vontade natural, em vista do universal e da liberdade subjetiva. O Oriente sabia – e até hoje sabe – apenas que um é livre; o mundo grego e o romano, que alguns são livres; o mundo germânico sabe que todos são livres. Em consequência, a primeira forma de governo que tivemos na história universal foi o despotismo; depois vieram a democracia e a aristocracia, e, em terceiro lugar, a monarquia (Hegel, 1996, p. 130).

Para Hegel, portanto, assim como para os maiores escritores políticos que refletem sobre a formação e o crescimento do Estado moderno, a democracia é uma forma de governo

que pertence ao passado. Contra o conceito de soberania popular, elaborado em antítese à soberania que existe no monarca, Hegel escreve nos *Princípios de Filosofia do Direito*:

Sem o seu monarca, e sem a articulação que imediata e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe, deixa de ser um Estado e não possui qualquer das determinações que existem no todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade, ordens etc. (Hegel, 1997, p. 257).

Feita essa breve descrição e avaliação axiológica sobre a democracia, por meio da tipologia clássica grega e do pensamento político moderno, torna-se oportuno registrar alguns tipos de democracia que interessam à presente pesquisa.

É da obra *Da Democracia na América*, de Alexis de Tocqueville, com o seu primeiro volume publicado em 1835, que se extrai o reconhecimento, quase a consagração, da *democracia dos modernos*. Tocqueville escreve, logo na advertência aposta àquela edição, que a América havia resolvido o problema da liberdade democrática: “o problema que acabamos de apresentar, a América solucionou há mais de sessenta anos. Em todo esse tempo, o princípio da soberania do povo, que entronizamos ontem entre nós, ali reina incontestemente. Ele foi posto em prática, de maneira mais direta, mais ilimitada, mais absoluta” (Tocqueville, 2019, p. 12).

Para ele, não havia mais relevância na distinção entre a democracia direta ou indireta pois, “Num momento o corpo do povo faz as leis, como em Atenas; em outro, os deputados, criados pelo voto universal, o representam e agem em seu nome sob sua vigilância quase imediata”, destacando que o poder está diretamente ou por interposta pessoa nas mãos do povo, posto que vigora como “a lei das leis” o princípio da soberania popular, donde “a sociedade age por si e sobre si mesma” e “não há poder fora de seu seio; não se encontra mesmo quase ninguém que ouse conceber e, sobretudo, exprimir, a ideia de buscá-lo alhures” (Tocqueville, 2019, p. 76).

O capítulo dedicado ao princípio da soberania popular na América conclui-se com as seguintes palavras: “O povo reina sobre o mundo político americano, como Deus sobre o universo. Ele é a causa e o fim de todas as coisas: tudo provém dele e tudo é absorvido nele” (Tocqueville, 2019, p. 76).

A despeito da consolidação da *democracia representativa* e de sua difusão nos países europeus através do movimento constitucional dos primeiros decênios do século XIX, que será objeto de melhor análise nos subcapítulos seguintes, notadamente a *democracia liberal*, o ideal da *democracia direta*, como a única verdadeira democracia, jamais desapareceu. Para alguns

grupos políticos, a democracia representativa era um condenável desvio da ideia originária do governo do povo, pelo povo e através do povo. Frequentemente a democracia direta foi contraposta, “como forma própria da futura democracia socialista, à democracia representativa, condenada como forma imperfeita, reduzida e ilusória de democracia, mas, ao mesmo tempo, como a única forma possível de democracia, num Estado de classe tal qual o Estado burguês” (Bobbio, 2021, p. 201)

Sob o nome genérico de *democracia direta*, entende-se todas as formas de participação no poder, que não se resolvem numa ou noutra forma de representação, a exemplo a) do governo do povo através de delegados investidos de mandato revogável; b) do governo de assembleia, isto é, o governo não só sem representantes, mas também sem delegados; c) do *referendum*, que não podem, segundo Bobbio, por si sós constituir uma verdadeira alternativa ao Estado representativo, posto que:

[...] a segunda (b) porque é aplicável somente nas pequenas comunidades, a terceira (c) porque é aplicável somente em circunstâncias excepcionais e de particular relevo. Quanto à primeira (a), com a formação dos grandes partidos organizados que impõem uma disciplina de voto, às vezes férrea, aos representantes eleitos em suas listas, a diferença entre representação com mandato e representação sem mandato torna-se cada vez mais evanescente. O deputado eleito através da organização do partido torna-se um mandatário, senão dos eleitores, ao menos do partido, que o penaliza retirando-lhe a confiança toda vez que ele se subtrai à disciplina, a qual se converte assim num sucedâneo funcional do mandato imperativo por parte dos eleitores (Bobbio, 2021, p. 203).

A linguagem política moderna conhece também o significado de “democracia como regime caracterizado pelos fins ou valores em direção aos quais um determinado grupo político tende e opera”. O princípio desses fins e valores, adotado para distinguir não mais só formalmente, mas também o conteúdo de um regime democrático e de um regime não democrático, é a igualdade – “não a igualdade jurídica introduzida nas Constituições liberais mesmo quando essas não eram formalmente democráticas, mas a igualdade social e econômica” (Bobbio, 2021, p. 206).

Assim foi introduzida a distinção entre *democracia formal*, que diz respeito precisamente à forma de governo, e *democracia substancial*, que diz respeito ao conteúdo dessa forma. Esses dois significados “podem ser encontrados em perfeita fusão na teoria rousseauiana da democracia, já que o ideal igualitário que a inspira se realiza na formação da vontade geral, e, portanto, são historicamente legítimos” (Bobbio, 2021, p. 206).

Feito o alerta de que, nesta tese, se adota o conceito de democracia tal como ele foi concebido por Arendt, qual seja, “a participação ativa do povo em decisões relacionadas a

questões públicas” (Arendt, 2021, p. 299), passar-se-á a discorrer, no subcapítulo que adiante segue, como e em que medida se deu o exercício da democracia com o advento do Estado-Nação, forma de organização de Estado que primeiramente apareceu na França do século XVIII, ainda no curso da Revolução Francesa (Arendt, 2021, p. 299), na expectativa de descrever quais foram os resultados advindos desse exercício, especificamente no que toca à aparição de uma xenofobia e de um ufanismo úteis ao totalitarismo.

2.2. DEMOCRACIA E ESTADO-NAÇÃO

Em resenha ao livro *La Nation*, de J. T. Delos (1944), Arendt (1946) conceituou o Estado como “[...] uma sociedade aberta, governando um território onde seu poder protege e cria as leis. Como instituição legal, o Estado conhece apenas cidadãos, a despeito da nacionalidade; sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território”⁸ (Arendt, 1946, p. 139); ao passo que a Nação é compreendida quando o povo toma consciência de si a partir da sua história; o Povo e sua história estão ligados ao solo e ao trabalho realizado no passado, é “o *milieu* [o meio] em que o homem nasce, uma sociedade a que a pessoa pertence por direito de nascença”⁹ (Arendt, 1946, p. 139). De acordo com Volk, embora haja consenso, entre vários filósofos, que a nação incorpora a “ideia de ordem”, não existe acordo quanto ao conteúdo efetivo do conceito de nação. Nesse sentido, assinala:

Andreas Anter destaca que esforços de definição como os de Anderson, Fehrenbach, Gellner, Wehler, Furet ou Hobsbawm, apesar de suas diferenças, concordam pelo menos em que nunca haverá uma definição de *nação* (cf.: Anderson, 1996; Fehrenbach, 1997; Gellner, 1995; Hobsbawm, 1991). Hobsbawm, por exemplo, em seu estudo clássico sobre nações e nacionalismo, afirmar que não faz sentido definir o termo nação, devido à ambiguidade, inconstância e imprecisão dos critérios (ver Hobsbawm, 1991, p. 19). Para dar conta dessa inconstância e dessa ambiguidade, a pesquisa sobre a nação e o nacionalismo distinguiu não apenas três fases aproximadas em que as nações foram formadas (ver Schieder, 1991, p. 65-86), mas também três versões do conceito de nação, que por sua vez surgem (devem surgir) dentro dessas fases (Volk, 2022, p. 81).

José Manuel Cunha, apoiado em Marcello Caetano, afirmava que o conceito de Nação remetia tradicionalmente para um ponto de vista histórico-cultural:

⁸ Em tradução livre ao seguinte trecho: “The state on the other hand is an open society, ruling over a territory where its powers protects and makes the law. As a legal institution, the state knows only citizens, no matter of what nationality; its legal order is open to all who happen to live on its territory” (Arendt, 1946, p. 139).

⁹ Em tradução livre ao seguinte trecho: “It represents the “milieu” into which man is born, a closed society to which one belongs by right of birth” (Arendt, 1946, p. 139).

[...] pertencem à mesma nação todos quantos nascem num certo ambiente cultural, feito de tradições e de costumes, geralmente expresso numa língua comum, actualizado num idêntico conceito de vida e dinamizado pelas mesmas aspirações de futuro e os mesmos ideais colectivos (Marcello Caetano apud Cunha, 2011, p. 159).

Ainda segundo o mesmo autor português, os atributos reconhecidos de um Estado-Nação podem dizer-se: “uma alma, um princípio espiritual (Renan); um ‘ser vivo’(Herder), organizado (Morin); o fruto de uma Constituição aplicando-se a um território; território delimitado e ocupado por uma população homogênea, praticando uma ou várias línguas, uma ou várias religiões”, todos com um “propósito de viver em comum; um território que se desenvolve a autoridade de um Estado com uma administração, educação (escola), um exército, uma regulamentação econômica e social; uma unidade econômica, com a proximidade de um mercado e trocas comerciais privilegiadas” (Cunha, 2011, pp. 159 a 160).

Trata-se, modernamente, de uma justaposição dos conceitos de Estado e Nação, sem que se tornassem sinônimos. É com o advento das modernas revoluções, desde a francesa – com exceção da americana¹⁰, até aos nacionalismos emergentes do colonialismo que, em meados do século XX, se assiste “à aspiração da concordância entre Estado e Nação enquanto tendência histórica de fazer coincidir a nação jurídica com a nação sócio-política” (Cunha, 2011, p. 160).

Arendt procurou abordar essa complexidade da ideia de nação observando o conceito a partir de várias perspectivas, operando de acordo com o contexto e com a problemática em que o termo é empregado. O conceito de nação reflete uma perspectiva histórico-política em largas seções de *Origens do Totalitarismo*. Uma perspectiva histórico-política significa que dois fatores que tinham sido separados no século XVIII – pertencimento nacional e aparato estatal – se fundiram com o advento da Revolução Francesa. Em sua visão, movimentos de libertação nacional sempre assumiram o controle sempre que:

[...] as nações adentravam a história e se emancipavam quando os povos adquiriam a consciência de serem entidades culturais e históricas e a de ser o seu território um lar permanente marcado pela história comum, fruto do

¹⁰ De acordo com a declaração dada por Arendt em um programa televisivo (*Discussion Télévisée Avec Roger Herrera*): “Falávamos atrás das revoluções francesa e americana – na verdade, a América nunca se reivindicou do Estado-nação, pela razão simples de que foi criada do ‘nada’ político ou jurídico e do nada da ‘tradição’, apenas a partir da revolução e da Constituição instituída que se lhe seguiu. Este país não está unido nem por uma herança, nem pelas recordações, nem pelo solo, nem pela língua nem por uma origem idêntica; não há americanos indígenas, à parte dos índios; todos os restantes são cidadãos, e estes cidadãos apenas se encontram unidos por uma coisa – e é muito – a saber, que nos tornamos cidadãos dos Estados Unidos pela simples aceitação da Constituição. As minorias puderam aí aceder à cidadania sem ter de pagar o preço da assimilação (Cunha, 2011, p. 160 e 161).

trabalho dos ancestrais, e cujo futuro dependeria do desenvolvimento de uma civilização comum (Arendt, 2012, p. 322).

Para Volk (2022, p. 83), Arendt localiza a ideia de pertencimento nacional primeiramente em uma classe de fazendeiros enraizados, e considera o surgimento dos Estados-nação como a marca do término dos movimentos migratórios. As estruturas estatais passaram por um desenvolvimento muito mais logo e anterior, ao passo que a consciência nacional se desenvolveu apenas muito depois, pouco antes de avançar repentinamente e se tornar um fator político decisivo no século XIX. Arendt também apresentou uma maneira político-fenomenológica de observar a nação. Nação é aqui definida como “um povo politicamente emancipado” (Arendt, 2021, p. 299) – em contraste com um povo determinado pela cultura, língua ou religião.

Ainda segundo Volk, Arendt se posiciona contra a nação enquanto conceito geral de ordem. Isso estaria bastante claro, segundo o professor berlinense, na afirmação arendtiana de que a nação está sempre associada a uma demanda por homogeneidade. Ao examinar o problema dos refugiados e das minorias, continua ele, Arendt demonstraria que o Estado-nação do período entreguerras não é capaz de lidar com a heterogeneidade étnica e é derrocado por esse fato. Enfim, destaca que a análise arendtiana é útil porque dá nome às consequências que afetam o Estado-nação quando o problema dos apátridas, refugiados e minorias não é enfrentado: erosão do Estado de Direito e da ordem política (Volk, 2022, p. 84).

Ao tratar do imperialismo em seu livro *Origens do Totalitarismo*, mais precisamente sobre a conquista do Estado pela nação, Arendt (2012) se reporta ao livro *O problema da Civilização*, de autoria de J.T. Delos (1944), que pouco tempo depois foi resenhado por ela (1946), para afirmar que o Estado, fruto de uma evolução secular, teria herdado como função suprema a proteção de todos os habitantes do seu território e que tal função teria se perdido com o surgimento do Estado-nação, “quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções” (Arendt, 2012, p. 322). E continua a filósofa sobre o Estado-nação:

Em nome da vontade do povo, o Estado foi forçado a reconhecer como cidadãos somente os “nacionais”, a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação (Arendt, 2012, p. 323).

Por ocasião da resenha do livro, Arendt (1944) qualifica como “brilhante” a análise de Delos sobre o desenvolvimento do nacionalismo em totalitarismo, constata que o Estado-nação

transforma ou até mesmo personifica em si o Estado totalitário e já alude a estruturas do federalismo como adequadas às necessidades políticas mais amplas da civilização. Para tanto, afirma:

Não há dúvidas de que a civilização se perderá se, depois de destruímos as primeiras formas de totalitarismo, não conseguirmos resolver os problemas básicos das nossas estruturas políticas. “As relações entre Nação e Estado – ou em termos mais gerais e exatos, entre a ordem política e a da nacionalidade – levantam um dos problemas essenciais que a nossa civilização tem de resolver.” O Estado, longe de ser idêntico à nação, é o protetor supremo de uma lei que garante ao homem os seus direitos como homem, os seus direitos como cidadão e os seus direitos como nacional. “A verdadeira função do Estado é o estabelecimento de uma ordem jurídica que proteja todos os direitos”, e esta função não é de todo afetada pelo número de nacionalidades que são protegidas no âmbito das suas instituições jurídicas. Destes direitos, apenas os direitos do homem e do cidadão são direitos primários, enquanto os direitos dos nacionais são derivados e implícitos neles. Pois “a nação apresenta o homem na sua dependência do tempo, da história e do devir universal”, os seus direitos são “afetados pela relatividade na sua própria fonte”, porque afinal, “ser francês, espanhol ou inglês não é um meio de se tornar um homem, é uma maneira de ser homem. Embora estas distinções entre o cidadão e o nacional, entre a ordem política e a ordem nacional, aliviassem o vento das velas do nacionalismo, colocando o homem como nacional no seu devido lugar na vida pública, as necessidades políticas mais amplas da nossa civilização com a sua “crescente unidade” por um lado, e a sua crescente consciência nacional dos povos, por outro, encontrar-se-ia com a ideia de federação. Nas estruturas federadas, a nacionalidade tornar-se-ia um estatuto pessoal e não territorial. O Estado, por outro lado, “sem perder a sua personalidade jurídica, apareceria cada vez mais como um órgão encarregado de competências a serem exercidas num território limitado. (Arendt, 1944. pp. 140 a 141)¹¹.

¹¹ Em tradução livre ao seguinte trecho: There is little doubt that civilization will be lost if after destroying the first forms of totalitarianism we do not succeed in solving the basic problems of our political structures. “The relations between Nation and State – or in more general and exact terms, between the political order and that of nationality – raise one of the essential problems which our civilization has to solve.” The state, far from being identical with the nation, is the supreme protector of a law which guarantees man his rights as a man, his rights as Citizen and his rights as a national. “The real function of the state is the establishment of a legal order which protects all rights”, and this function is not at all affected through the number of nationalities which are protected within the framework of its legal institutions. Of these rights, Only the rights of man and Citizen are primary rights whereas the rights of nationals are derived and implied in them. For “the nation presents man in his dependence upon time, history and the universal becoming”, its rights are “affected by relativity in their very source”, because after all, “being French, Spanish or English is not a means of becoming a man, it is a manner of being a man. While these distinctions between the Citizen and the national, between the political order and the national one, would take the wind out of the sails of nationalism by putting man as a national in his right place in public life, the larger political needs of our civilization with its “growing unity” on one side, and its growing national conscientiousness of peoples, on the other, would be met with the idea of federation. Within federated structures, nationality would become a personal status Rather than a territorial one. The state, on the other side, “without losing its legal personality would appear more and more as an organ charged with competencies to be exerted on a limited territory (Arendt, 1944. pp. 140 a 141).

Especificamente sobre o Estado-nação europeu, Arendt entendeu que este “recebeu a herança do absolutismo, assenta-se na trindade povo, território e Estado”. Afirmou a filósofa de que “a primeira entre essas condições, que não são de todos evidentes, é a associação historicamente preexistente de um território a um povo específico”, ao passo que “a segunda condição para um Estado-Nação ocidental é que apenas membros do mesmo povo vivam no território nacional e que idealmente todos os membros da nação vivam nesse território”, alertando ainda que “em relação às pessoas de origens diferentes que também vivam na nação, o sentimento nacional impõe que sejam assimiladas ou expulsas” (Arendt, 2021, p. 300).

O resultado e até mesmo a tácita precondição para a existência dessa forma de Estado – seja como um Estado de direito ou constitucional, seja como um aparato administrativo –, é a de que ele não pode ultrapassar as fronteiras do território nacional nem garantir proteção legal a residentes que não sejam cidadãos ou que não pertençam ao mesmo grupo étnico (Arendt, 2021, p. 301).

Arendt, não obstante, respondeu positivamente à questão: “o Estado-nação é um elemento da democracia?” Para tanto, avaliou a amplitude dos direitos exercíveis pelos cidadãos de um estado assim organizado no campo político, senão vejamos:

Se entendermos a democracia como mais nada que a proteção consistente dos direitos básicos do cidadão – o que pode perfeitamente incluir o direito à representação de interesses, e, em particular, à liberdade de imprensa, mas não o direito de participar diretamente na tomada das decisões políticas –, a meu ver não há dúvida de que, num contexto histórico, a resposta a essa questão deva ser positiva. Até mesmo a tendência desastrosa do Estado-nação de sacrificar a verdadeira liberdade política em prol de interesses nacionais e coagir as pessoas a terem uma opinião pública unânime e uniforme em ditaduras dos tipos mais variados e nas regiões mais diversas, não significa que em todos os casos os direitos básicos dos cidadãos estão em risco – como se pode ver claramente na França. Mas se por democracia entendemos um povo ou – como a palavra “governo” perdeu seu verdadeiro sentido na frase – o direito de todas as pessoas participarem das decisões públicas, de aparecerem no espaço público e de serem ouvidas, então, mesmo historicamente, a democracia no Estado-nação nunca esteve em tão boa forma (Arendt, 2021, p. 304).

Observado da perspectiva de análise do sistema, o Estado-nação é uma forma de organização de Estado que, de acordo com Arendt, se baseia em princípios específicos que interagem e resultam em algum tipo de ordem – a ordem do governo nacional. Sem pretender ser exaustiva, Arendt lista, por exemplo, o direito à autodeterminação dos povos, a identidade entre Estado e Nação, a ideia de soberania democrática do povo, soberania do Estado, Estado de Direito (*Rechtstaatlichkeit*), este último crucial para a estabilidade e a confiabilidade da ordem (Volk, 2022, p. 43).

Retomando a análise do exercício da democracia no Estado-nação, Arendt afirmou que, no seu nascedouro (Séc. XVIII), parecia existir uma feliz ligação entre essa forma de organização de estado – Estado-nação – e a democracia – mas o tempo teria se encarregado de desfazer o equívoco. No caso do Estado-nação francês, anotou a filósofa alemã, que o fato de a soberania do povo, que tomou o lugar da soberania da monarquia absolutista, e que, tempos depois, foi entregue às mãos de Napoleão, rapidamente comprovava que os elementos democráticos ali presentes eram extremamente frágeis, como se extrai da seguinte passagem:

A nação, isto é, o povo que devia a emancipação política ao estado-nação, logo começou a demonstrar uma malfadada tendência de ceder sua soberania aos líderes e ditadores de todos os tipos. O sistema partidário, que até hoje é a única forma pela qual a soberania do povo pode ser afirmada em um estado-nação, tem sido considerado por essas pessoas com certo grau de desconfiança desde sua origem em meados do século XIX. Em muitos casos, e sempre em acordo com as massas, no sentido mais amplo – terminou com o estabelecimento de uma ditadura de partido único e a abolição das instituições especificamente democráticas do estado-nação. [...] entendo por democracia a participação ativa do povo sobre a coisa pública, e não apenas a proteção de certos direitos básicos. As experiências das últimas décadas demonstraram muitas vezes em inúmeros países que, uma vez unido como nação, um povo parece disposto a cair sob quase qualquer tirania, desde que seus interesses nacionais permaneçam protegidos (Arendt, 2018c, pp. 1962-1963, tradução nossa).¹²

Em *Estado-nação e Democracia*, a filósofa de Hanôver defendeu que as vantagens do Estado-nação são coisa do passado e que a sua inadequação no mundo moderno há tempos já fora demonstrada. A noção de soberania do Estado-nação, prosseguiu ela, seria uma “megalomania perigosa”, e que o Estado-nação seria xenófobo e, neste aspecto, provinciano. Em seguida, afirmou que “só pode existir uma verdadeira democracia onde a centralização do poder no Estado-nação tenha sido rompida e substituída pela difusão de poder nos diferentes centros de poder de um sistema federativo” (Arendt, 2021, p. 304).

Arendt entendeu que o indivíduo, ou o grupo formado por esses indivíduos, são “quase sempre impotentes diante do monopólio do aparato de um Estado centralmente organizado, e a impotência do cidadão, mesmo quando os seus direitos são protegidos, se coloca numa oposição

¹² Em tradução livre ao seguinte trecho: The nation, that is, the people who owed their political emancipation to the nation-state, soon began to show an ill-fated tendency to yield their sovereignty to dictators and leaders of every stripe. The multiparty system, which to this day is the only form in which the sovereignty of the people can be asserted in a nation-state, has been regarded by these people with a degree of mistrust ever since its origin in the middle of the nineteenth century. In many cases – and always with the agreement of the masses, in the broadest sense – it has ended with the establishment of a one-party dictatorship and the abolition of the nation-state’s specifically democratic institutions. [...] I take democracy to mean the active participation of the people in decisions on public affairs, rather than just the protection of certain basic rights. The experiences of recent decades have shown many times over in numerous countries that, once it has been united as a nation, a people seems prepared to fall under almost any tyranny, as long as its national interests remain protected.

básica a todas as formas de democracia”. Para a filósofa, era preciso nos confrontamos com o problema de como reorganizar e separar a sociedade de massa moderna, “de modo a permitir uma livre formação de opinião, uma troca sensata de opiniões, de maneira que assim o indivíduo se responsabilize pelas questões públicas”, e ainda que o Estado-nação, caracterizado pelo seu nacionalismo e egocentrismo, incapaz de transcender suas fronteiras, “podem muito bem fornecer as piores condições imagináveis para isso” (Arendt, 2021, p. 305).

Cunha (2011, p. 161) anotou que a Primeira Grande Guerra não foi apenas mais cruel e sangrenta do que as guerras antecedentes, mas também trouxe consigo a emigração de grupos étnicos e religiosos que não foram acolhidos ou assimilados em lugar algum. “Sem pátria (que abandonavam) e sem Estado que os assimilasse encontraram-se sem Nação e sem Estado”. Pior pois que aqueles que se viam “privados de estatuto econômico, encontravam-se aqueles que tinham sido despojados de estatuto social, isto é, das meras possibilidades de trabalhar ou possuir, integrantes do núcleo inalienável dos Direitos do Homem”. Sobre a cena política posterior à Primeira Grande Guerra, afirmou:

A isto se acrescenta o ódio que, ainda que presente antes da guerra, passou a jogar um papel preponderante na cena política das relações internacionais, designadamente na calma enganadora dos anos 20, ódio que, ao contrário do que se passara nas revoluções que a Europa conhecera, não tinha um destinatário directo, fosse uma classe social, uma potência estrangeira, um sistema político, e, portanto, podia virar-se contra tudo ou contra todos, consoante as circunstâncias do momento. Isto se notava sobretudo nos países vencidos pela guerra, e, dentro de todos os países, e conflitos generalizados entre nacionalidades, e, dentro destas, entre minorias e majorias [...] A incapacidade dos Estados-nação do pós guerra, na Europa Oriental, para integrar as minorias, e na Europa Central e Ocidental, designadamente provenientes da implosão dos impérios Russo e Austro-Húngaro, para integrar os apátridas, concedendo-lhes os Direitos Humanos que concediam aos seus nacionais, forneceram os elementos de desnacionalização necessários, *leit-motiv* potente para os argumentos das políticas totalitárias, que puderam assim ser impostas sem resistência, basicamente com fundamento na perseguição dos indesejáveis (Cunha, 2011, pp. 161 e 162).

Em sua análise do período entreguerras, Arendt compara o comportamento efetivo dos Estados europeus às percepções que eles tinham de si mesmos em seus esforços para assegurar a paz depois das experiências desastrosas da Primeira Guerra. Volk, baseado em Arendt, chegou à conclusão de que:

[...] uma Europa de Estados-nação, devido aos princípios de ordem com os quais estava comprometida e com os quais tentava compreender a realidade, nunca esteve em posição de resolver ou acalmar os problemas colocados pelos refugiados e pelas minorias. Por conta disso, a fundação política e legal dos

Estados-nação começou a se dissolver e a relação entre os diferentes Estados se envenenou. Isso conduz à estimativa de que, no interior de uma Europa baseada nos princípios da ordem de Estados-nação, “a garantia da paz sobre a Terra é tão utópica quanto a quadratura do círculo” (Volk, 2022, p. 44).

Na Europa, a sobreposição da ideia de “nação étnica” à ideia de “estado” converteu-se num “mecanismo que funcionava bem como defesa contra o estranho, designadamente como desvalorização das outras nações e como delimitação das minorias nacionais, étnicas ou religiosas”. A ligação do nacionalismo ao antissemitismo “trouxe ao Estado-nação europeu, em consequência, um apogeu de crise e um impasse no decurso do século XX” (Cunha, 2011, p. 161).

O declínio do Estado-nação é, pois, mais do que apenas o fim de uma forma de organização de estado. Com ele, pereceu também todo um modo de vida, de forma que os padrões morais e os valores que anteriormente tinham apoio na ordem político-jurídica desapareceram da vida pública, isso porque:

A colaboração de muitas sociedades europeias com os nazistas no extermínio dos judeus europeus e a “resistência vergonhosamente pequena” (ETH, p. 600) encontrada pela Gestapo nas formas policiais dos países conquistados são apenas os exemplos mais chocantes das consequências de longo alcance que permitiram Arendt a falar, como se sabe, de “um colapso moral total” (EJ, p. 142) na Europa. Soma-se a isso, evidentemente, a absoluta ausência de direitos dos apátridas em geral e dos refugiados judeus em particular, o que representa para a autora um passo decisivo no “longo processo de preparação do extermínio de seres humanos” (ETH, p. 612) (Volk, 2022, pp. 44 e 45).

É possível afirmar que o Estado-nação conceituado por Arendt, segundo as perspectivas histórico-política e político-fenomenológica, torna possível aos seus cidadãos o exercício da democracia - na medida em que nessa forma organizada de estado o direito de todas as pessoas participarem das decisões públicas, de aparecerem no espaço público e de serem ouvidas é preservado -, não obstante a constatação de que o exercício da democracia, nesse mesmo estado, ser frágil, na medida em que as massas estão sempre dispostas a ceder sua soberania aos líderes e ditadores de todos os tipos.

Havia ainda a identificação dupla entre nação e Estado: o Estado como instituição jurídica declarava que devia proteger apenas os direitos dos homens, ao passo que, identificando-se com a nação, passava a definir o cidadão como membro da nação, surgindo assim a confusão entre direitos humanos e direitos nacionais (Arendt, 2008, p. 236).

No contexto do Estado-nação surgiu a ideia de que as minorias deveriam ser assimiladas ou liquidadas. Aquele que não fosse qualificável de cidadão pertencente a um

Estado-Nação, não mereceria qualquer amparo, não poderia agir ou discursar politicamente, ou, na conhecida expressão de Arendt (2012, p. 406), não teria “o direito de ter direitos”. Por isso Agamben (2007, p. 133) anotou que “no sistema do Estado-Nação, os ditos direitos sagrados inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado”.

Cunha (2011, p. 163) afirmou que o cenário político da década de 30 consagrou a supremacia do Estado-nação, “mas afirmou-a enquanto pressupondo a supremacia da Nação, que não a supremacia da lei ou das instituições estaduais e abstractas”. Daí, anotou, semelhante ao que fez Arendt (2012, p. 407) “, que Hitler pudesse proclamar a máxima ‘o Direito é o que é bom para o povo alemão’ – a opinião pública fazia-se ouvir diretamente, sem hipocrisias ou restrições” (Cunha, 2011, p. 163). Sobre a crise do Estado-Nação, entendeu ainda o estudioso português:

Ficava consagrada uma política estadual que, mesmo que não totalitária, encontrava-se já contaminada pelo próprio vírus totalitário, pois não tolerava já a mínima oposição interior, por parte dos seus próprios cidadãos, e não disfarçava já que as soberanias entre Estados vizinhos poderiam travar uma luta de morte, mesmo em tempo de paz [...]. Dessa forma, os direitos humanos, classificados como inalienáveis pelas revoluções do século XVIII e XIX, tornaram-se privilégio exclusivo dos cidadãos dos países mais prósperos e mais civilizados, enquanto, para os “deslocados” (agora assim tratados) se encontrava reservado futuramente o campo de concentração. Aliás, o símbolo maior dos Direitos do Homem, o Direito de Asilo, cuja origem remontava à própria origem da vida civilizada, foi abolido, mais ainda para os refugiados, minorias à parte que não possuíam qualquer desejo de assimilação pela naturalização, e, obviamente, também não estavam na disposição de ser repatriadas. [...] Desta forma, e se as leis não são iguais para todos, cessa a razão de ser do Estado-Nação e cresce o poder do governo por mera ação policial. [...] A crítica do Estado-nação é, assim, fundamental para se compreenderem as guerras e os fenômenos totalitários do século XX, pressupondo uma irrefragável contradição entre Estado de Direito e Estado-nação; aquele supõe o reconhecimento dos direitos do homem sobre uma base universal; este reserva o benefício do reconhecimento aos seus próprios membros, e apenas (Cunha, 2011, pp. 163, 165 e 166).

Diante da mencionada crise do Estado-nação e da ideia corrente – e equivocada –, de que os movimentos totalitários subordinavam todas as esferas da vida à política¹³, Arendt foi

¹³ Ao contrário da visão liberal, Arendt não enxergou no totalitarismo a expressão máxima do excesso de política, a hiper politização e subordinação extrema de todas as esferas da vida às exigências da política, o que destruiria a própria liberdade de isenção da política. Vendo nos regimes totalitários muito mais um projeto de destruição total do significado político-filosófico da liberdade ou do ser entre os outros, Arendt assumiu a tarefa político-filosófica de repensar o sentido e a dignidade do mundo como criação dos homens, do mundo humano erigido e mantido não

questionada se a defesa de uma democracia liberal¹⁴ não seria uma resposta ao totalitarismo. A filósofa retorquiu com outro questionamento: “a política tem ainda algum sentido?” (Arendt, 2009, p. 162). A perturbadora indagação nasceu do seguinte diagnóstico crítico:

[...] se os regimes totalitários foram a negação mais absoluta da liberdade, a versão abstrata e representativa da democracia não seriam efetivamente uma “nova organização política” que superaria efetivamente a solidão ou a alienação das massas, uma vez que esse regime também está estruturado com base na atrofia do mundo comum e humano, obscurecendo o sentido político da liberdade e a liberdade como o sentido da política (Neto, 2014, p. 57).

Como visto no primeiro capítulo desta tese, analisando o cenário político no qual se formaram os movimentos totalitários, Arendt (2012, pp. 438 e 439) evidenciou que as massas mobilizadas e organizadas eram constituídas daquela maioria de homens aparentemente neutros, apáticos politicamente e indiferentes aos assuntos públicos que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto. Desta feita, a organização política democrática funcionou de acordo com aquilo que foi estabelecido apenas por uma minoria de representantes (Neto, 2014, p. 57).

Enxergando no totalitarismo a fonte de destruição da individualidade e das liberdades civis, sobretudo a liberdade de isenção da política, os defensores da democracia liberal estavam convictos sobre a incompatibilidade entre política e liberdade, expandindo pelo mundo, desde a segunda metade do século XX, “uma democracia formal [em] um número expressivo de países, sendo os exemplos mais marcantes disso a derrocada do comunismo na antiga União Soviética, no Leste Europeu e nos países bálticos, assim como o fim das ditaduras militares sul-americanas” (Neto, 2014, p. 58).

É preciso afirmar que, no liberalismo, a defesa radical do indivíduo é predominante. A liberdade é compreendida como “um estado de não impedimento” e o que caracteriza a doutrina liberal do Estado “é a exigência por uma diminuição da esfera das obrigações e de uma ampliação da esfera das permissões”. Significa, portanto, “gozar de uma esfera de ação, não controlada pelo poder do Estado” (Roriz, 2011, p. 231).

Se essa corrente de pensamento privilegia a figura do *indivíduo*, como articulá-la com o pensamento democrático centrado na sociedade? É nesse ponto que a defesa radical do

apenas pela fabricação e pela durabilidade das coisas feitas pelos homens, mas, sobretudo, pela existência pública e ativa dos homens como singularidades plurais que, agindo e falando, instituem e conservam laços, os dissensos e consensos, os compromissos e os interesses comuns no compartilhamento democrático do mundo que deve a sua existência exclusivamente a eles. (Neto, 2021, p. 59).

¹⁴ O liberalismo e o republicanismo são apresentados como os dois paradigmas prevaletentes da teoria do Estado constitucional democrático (Habermas, 1996).

indivíduo, tal como postulada pelo liberalismo, parece se contrapor aos ideais da democracia. “Se o indivíduo, com suas particularidades, interesses e direitos, é a figura que se encontra na base que sustenta a democracia moderna, a fonte do poder, conseqüentemente é o indivíduo independente que, ao lado dos seus pares, constitui a comunidade homogênea de iguais”. Desta feita, tal concepção individualista, “pode ter se tornado e tornou-se, de fato, um verdadeiro obstáculo aos ideais democráticos” (Roriz, 2011, p. 232).

Roriz (2011, p. 232) afirma que a democracia é, para os liberais, o que era para Aristóteles e o que era também para Montesquieu: uma forma de governo na qual o poder é exercido não por um (monarquia) nem por poucos (aristocracia), mas é o regime no qual é afirmada a soberania do povo e no qual se governa em seu nome.

Democracia e liberalismo não são necessariamente coexistentes, no entanto, com a necessidade de um governo que proovesse garantias e que, ao mesmo tempo, fosse calcado na “soberania popular”, com a tradição liberal,

[...] foi-se firmando, através dos escritores liberais, de Constant, Tocqueville e John Stuart Mill, a ideia de que a única forma de Democracia compatível com o Estado Liberal, isto é, com o Estado que reconhece e garante alguns direitos fundamentais, fosse a Democracia representativa ou parlamentar, onde o dever de fazer leis diz respeito não a todo o povo reunido em assembleia, mas a um corpo restrito de representantes eleitos por aqueles cidadãos a que são reconhecidos os direitos políticos. (Bobbio *et al.* apud Roriz, 2011, p. 232).

O ponto de articulação entre liberalismo e democracia foi estabelecido com recorrência à ideia de representação. A democracia se apresenta, assim, “como a forma por meio da qual os problemas relativos às demandas individuais somados àqueles que dizem respeito à coesão social podem ser confrontados e resolvidos”. Mas “o problema dos princípios é o que permanece latente, “quando se confronta o ideal igualitário da democracia com o ideal do liberalismo que, em contraste, prioriza a liberdade” (Roriz, 2011, p. 233).

Para a tradição liberal, a liberdade dos antigos corresponde ao ideal da modernidade que preconiza a liberdade individual. No seu discurso diferenciando a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos, Constant se posiciona a favor da liberdade individual:

A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a conseqüência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada (Constant apud Roriz, 2011, pp. 233 e 234).

A concepção de poder cultivada pela tradição liberal é a de que este se exerce de cima para baixo. Partindo do princípio de que uma das partes envolvidas é o Estado, o seu poder deve, então, ser limitado para dar mais liberdade à outra parte constituída pelos cidadãos. “O contrato é vertical, e é pelo medo do Leviatã – o Estado absoluto – que os indivíduos se protegem com o Estado de Direito, e, já que a liberdade e poder são concebidos como antítese, a liberdade privada deve ser maximizada frente ao poder controlador do Estado, do público. (Roriz, 2011, 234).

Para a tradição liberal, o poder também se vincula à violência, pois o Estado é quem detém o monopólio do uso legítimo da força, ainda que sob os freios das leis e do Estado de Direito. A coerção é associada a uma ideia de poder, ao Estado, visto que é justamente pelo medo da morte violenta, pelo medo dos abusos estatais, que se institui o Estado de Direito. Esse poder é visto a partir da ideia de conflito: onde um ganha, o outro perde. É, pois, contra esse poder sobre o homem que a tradição liberal justifica a fundação do Estado de Direito e consolida as garantias dos indivíduos (como a liberdade). Embora a liberdade seja garantida aos cidadãos, esses não exercem o poder para assegurá-la; delega-se a alguns essa tarefa, os representantes. (Roriz, 2011, p. 234). O fato é que a expansão democrática, em sua versão liberal, não deu uma resposta à solidão das massas. Promoveu, pelo contrário,

[...] um contínuo esvaziamento da vida política e a promoção de um abismo entre a liberdade e o poder. A versão liberal e representativa da democracia moderna fortalece os preconceitos tradicionais sobre a política ao sediar a esfera do político no aparato do Estado e aos sustentar que a liberdade começa onde a política termina (Neto, 2014, p. 58).

O credo liberal que funde poder e violência impede a constatação de que “o totalitarismo não é a ampliação do espaço do político, mas a sua supressão”. (Neto, 2014, p. 58). E a separação entre liberdade e política “em nada contribui para a superação do desenraizamento, da violência, da massificação e da descartabilidade que assolam as massas modernas e serviram de base para os instrumentos totalitários de mobilização e dominação” (Neto, 2014, p. 58 e 59). Por isso uma nova organização política que responda efetivamente ao desafio do mundo moderno, “precisa começar recusando a distinção entre liberdade e política e percebendo nessa fusão entre poder e violência os elementos do pensamento totalitário que hoje existem em todas as sociedades livres” (Neto, 2014, p. 59). Na democracia liberal:

[...] a política passa, então, a ser pensada como garantia de segurança aos direitos dos indivíduos, com a função de resguardar as necessidades sociais e as liberdades apolíticas de pensamento, religião, expressão, atividade

econômica e toda a esfera privada da vida, na qual os homens possam exercer atividades realizadas fora do lado público do mundo. Em suma, afastados da vida pública, os cidadãos são submetidos a uma estrutura representativa que promete ajustar duas dimensões dessa democracia liberal: o seu crescente individualismo e o exercício do poder por governos cuja finalidade é essencialmente econômica. A despolitização generalizada da sociedade reduz a democracia à mera defesa das liberdades individuais de produzir e consumir e à administração competente do progressivo desenvolvimento uniforme da esfera socioeconômica. A transformação da política em gestão tecnocrática da esfera socioeconômica nutre os cidadãos a crença de que o fator que rege nossos engajamentos ativos com o mundo comum é apenas a eterna necessidade imposta a nós pelos processos inflexíveis da vida biológica e que nós, portanto, dependemos uns dos outros apenas para garantirmos as tarefas necessárias à reprodução da esfera social e econômica (Neto, 2021, pp. 60-61).

Ainda segundo Neto (2021, p. 61) a reflexão arendtiana ensina que não será jamais suficiente lutar contra tudo que ameaça os direitos sociais e a felicidade privada se o homem abdicar de lutar, sobretudo, contra o próprio modo como a socialização do labor e do consumo e a sobredeterminação econômica da política ameaçam hoje os direitos públicos, sobre os quais deveriam estar verdadeiramente fundados o direito a ter direitos e a felicidade pública.

A democracia liberal transforma a vida política em “procedimento eleitoral para o gerenciamento governamental”, ou seja, trata-se de “mero instrumento utilitário para salvaguardar a paz interna e a defesa das liberdades individuais, que é condição necessária, mas insuficiente para a liberdade política”. Separando liberdade e política e associando poder e violência, as bases liberais da democracia de massa e mercado fez acreditar que a participação direta nas decisões coletivas submete o indivíduo e seus interesses privados à autoridade do todo, tornando-o não livre (Neto, 2021, p. 61).

Na democracia liberal o governo é um aparato de administração que regula os interesses privados tendo em mira certos bens públicos e que, em particular, coloca em xeque a concepção da cidadania. Do ponto de vista liberal clássico, o papel do cidadão se restringe a expressar seus interesses privados ou pré-políticos ao determinar, através do voto, a composição dos corpos representativos e a formação do governo, de modo que tais interesses se agregam em uma vontade política que tem incidência sobre a administração. Enfim, um papel puramente instrumental, que não reconhece qualquer valor na participação do governo em si (Quintana, 2007, p. 270). Nesse aspecto, afirma Roriz:

[...] na igualdade democrática, o motor para a ação do indivíduo é seu próprio interesse particular e que este não tem tempo para defender seus interesses comuns a todos. Deste modo, para que os indivíduos possam se ocupar com seus afazeres particulares, criam-se instrumentos de afastamento destes da

vida política, delegando a poucos essa tarefa. [...] Ao mesmo tempo, monopolizam-se os espaços públicos, os lugares onde se discute o bem comum, submetendo o que é de todos a grupos/facções, tais como os partidos políticos. Para atuar nos partidos políticos, criam-se “profissionais da política”, para trabalhar naquilo que é de todos, deixando mais tempo para os interesses privados de cada um. Assim, o vínculo entre liberalismo e democracia (representativa) é estabelecido, na medida em que, para a efetivação da segunda, é preciso que se tome o preceito liberal como referência, segundo o qual os indivíduos estariam ocupados com seus interesses particulares, delegando assim a terceiros a tarefa de cuidar do espaço público. (Roriz, 2011, p. 235).

Vê-se, pois, que a forma de organização de um estado em Estado-Nação, ou ainda em democracia liberal – a dita nova organização política –, não foram suficientes à garantia da liberdade e da felicidade públicas. O que há de comum entre as duas organizações é o modo em que se exerce o poder político democrático, razão pela qual passar-se-á, no subcapítulo seguinte, a discorrer sobre a degeneração da democracia.

2.3 A DEGENERAÇÃO DA DEMOCRACIA

A degeneração da democracia, em razão do advento dos perigos que poderiam advir daquele regime político, já haviam sido consideradas por Alexis de Tocqueville ao observar a organização sociopolítica dos Estados Unidos, cujo território percorrera no início da década de 1830. Denominando-os de “tirania da maioria” e de “Estado tutelar”, o pensador político francês tratou desses perigos em sua obra *Democracia na América*, cogitando meios para afastá-los. Suas ideias repercutiram no pensamento arendtiano, notadamente sobre o papel da apatia e do conformismo das massas modernas em movimentos totalitários.

A ameaça à democracia, tão verberada pela imprensa escrita atualmente¹⁵, não é um fenômeno recente. Já no primeiro volume da *Democracia na América*, publicado em 1835, Alexis de Tocqueville advertia para um perigo que poderia emergir da própria democracia. Esse perigo, afirmou o pensador político francês, “é a ‘tirania da maioria’, um poder imenso e quase irresistível da maioria dos cidadãos atuando por meio das instituições políticas e constringendo qualquer manifestação divergente”, como anotou Chaves (2002, p. 240) em sua análise à obra, com os seguintes destaques adicionais:

¹⁵ Como poderiam sugerir, a um leitor desatento, as reiteradas e recentes matérias jornalísticas publicadas no jornal O Estado de São Paulo: “Há uma sensação crônica de insatisfação em relação ao funcionamento da democracia” (CAPUCHINHO, 2022, p. A 144); e ainda, “A democracia representativa está sendo atacada por diversos vetores, perde qualidade e parece abandonada pelos cidadãos” (NOGUEIRA, 2022, p. A8).

Como expressão dessa maioria, a opinião pública surge como uma força onipotente, colocando-se acima dos outros poderes e impondo-se sobre as minorias e também sobre os indivíduos em particular. O que torna esse domínio da opinião pública ainda mais difícil de ser combatido é o fato de ele ser um poder internalizado – conforme observou Tocqueville, a sua coação não é exercida diretamente sobre os corpos, mas sobre a alma. É por isso que o autor [Tocqueville] chega a dizer que nos EUA, a despeito das garantias individuais asseguradas pela Constituição Federal, não havia verdadeira liberdade de discussão (Chaves, 2022, p. 240).

Entendeu Tocqueville que o domínio da maioria e da opinião pública só poderia ser obstaculizado pelas próprias instituições políticas norte-americanas, na forma como elas equilibravam os seus poderes, na cultura democrática disseminada no país, que incentivava o associativismo político e social e o pluralismo na imprensa, além dos costumes locais. Para Chaves, o que importa destacar das ideias do pensador político francês:

[...] é que as suas advertências a respeito de uma tirania popular visam, sobretudo, chamar atenção para o risco que representa para a democracia um poder que se eleva como onipotente – mesmo que ele se apresente com a aura da legitimidade de ser a voz do povo. (Chaves, 2022, p. 242).

Tocqueville entendia que o princípio do governo da maioria não pode ser reduzido a uma simples questão de aritmética¹⁶, segundo a qual só o número determina a lei e o direito, “mas se o critério da maioria é o único a ser levando em conta em uma democracia. Caso contrário, abre-se a possibilidade de a vontade da maioria ser exercida em nome da lei e, no entanto, ser contrária à justiça” (Chaves, 2022, p. 242).

O tema de uma minoria tirânica governando uma maioria apática, formada por indivíduos isolados entre si, e preocupados apenas com o bem-estar privado, é explorado por Tocqueville na discussão sobre o individualismo e o Estado Tutelar. O autor vislumbrou, pois, “outra forma de dominação da opinião pública, muito mais sutil, que atua diretamente sobre os indivíduos, inibindo o pensamento independente e atuando como instrumento de coação social das subjetividades” (Chaves, 2022, p. 243).

¹⁶ Axel Honneth, apoiado nas ideias de John Dewey, afirma que o modelo quantitativo de democracia anda de mãos dadas com o conceito de sociedade que compartilha das teorias clássicas de contrato, a noção de que indivíduos existem sem qualquer relação comunicativa, em isolamento total. A democracia, assim, seria entendida instrumentalmente como um princípio numérico para a formação de ordem estatal. E continua: “reduzir a ideia de formação democrática da vontade política para o princípio numérico da regra da maioria significa assumir o fato de a sociedade ser uma massa desorganizada de indivíduos isolados cujos fins são tão incongruentes que a intenção ou opinião adotada pela maioria deve ser descoberta aritmeticamente” (Honneth, 1998, p. 70).

Esse movimento da opinião pública que opera como um forte fator de homogeneização das mentalidades está presente nas duas formas de despotismo democrático pensadas por Tocqueville: a tirania da maioria, em que se tem uma maioria ativa e opressora, e o Estado tutelar, no qual a massa apática dos indivíduos governados abdica da cidadania para cuidar dos seus interesses privados.

Em ambas as situações, está-se diante de modelos monolíticos de organização sociopolítica, pouco afeitos às divergências e à pluralidade que caracterizam a esfera pública – e que também estão sob a influência do conformismo inerente às modernas sociedades de massas. Mas se a democracia guarda em seu interior as armadilhas que podem transformá-la em regime tirânico, é mais uma vez dentro dela própria, com o aperfeiçoamento de seus instrumentos, a inclusão das minorias e a disseminação de uma *práxis* republicano-democrática, que Tocqueville vislumbra os mecanismos para imunizá-la contra essas ameaças (Chaves, 2022, pp. 243 e 244).

O tema da tirania da maioria, na forma de uma crítica ao conceito de soberania popular, e as questões concernentes à apatia e ao conformismo das massas modernas também estão presentes no pensamento de Arendt, que demonstra estreita afinidade com as teses tocquevillianas. Nesse sentido:

Com relação ao primeiro tópico, a autora, ao mesmo tempo em que exalta a livre manifestação das *doxai* (opiniões) no espaço público, manifesta profundas reservas à ideia de opinião pública como veículo de pensamento uniformizado. As críticas de Arendt à opinião pública surgem no âmbito da sua discussão sobre o conceito de vontade geral de Rousseau e da associação, feita por Robespierre e por outros líderes revolucionários na França, entre opinião pública e unanimidade da vontade geral. Arendt busca uma concepção de poder político que escape da fórmula do mando e da obediência, que não esteja baseada na divisão entre governantes e governados, mas que seja pensada como a ação conjunta de cidadãos livres e iguais (Chaves, 2022, p. 244 a 247).

Na sua descrição da tirania da maioria, já estavam implícitas as críticas de Tocqueville ao conformismo dos indivíduos nas modernas sociedades democráticas, submetidos ao império de uma opinião pública que deixava pouco espaço para a liberdade de pensamento. Dessa compreensão da sociedade democrática e da cultura individualista que a caracteriza, Tocqueville vislumbrou a possibilidade de surgir um novo tipo de despotismo democrático, o Estado tutelar (Chaves, 2022, p. 248).

Apensar de Tocqueville qualificar de “doce” a ação desse Estado que, aproveitando-se da apatia e do isolamento dos indivíduos que governa, penetra paulatinamente em todas as

esferas das vidas das pessoas, retirando-lhes a autonomia para a ação e o pensamento, comentadores da obra toquevilliana, como J. P. Mayer, identificaram nesse novo modelo de despotismo uma antecipação dos regimes fascistas do século XX. “A grandeza do seu dom profético está impressa no fato de que, após a passagem de cem anos, suas palavras demonstraram uma descrição exata da realidade atual de nossos dias”, escreve Mayer em um estudo sobre o autor – não à toa intitulado *Prophet of the mass age – A study of Alexis de Tocqueville* – publicado no final da década de 1930 (Mayer, apud Chaves, 2022, p. 249).

Para Chaves (2022, p. 250), apoiada tanto em Tocqueville quanto em Arendt, a sociedade representa uma visão deformada da vida política, caracterizada antes pelo conformismo do que pela pluralidade, só admitindo um único interesse e uma única opinião – o primeiro vinculado à visão da política reduzida à administração da economia e a segunda, à opinião pública, que na verdade reflete muito mais os humores da massa de indivíduos isolados entre si do que as *doxai* dos cidadãos atuantes no espaço público. O combate a essa ameaça de uniformização do pensamento nas sociedades modernas exige o fortalecimento da liberdade política.

Arendt não demonstrou entusiasmo pela democracia liberal representativa, típica das sociedades de massas, dirigindo a ela críticas muito duras, posto que tal regime “seria marcado pelo encurtamento da esfera pública, pela subordinação do político à economia, pela redução da ação política a uma atividade administrativa, pelo empobrecimento de nossa experiência política”, como anota Adverse (2018, p. 139).

A democracia moderna, entende Arendt (2020, p. 46), coincide com o advento do social, isto é, “a penetração da luminosidade do domínio público daquilo que até então, durante séculos, havia permanecido na sombra do espaço privado, com o conseqüente embaralhamento de suas fronteiras e destruição de sua natureza primeira”. A democracia representativa coloca “o duplo inconveniente de desnaturar a política, na medida em que ela é dominada pela economia, e produzir o desinteresse pela coisa pública” (Adverse, 2018, p. 141).

Além do isolamento e da alienação do homem, e do encurtamento da esfera pública, Arendt se ocupou da crítica à democracia representativa ao analisar o sistema multipartidário, sistema admitido por ela como a única forma através da qual a soberania do povo poderia ser afirmada em um Estado-nação. Em muitos casos, afirmava Arendt – e sempre com a concordância das massas no sentido mais amplo – o sistema multipartidário se encerra com o estabelecimento de uma ditadura de partido único e com a extinção das instituições

especificamente democráticas do Estado-Nação¹⁷. Nesse sentido, escreveu a filósofa de Hanôver:

As experiências das décadas recentes mostraram inúmeras vezes, e em vários países, que, a partir do momento em que um povo se encontra unido como nação, ele parece pronto para ser capturado por qualquer tirania, conquanto que seus interesses nacionais permaneçam protegidos. [...] Em outras palavras, com frequência o povo considera a emancipação política, na forma como ela se realiza num Estado-Nação plenamente desenvolvido – sua admissão na esfera pública, na qual todo cidadão tem o direito de ser visto e ouvido, como substancialmente menos importante do que a garantia do governo de uma permissão para viver num território que a história e a ancestralidade designaram como seu. As discussões sobre o primado da política externa e a convicção atualmente popular de que apenas política externa é política, são outras expressões desse estado de coisas (Arendt, 2021, p. 300).

Mas para melhor entender o vulto e a originalidade das críticas de Arendt a respeito da democracia representativa, torna-se necessário recuar um pouco a fim de melhor expor, inicialmente, as críticas da filósofa à representação política.

Ou a representação política significa um simples substituto para a ação política – onde o representante não detém o poder, está obrigado a fazer o que seus eleitores desejam - ou a representação implica uma real transferência de poder do representado ao representante, onde se restitui a relação de dominação, de modo que o representado se coloca como um súdito perante o seu monarca (Adverse, 2013, p. 415).

Segundo Adverse, a crítica de Arendt a respeito da democracia representativa se alicerça em dois pilares: o papel da vontade política e a natureza da representatividade, senão vejamos:

Em primeiro lugar, ponto crucial para Arendt, é o fato de a vontade ser uma categoria política desastrosa, seja porque é marcada pela instabilidade, seja porque implica a homogeneidade, isto é, a unidade do corpo político. Em segundo lugar, a crítica de Arendt toca também na natureza da representatividade, tal qual é postulada desde, pelo menos, Hobbes. Para este, a representação é imprescindível para a produção da unidade política. Vinculando, então, fortemente representação e unidade, a teoria hobbesiana aperta o ferrolho que irá prender o autor e o ator, o representante e o representado, o súdito e o soberano, na constituição de uma figura jurídico-política (Estado) que é incompatível – se quiser assegurar sua longevidade –

¹⁷ De acordo com a cientista política italiana Nádia Ubinati, em recente artigo publicado, era o paradigma do Estado-nação e da cidadania no modelo francês o problema sobre o qual Arendt convidava os seus contemporâneos judeus a refletirem, do qual na sua opinião derivou o imperialismo e os monstros do século XX, o antisemitismo e o totalitarismo. [...] Arendt tinha razão em acreditar que era necessário buscar diferentes formas de vida coletiva, como o federalismo, por exemplo; ela pensava que o legado mais importante da Revolução Americana fosse a renúncia ao nacionalismo centrado no Estado para manter unido o autogoverno das comunidades locais com as instituições federal (Ubinati, 2023).

com a pluralidade originária em que se efetiva a ação política (Adverse, 2013, p. 416).

O poder, ou domínio, ou efetividade de comando, significa, em primeiro lugar, uma condição que garante que a vontade do governante seja imposta aos governados. Apenas um Estado em que a vontade ordenadora seja indivisível e os recursos para sua aplicação são centralizados e monopolizados pode ser descrito como poderoso. Em suma: onde o poder está concentrado em um único lugar. Essa ideia a respeito do lugar e da natureza do poder leva Arendt a argumentar – no que se refere à composição estrutural do Estado continental europeu – sobre um “absolutismo de Estado”, que ganhou corpo e memória por séculos na imagem do rei como soberano. Com a Revolução Francesa, o povo se colocou no trono do rei. Isso produziu uma dificuldade a respeito da maneira pela qual o domínio do povo, recentemente postulado, poderia se adequar à composição estrutural do Estado (Volk, 2022, p. 224).

Para Arendt (2011, p. 112), no nível da legitimação, um meio muito engenhoso foi encontrado nas ideias de Rousseau a respeito da *volonté générale*, que importaria em colocar uma multidão no lugar de uma só pessoa; com efeito, a vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um.

Para a filósofa, como sustenta Volk (2022, p. 225), o sistema parlamentar de partidos, como já foi dito, é até o momento a única forma pela qual a soberania popular pode ter validade em um Estado-nação. No entanto, essa forma político-institucional desenvolve patologias políticas nas modernas democracias de massa, o que se pode perceber no comportamento dos cidadãos. Deve-se concluir, portanto, que a crítica de Arendt aos partidos e ao parlamento é também uma crítica ao Estado, no sentido de que ela coloca o problema da posição do poder no interior do Estado e o problema da relação dos cidadãos com esse poder.

Arendt (2012, p. 635) deixa claro como o sentimento de ser supérfluo para os assuntos do mundo, para a coexistência social e política das pessoas no aqui e agora se reflete na ausência geral de interesse. Nesse sentido, opina Volk:

O argumento de Arendt parece ser o de que, em uma sociedade de massas, em que interesses não podem mais ser discernidos, a ideia de representação de interesses perdeu sua base. [...] se assumirmos que a função central de uma democracia parlamentar é a formação da vontade e, assim, a geração de legitimidade, então o déficit de representação nas sociedades modernas de massas irradia por toda a forma de governo a ela correspondente. Arendt conclui, portanto que sob condições de uma sociedade de massas [...] as instituições democráticas, como as liberdades democráticas, [perdem] seu sentido; elas não podem funcionar porque a maior das pessoas não está representada nelas, e elas se tornam francamente perigosas quando a parte não representada do povo, que é de fato a verdadeira maioria, levanta-se contra o governo de uma suposta maioria (Volk, 2022, pp. 228 - 229).

A massificação, para a filósofa de Hanover, não é a consequência apenas da estrutura capitalista das sociedades modernas. A autora também notou tendências no próprio sistema representativo que dá suporte político à massificação e cimenta institucionalmente o sentimento de superfluidade espalhado pela sociedade. O argumento de Arendt exposto em *Origens do Totalitarismo* (2012, pp. 434 a 456), portanto, é o seguinte: por um lado, na sociedade de massas, o princípio representativo não encontra mais aqueles pré-requisitos que podem garantir a coesão contínua da comunidade do Estado; por outro, a própria democracia representativa encoraja, por meios políticos, o fenômeno da massificação, facilitando a disseminação de uma mentalidade apolítica.

A participação política direta foi substituída pela representação e a separação entre governantes e governados se aprofundou tanto que os poderes institucionais perderam credibilidade política e legitimidade, obscurecendo os meios que permitiriam a participação dos cidadãos nos assuntos públicos, deixando de ser manifestações e materializações do poder instituidor do mundo comum (Neto, 2021, p. 61).

A crítica de Arendt (2011, p. 275) ao Estado continental europeu e suas instituições é estimulada ainda mais pelo fato de uma sociedade de massas também conter uma gama ampla de diferentes planos de vida, valores, ideias e identidades. Portanto, em sua visão, torna-se cada vez mais impossível em uma sociedade de massas representar de maneira meticulosa, abrangente e permanente os interesses de pessoas muito diferentes.

Para Volk (2022, p. 233) essa é uma das razões pelas quais o estabelecimento de locais para tomada de decisões discursivo-democráticas é uma necessidade política à qual se associa a busca por “uma nova forma de governo que permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um *participante* nos assuntos públicos.” Por tudo isso é possível afirmar que o sistema de representação moderno, característico do Estado-nação, não é compatível com a ação política, ao menos no sentido que Arendt atribui ao termo, pois:

[...] a representação termina por reproduzir a dominação e reduzir a política à administração, o regime político da democracia representativa não significará, aos olhos de Arendt, qualquer avanço em nossa realidade política. Pelo contrário, será considerada uma força retrógrada frente às pretensões revolucionárias, traíndo o espírito revolucionário e reativando um esquema de dominação anterior ao período das grandes transformações sociais (Adverse, 2013, p. 417).

Destaque-se ainda que o problema não está, necessariamente, na representação, mas também no que supostamente se representa. Sobre esse aspecto, convém anotar:

Se for entendido (como via de regra acontece) que a representação representa *algo* como a vontade soberana, isto é, o representante constitui uma espécie de encarnação do universal, então nada pode estar mais distante da compreensão arendtiana da política. Ao mesmo tempo, abrem-se as portas, nesse acaso, para a implementação dos regimes autoritários e totalitários, frequentemente apoiados pela “vontade do povo”. Porém, se a atividade de representar for encarada simplesmente como uma forma de mediação, quer dizer, o representante, de forma sempre limitada e revogável, representa *alguém*, então está assegurada sua compatibilidade com a verdadeira democracia (Adverse, 2018, p. 154).

A despeito disso tudo, não há em Arendt uma identificação completa entre o totalitarismo e as democracias contemporâneas, pois ela chegou a “identificar nos regimes democráticos realmente existentes algumas formas de dissenso participativo e deliberativo, ou seja, espaços de resistência, expressão, discussão e ação coletiva, como nas contestações civis, nos movimentos de minorias organizadas” (Neto, 2014, p. 59). Mas a autora considerou que o sentido democrático e republicano da política estaria a ponto de desaparecer nas sociedades livres ou não-totalitárias, como alerta Rodrigo Ribeiro Alves Neto:

Se a articulação entre liberalismo e democracia foi estabelecida pela ideia de representação parlamentar, a burocratização inerente à representação partidária deteriorou o poder político das instituições democráticas, atrofiando os espaços de liberdade, ou seja, os espaços de expressão, discussão e decisão conjunta dos cidadãos. Nascido do progressivo alargamento da esfera da liberdade do indivíduo, com a progressiva emancipação da sociedade civil, a democracia liberal espera da política apenas que as garantias constitucionais do Estado de Direito defendam os indivíduos dos abusos do poder estatal, que é condição necessária, mas ainda insuficientes para a liberdade política. Separando liberdade e política e associando poder e violência, as bases liberais da atual democracia de massa e mercado acreditou que a participação direta nas decisões coletivas submete o indivíduo e seus interesses privados à autoridade do todo, tornando-o não livre. É daí que surge a necessidade de substituir a ação política direta pela representação parlamentar (Neto, 2014, pp. 59-60).

O fato é que, sem a possibilidade dos governados exercerem o poder, é mais fácil o controle por parte dos governantes, pois uma sociedade que não participa dos negócios humanos torna possível a ascensão da apatia da sociedade de massas e da tirania do particular. Outra consequência muito grave desse vácuo de poder público é a violência que, para Arendt, só se dá na ausência de poder: “poder e violência se opõem; onde um deles domina totalmente o outro

está ausente” (Arendt, 2017, p. 132), ao contrário do pensamento liberal que não faz distinção entre o poder e a violência, na medida em que afirma que o Estado detém o monopólio legítimo da violência. (Roriz, 2011, p. 238).

Veja-se ainda que a crítica arendtiana aos partidos políticos se estende ao sistema partidário como um todo. Os partidos podem ser entendidos como um obstáculo à participação política, visto que “tendem a monopolizar as ações políticas e submeter outras ações que não são do seu interesse à marginalidade”. A preocupação fundamental é com a redução, com a retração do espaço público, “vital para a política e para a condução dos negócios humanos”. Se a crítica arendtiana é tão relevante e oportuna é porque “enfrenta a apatia e conformismo que caracterizam a sociedade de massas”. O “resgate do político” e a “reabilitação do público” seriam, assim, “condições necessárias para se repensar as bases da democracia e os princípios liberais que a sustentam” (Roriz, 2011, p. 239).

Arendt (2011, pp. 346-347) destacou ser evidente a incapacidade e flagrante desinteresse de grandes parcelas da população pelos assuntos políticos em si. Não obstante, afirmou a filósofa sobre a natureza dos sistemas partidários, “que apenas em raros casos os talentos políticos autênticos consigam se firmar, e é ainda mais raro que as qualificações políticas específicas sobrevivam às manobras mesquinhas da política partidária, com suas exigências de meras habilidades comerciais” (Arendt, 2011, p. 347).

Em seu artigo *Desobediência Civil*, ao afirmar que a dissidência implica em consentimento, que divergir é a marca de um governo livre, e ainda que o consentimento subentende o direito de divergir, Arendt (2017) anota que o governo representativo está em crise, diante da perda da confiança pública nos processos constitucionais, ou seja, diante da retirada, pela população, do consentimento à Constituição e às leis que o governo representativo e o próprio povo ajudaram a fazê-las. Nesses termos, prossegue a filósofa:

[...] o próprio governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, como decorrer do tempo, todas as praxes que permitem a real participação dos cidadãos, e em parte porque atualmente sofre gravemente da mesma doença que o sistema de partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos (Arendt, 2017, p. 79).

Em suma, a democracia moderna e representativa, típica das sociedades de massas, é caracterizada pelo encurtamento da esfera pública, pela invasão dos interesses privados nos assuntos públicos, pela redução da política a uma atividade administrativa, enfim, pelo empobrecimento da experiência política. Promove a desnaturação da política e o desinteresse

pela coisa pública, a retirada de consentimentos e torna possível o advento de movimentos autoritários e totalitários.

Não obstante, o sistema multipartidário – ainda que admitido como a única forma de exercício de soberania em um Estado-ação, carece de legitimidade, na medida em que o princípio representativo não prevalece diante de uma sociedade de massas e de sua mentalidade apolítica, fortalecida justamente pelo exercício da democracia representativa por políticos inaptos, escolhidos por critérios alheios à política.

Conclui-se que outro elemento, além do econômico – observado por ocasião a descrição do *animal laborans* –, outro nomeadamente político, qual seja, o da representação [*rectius*, a falta dela, em um ambiente de encurtamento da esfera pública], também contribuir para crise da democracia representativa.

A democracia representativa não realiza todas as potencialidades da democracia originária, transformando-se rapidamente em “uma nova forma de elitismo político ou resvalando em formalismo que reserva pouquíssimo espaço para a autêntica vida cívica”. Como se esses obstáculos não fossem suficientes, ainda “seria possível detectar na base do sistema democrático moderno alguns dos elementos que permitem compreender a ascensão dos regimes totalitários: o desinteresse pela coisa pública, a massificação do povo e a atomização do indivíduo” (Adverse, 2018, p. 149).

Se o exercício da democracia representativa, por um lado, degrada a própria democracia, por outro, inclui e permite a pluralidade, princípio ineludível da política, a condição e a razão de ser da atividade da ação (Müller, 2022a, p.314), por isso a democracia não deve ser aniquilada, mas fortalecida pelo seu exercício por meio de estruturas republicanas.

Não se trata, pois, de recusar a democracia parlamentar e eliminar o mecanismo representativo, “mas encontrar alternativas para a representação capazes de redefini-la no sentido de preservar e estimular novas formas de participação ativa de cidadãos livres e organizados, capazes de agirem em concerto e se fazerem ouvir” (Neto, 2021, p. 62).

E o que está claro para Arendt é que o regime republicano moderno pode manter ativa a energia originária dos movimentos revolucionários – graças aos quais esse regime veio a existir – se incorporar em suas instituições políticas elementos pertencentes à tradição da democracia direta, o que será objeto do terceiro e último capítulo desta tese.

CAPÍTULO 3

A REPÚBLICA

3.1 A REVOLUÇÃO

A definição clássica do que vem a ser república é trazida por Cícero (2020), em sua obra *De Re Publica*, especificamente no seu livro I (25.39). Para ele, o conceito de república serviria para indicar um princípio norteador, qual seja, o interesse comum pertencente a um povo que habita um determinado território. Nesse sentido, afirmou o político, escritor, orador e filósofo romano:

É pois, — começou o Africano, — a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum (Cícero, 2020, p. 450).

Já para Arendt (2011, p. 265), se a palavra “democracia” designa o papel e o poder do povo, a palavra “república” dá ênfase nas instituições objetivas¹⁸. Especificamente neste primeiro subcapítulo, a república será considerada como a instituição eleita pelos pais fundadores da revolução americana como fundamental à manutenção de um espaço reservado ao exercício da política, à preservação do espírito público e à salvaguarda do próprio governo.

De antemão é preciso esclarecer que a forma republicana de governo se afigurava desejável aos pensadores políticos pré-revolucionários, não por causa de seu caráter igualitário, e sim devido à sua promessa de grande durabilidade, em oposição, neste aspecto, à democracia (Arendt, 2011, p. 285). Sobre as objeções à democracia e o prestígio da república, de acordo com o sentir dos líderes políticos que participaram da Revolução Americana, anota Arendt que:

Mesmo os conhecidos argumentos dos Pais Fundadores contra o governo democrático quase nem mencionam seu caráter igualitário; a objeção a ele era que a história e a teoria antigas tinham demonstrado a natureza “turbulenta” a instabilidade da democracia – as democracias “têm sido em geral tão efêmeras na vida quão violentas na morte” - e a volubilidade de seus cidadãos, a falta de espírito público e a tendência de serem levados pela opinião pública e pelos

¹⁸ A despeito da distinção, para Arendt, democracia e república estão constantemente conjugadas (Adverse, 2018, p. 154).

sentimentos de massa. Assim, nada a não ser um corpo permanente, é capaz de refrear a imprudência da democracia (Arendt, 2011, p. 285).

Os Pais Fundadores equiparavam o governo baseado na opinião pública à tirania. Para eles, “a democracia nesta acepção não passava de uma nova forma de despotismo [...]. Assim, abominavam a democracia [...] pelo receio quanto à instabilidade básica de um governo esvaziado de espírito público e dominado por ‘paixões’ unânimes” (Arendt, 2011, p. 287).

Na América, afirmou Cunha (2011, p. 169), os Pais fundadores temiam a “democracia pura”, no sentido em que “não eram favoráveis ao puro e simples domínio da maioria – trata-se de uma intuição que remonta a Montesquieu, obviamente inspirador da fundação americana”, no sentido de que o “bom governo depende de um equilíbrio entre poder e contra-poder”. Assim, na Constituição americana, a Câmara representa os interesses da população; mas, de outro lado, o Senado tenta adequar tais interesses em função de opiniões imparciais, por forma a atingir o interesse geral. (Cunha, 2011, p. 169).

A preocupação dos líderes políticos da revolução, na república americana, se voltava à ausência de espaço reservado ao exercício daquelas mesmas qualidades que tinham sido úteis para construí-la. Se a fundação era o objetivo e o fim da revolução, então “o espírito revolucionário não era apenas o espírito de iniciar algo novo, e sim o de começar algo permanente e sólido” (Arendt, 2011, 294).

Jefferson sabia que a revolução tinha dado liberdade ao povo, mas falhara em fornecer um espaço onde ela pudesse ser exercida. “Apenas os representantes do povo, e não o próprio povo, tinham oportunidade de se engajar naquelas atividades de ‘expressar, discutir e decidir’” (Arendt, 2011, p. 297). Toda a questão da representação, “um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções, na verdade implica, uma decisão sobre a própria dignidade da esfera política em si” (Arendt, 2011, p. 299).

Volta-se, pois, à velha distinção entre governantes e governados que a revolução pretendia abolir com o estabelecimento de uma república. Em assim sendo, o povo ou se afunda na “letargia, precursora da morte da liberdade pública”, ou “preserva o espírito de resistência” a qualquer governo que eleja, visto que o único poder que ele ainda mantém é “o poder de reserva da revolução¹⁹”, pois:

Se o mal se restringisse ao povo em geral, já seria bastante ruim, pois toda a questão do governo republicano em oposição ao governo monárquico ou aristocrático girava em torno dos direitos de igual admissão à esfera pública;

¹⁹ A preocupação era procedente, tanto que Tocqueville afirmou que “entre todas as ideias e todos os sentimentos que prepararam a revolução a ideia e o gosto da liberdade pública propriamente dita tenham sido os últimos a apresentar-se, como foram os primeiros a desaparecer” (Tocqueville, 2016, p. 194).

no entanto, é de se suspeitar que os fundadores tenham se consolado facilmente com a ideia de que a revolução abrisse a esfera política pelo menos àqueles que tinham uma forte propensão para a “disposição virtuosa”, uma ardorosa paixão pela distinção suficiente para se lançarem aos extraordinários riscos de uma carreira política. Mas Jefferson recusou o consolo. Ele temia um “despotismo eletivo”, considerando-o tão ruim ou até pior do que a tirania contra a qual tinham se levantado: “Se alguma vez [nosso povo] ficar desatento aos assuntos públicos, você e eu, o Congresso e as assembleias, os juizes e os governadores, todos nós viraremos lobos” (Arendt, 2011, pp. 300 e 301).

Como síntese de sua ideia política, para manter vivo o espírito de resistência, afirmou Jefferson, certa vez: “dividam-se os condados em distritos”. (Jefferson, apud Arendt, 2011, p. 313). A sua ideia do sistema distrital deriva do seu caráter “pacífico”; para ele, esse sistema era a única alternativa não violenta à sua ideia anterior de que seria desejável haver revoluções recorrentes. Jefferson esperava “que os distritos permitissem aos cidadãos continuarem a fazer o que tinham sido capazes de fazer durante os anos de revolução, isto é, agir por iniciativa própria e participar nos assuntos públicos” (Arendt, 2011, p. 315).

Cunha (2011, p. 167) comenta que Arendt em *Sobre a Revolução* defendeu que a justificação das revoluções, isto é, dos (re)começos se encontra na ideia de liberdade política, na ideia de que é possível edificar um novo mundo comum, baseando-o na liberdade de interferir, de ter uma palavra a dizer no governo, uma ideia de felicidade pública e de inteira “secularização” nos assuntos públicos. Aí residiria a importância de adotar uma instituição política que mantivesse vivo o espírito revolucionário.

Para Jefferson, era o próprio princípio do governo republicano que exigia:

[...] “a subdivisão dos condados em distritos”, ou seja, a criação de “pequenas repúblicas” por meio das quais “cada homem no estado” se tornaria “um membro atuante do governo comum, tratando pessoalmente de uma grande parcela dos direitos e deveres desse governo, de fato subordinado, mas importante, e plenamente dentro de sua competência” (Jefferson apud Arendt, 2011, p. 318).

Eram essas pequenas repúblicas que seriam a força principal da grande, lembrando-se que “o poder gera mais poder, quanto dividido” (Arendt, 2004, p. 279). Pensando em termos da segurança da república, a questão era impedir “a degeneração do nosso governo”, e para Jefferson era degenerado todo governo em que todos os poderes se concentravam “nas mãos de um, dos poucos, dos bem-nascidos ou dos muitos” (Arendt, 2011, p. 319). Assim, o sistema distrital se destinava a fortalecer não o poder dos muitos, e sim o poder de “cada um” dentro dos limites de sua competência; e apenas dividindo “os muitos” em assembleias, onde cada um

contasse no conjunto e o conjunto contasse com cada um, “seremos tão republicanos quando pode ser uma sociedade numerosa” (Arendt, 2011, p. 319).

O pressuposto básico do sistema distrital, era que “ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia se dizer livre sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público” (Arendt, 2011, p. 320).

Como instrumento de governo, apenas o sistema pluripartidarista se demonstrou viável e capaz de garantir as liberdades constitucionais. No entanto, o máximo que ele conseguiu foi um certo controle dos governados sobre seus governantes e não permitiu, de maneira alguma, que o cidadão se tornasse um “participante” nos assuntos públicos (Arendt, 2011, p. 336).

Não há dúvidas de que os partidos, devido a seu monopólio das indicações, não podem ser vistos como órgãos populares. São instrumentos eficientes para restringir e controlar o poder do povo. Sobre o governo representativo, afirma Arendt que:

[...] o governo representativo se tornou um governo oligárquico, mas não no sentido clássico de um governo de poucos para poucos; o que hoje chamamos de democracia é uma forma de governo em que poucos governam no interesse, pelo menos supostamente, da maioria. Esse governo é democrático no sentido em que o bem-estar popular e a felicidade privada são seus objetivos principais; mas pode ser chamado de oligárquico no sentido em que a felicidade pública e a liberdade pública voltaram a ser privilégios de uma minoria (Arendt, 2011, p. 337).

Anote-se que “bem-estar” privado é expressão que diz respeito a proteção da vida privada e do lar, ao passo que “bem comum” está ligado à esfera pública, à noção de felicidade pública, isto é, ao gosto de reivindicar a participação na condução dos assuntos públicos (Starling, 2018, p. 13). Para os revolucionários norte-americanos, somente a liberdade política seria capaz de garantir a cada cidadão o direito de ter “acesso à esfera pública, de ter parte no poder público” (Arendt, 2011, p. 172). Do mesmo modo, os revolucionários franceses defendiam que a liberdade pública só poderia “existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens (Arendt, 2011, p. 169).

Volvendo ao governo representativo, prossegue Arendt a respeito do surgimento de uma minoria privilegiada, a quem ela chamou de elite do povo:

A ‘elite surgida do povo’ substituiu as elites pré-modernas de berço e riqueza; em momento algum habilitou o povo *qua* povo a ingressar na vida política e a se tornar participante nos assuntos públicos. A relação entre a elite dirigente e o povo, entre os poucos, que entre si constituem um espaço público, e os

muitos, que passam a vida fora desse espaço, na obscuridade, continuou inalterada [...] Do ponto de vista da revolução e sobrevivência do espírito revolucionário o problema não reside no surgimento concreto de uma nova elite: não é o espírito revolucionário e sim a mentalidade democrática de uma sociedade igualitária que tende a negar a evidente incapacidade e flagrante desinteresse de grandes parcelas da população pelos assuntos políticos em si. O problema, em outras palavras, é que a política passou a ser uma profissão e uma carreira, e, portanto, a “elite” tem sido escolhida de acordo com os padrões e critérios que são, em si mesmos, profundamente apolíticos (Arendt, 2011, p. 346-347).

Para vivificar esse poder, não se está a sugerir aqui intervenções que apelam à violência²⁰, mas a restauração do espírito revolucionário. Aquelas, mesmo quando bem-sucedidas, têm constantemente se mostrado ineficientes em restaurar a estabilidade e preencher o vácuo de poder. Alerta Arendt, sobre tais intervenções que:

Mesmo a vitória parece incapaz de substituir o caos pela estabilidade, a corrupção pela honestidade, a decadência, e a desintegração pela autoridade e confiança no governo [...] já que a disputa entre as grandes potências não pode mais ser decidida pela guerra, ela pode muito bem ser decidida, a longo prazo, por qual lado compreende melhor o que são as revoluções e o que está em jogo nelas (Arendt, 2018b, pp. 15 e 16).

Revoluções não são respostas necessárias, mas possíveis, à desagregação de um regime; não a causa, mas a consequência da derrocada da autoridade política (Arendt, 2018b, p. 20). O espírito revolucionário, ou, por outras palavras, o gosto pela liberdade necessária ao atingimento da felicidade pública, se manifesta por meio do exercício direto da política. Ela, a política, “é algo como uma necessidade imperiosa para a vida humana e, na verdade, tanto para a vida do indivíduo como da sociedade”. Sua tarefa e objetivo é “a garantia da vida no sentido mais amplo” (Arendt, 2018a, pp. 48 e 49). Arendt afirma ainda que:

[...] só hoje reconhecemos o extraordinário significado político inserido no poder-começar, pois as formas de dominação total não se contentaram em pôr um fim no livre externar de opinião, senão que puseram mãos à obra para exterminar, em princípio, a espontaneidade do homem em todas as áreas (Arendt, 2018a, p. 62).

²⁰ Nada disso tem a ver com o exercício da violência [...]. Se a violência pode destruir o poder, já é incapaz de o criar – aliás, afirma Montesquieu, a tirania é o único regime que traz em si o germe da sua destruição, pois que destrói a genuinidade de toda a estrutura de poder, deixando o tirano sozinho na cabeça de um Estado que se não pode perpetuar para além de si. (Cunha, 2011, p. 169).

E o exercício dessa política não se dá isoladamente pois, todo agir é um agir em conjunto. Arendt afirmou que “é impossível agir sem amigos e companheiros dignos de confiança, ou seja, impossível no sentido do *prattein* grego, do executar e do concluir” posto que:

[...] ninguém pode compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo”. Assim, se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’ só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem sobre ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros (Arendt, 2018a, pp. 63 e 64).

A Revolução Americana conseguiu, pois, encontrar uma instituição duradoura para a formação pública de opiniões dentro da estrutura da República preservando, assim, o espírito público, fomentado por uma instituição que garanta a exposição dos pontos de vista distintos e diversos, tendo como horizonte o bem-comum e não a opinião unânime (Müller, 2022b, p. 235).

A mesma experiência de construção do mundo, o mesmo desejo de liberdade motivador de toda a ação, se deu com a Revolução Húngara de 1956²¹, como anota Müller, apoiada em Arendt:

Aqueles poucos dias de revolução fizeram aparecer a novidade e o poder construídos a partir da ação conjunta impetrada por pessoas que se organizaram em Conselhos e Comitês, sem as imposições de um governo ou programa partidário, com o objetivo de institucionalizar a liberdade. A questão é que os conselhos sempre foram inquestionavelmente democráticos, mas de uma forma nunca antes vista e jamais pensada. (Müller, 2022b, p. 236).

²¹ Sobre a Revolução Húngara, afirmou Arendt: “Se já existiu algo como a ‘revolução espontânea’ de Rosa Luxemburgo, estão tivemos o privilégio de testemunhá-lo – esse levante repentino de um povo oprimido, em nome da liberdade, e não de outra coisa, que não foi precedido pelo caos desmoralizante da derrota militar, sem técnicas de golpe de estado, sem um aparato coeso de organizadores e conspiradores, sem a propaganda debilitante de um partido revolucionário, isto é, algo que todo mundo, seja conservador ou liberal, radical ou revolucionário, tinha descartado como um sonho nobre. Talvez o professor húngaro estivesse certo quando declarou à Comissão das Nações Unidas: “Foi único na história que a Revolução Húngara não teve líderes. Ela não foi organizada, não foi centralizada. O desejo de liberdade era a força motivadora de toda ação.” Acontecimentos, passados e presentes – não forças sociais e tendências históricas, nem questionários e pesquisas motivacionais, tampouco qualquer outra ferramenta do arsenal das ciências sociais – são os professores verdadeiros, e os únicos confiáveis, dos cientistas políticos, por serem as fontes de informação mais confiáveis para os engajados em políticas. Uma vez que o levante espontâneo na Hungria ocorreu, toda política, teoria e previsão de futuras potencialidades devem ser reexaminadas. Sob essa luz, precisamos checar e alargar nossa compreensão da forma totalitária de governo, e também da natureza da versão totalitária do imperialismo (Arendt, 2018e, p. 30 e 31).

Arendt (2011, p. 348) entendeu que os conselhos seriam os melhores instrumentos para romper a sociedade de massas modernas, “com sua perigosa propensão a formar movimentos de massa pseudopolíticos”, ou ainda, os melhores e mais naturais instrumentos “para entremeá-la nas bases de uma ‘elite’ que não é escolhida por ninguém, mas constitui a si mesma”. Então, prosseguiu a filósofa de Hanôver, “as alegrias da felicidade pública e as responsabilidades pelos assuntos públicos se tornarão o quinhão daqueles poucos, de todos os campos da vida, que têm gosto pela liberdade pública e não podem ser ‘felizes’ sem ela. Sobre o fato de que os escolhidos para o conselho poderiam formar uma nova aristocracia de governo, destacou Arendt que:

[...] somente aqueles que, como membros voluntários de uma “república elementar”, demonstraram que se importam com algo além de sua felicidade privada e se interessam pelo estado do mundo teriam o direito de ser ouvidos na condução dos assuntos da república. Mas essa exclusão da política não seria depreciativa, pois uma elite política não equivale de maneira nenhuma a uma elite social, cultural ou profissional. A exclusão, ademais, “não dependeria de um corpo externo; se os que fazem parte são os autoescolhidos, os que não fazem parte são autoexcluídos”. E essa autoexclusão, longe de ser uma discriminação arbitrária, na verdade daria conteúdo e realidade a uma das liberdades negativas mais importantes que usufruímos desde o fim da Antiguidade, a saber, a liberdade em relação à política. Tudo isso e provavelmente muito mais veio a se perder quando o espírito da revolução – um novo espírito e o espírito de iniciar algo novo – não conseguiu encontrar a instituição que lhe seria apropriada (Arendt, 2011, p. 349).

Essas lições foram descritas aqui no intuito de demonstrar que o exercício da liberdade política e da felicidade pública, por meio do fortalecimento de estruturas republicanas – à exemplo do que entendeu Jefferson, rompem com a sociedade de massas modernas e impedem a degeneração do governo, com base na assertiva de que, repita-se, “ninguém pode se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público” (Arendt, 2011, p. 320), ou, dito de outra forma, “a razão de ser da política é a liberdade e sem ela a vida política não teria sentido” (Arendt, 2018c, pp. 1954-1961)²². Tal fortalecimento se daria, sob o influxo do espírito revolucionário, por meio das repúblicas elementares, assunto a ser tratado no próximo subcapítulo, sem apelo à violência e por meio da participação direta daqueles verdadeiramente interessados nos assuntos públicos.

²² Em tradução livre ao seguinte trecho: “*the raison d'être of politics is freedom, and without it, political life would be meaningless*” (Arendt, 2018c, pp. 1954-1961).

3.2. AS REPÚBLICAS ELEMENTARES

Em contraposição ao sistema representativo da democracia partidária, Arendt cogitou²³ o sistema de conselhos, identificado pela autora como momentos pós-revolucionários que funcionam mais como uma “confederação de repúblicas” (Roriz, 2011, p. 239). Sobre as repúblicas elementares que comporiam tal confederação, sua estrutura e constituição de sua autoridade, anotou a filósofa:

Dentro dessas “repúblicas elementares”, os membros dos conselhos então escolhiam seus delegados para o conselho logo acima, e esses delegados também eram escolhidos por seus pares, sem estar sujeitos a qualquer pressão de cima ou de baixo. Tal posição era conferida a título exclusivo da confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural e sim política, não era nada que lhes fosse inato. [...] uma vez eleito e enviado ao conselho logo acima, o delegado estava de novo entre seus pares, pois os delegados em todos os níveis deste sistema eram os que tinham recebido um voto de especial confiança. Sem dúvida, essa forma de governo, se esse desenvolvesse por completo, voltaria a ter a forma de uma pirâmide, que, claro, é a forma de um governo especialmente autoritário. Mas, enquanto a autoridade em todos os governos autoritários que conhecemos vem de cima para baixo, neste caso a autoridade não se teria gerado nem em cima nem em baixo, e sim a cada camada da pirâmide; e evidentemente poderia constituir a solução para um dos problemas mais sérios de toda a política moderna, que não é reconciliar liberdade e igualdade, e sim como reconciliar igualdade e autoridade (Arendt, 2011, p. 347 e 348).

Müller (2022b, p. 235) destaca que foi em Thomas Jefferson e no Sistema Distrital – curiosamente ele nunca descreveu tal sistema em suas obras oficiais, mas apenas em cartas escritas em 1816, quando já havia se retirado da vida pública – que Arendt encontrou os elementos que poderiam salvar o Espírito Revolucionário.

O que Jefferson pretendia ao falar da salvação da República significava, na verdade, a esperança em salvar o Espírito Público por meio da República. Ele tinha a esperança de que os distritos permitissem aos cidadãos continuarem a fazer o que eles tinham podido realizar durante os anos da revolução, isto é, atuar com independência e, em consequência, participar da condução dos negócios públicos. Assim, as repúblicas elementares – os conselhos populares

²³ Pouco tempo após o desencadeamento da Segunda Grande Guerra, especificamente em janeiro de 1940, Arendt escreveu uma carta a Erich Cohn-Bendit, ocasião em que propugnou “um novo sistema federal da Europa”; afirmou naquela missiva: “Não me parece ser uma utopia esperar na possibilidade de uma federação de nações com parlamento europeu”, na qual o povo judeu fosse reconhecido e representado enquanto “nação europeia”. (Cunha, 2011, p. 177).

– foram entendidas como espaços de ação genuínos, que tinham como objetivo exercer e resguardar a liberdade pública, a felicidade pública e o espírito público. (Müller, 2022b, p. 235).

Destaque-se que as pequenas repúblicas possuem relevância superior à mera descentralização administrativa. Sua importância reside no âmbito da política, por meio da promoção e manutenção do espírito público, como percebeu Tocqueville:

O que mais admiro na América não são os efeitos administrativos da descentralização, mas os efeitos políticos. Nos Estados Unidos, a pátria se faz sentir em todos os lugares. É objeto de solicitude desde o vilarejo até a União inteira. O habitante se apega a cada interesse de seu país como a seus próprios interesses. Glorifica-se com a glória da nação; nos sucessos que ela obtém, crê reconhecer sua própria obra e se eleva; regozija-se com a prosperidade geral, da qual se beneficia. Tem por sua pátria um sentimento análogo ao que se sente pela família, e é também por uma espécie de egoísmo que se interessa pelo Estado (Tocqueville, 2019, p. 114).

Como ressalta Adverse (2013, p. 421) apoiado em Arendt, “o sistema de conselho seria um órgão de ‘ação e ordem’ formado espontaneamente²⁴, ou seja, sua estrutura e seu funcionamento se identificam com a própria revolução”. Dizendo de outro modo, “os conselhos são, para Arendt, órgãos do poder, no sentido preciso que ela dá a esse conceito. E por essa razão ela afirmará categoricamente que os conselhos são (foram) ‘espaços de liberdade’ (Arendt, 2011, p. 311)”. E o comentador de Arendt ressalta ainda que:

O sistema de conselhos não é um modelo a ser seguido, mas a constatação de que na realidade política, especialmente nos casos extremos do fenômeno revolucionário, o poder que vem a existir tem como condição de possibilidade e exercício o surgimento de espaços em que as opiniões são formadas por meio de seu enfrentamento e refinamento. Uma vez reconhecida essa natureza do poder, é perfeitamente lícito e desejável tentar prevenir o definhamento do espírito público pela via institucional. É nesse contexto que adquire sentido o

²⁴ A sociedade americana impressionou Tocqueville pela tendência que têm os seus membros de se associarem entre si com o objetivo de promover o bem público, tanto que, “independentemente das associações permanentes, criadas pela lei sob o nome de comunas, cidades e condados, há uma multidão de outras, que devem o seu surgimento e o seu desenvolvimento tão somente a vontades individuais”. E o associacionismo converte-se num critério novo (novo com respeito aos critérios tradicionais, que sempre se fundaram exclusivamente sobre o número dos governantes) para distinguir uma sociedade democrática de uma não democrática, como se pode observar neste trecho, surpreendente por sua incisividade: “Nas sociedades aristocráticas, os homens não precisam unir-se para agir, porque já estão solidamente mantidos juntos. Casa cidadão rico e poderoso forma ali com o que a cabeça de uma associação permanente e necessária, composta por todos aqueles que dele dependem e que ele faz concorrer para a execução dos seus desígnios. Nas democracias, pelo contrário, todos os cidadãos são independentes e ineficientes, quase nada podem sozinhos e nenhum dentre eles seria capaz de obrigar seus semelhantes a lhe emprestar sua cooperação. Se não aprendem a se ajudar livremente, caem todos na impotência”. (BOBBIO, 2021, pp. 198 a 200).

forte interesse de Arendt pelo modelo jeffersoniano das “repúblicas elementares”, isto é, o sistema dos distritos (*wards*) (Adverse, 2013, p. 421)

A grande preocupação de Thomas Jefferson, um dos pais fundadores da América, em seus últimos anos de vida, “era encontrar um meio de proteger o próprio espírito cívico por meio de um sistema político no qual cada cidadão pudesse se tornar ‘um membro ativo do governo comum’, exigência que, segundo ele, somente poderia ser atendida com a adoção das “pequenas repúblicas” (Adverse, 2013, p. 421). A participação popular nos assuntos públicos seria, pois, “a condição indispensável para manter saudável um estado republicano e, assim, assegurar a liberdade” (Adverse, 2013, p. 421).

Jefferson sabia que a participação contínua deveria ser alcançada “por meio de artifícios institucionais, sendo o primeiro deles a própria Constituição”. Sua primeira tarefa deveria ser, portanto, “manter viva no espírito dos cidadãos a disposição para se envolver nos afazeres comuns”, posto que, “sem a virtude dos cidadãos, o regime republicano não teria qualquer possibilidade de resistir aos efeitos do tempo”, a exemplo do que expõe a carta que Thomas Jefferson envia a Thomas Jefferson Smith - e que Arendt não deixa de citar: “Ama teu vizinho como a ti mesmo e a teu país mais do que a ti mesmo” (Adverse, 2013, p. 422).

Na perspectiva de Arendt (2011, pp. 320-351), o sistema de partidos, a exemplo do sistema de conselhos, são fenômenos políticos que possuem uma origem comum: as revoluções modernas e o processo de democratização política. Não obstante, Arendt entendeu que os partidos traem o espírito revolucionário – a exemplo do que ocorreu na Revolução Russa e Francesa:

Mas essa triste familiaridade não deve nos impedir de ver que, mesmo em plena Revolução Francesa, estamos diante de um conflito entre o sistema partidário moderno e os novos órgãos revolucionários de autogestão. Esses dois sistemas, tão profundamente dispares e mesmo contraditórios em si, nasceram no mesmo momento. O sucesso espetacular do sistema partidários e o fracasso não menos espetacular do sistema de conselhos se devem, ambos, ao surgimento do Estado nacional, que alçou o primeiro e esmagou o segundo, com o que os partidos esquerdistas e revolucionários se demonstraram tão avessos ao sistema de conselhos quanto a direita conservadora ou reacionária. Acostumamo-nos tanto a pensar na política interna em termos de política partidária que tendemos a esquecer que o conflito entre os dois sistemas sempre foi, na verdade, um conflito entre o Parlamento, fonte e sede do poder do sistema partidário, e o povo, que entregou o poder a seus representantes; por mais que um partido, ao decidir tomar o poder e instaurar uma ditadura monopartidária, possa se aliar às massas nas ruas e se volte contra o sistema parlamentar, ele nunca pode negar que sua origem está na luta de facções do Parlamento e, portanto, continua a ser um corpo que aborda o povo a partir de fora e de cima (Arendt, 2011, pp. 311-312).

O sistema de partidos desatende o desejo de “‘empoderamento’ popular típico das revoluções modernas. Frustrando esse desejo, na forma de uma sociedade administrada ou pervertendo-o no momento da instituição do poder constituído, “o sistema representativo aborta o potencial emancipatório da revolução ao atingir seu núcleo: a ação política. Seria necessário retomar o sistema de conselhos, tido como a forma de organização política “que melhor corresponde à novidade trazida pelos processos revolucionários modernos” (Adverse, 2013, pp. 415 e 420).

Arendt (2011, p. 331) afirma que os conselhos “eram espaços de liberdade. Como tais, invariavelmente não aceitavam ser considerados como órgãos temporários da revolução”. No entanto, o nascimento do Estado-Nação, o advento da democracia representativa e o sucesso do sistema partidário corresponderam à perda do espírito revolucionário, razão pela qual o sistema de conselhos seria a única forma política capaz de mantê-lo vivo. Sobre esse tema, anota Müller:

Depois das revoluções, as liberdades civis, garantidas pelas declarações de direitos e incorporadas às constituições, foram consideradas a parte mais importante dessas novas constituições, em detrimento da garantia da liberdade no sentido de participar do espaço público-político. O Espírito Revolucionário também foi esquecido no sistema representativo, que se embasa na ideia equivocada de que o objetivo do governo é o bem-estar do povo, entendendo a política como administração, de modo que o sistema representativo serve mais à necessidade de uma administração pública do que à de preservação da ação política. [...] A política se tornou um sem sentido; a felicidade pública e o bem comum, se transformou em bem-estar; a liberdade pública foi reduzida as liberdades civis; e o espírito público transformando em contar dedos e compor maioria (Müller, 2022b, p. 237 e 238).

Arendt não hesitou em propor modelos alternativos, nomeadamente o modelo dos conselhos, que ela encontrou tanto nos soviets quanto no sistema distrital jeffersoniano. O ponto central da crítica à democracia representativa, qual seja, a passividade e alienação do cidadão²⁵, seria diretamente combatido por meio do engajamento político garantido pela constituição dessas “pequenas repúblicas” onde os interesses pessoais estariam subordinados ao interesse coletivo, na forma politicamente mais rica de um interesse pela cidade (Adverse,

²⁵ Nesse sentido, Arendt criticava a democracia representativa, apoiada em Rush: a democracia é uma forma de governo em que o poder realmente reside (como se diz) no povo, ou se – nas palavras de Benjamin Rush, citado por Arendt – “embora o poder seja derivado do povo, eles o possuem apenas nos dias de suas eleições. Depois disso, será propriedade de seus governantes”, em tradução livre ao seguinte trecho: “[...] democracy is a form of government in which the power really rests (as one says) with the people, or whether – in the words of Benjamin Rush, quoted by Arendt – “although power is derived from the people, they possess it only on the days of their elections. After this it is the property of their rulers” (Wellmer, 2006, p. 238). O trecho invocado por Wellemer está na obra *Sobre a revolução* de Arendt (2011, p. 299).

2018, p. 149). Sobre o núcleo da proposta de Jefferson que Arendt tanto admirava, aponta Adverse:

[...] o núcleo da proposta de Jefferson [...] encontra um embasamento histórico nas assim chamadas “comunas”, associações políticas que remontavam ao período da colonização dos Estados Unidos (e colocadas em destaque por Tocqueville). Dizendo de outra forma, os “conselhos”, as “comunas” ou os “distritos” revificam a experiência da isonomia grega (Adverse, 2018, p. 149).

No entanto, se Arendt vincula liberdade, poder e ação ao sistema de conselhos, em razão do exercício direto da política pelos indivíduos, por outro lado é inevitável e até mesmo imprescindível a adoção de um sistema de partidos em um ambiente político marcado pelas revoluções e pelo advento de uma sociedade massificada. O objetivo, então, é constituir um espaço para a ação política e não recusar a democracia representativa, pois:

[...] o Estado moderno deve ser entendido como a instituição (indispensável) na qual o poder popular se “cristaliza”. Isso quer dizer que Arendt jamais colocou em questão a legitimidade do sistema representativo. Em uma conhecida entrevista publicada em 1970, ela afirma: “Em todas as repúblicas com governos representativos, o poder reside no povo. Isso significa que o povo dá poder a certos indivíduos para representá-los, para agir em seu nome. Quando falamos da perda do poder, isso significa que o povo retirou seu consentimento àquilo que seus representantes, os funcionários eleitos com poder, fazem”. Por conseguinte, o problema consiste não na representatividade ela mesma, mas na construção de um sistema político que seja capaz de conservar a capacidade de ação, que eclode, por exemplo, nos momentos revolucionários, e a estabilidade do corpo político. (Adverse, 2018, p. 150 e 151).

Para salvar o espírito revolucionário por meio da república, Arendt propõe “uma reformulação do sistema representativo na forma daquilo que ela chamou, sem ter a oportunidade de desenvolver o seu conceito, de ‘Estado-conselho’”. Em linhas gerais, trata-se de um “Estado que não seria orientado pelo princípio da soberania, quer dizer, aquele que identifica o Estado como um ente moral dotado de uma vontade única, mas regido pelo princípio federativo” (Adverse, 2018, p. 151). Sobre os conselhos, anota a pesquisadora paranaense Ana Carolina Turquino Turatto:

A vida permeada pela felicidade pública é aquela na qual a associação e reunião das pessoas para discussão dos assuntos de interesse comum não são apenas garantidas, as efetivamente possibilitadas em ‘um espaço onde somos vistos e podemos agir’ (Arendt, 2011, p. 182). Os conselhos, organização espontânea das pessoas que puderam ser verificados nas revoluções Americana, Francesa, Russa, Húngara, são mecanismos para o agir em

conjunto dos cidadãos livres e iguais. Para Arendt, Jefferson, no curso da Revolução Americana, apresentava a noção de que a república não estaria assegurada sem a formação de conselhos, era imprescindível que as pessoas se sentissem participantes de um governo comum. [...] Associar-se e participar das associações, para os revolucionários dos Estados Unidos, não era um peso, mas sim, motivo de uma felicidade que somente pode ser experimentada por aqueles que possuem a paixão pela liberdade – falar e agir (Turatto, 2024, p. 115).

No Estado-conselho o poder conservaria sua dimensão originária, isto é, a horizontalidade, ao invés de submissão. O conselho, de acordo com Arendt, “sempre reivindica a participação no debate político, manifesta o desejo de fazer as vozes serem ouvidas em público e de determinar o curso dos acontecimentos que concernem a vida coletiva” (Adverse, 2018, p. 151). O que torna a ideia de federação tão atraente para Arendt não é somente o fato de “colocar em xeque a hegemonia do modelo da soberania, sua capacidade de dar expressão à capacidade associativa, ao poder de fazer pactos e promessas, e ao poder que por eles é engendrado”. (Adverse, 2018, p. 152).

Sobre o sistema de conselhos, colha-se a resposta dada por Arendt ao escritor alemão Adelbert Reif em entrevista feita no verão de 1970 e depois publicada como ensaio intitulado *Reflexões sobre a Política e Revolução*, a respeito de um conceito de estado que pudesse garantir a paz na Terra:

Desde as revoluções do século dezoito, todo grande levante desenvolveu realmente os rudimentos de uma forma completamente nova de governo, que surgiu, independente de todas as teorias revolucionárias precedentes, diretamente fora do curso da revolução em si, isto é, fora das experiências de ação e fora do desejo resultante dos atores em participar do ulterior desenvolvimento dos assuntos públicos. Esta nova forma é o sistema de conselho, que, como sabemos, pereceu em todo lugar e em toda época, destruído diretamente pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos. Se este sistema é uma pura utopia – de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos – eu não posso dizer. Parece-me, no entanto, a única alternativa que já apareceu na história, e que tem reaparecido repetidas vezes. Organização espontânea de sistemas de conselho ocorreu em todas as revoluções: na Revolução Francesa, com Jefferson na Revolução Americana, na Comuna de Paris, nas Revoluções Russas, no despertar das revoluções na Alemanha e Áustria, no fim da Primeira Guerra Mundial e finalmente na Revolução Húngara. E mais, estes sistemas de conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política. [...] Os conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos reunamos para determinar nosso

destino, precisamos de um certo número de espaços dentro dele. [...] Nesta direção eu vejo a possibilidade de formar um novo conceito de estado. Um estado-conselho deste tipo, para o qual o princípio de soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente (Arendt, 2017, 199-201).

Deve ser ressaltado que o sistema federativo não elimina, em absoluto, a representatividade. Ao contrário, ele “depura das distorções que a afligem no sistema eleitoral ordinário. Cada conselho, na verdade, deve escolher um representante dos cidadãos que o compõem para integrar um conselho de nível superior” (Adverse, 2018, p. 152). Isso também permitiria uma melhor seletividade na escolha dos representantes, na medida em que, segundo Arendt (2011, p. 349) o desinteresse pela coisa pública também é um direito político.

Tal forma de representação não tem por propósito afirmar uma política antiestatal, mas sim sugerir que as instituições representativas se concebam “como fóruns para a deliberação naqueles que se reconhecem, filtram e purificam os pontos de vista que os cidadãos podem conformar através de diversas esferas de participação institucionais e não institucionais” (Quintana, 2007, p. 275).

O sistema de conselhos não é propriamente modelo nem remédio para sanar os males da democracia moderna, mas revela as dificuldades de sua conjugação com a liberdade. Anota Adverse que:

A democracia comporta o sistema representativo sem se esgotar nele. Ademais, cogitar novas formas de procedimentos políticos serve ainda para “nos prevenir contra o grande perigo do sistema representativo: a ilusão de que a esfera do poder institucionalizado detém plena autonomia”, a ilusão de que ela “se cindiu irremediavelmente, não tanto de nossas aspirações, mas de nossa capacidade de agir em conjunto” (Adverse, 2018, pp. 152 e 153).

Daí, segundo Cunha, o apelo à descentralização, à maneira dos Estados Unidos da América, que “apenas se tornaram um país forte porque dotado de inúmeras fontes de poder – ou seja, porque o poder se encontra dividido, como foi objetivo dos Pais fundadores e, antes deles, da herança cultural de Montesquieu”. Este pensador, continuou Cunha, “procurava na antiguidade clássica os exemplos necessários a fundar um outro tipo de homem, que não era o ‘burguês’, na caracterização que se manteve, p. e., durante todo o século XVIII, mas a que chamava ‘o cidadão’” (Cunha, 2011, p. 169).

Outra característica da forma americana de governo é a como se deu a conjugação de antigas liberdades com a reinstituição da autoridade e do poder. Os pais fundadores, mais que

preocupados com a liberdade civil, quiseram aprender algo sobre a ideia de constituição do poder. E, nesse caminho, afastados da ideia de “vontade geral”, “vontade da nação”, prevalecente na Revolução Francesa, por influência de Rousseau, preferiram o pensamento de Montesquieu em termos de “constituição da liberdade política” (Cunha, 2011, p. 170).

Montesquieu havia sustentado em obras como *O Espírito das Leis* que o poder e a liberdade se exerciam em conjunto. Desta forma, praticamente “todos os debates sobre a Constituição americana se concentraram na forma de combinar poder com a liberdade” (Cunha, 2011, p. 170). Montesquieu escreveu sobre a liberdade política:

A democracia e a aristocracia não são, por natureza, Estados livres. É tão-só nos governos moderados que se encontra a liberdade política. Entretanto, ela nem sempre existe nos estados moderados; ela só existe neles quando não se abusa do poder; porém, a experiência eterna nos mostra que todo homem que tem poder é sempre tentado a abusar dele; e assim irá seguindo, até que encontre limites. E - quem diria! - até a própria virtude tem necessidade de limites. Para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder contenha o poder. Uma constituição pode ser feita de tal forma, que ninguém será constrangido a praticar coisas que a lei não obriga, e a não fazer aquelas que a lei permite (Montesquieu, 2007, pp. 164 e 165).

Uma relevante inovação da política americana foi a abolição da soberania dentro do corpo político da república. A grandiosa ideia francesa de soberania do povo é pervertida em reivindicações nacionalistas de existência autossuficiente. Assim, “a soberania nacional, tendo nascido da liberdade, perdeu passo a passo esse elemento livre e popular, para se ver transformada na concepção romântica da ‘alma nacional’, insinuando-se a nação por sobre a lei” (Cunha, 2011, p. 171). E prossegue o filósofo português:

A razão de Estado de Maquiavel foi deslocada, nos tempos modernos, para a vontade geral, como Rousseau, ou seja, da razão para a vontade. Depressa a soberania se revelou tirânica, como no decurso da Revolução Francesa. Desta a forma, nenhuma outra questão foi mais relevante no debate constitucional americano que a questão da separação ou do balanço dos poderes. Essa descoberta continha ínsito o princípio da separação dos poderes, na verdade, o verdadeiro princípio do poder sustentável e durável, de que “só o poder trava o poder”, isto é, sem destruir a respectiva essência de “poder”, mantendo-o incólume, sem o reduzir à impotência. Nas tiranias, se a violência de um destruí o poder de muitos, então encontra-se tais regimes destinados a perecer pela violência, pois eles próprios são os fatores da própria impotência. A difícil coexistência do “poder” com a “lei”, no pressuposto da maior fragilidade desta última, não deverá obviamente conduzir à vitória ilimitada do “poder”, seja do poder do tirano, seja do poder dos súbditos, mas antes a uma forma especial de limitação e, ao mesmo tempo, de aumento do poder, garantindo, a um tempo, a não monopolização do poder por uma pessoa ou órgão, e o próprio aumento do poder, pela geração de novo poder. É muito

significativo que o mais importante contributo do pensamento de Montesquieu, para a revolução americana, não tenha sido a divisão de poderes, enquanto a concebamos, nos dias de hoje, como tripartida, entre legislativo, executivo e judicial [...], mas a eleição de um sistema de poderes e de contrapoderes de tal forma que nem o poder da União, nem os poderes dos Estados, se pudessem destruir, mas sim manter-se e ampliar-se em conjunto” (Cunha, 2011, p. 172)²⁶.

Arendt cogitou um republicanismo que pressupõe uma concepção participativa e dialógica da política, da qual não apenas se reconhece, mas também se afirma uma das faces características das sociedades modernas: a pluralidade. Segundo Quintana (2007, pp. 279 e 270) ao questionar a concepção liberal clássica da cidadania, Arendt concebeu um modelo de democracia republicana que define a participação do cidadão no próprio governo como parte da essência da liberdade e, portanto, como um componente fundamental da capacidade cidadã que deve ser assegurada. Assim se cumpriria seriamente o princípio democrático da qual todo o poder reside no povo.

Não se tratava de defender um modelo de democracia nostálgico, mais adequado às pequenas comunidades de pessoas homogêneas. A preocupação fundamental de Arendt se radicava em pensar “uma política que possa reconhecer e dar voz à pluralidade de pontos de vistas públicos que, para além dos interesses individuais e das diferenças idiossincrásicas, possam emergir nas democracias contemporâneas” (Quintana, 2017, p. 276 e 277). A autora argumenta ainda que Arendt supôs que a promoção de mecanismos de participação em diversos espaços públicos impede que opiniões majoritárias se formem sem processos deliberativos prévios, maiorias estas que não confrontaram nem reconheceram as minorias. A participação ativa dos cidadãos em espaços públicos diversos, como os movimentos sociais, podia ter, em seu modo de ver:

[...] um papel de transformação, pois pode levá-los a questionar os valores, as formas de perguntar e interpretar os assuntos públicos que se estabeleceram como mais razoáveis ou aceitáveis, ao mostrar novos aspectos ou outras experiências que podem resultar relevantes para discutir sobre tais assuntos. Isto significa que a participação pública não só pode possibilitar que vozes minoritárias possam influir sobre as majoritárias, mas também que pode

²⁶ Os elementos políticos inovadores dos Estados Unidos são, segundo Cunha: a) a instituição não violenta da Constituição, libertando, do mesmo passo, os cidadãos de outra dominação; b) a divisão de poderes, que foi para lá da divisão montesquieuana entre legislativo, executivo e judicial (divisão horizontal), mas aprofundou essa perspectiva na própria divisão de poderes entre Governo Federal e Estados; c) instituiu um sistema de relações entre Estados, dentro da estrutura federal, com bastas semelhanças aos princípios convencionais de direito internacional. (Cunha, 2011, pp. 172 e 173).

permitir renovar os procedimentos e marcos dos quais se enfocam as questões públicas (Quintana, 2007, p. 278)²⁷.

Para Neto (2021, p. 62), a preocupação arendtiana sempre foi desconstruir a compreensão liberal da democracia, o Estado de bem-estar social e o sistema representativo como modelos normativos inquestionáveis, recusando-os como um efetivo “outro começo” ou “nova organização política”, pois:

[...] eles obscurecem as dimensões da condição humana com as quais a esfera política está associada, ou seja, a ação, o discurso, a liberdade, a esfera pública e a pluralidade humana. A originalidade e a contemporaneidade do esforço arendtiano consistem, portanto, em evidenciar que somente no compartilhamento do mundo através de atos e palavras pelos homens podem ser autenticamente livres, isto é, nem movidos apenas por si próprios, com base em seus interesses privados, nem forçados pelas necessidades impostas pela manutenção da vida orgânica. A existência de um mundo comum como espaço intermediário da ação e da fala é a condição para que possamos estar livremente associados ao invés de justapostos, desprovidos de interesses mundanos, fundidos num só interesse ou fragmentados em interesses privados (Neto, 2021, p. 62).

A adoção das repúblicas elementares trata da defesa de uma forma de cidadania mais participativa e deliberante que aquela que se impõe no modelo clássico de democracia liberal como antídoto contra a hipercentralização e a burocracia das democracias liberais, em que o cidadão não tem participação no espaço público. Arendt conclui – fazendo eco a uma preocupação manifestada por Jefferson –, pela necessidade de descentralizar o poder estatal “através de assembleias regionais pequenas que se convertam em outras maiores, de sorte que os debates locais possam alimentar os debates nacionais” (Quintana, 2007, p. 278). Deste modo vozes e perspectivas diferentes podem ser escutadas, as mesmas vozes que, a depender dos interesses dos partidos ou econômicos, poderiam ser excluídas ou omitidas.

Apesar das experiências de calamidade que o homem moderno teve com o político, Arendt acreditava “ser evidente que o homem é dotado, de uma maneira altamente maravilhosa e misteriosa, do dom de fazer milagre”, a saber: ele pode agir, tomar iniciativas, impor “um novo começo”. “O milagre da liberdade está contido nesse poder começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, já que através do nascimento

²⁷ Em tradução livre ao seguinte trecho: [...] un rol transformativo, pues puede llevar a cuestionar los valores, las formas de preguntar e interpretar los asuntos públicos que se han establecidos como más razonables o aceptables, al mostrar nuevos aspectos u otras experiencias que pueden resultar relevantes para discutir sobre tales asuntos. Esto significa que la participación pública no solo puede posibilitar que voces minoritarias logren influir sobre las mayoritarias, sino que puede permitir renovar los procedimientos y marcos desde los cuales se enfocan las cuestiones públicas mismas (QUINTANA, 2007, p. 278).

veio ao mundo que existia antes dele e continuará existindo depois dele”. A política organiza, de antemão, “as diversidades absolutas do acordo com uma igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas” (Arendt, 2018a, pp. 9 e 24).

A construção desse espaço público reclama, pois, um novo começo, por meio da política, com a promoção de um mundo comum que, por sua vez, exige respeito à pluralidade, à isonomia, onde o exercício da liberdade resulte de uma decisão conjunta – fazendo emanar das repúblicas elementares o poder político legítimo. As condições para a reconstrução desse mundo comum por meio da política serão abordadas na última parte deste capítulo que adiante segue.

3.3. A CONSTRUÇÃO DO MUNDO COMUM

Arendt (2018a, p. 35) afirmou que, no ponto central da política, está sempre a preocupação com o mundo e não homem. Isso, continua a filósofa, está relacionado ao fato de que “em toda parte em que os homens se agrupam – seja na vida privada, na social ou na público-política –, surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo os separa um dos outros”. Cada um desses espaços tem a sua estrutura, que se transforma com o tempo, “e que se manifesta na vida privada em costumes; na social, em convenções e na pública em leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes”. Para ela, sempre que os homens se juntam, “move-se o mundo entre eles, e nesse interespaço ocorrem e fazem-se todos os assuntos humanos”²⁸.

O mundo comum precisa ser um espaço humano de liberdade e decisão conjunta dos cidadãos, ou seja, um espaço comum de participação plural na expressão, na discussão, na resistência, no dissenso, na ação coletiva, pela qual o agonismo e a liberdade pudessem ser sempre revitalizados, ao menos por colocarem em tensão a representação política e a capacidade dos homens de agirem conjuntamente. Trata-se do prestígio à pluralidade que, para Arendt (2006, p. 524), possui papel fundamental no exercício da política, a ponto de manifestar, em seu *Diário Filosófico* que, sem pluralidade, não há política. Na mesma obra, afirma: “*Amor mundi*, trata do mundo que se forma como dimensão espacial e temporal a partir do momento

²⁸ Arendt se esforçou por evidenciar o quanto a existência humana, quando excluída do ser-entre-os-outros em uma comunidade politicamente organizada, torna-se não meramente insegura e exposta à violência, mas, sobretudo, desprovida de sentido e liberdade, enfim, carente do espaço possível e necessário para um modo de vida autenticamente humano. A artificiabilidade, a durabilidade, a estabilidade, a intersubjetividade e a performatividade inerentes ao mundo comum e humano vinculam e distinguem os homens, instituindo um espaço inter-humano de relacionamentos, para além dos interesses privados e da unidade homogênea do gênero humano (Neto, 2021, pp. 58-59).

em que os homens estão no plural”, e ainda, “basta a pluralidade pura (o puro *entre*)” (Arendt, 2006, p. 524). Sobre esse trecho, anota ainda Müller:

“É nesse mundo em que se é no plural que cada um quer deixar sua marca, agir e dizer *quem é*. O que impele a ação é o respeito à pluralidade que compõem o mundo humano, isso é, o amor, a amizade – *philia* – pelo diverso, pelo distinto, e a compreensão de que o mundo só é mundo se houver pluralidade, aquilo que Arendt nomeia de *amor-mundi*. Se a pluralidade for aniquilada, destrói-se o mundo” (Müller, 2022a, p. 315).

A política baseia-se no fato da pluralidade dos homens, razão pela qual ela deve, portanto, “organizar e regular o convívio dos diferentes, e não de iguais” (Arendt, 2018a, p. 08). Distinguindo-se da interpretação geral comum do homem enquanto um *zoon politikon* (Aristóteles), em consequência da qual o político seria inerente ao ser humano, filósofa acentuou que “a política surge não no homem, mas sim entre os homens, que a liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos para o surgimento de um espaço entre homens, onde só então se torna possível a política, a verdadeira política” (Arendt, 2018^a, pp. 8 e 9). Ainda sobre o significado da política, destaca Wellmer:

Para Arendt, “política” é a ação conjunta de cidadãos livres e iguais, agindo juntos num espaço de aparições públicas e de liberdade pública. Somente nesse espaço o poder persuasivo contido no discurso e no julgamento dos cidadãos supera a “certeza científica” (e competência técnica) dos especialistas; só nesse espaço a capacidade especificamente humana de agir, de começar algo novo, atinge a sua realidade mais plena; somente nesse espaço o facto básico da pluralidade humana, que é constitutivo da própria vida humana, torna-se plenamente manifesto e uma força para a criação (e preservação) de um mundo comum. Finalmente, só nesse espaço o poder político pode ser gerado, uma vez que este surge do “espaço intermédio mundano” que a ação iniciática abre entre os atores políticos. “A gramática da ação: que a ação é a única faculdade humana que exige uma pluralidade de homens, e a sintaxe do poder: que o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao espaço intermediário mundano pelo qual os homens estão mutuamente relacionados, se combinam em o ato de fundação em virtude de fazer e cumprir promessas”. Segundo Arendt, é através da constituição de tal espaço de liberdade pública que a vida humana ganha um significado para além da contingência e da fragilidade da sua existência criatural; que seja libertado das trevas da esfera meramente privada ou social e atraído para a luz de um mundo comum (Wellmer, 2006, p. 226)²⁹.

²⁹ Em tradução livre ao seguinte trecho: For Arendt, “politics” is the joint action of free and equal citizens, acting together in a space of *public* appearances and *public* liberty. Only in such a space does the persuasive power contained in the speech and judgment of citizens trump the “scientific certainty” (and technical competence) of experts; only in such a space does the specifically human capacity to act, to begin something new, achieve its fullest reality; only in such a space does the basic fact of human *plurality*, which is constitutive of human life itself,

Alerta Adverse (2019), do ponto de vista fenomenológico e existencial, a pluralidade seria um feito que condiciona a vida política. A pluralidade implica, pois, tanto na igualdade quanto na diferença, isto é, o que torna cada ser humano único. Caso contrário, ela seria mera multiplicidade, a repetição de coisas homogêneas no mundo. Do ponto de vista político, a pluralidade é confirmada pela isegoria na medida em que é por meio dela que o mundo aparece para cada um dos cidadãos que adentram o espaço público (Adverse, 2019, 147 e 148). A pluralidade é, pois, “a forma de vida política que corresponde à manifestação da igualdade e da distinção”. A democracia é, assim, a estrutura que conserva a “teia dos relacionamentos humanos” em um espírito de competição, mas, ao mesmo tempo, de reconhecimento de igualdade. Em arremate:

Como podemos ver, a democracia é a forma política na qual a pluralidade se faz presente tanto na dimensão “instituinte” – como condição da vida política – quanto em sua dimensão “instituída” – nas próprias instituições políticas imprescindíveis à pólis. Em termos aristotélicos, a democracia não somente se enraíza na pluralidade, mas a reatualiza, a confirma nas instituições políticas, sobretudo na liberdade de fala e ação (Adverse, 2019, p. 149).

Especificamente sobre a igualdade, importa dizer que Montesquieu define, no Livro 5, 1ª parte, do *Espírito das leis*, o que seria a “virtude”, compreendida como o princípio basilar que deve orientar a república. A virtude é identificada por ele como o “amor” à república. Em uma república democrática – uma vez que o autor também inclui a aristocracia como uma forma de república, dirigida por poucos (Montesquieu, 2007, p. 23) –, esse sentimento corresponderia ao “amor à igualdade”. “[...] o amor à democracia é o amor à igualdade”, afirmou (Montesquieu, 2007, p. 55).

Para Arendt (2020, p. 217), a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Diga-se, sobre a igualdade, que o espaço público artificial compartilhado pelos cidadãos de uma república não tem que ser baseado em ou coincidir com qualquer comunidade natural de etnia ou religião (Canovan, 1992, p. 244). A igualdade estaria, pois, na mesma possibilidade de todos os homens participarem da

become fully manifest and a force for the creation (and preservation) of a common world. Finally, only in such a space can political *power* be generated, since this arises from the “worldly in-between space” that initiatory action opens up between political actors. “The grammar of action: that action is the only human faculty that demands a plurality of men, and the syntax of power: that power is the only human attribute which applies solely to the worldly inbetween space by which men are mutually related, combine in the act of foundation by virtue of the making and keeping of promises.” According to Arendt, it is through the constitution of such a space of public freedom that human life gains a meaning beyond the contingency and fragility of its creaturely existence; that it is delivered from the darkness of the merely private or social sphere and drawn into the light of a common world (Wellmer, 2006, p. 226).

política ou, de dito de outra forma, acessarem o espaço intermédio mundano, para que lá possam ser livres e espontâneos, para que lá cada um possa agir e dizer quem é – em razão de suas diferenças.

Arendt afirmou que a Política, no sentido grego da palavra, está centrada na liberdade, ao passo que a liberdade³⁰, se entendida positivamente, é o espaço que pode ser criado apenas pelos homens e no qual cada homem move-se entre seus pares. Sem aqueles que são meus iguais, afirmou a filósofa, não há liberdade. Sobre o conceito de igualdade vinculada à liberdade (*isonomia*), afirmou a filósofa:

[...] vinculamos a igualdade como conceito de justiça, não como o de liberdade, e por isso entendemos errado o termo grego para a Constituição livre, *isonomia*, como se significasse o que a igualdade diante da lei significa para nós. Mas a *isonomia* não significa que todos os homens são iguais diante das leis, ou que a lei é a mesma para todos, mas meramente que todos podem reivindicar a participação na atividade política, e na pólis esta atividade tomou primariamente a forma do falar um com o outro. *Isonomia* é assim essencialmente o direito à fala e como tal o mesmo que isegoria (Arendt, 2018a, p. 48 e 49).

Vinculada à noção de *isonomia* encontra-se, pois, a de *isegoria*, concebida como o direito estendido a todos os cidadãos à palavra. Desde que se faça parte do *demos*, quer dizer, desde que tenha o status de cidadão, integrante do corpo político, o direito de falar em público, de expor seus pontos de vista, sua *doxa*, é assegurado. Conforme Foucault, essa palavra pública a que se tem direito pode ser entendida em vários sentidos:

[...] pode ser tanto a palavra judiciária quanto, seja para atacar, seja para se defender, pode falar nos tribunais; é também o direito de dar sua opinião, seja

³⁰ Wellmer ressalta que a preocupação de Arendt não é com a justiça, mas com a liberdade (política). Portanto, o seu tipo de universalismo não é nem o universalismo normativo dos direitos humanos nem o universalismo inerente à economia moderna. Pelo contrário, é o universalismo de uma possibilidade humana: a possibilidade de criar, no meio de circunstâncias históricas contingentes, um espaço de liberdade pública; um espaço em que nenhuma lei de progresso e nenhuma escatologia prevalecem; um espaço que nenhuma base normativa extrapolítica assegura ou justifica. A possibilidade de liberdade política é universal, na medida em que é inerente às “condições elementares de ação”; considerando que toda a constituição efetiva de um espaço de liberdade pública é necessariamente a constituição de um espaço de liberdade limitado e “cercado”, o resultado da ação “revolucionária” contingente de um determinado grupo de pessoas agindo em concertação. Tais considerações são extraídas da obra de Wellmer e são aqui traduzidas livremente do seguinte trecho: “Arendt’s concern is not with justice but with (political) freedom. Hence, her brand of universalism is neither the normative universalism of human rights nor the inherent universalism of the modern economy. Rather, it is the universalism of a human *possibility*: the possibility of creating, in the midst of contingent historical circumstances, a space of public freedom; a space in which no law of progress and no eschatology holds sway; a space which no extra-political normative foundation secures or justifies. The *possibility* of political freedom is universal, insofar as it is inherent in the “elementary conditions of action”; whereas every *actual* constitution of a space of public freedom is necessarily the constitution of a limited, “fenced-in” space of freedom, the result of the contingent “revolutionary” action of a particular group of people acting in concert” (Wellmer, 2006, p. 229).

para uma decisão, seja também para a escolha dos chefes por meio do voto; a isegoria é, enfim, o direito de tomar a palavra, de dar sua opinião durante uma discussão, um debate.” (FOUCAULT, 2011, p. 140).

A palavra torna-se “o instrumento político por excelência”. Esse poder da palavra – antes restrito, entre os gregos antigos, a certas fórmulas nos rituais religiosos ou às proclamações reais –, no âmbito democrático da pólis, passa a representar o debate contraditório, a discussão, a argumentação. “A arte política é essencialmente exercício da linguagem” (Vernant, 2002, pp. 53 e 54).

A partir da evidência de que a liberdade do indivíduo depende de relações que envolvem o discurso, bem como diante da constatação de que cada cidadão só pode atingir autonomia pessoal em associação com outros, sugere-se um entendimento amplo sobre a formação democrática da vontade política. Assim, “a participação de todos os cidadãos na tomada de decisão política não é mera forma pela qual cada indivíduo pode afiançar sua própria liberdade pessoal”. Pelo contrário, o que se defende é “o fato de só uma interação livre de dominação a liberdade individual pode ser atingida e protegida” (Honneth, 1998, p. 69).

Mas há outro aspecto a ser considerado. Para Arendt, contrariamente à concepção liberal, não há separação entre liberdade e poder, “daí seu distanciamento dos teóricos liberais que postulam a incompatibilidade entre poder e liberdade”. A sua concepção de liberdade não pode ser senão política, pois, é “na ação da vida pública que se encontra a liberdade”. (Roriz, 2011, p. 235). Nesses termos, afirma Arendt em seu texto *O que é liberdade*, publicado na obra *Entre o Passado e o Futuro*:

[...] é precisamente essa coincidência de política e liberdade que não podemos dar por assente à luz de nossa experiência política presente. O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção da política, faz-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade, como de sua própria compatibilidade (Arendt, 2016a, p. 195).

Assim, a construção de espaços públicos, onde a pluralidade é exercida, é condição de formação da própria sociedade. Quando tais espaços são possíveis e a ação das pessoas é coletivamente exercida, tem-se a liberdade. Para Arendt (2018a, p. 38), o próprio sentido da política é a liberdade.

Ao sufocar os institutos de liberdade³¹ pública que surgiram espontaneamente no curso das revoluções do século XVIII e das que se seguiram – a exemplo da Revolução Francesa e a aparição do Estado-Nação –, fundou-se “um sistema de representação onde apenas os representantes do povo, e não o próprio povo, tiveram uma oportunidade de se engajar nas atividades de expressão, discussão e decisão, as quais, num sentido positivo, são as atividades da liberdade”. (Roriz, 2011, p. 237).

A política é vista pela autora como a atividade que torna os homens livres, ao contrário da visão liberal da política, que a compreende como opressora da dinamicidade (principalmente em aspectos econômicos e comerciais, como o livre fluxo de capitais) e dos negócios particulares. A dinamicidade é vista pelos liberais em contraposição ao controle (principalmente estatal); onde o fluxo é mais dinâmico, menos controle se tem. Ou seja, para os liberais, quanto mais liberdade se tem, menos poder é exercido contra os detentores da liberdade. (Roriz, 2011, p. 238).

A questão é: para o pensamento arendtiano não há incompatibilidade entre poder e liberdade. Concordando com Montesquieu, a autora afirma que “poder e liberdade [relacionam-se] um com o outro”, e, do ponto de vista conceitual, “a liberdade política não [consiste] no querer, mas no poder e o universo político deve ser edificado e constituído de tal forma que [possibilite] a combinação de poder com a liberdade” (Arendt, 1988a, p. 120).

A concepção de poder, como se vê, é de baixo para cima e é, portanto, à luz desse poder que nasce entre os homens, que Arendt constrói a sua teoria da ação. Ação calcada na liberdade pública para a criação do novo (Roriz, 2011, p. 239).

Arendt propõe uma redefinição da liberdade democrática, estabelecendo uma equivalência entre política e liberdade e elaborando uma analítica fenomenológica da ação política³² como o domínio de experiência da liberdade. Nesse sentido, afirma Neto:

³¹ O confronto entre o pensamento arendtiano e a teoria liberal nos remete a pensar que o problema reside na definição mesma da liberdade. [...] Ao concordar com a noção grega da liberdade, Arendt a apresenta mais como uma ideia política do que filosófica, desconstruindo, assim, a percepção liberal que preconiza que a liberdade seja um fenômeno alheio à esfera política, já que está alojada dentro de cada homem (Lebrun, 1983). Para Arendt, a liberdade é uma conquista que depende da ação humana e só pode ser alcançada entre os homens, ou seja, no espaço comum da convivência humana, a saber: o âmbito público. Se os liberais propõem que o Estado Liberal garanta ao indivíduo a liberdade da política, Arendt propõe justamente o oposto: a liberdade através da política. O engajamento político exercido conjuntamente ganha, assim, caráter emancipatório: o *eu* dá lugar ao *nós* como fundação de uma sociedade política. (Roriz, 2011, pp. 237 e 238).

³² Para Arendt, a ação política genuína sempre traz o novo e, dada sua imprevisibilidade, ela transcende e desafia os limites do ordenamento legal pré-estabelecido, transformando-o, necessariamente. Em outros termos: a política, quando exercitada pelos atos e palavras livres dos cidadãos, sempre vem a exceder o direito, e seria vão tentar cercar de uma vez por todas tal produtividade política pelo recurso ao direito. Mais ainda: ao pensar a autonomia política democrática radical em relação à esfera jurídica, se conduto desconsiderá-la, Arendt nos alerta para o fato de que a pretensão jurídico-normativa de reger e codificar a criatividade das interações humanas é asfixiante e contribui para o engessamento e esgotamento da política na modernidade tardia. Nesse sentido, Arendt é, em

A relevância dessa politização da liberdade reside na precípua tarefa de recuperação da sua dimensão genuinamente pública e mundana, tendo em vista a renovação das bases filosóficas sobre as quais a democracia moderna esteve tradicionalmente fundada. Assim, não se trata de simplesmente recusar a democracia representativa parlamentar, mas encontrar alternativas para redefini-la no sentido de preservar e estimular novas formas de participação ativa de cidadãos organizados, capazes de agir em concerto e se fazerem ouvir (Neto, 2014, pp. 60-61).

Arendt se preocupou em dessacralizar o sistema representativo existente - que não deveria ser entendido como um “outro começo” ou uma “nova organização política” –, na medida em que ele oblitera as dimensões da condição humana com as quais a esfera política está associada, ou seja, a ação, o discurso, a liberdade, a esfera pública e a pluralidade humana. O seu esforço foi, pois, tornar evidente que o conteúdo verdadeiro da liberdade significa participar dos assuntos públicos, mediante a ação e a palavra.

Para Arendt, a liberdade só existiria no espaço intermediário da política. Inserir-se na esfera pública é ser livre, como anota Neto, “somente no compartilhamento do mundo através de atos e palavras os homens podem ser autenticamente livres, isto é, nem movidos apenas por si próprios, com base em seus interesses privados, nem forçados pelas necessidades impostas pela manutenção da vida orgânica” (Neto, 2021, p. 62). E, em arremate, afirma:

Assim, a existência de um mundo comum como espaço intermediário da ação e da fala é a condição para que possamos estar livremente associados ao invés de justapostos, desprovidos de interesses mundanos, fundidos num só interesse ou fragmentados em interesses privados. O mundo comum precisa ser um espaço comum de participação plural na expressão, na discussão, na resistência, no dissenso e na ação coletiva pela qual o agonismo e a liberdade pudessem ser sempre revitalizados, ao menos por colocarem em tensão a representação política e a capacidade dos homens de agirem conjuntamente (Neto, 2021, p. 62).

O postulado que sustenta o pensamento político de Arendt consiste na intenção de mostrar que o poder político não nasce segundo o contrato hobbesiano de submissão ou de cessão de poder ao Estado, mas do espaço público de autocompromissos horizontais, de promessas mútuas³³ por parte dos cidadãos dispostos a afirmarem sua liberdade perante o

primeiro lugar, uma pensadora radical da política, e não do direito; por isso, nas suas breves reflexões positivas a respeito da tensa relação entre política e direito, é o seu entendimento da ação política democrática radical que determina seu entendimento da função estabilizadora-criadora do direito (Duarte, 2010, p. 47).

³³ Se é verdade que ela tentou encontrar uma delicada solução estratégica de continuidade entre poder constituinte e poder constituído, entre política e direito, ao menos cabe ressaltar que ela não o fez em prejuízo da criatividade da ação política, mas a seu favor, motivo pelo qual pensou a estabilização e a criação de novos espaços de liberdade como funções jurídicas complementares, não contraditórias. Pensar a complementariedade entre política e direito é pensar a tensão entre o poder capaz de instituir a novidade radical e o poder constituído que visa reger e delimitar

Estado. E é essa condição de liberdade que, precisamente, se anula em uma sociedade totalitária (Kohn, 2010, pp. 1 e 2).

Há mais outro aspecto a ser considerado, qual seja, a relação entre a autoridade, soberania e poder. A autoridade exclui o uso da coerção ou da força; a autoridade também não se confunde com o exercício argumentativo ou persuasivo, que pressupõe a igualdade (Cunha, 2011, p. 173). A autoridade encontrava-se, no período pré-revolucionário, com a tradição, no sentido em que cada uma das gerações se ligava entre si com aspectos predeterminados do passado. Tal fio, que ligava a autoridade à tradição repousava numa fundação no passado, que se configurava como pedra angular do presente, conferindo ao sentido do mundo permanência e durabilidade. Como anota Cunha:

A “autoridade” é, na verdade, um fenômeno impalpável, que ocorre, p. e., na pessoa individual (veja-se a relação entre o aluno e o professor) ou pode ser um atributo de instituições (como era o caso do Senado, em Roma) – todavia, a sua característica essencial reside no facto de que aqueles que lhe devem obediência a reconhecem incondicionalmente, sem força ou persuasão; por isso, a autoridade apenas se mantém se a instituição ou a pessoa de que emana forem respeitados; por isso, o maior inimigo da autoridade é o desprezo, e a ameaça maior o simples riso. (Cunha, 2011, p. 175).

A soberania política moderna desenvolve-se em duas ideias principais que se encontram no centro da análise arendtiana: seja o poder político, enquanto designando a potência de comando na mão de autoridades constituídas (v.g. o Estado); seja uma potência de comando indivisível e unitária, designadamente indivisível entre os membros de um corpo político. É este conceito de soberania, designadamente enquanto fundível com “poder”, que Arendt critica particularmente. Se os homens quiserem ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar. (Cunha, 2011, p. 178).

Nessa concepção, “política e poder (soberania) distinguem-se e opõem-se, neste sentido: de um lado, o poder não consegue designar uma entidade de comando supremo, mesmo que seja o Estado, mas encontra-se no facto de que os homens ‘agirem’”; se o poder se encontra ligado à ação, esta “conduz a uma partilha, em duplo sentido – separação e colocação em

o campo da inovação, sem jamais poder circunscrevê-lo de maneira absoluta. Também por isso, Arendt recorreu à figura frágil da promessa como mediadora entre a política de hoje e a de amanhã, e pensou os consensos alcançados a cada momento histórico como intrinsecamente provisórios, isto é, como expressão de um determinado equilíbrio nas relações de poder entretecidas entre os cidadãos. Tampouco terá sido por acaso que Arendt rejeitou o primado moderno da soberania, que ela considerou incompatível com a sua concepção da liberdade enquanto participação ativa nos rumos da política. Por um lado, os homens jamais podem ser soberanos na medida em que vivem necessariamente uns com os outros; por outro, a ideia da liberdade absoluta de uns implica a ausência da liberdade de todos os demais (Duarte, 2010, p. 48).

comum, entre vários entes que se distinguem uns dos outros, mas que se reconhecem como iguais”. Assim, a pluralidade implica “o reconhecimento da diferença e da diversidade, sem divisão completa ou ‘atomização egoísta’ da sociedade: o poder reforça-se na polêmica e perde-se na guerra” (Cunha, 2011, p. 178).

Geralmente se afirma que, com a política, se busca o poder. Arendt (2018a, p. 64), ao contrário, considera que o poder é uma precondição. Corresponde à capacidade humana de atuar em concerto. O poder, segundo ela, nunca é propriedade de um indivíduo ou de um grupo e ele, o poder, segue existindo enquanto o grupo se mantiver unido. A política é a ação que tende a desenvolver tais potencialidades dos seres humanos.

O exercício dessa ação deve sempre estar guiado pela condição da liberdade e da pluralidade dos indivíduos. Kohn (2010, pp. 5 e 6) defende que tal exigência - o reconhecimento da igualdade dentro das diferenças -, possui três dimensões essenciais que devem ser consideradas para compreender a concepção de cidadania, quais sejam, a vontade livre de cada indivíduo de participar da vida pública (em superação aos seus interesses privados), a facticidade do diálogo (que se dá com o reconhecimento da igualdade) e que o discurso e a ação plural sejam um fim em si mesmos (um consenso, fruto de uma deliberação coletiva, sobre a melhor argumentação a respeito de um interesse público).³⁴

Kohn (2010, p. 8) afirma que os parlamentos representativos, as eleições, a liberdade de expressão e de associação, dentre outros, são apenas as condições prévias da política e, por eles mesmos, não podem criar ou sustentar uma comunidade de cidadãos. Não asseguram, necessariamente, uma forma de vida pública. A verdadeira *polis* só aparece quando a maioria dos cidadãos, ou uma parte considerável deles, se sentem identificados com o espaço público

³⁴ 1. La voluntad libre de cada individuo a participar en la vida pública: La actividad política no surge de una predisposición natural del hombre, es, por el contrario, resultado de un desarrollo cultural que permite a los humanos trascender las necesidades de la vida. [...] El principio de igualdad política de los ciudadanos no es el resultado de rasgos inherentes a la naturaleza humana ni puede tampoco basarse en una teoría de los derechos naturales, sino que es una cualidad que se va formando en los individuos cuando acceden a la esfera pública y que debe estar asegurada por las instituciones democráticas [...]; 2. Facticidad del diálogo: Este segundo rasgo del reconocimiento a la igualdad dentro de las diferencias se refiere al hecho de que las actividades políticas están localizadas en un espacio público concreto dentro del cual los ciudadanos son capaces de reunirse y de encontrarse, de intercambiar opiniones y debatir sus diferencias con el objeto de hallar soluciones comunes a sus problemas. La política exige así la búsqueda de un espacio común de aparición pública en el que las diversas perspectivas puedan articularse [...]. 3. El discurso y la acción plural son fines en sí mismos: La deliberación y la participación en la esfera pública tienen un carácter ‘praxístico’, en el sentido aristotélico de acciones realizadas por un sujeto cuyo fin recae sobre él mismo. Las personas – sin distinción de credos y de razas – que estén comprometidas con una sociedad democrática, emprenden un diálogo y una actividad política, para lograr y defender los principios intrínsecos de la libertad; a saber, la pluralidad, la igualdad frente al ordenamiento jurídico, la solidaridad etc. Por ello, es necesario distinguir entre intereses privados e intereses públicos de los individuos en tanto ciudadanos. El bien común sólo se logra desde la confrontación de opiniones, desde la articulación de intereses por medio de la deliberación colectiva, desde la mutua persuasión en un diálogo que “enjuicia representativamente” la mejor argumentación pública; es decir, sin que sea necesario introducir un elemento de constricción con el fin de conseguir un consenso. (Kohn, 2010, pp. 5-6).

que fundaram, valorando os assuntos públicos mais do que seus próprios interesses privados, e tomam parte contínua e ativa no trato de tais assuntos. Em consequência, a *república arendtiana* não pode aceitar uma forma de governo em que uma pessoa ou grupo domine outro; implica, melhor, um “não governo”, é decidir marcos institucionais que se estruturam por meio da ação recíproca e conjunta fundada na pluralidade humana e na isonomia dos seus cidadãos; só o intercâmbio livre e plural de opiniões e o acordo entre seus participantes é o que gera um poder legítimo em contraposição ao exercício arbitrário da coação de um líder ou de uma elite.

Kohn (2010, p. 8) prossegue afirmando que a essência da vida política consiste, então, em cumprir com os acordos e com as promessas mútuas e não agir por reverência à força, nem por intimidação da violência. A comunidade política não deve ser concebida ou desenhada como um conjunto de associações administrativas que tratam apenas dos assuntos locais e de interesses corporativos e cujos membros são fixos, em função de um regramento preestabelecido, mas que qualquer grupo de cidadãos tem o direito de se agrupar e de pertencer a diversas associações com o fim de que suas opiniões e interesses sejam debatidas e as decisões alcançadas por acordo sejam implementadas.

Ainda segundo Kohn (2010, p. 08), os membros que participam desses “espaços públicos” não seriam como filiados a partidos políticos, dispostos a seguir as diretrizes de seus dirigentes, mas como indivíduos ou grupos de pressão ou membros de comunidades que expressam suas opiniões bem meditadas e lutam por seus interesses; e ainda que, eventualmente, poderiam estar dispostos a mudarem seus pontos de vistas, à luz do próprio debate público. Este seria o tipo de um novo tipo ideal de Estado, constituído pelos mais variados gêneros- círculos sociais e culturais, assembleias de cidadãos, parlamentos universitários, associações de bairros -, onde o poder se articula horizontalmente e não verticalmente. Seria, pois a sociedade civil e não o Estado, o fundamento legítimo e real do poder político.

Um mundo comum, ou espaço de aparência que, como entende Cunha, estaria longe da ideia de nação romântica, ou do Estado e seus cidadãos enquanto sistema jurídico político, seria, para o *devir* humano, uma atuação em conjunto:

[...] num espaço de aparência – a cidadania existe apenas “em acto”, no concerto do agir humano. Isto traz consigo algumas consequências: a comunidade política não se extrai de qualquer significado étnico ou cívico; as fronteiras da cidadania implicam o reconhecimento da pluralidade de “outras”, de “todas” as comunidades políticas; [...] as instituições políticas devem pressupor a emergência de comunidades políticas sempre novas, de forma a erradicar a ideia ou a mera existência de “apátridas” ou “sem-estado”; quaisquer grupos ou comunidades devem encontrar-se autorizados a participar

do poder - para lá de qualquer conceito de “maiorias” contra “minorias”. (Cunha, 2011, p. 179 e 180).

Esta mudança exigiria, segundo Kohn (2010, p. 9) a legitimação do caráter universal do direito de participar da esfera pública, para além de uma formalidade constitucional que os Estados democráticos conferem aos seus cidadãos. Exigiria ainda motivar e educar os cidadãos a assumirem uma participação naquelas áreas de atividade própria de um país (política, social, econômica) que são dos seus interesses e competências, com o fim de contribuir para a argumentação pública e na tomada de decisões. Exigiria, finalmente, submeter, sempre, as distintas preferências dos cidadãos à deliberação política a partir da compreensão e da defesa dos ideais da democracia. O autor sustenta, finalmente, que:

[...] este modelo arendtiano de comunidade política – que se concretizaria, em termos teóricos, a condição dialogal da democracia participativa – trouxe ao nosso presente a sua força crítica e normativa: a obrigação de construir e multiplicar distintos espaços públicos e canais políticos, cujos *telos* seriam o desenvolvimento daqueles valores de cidadania indispensáveis para que os seres humanos consigam alcançar sua verdadeira condição: a liberdade (Kohn, 2010, p. 9)³⁵.

Esse modelo de democracia é qualificado por Honneth (1984) como sendo *republicanismo*, tendo como principal referência Arendt, ao passo que outro modelo, também crítico ao liberalismo, seria qualificável de *procedimentalismo*, tendo por principal representante Jürgen Habermas. Sobre as diferenças de um e outro, aponta o autor:

As diferenças, que apesar de toda a concordância quanto à crítica ao liberalismo estão presentes entre os dois modelos surgem em primeiro lugar nos modos diferentes pelos quais o princípio da esfera pública democrática é normativamente justificado em cada caso: o republicanismo enfoca o ideal antigo de negociação intersubjetiva acerca de assuntos públicos como parte essencial da vida dos cidadãos; já na perspectiva procedimentalista não são as virtudes cívicas dos cidadãos que motivam o processo de formação democrática da vontade, mas sim procedimentos moralmente justificados. No primeiro modelo, o republicanismo, a esfera pública democrática é considerada um meio para a realização do autogoverno de uma comunidade política. No segundo, a esfera pública é entendida como procedimento no qual a sociedade tenta resolver problemas políticos racionalmente de uma maneira legítima. Essa diferença central no conceito político de esfera pública é acompanhada – como esclareceu Jürgen Habermas – por diferenças adicionais

³⁵ Em tradução livre ao seguinte trecho: Sostengo, finalmente, que este modelo arendtiano de comunidad política – en el que vendría a concretarse, en términos teóricos, la condición dialogal de la democracia participativa – nos ha aportado a nuestro presente su fuerza crítica y normativa: la obligación de construir y multiplicar distintos espacios públicos y canales políticos, cuyo *telos* sea el desarrollo de aquellos valores ciudadanos indispensables para que los seres humanos logren alcanzar su verdadera condición: la libertad (Kohn, 2010, p. 9).

que concernem à relação entre o Estado e a lei. Porque a tradição de republicanismo assume o fato de haver uma cidadania solidária com possibilidade de organizar a sociedade por meio de processos de consulta comunicativa e negociação, a política estatal é interpretada como a implementação de programas publicamente negociados; o governo e o parlamento não são mais apenas instituições autônomas do Estado sujeitas a diretrizes específicas, mas a vanguarda institucional do rejuvenescimento progressivo do processo de comunicação que tem seu centro real na esfera pública democrática dos cidadãos. De acordo com a concepção procedimentalista, em contraste, as instituições estatais têm de formar um subsistema independente, legalmente embasado, porque as estruturas de comunicação amplamente ramificadas da esfera pública não possuem o tipo de poder político pelo qual podem ser tomadas decisões universalmente válidas. Nesse caso, no espaço pré-parlamentar, a opinião pública é formada pela troca de argumentos e convicções e define a tomada de decisões nas instituições de administração estatal, as quais, por sua vez, em nome do fortalecimento de procedimentos democráticos, garantem as pressuposições sociais para a existência continuada da esfera pública democrática. [...] Na perspectiva republicana, a lei é a expressão cristalizada da autocompreensão de uma cidadania solidária; para o procedimentalismo, representa medidas precautórias, sancionadas pelo Estado e moralmente legitimadas, de proteção do procedimento democrático em sua complexidade (Honneth, 1998, pp. 64-66).

Honneth - aqui trazido para evidenciar os modelos democráticos concebidos pelo republicanismo e procedimentalismo - apresenta um terceiro modelo, atribuído a John Dewey. Em contraste ao republicanismo e procedimentalismo democrático, o modelo de Dewey não é orientado pelo modelo de consulta comunicativa, mas pelo de cooperação social. Porque Dewey deseja entender a democracia como uma forma reflexiva de cooperação comunitária, “ele é capaz de combinar deliberação racional e comunidade democrática, ambas separadas em posições adversárias na discussão atual sobre a teoria democrática” (Honneth, 1998, p. 67).

Em Hannah Arendt e Jürgen Habermas, a ideia de formação democrática da vontade política origina-se da noção de que o indivíduo só atinge liberdade no reino público constituído pela argumentação discursiva. No texto *Que é a liberdade*, Arendt afirma:

O campo em que a liberdade sempre foi reconhecida, não como um problema, claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. Em mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de que o homem ser dotado com o dom da ação; pois a ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o

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

A teoria de Dewey da democracia difere das duas perspectivas posto que, para ele, encarnação da liberdade comunicativa não é discurso intersubjetivo, mas o “emprego comunal de forças individuais para contender com um problema” (Honneth, 1998, p. 70). Dewey indicou que papel quer dar à política ou à ação política em referência à sociedade cooperativa. Para ele, a esfera política não é “o lugar de exercício comunicativo da liberdade, mas o meio cognitivo que ajuda a sociedade a tentar, experimentar, explorar, processar e resolver seus problemas de coordenação da ação social” (Honneth, 1998, p. 83).

Para Dewey, está além de dúvidas que, para todos os cidadãos serem orientados pelos procedimentos democráticos de resolução de problemas políticos, deve ser pressuposta uma forma de associação pré-política como as existentes nas comunidades pequenas, facilmente observáveis, dos distritos municipais americanos. Os integrantes da sociedade percebiam que, por meio de suas ações cooperativas, estavam perseguindo uma meta comum, com o objeto de, então, compreender o estabelecimento de instituições democráticas de auto-organização como os meios para uma solução política de seus problemas de coordenação social. Para isso – concede Dewey – a “grande sociedade” deve primeiro ser transformada em uma “grande comunidade” antes de os procedimentos democráticos poderem ser compreendidos como uma função da resolução cooperativa de problemas. Então, sob as condições das complexas sociedades industrializadas, “o renascimento de públicos democráticos pressupõe uma reintegração da sociedade que só pode constituir no desenvolvimento de uma consciência comum para as associações pré-políticas de todos os cidadãos” (Honneth, 1998, pp. 83 e 84).

Como fez Durkheim em seu livro sobre a divisão social do trabalho, Dewey também assumiu a ideia de que “só uma forma razoável e justa de divisão do trabalho pode dar a cada indivíduo da sociedade uma consciência de contribuir cooperativamente com os outros para a realização de metas comuns”. Para Dewey, “só a experiência de participar, por meio de uma contribuição individual, nas tarefas particulares de um grupo pode convencer o indivíduo da necessidade de um público democrático” Orientar-se por procedimentos democráticos pressupõe, para aquele filósofo, “uma forma de vida ética democrática que não é ancorada em virtudes políticas, mas na consciência de cooperação social” (Honneth, 1998, pp. 84 e 85).

Dewey vê a pressuposição para uma revitalização dos públicos democráticos localizada na esfera pré-política da divisão social do trabalho, a qual deve ser regulada de forma

razoável e justa para que cada integrante da sociedade possa se ver como um participante ativo em um empreendimento cooperativo, pois, sem tal consciência de responsabilidade compartilhada e cooperação, o indivíduo nunca conseguirá fazer dos procedimentos democráticos os meios para a resolução dos problemas comuns. Dessa forma:

[...] os procedimentos democráticos de formação de vontade política e a organização justa de divisão de trabalho referem-se um ao outro. Só uma forma de divisão do trabalho que conceda a cada integrante da sociedade, de acordo com descobertas autônomas de habilidades e talentos, uma chance justa para assumir ocupações socialmente desejáveis permite a emergência da consciência de cooperação comunal da qual se defende o valor dos procedimentos democráticos, pois eles são o melhor instrumento para racionalmente resolver problemas compartilhados (Honneth, 1998, p. 86).

Vê-se, pois, que o modelo de democracia de Dewey, de forma resumida, encara a ideia de democracia não só como um ideal político, mas como um ideal social (Honneth, 1998, p. 91), de difícil implementação. Basta ver que, nos países altamente desenvolvidos, aproxima-se o fim da sociedade de trabalho – fenômeno, aliás, observado por Honneth (1998, p. 90), o que impediria a aparição da esfera pré-política da divisão social do trabalho como meio para a revitalização dos públicos democráticos.

Assim, opta-se aqui pelo republicanismo de Arendt, apoiada na afirmação de que a construção do espaço público se dá por meio da política, que por sua vez surge no espaço entre os homens, um espaço de liberdade destinado aos cidadãos (igualdade) que se valem da isonomia (isonomia) para se apresentarem e decidirem de acordo com a distinção de cada um (pluralidade), em contínua tensão entre a representação política e a capacidade dos homens agirem em concerto.

Nesse espaço intermédio mundano, onde se garante o direito de associação e a informação, por meio de palavra e ação, a vida humana ganha significado para além da sua existência, e nele o cidadão é liberto dos seus interesses privados e sociais em prestígio aos assuntos públicos. O poder político nasce nesse espaço público de promessas mútuas, de compromissos horizontais, de acordos por parte dos cidadãos dispostos a declararem sua liberdade perante o Estado.

Nasce aí a verdadeira *polis*, com o espaço público criado pelos cidadãos – em círculos sociais, assembleias, parlamentos ou associações – que valoram os assuntos públicos e tomam parte de tais assuntos, sem o sectarismo de partidos políticos, por meio do intercâmbio livre e plural de opiniões e acordos entre os seus participantes. Tem-se aí a geração de poder legítimo em contraposição ao exercício arbitrário da coação de um líder ou de uma elite política.

Disso tudo, importa dizer que é a sociedade civil e não o Estado, o fundamento legítimo e real do poder político, e que a constituição desses espaços públicos, por tais comunidades políticas, demanda, além do legítimo e universal direito de participar da esfera pública a motivação e a educação dos cidadãos a assumirem uma participação nos assuntos públicos, ou seja, nas áreas de atividade de um país, observando seus interesses e competências, a fim de que possam contribuir à argumentação pública e à tomada de decisões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve se debruçou sobre a degeneração da democracia representativa em razão do alheamento político do homem. A investigação se deu, inicialmente, sobre as reflexões de Arendt sobre o homem atomizado, indiferente aos assuntos públicos, neutro em questões políticas e que não transcende o mero estar vivo. Analisou-se que a apatia política deste homem, conjugada à ideologia e ao terror, contribuem para a aparição de movimentos totalitários. Averiguou-se ainda que o abandono do mundo se dá com o afastamento do homem dos assuntos públicos, defendendo-se a ideia de que os movimentos totalitários podem ser evitados pelo prestígio ao espaço público.

A pesquisa expôs a descrição e prescrição da democracia, com destaque ao entendimento de Arendt, para quem o termo serve à designação de uma forma de governo onde se dá a participação ativa do povo em decisões relacionadas às questões públicas. Com destaque no papel da liberdade como autonomia, indagou-se sobre o argumento principal em favor da democracia moderna frente as demais formas de governo. Buscou-se que alguns tipos de democracia úteis à demonstração de como se deu o advento do Estado-nação, bem como o êxito experimentado por essa organização de estado.

A despeito de suas vantagens, investigou-se se o Estado-nação é também caracterizado pelo nacionalismo e egocentrismo. Diante da crise desse modelo, perquiriu-se se a democracia liberal seria uma resposta ao totalitarismo ou se a sua expansão democrática promoveu um esvaziamento da vida pública. Inquiriu-se ainda sobre os perigos advindos da própria democracia, tais como a tirania da maioria e do Estado Tutelar, expressões empregadas por Tocqueville. Pesquisou-se ainda as críticas arendtianas à democracia liberal representativa, por ela caracterizada pelo encurtamento da esfera pública e que, segundo a filósofa de Hanover, dá suporte à massificação e à disseminação de uma mentalidade apolítica.

Investigou-se o regime republicano, com destaque à sua eleição como forma de governo na Revolução Americana, em razão da sua promessa de durabilidade. Perquiriu-se também sobre a preservação do espírito de resistência por meio do sistema distrital defendido por Jefferson e, depois, por Arendt, que entendia os conselhos como os melhores instrumentos para romper a sociedade de massas modernas. Pesquisou-se se tais conselhos, também chamados de repúblicas elementares, permitem ao cidadão participar dos negócios públicos, na medida em que pode servir como um espaço para ação política. Perquiriu-se se a construção de um mundo comum se dá pela criação de espaços de liberdade e de decisão conjunta dos cidadãos livres, em prestígio à pluralidade nas discussões. Investigou-se, finalmente, se nesse

espaço intermédio mundano o poder político é gerado, emprestando à vida humana um significado para além da sua existência, libertando o homem de sua esfera privada e atraindo-o para o espaço público de promessas mútuas e acordos.

A relevância do tema se manifesta por meio da descoberta de caminhos e estruturas que permitam ao cidadão o exercício direto da política a fim de evitar a degeneração do governo por meio da democracia apenas representativa. O esclarecimento das estruturas da república e a retomada do espírito revolucionário têm decisivo e direto papel nas áreas do Direito, da Ciência Política, da Educação, além da Filosofia Política, notadamente ao construir parâmetros para a formulação de uma reforma política que venha a aprimorar o estado democrático de direito e revigorar a *res publica*, tarefa a ser desenvolvida não apenas pelas estruturas formais do Estado, mas também pelos membros da sociedade civil organizada, organizações não governamentais, sindicatos, dentre outros.

Como resultados da pesquisa, no primeiro capítulo, constata-se que o homem atomizado, tido como aquele que é indiferente aos assuntos públicos, neutro em questões políticas, e que não transcende o mero estar vivo, é o componente das massas úteis à aparição de regimes totalitários. A apatia política associada à ideologia e ao terror contribuem para o surgimento e a manutenção do totalitarismo. O abandono do mundo comum se dá em razão do alheamento do homem aos assuntos públicos, desinteressado que é pela liberdade e felicidade públicas, razão pela qual conclui-se que o advento de movimentos totalitários pode ser evitado pelo prestígio ao espaço público pelos cidadãos.

Ao tratar especificamente do alheamento do homem, caracteriza-se o homem moderno por meio do *animal laborans*, preocupado apenas com a sua felicidade e o seu fastio. Este homem invade o espaço público apenas para exercer suas atividades privadas, revelando que não há espaço para a política àquele que não transcenda o mero estar vivo e os deleites que a vida impõe. Este *animal laborans* passou a ser componente das massas, que é conjunto de pessoas indiferentes, isoladas, inábeis para cuidar do mundo, e que se apresentam úteis ao advento do regime totalitário.

Adolf K. Eichmann, oficial do Terceiro Reich, é apresentado como produto da sociedade atomizada. Um homem aparentemente normal, incapaz de pensar com alargamento, é retratado como um oportunista inconsequente e um burocrata irrefletido que perpetuou um mal ilimitado ao contribuir para melhor instrumentalizar o massacre administrativo de judeus em campos de concentração em cumprimento a sua missão administrativa, na expectativa de ascender à sua carreira de burocrata. Neste aspecto, conclui-se que os regimes totalitários se

apoiam em homens supérfluos, desarraigados, alheios à coisa pública. Tais homens formam a massa que, por sua vez, também emprestam apoiam os movimentos totalitários.

Ao tratar da maneira pela qual se dá a cooptação das massas úteis aos regimes totalitários, constata-se que o terror e a burocracia constituem a essência, a natureza do regime do regime totalitário, ao passo que se identifica a lógica do pensamento ideológico como o seu princípio de ação. A ideologia é exposta como a perversão da dialética. Veiculada por meio da propaganda política, que despreza os fatos e conquista as massas, auxilia na formação psicológica do homem de massa, qual seja, da lealdade total que cada um dos seus membros tributa ao regime totalitário. O terror, da qual foi exemplo o massacre administrativo perpetrado pelos nazistas, é meio de doutrinação e domínio total do homem. Por meio dele, suprime-se a espontaneidade, elimina-se a ação. Sem a ação não há liberdade e tampouco a possibilidade de construção de um espaço político.

A burocracia também é útil à constituição do totalitarismo. Por meio dela, transforma-se um burocrata em mero técnico mecanicista, em um dente de engrenagem do regime, um governo de ninguém, tudo a fim de lhe apresentar uma autoridade racional-legal que lhe aparta da humanidade, da reflexão, a fim de agir em nome de um regime e cumprir a sua tarefa, pouco importando as suas consequências.

Apoiado nas constatações precedentes, tem-se que o abandono do mundo comum é consequência da alienação e do distanciamento dos homens e mulheres do domínio público, em favor de suas individualidades egoísticas. Esse ambiente, observado no início do século XX, contribuiu para o surgimento de regimes totalitários e que, mesmo antes dessas manifestações totalitárias se apresentarem, já era possível divisar que a sociedade moderna se encontrava em crise, na medida em que já não havia mais regras, padrões ou verdades tradicionais eternas aplicáveis como padrão de conduta.

Constata-se ainda que tal estado de coisas se apresenta ainda hoje. A massa contemporânea, de igual modo composta por homens desinteressados nos assuntos públicos e que não almejam conquistar a liberdade e felicidade públicas, posto que satisfeitos com a manutenção de sua liberdade privada e fastio, continua a servir a alguns regimes democráticos, onde o poder popular é exercido por meio de representação, para a consolidação de algumas formas de autoritarismo.

No segundo capítulo descreve-se a democracia que, para Arendt, serve para designar a forma de governo onde se dá a participação ativa do povo em decisões relacionadas a questões públicas. Invoca-se o pensamento grego clássico de Aristóteles e de Platão, além do pensamento político moderno, para revelar que, no aspecto prescritivo e de acordo com a tradição da

filosofia política, a grande maioria dos pensadores daqueles períodos eram desfavoráveis à democracia. Em seguida, com apoio em Rousseau, destaca-se o papel da liberdade como autônoma – ou seja, da liberdade definida como obediência à lei que o homem prescreveu a si mesmo, como o argumento principal em favor da democracia moderna frente as demais formas de governo. Em seguida, constata-se que a maturidade da democracia se dará quando um número maior de indivíduos conquistar o direito de participar da vida política que não se resume a sufrágios periódicos.

Para se investigar como se deu o exercício da democracia com o advento do Estado-nação, organização de Estado que emergiu da Revolução Francesa, revela-se, de início, que o Estado-nação se assenta na trindade povo, território e Estado, e que tal forma de organização é exitosa em razão da sua organização administrativa profissionalizada, da promoção de autoafirmação exterior perante os demais Estados, e, sobretudo, por confiar à sociedade civil as tarefas produtivas. Não obstante, conclui-se que tal organização é também caracterizada pelo nacionalismo e egocentrismo, e que as suas inadequações foram demonstradas há tempos, desde o período entreguerras. As minorias nacionais, étnicas, religiosas, forçadas a emigrar em razão da violência da Primeira Guerra Mundial, ficaram sem Nação, sem Estado, sem direitos, completamente privados de estatuto econômico e social diante desse tipo de organização de Estado. Nele, as minorias devem ser assimiladas ou liquidadas.

Constata-se também que a expansão democrática, em sua versão liberal, promoveu um contínuo esvaziamento da vida pública ao fortalecer os preconceitos tradicionais sobre a política. A ideia resultante da confusão de poder com autoridade, e a ideia consequente de que a liberdade começa onde a política termina, promovem o afastamento do homem em relação aos assuntos públicos. Conclui-se ainda que a democracia liberal é tida como mero instrumento utilitário para a salvaguarda da paz interna e da defesa de liberdades individuais, condições necessárias, mas insuficientes à liberdade política e felicidade pública.

Para tratar da degeneração da democracia, invoca-se o pensamento de Tocqueville, que desde 1835, em sua obra *Democracia na América*, alertava para os perigos advindos da própria democracia, a exemplo do que chamou de “tirania da maioria” e “Estado Tutelar”. No primeiro caso, a opinião pública surge como uma força onipotente e deixa pouco espaço para a liberdade de pensamento. No segundo, o aproveita-se da apatia e do isolamento do indivíduo para retirar-lhe a autonomia da ação e o pensamento, um novo modelo de despotismo que antecipa os regimes totalitários do século XX.

Constata-se, com apoio em Arendt, que o combate à uniformização do pensamento nas sociedades modernas se daria com o fortalecimento da liberdade política, daí o pouco

entusiasmo demonstrado por aquela filósofa pela democracia liberal representativa, típica das sociedades de massas, caracterizadas pelo encurtamento da esfera pública, pela subordinação do político à economia e pela redução da ação política a uma atividade administrativa, com o empobrecimento da experiência política. A crítica de Arendt se estende ao sistema multipartidário que, comumente se encerra, com a concordância das massas, com o estabelecimento de ditaduras de partido único e com a extinção das instituições especificamente democráticas. Conclui-se que o sistema representativo também pode dar suporte político à massificação e cimentaria institucionalmente o sentimento de superfluidade à sociedade, com a disseminação de uma mentalidade apolítica.

Tem-se aí, pois, além do elemento econômico que se extrai do *animal laborans*, que só encontra a sua satisfação no processo de trabalho e consumo, outro elemento, agora nomeadamente político, qual seja, o da representação [*rectius*, a falta dela, em um ambiente de encurtamento da esfera pública], o segundo elemento que contribuir para crise da democracia representativa.

Não obstante, a despeito do exercício da democracia representativa degradar a própria democracia, conclui-se que a democracia não deve ser aniquilada, mas aprimorada, por meio da criação de alternativas que venham a redefini-la no sentido de preservar e estimular novas formas de participação ativa de cidadãos livres e organizados.

Ao tratar da república - tida, inicialmente, como um princípio norteador, qual seja, o interesse comum pertencente a um povo que habita um determinado território -, observa-se que, na Revolução Americana, os pensadores políticos pré-revolucionários a elegeram como forma de governo devido a promessa de durabilidade. A preocupação dos líderes políticos da revolução voltava-se à ausência de espaço público reservado às atividades de expressão, discussão e decisão do povo, na expectativa de evitar a velha distinção entre governantes e governados que a revolução pretendia abolir.

Constata-se que Jefferson, um dos pais fundadores da América, via no sistema distrital a preservação do espírito de resistência, o que permitiria aos cidadãos continuarem a agir por iniciativa própria e participar nos assuntos públicos. As tais repúblicas elementares cogitadas por ele, tinha por objetivo impedir a degeneração do governo, em que todos os poderes se concentram nas mãos de um, de poucos dos bem-nascidos, ou de muitos. As repúblicas elementares, manifestadas por meio de conselhos, seriam, segundo Arendt, os melhores instrumentos para romper a sociedades de massas modernas. Neles, o exercício da liberdade e felicidade públicas impediria a degeneração do governo.

Conclui-se, pois, que sob o influxo do espírito revolucionário e sem apelo à violência, as repúblicas elementares tornariam possível a participação direta daqueles interessados nos assuntos públicos. Tais sistema de conselhos permitiriam ao cidadão atuar com independência, participar da condução dos negócios públicos, um órgão de ação e ordem formado espontaneamente. Com ele, objetiva-se a constituição de um espaço comum para a ação política que eclode nos movimentos revolucionários, mas que não recusa a democracia representativa, pelo contrário, depura-se as distorções que a afligem no sistema eleitoral ordinário. Esse sistema, regido pelo princípio federativo e não pela soberania, que se mostrou tirânica no curso da Revolução Francesa, conservaria a horizontalidade ao invés da submissão, daria expressão à capacidade associativa, ao poder de fazer pactos e promessas, e ao poder que por eles, cidadãos, é engendrado.

A constituição do espaço público se dá pela ação, por meio da política, que surge entre os homens e que tem por sentido a liberdade. Trata-se da construção de um mundo comum, pela garantia de um espaço humano de liberdade que permita a decisão conjunta dos cidadãos livres e iguais como homens, um ambiente de participação em que se prestigie a pluralidade - que organiza e regula o convívio dos diferentes - nas discussões, onde o diálogo, as opiniões e a liberdade possam ser revitalizados, tencionando a representação política e a capacidade dos homens agirem em concerto.

Constata-se que é nesse espaço intermédio mundano, em que se garante o direito de associação e a informação, que o poder político emerge, e que é em tal espaço de liberdade publica que a vida humana ganha significado para além da sua existência, que liberta o homem das esferas privadas ou social e é atraído para a luz do mundo comum, em suma, participar dos assuntos públicos, mediante ação e palavra. O poder político nasce, pois, do espaço público de promessas mútuas, compromissos horizontais, acordos, por parte dos cidadãos dispostos a declararem sua liberdade perante o Estado. Conclui-se ainda que a verdadeira *polis* nasce apenas quando a maioria dos cidadãos, ou parte deles, se identificam com o espaço público por eles criado, valorando mais os assuntos públicos do que seus interesses privados. Só o intercâmbio livre – sem referência à força ou à intimidação da violência – e plural de opiniões, somado ao acordo entre os seus participantes, que pode gerar o poder legítimo em contraposição ao exercício arbitrário da coação de um líder ou de uma elite.

Conclui-se, finalmente, que os membros de tais espaços públicos não se comportariam como filiados a partidos políticos sujeitos às diretrizes de seus dirigentes, mas como indivíduos ou grupos de pressão ou ainda membros de comunidade que expressam suas opiniões bem meditadas – em que pese possam mudá-las em virtude de um debate político – e lutam por seus

interesses. Esse novo Estado seria constituído pelos mais variados círculos sociais e culturais, assembleias, parlamentos, associações, onde o poder se articularia horizontalmente. Seria, pois, a sociedade civil, e não o Estado, o fundamento legítimo e real do poder político. Para tanto seria necessário legitimar o caráter universal do direito de participar da esfera pública, para além de uma formalidade constitucional, bem como motivar e educar os cidadãos a assumirem seus interesses e competências, a fim de que possam contribuir à argumentação pública e à tomada de decisões. Em suma, as estruturas republicanas, a exemplo dos conselhos, promovem a participação ativa dos cidadãos nas decisões relacionadas aos assuntos públicos e podem ser o caminho para superar o quadro de crise pela qual passa a democracia representativa contemporânea.

Os objetivos propostos foram atendidos na medida em que foi possível demonstrar que a degeneração da democracia tem como um dos seus elementos constituintes o alheamento político do homem, desinteressado pela liberdade e felicidades públicas. Demonstrou-se ainda que a democracia liberal representativa, típica das sociedades de massas, promove o encurtamento da esfera pública, reduzindo a ação política a uma atividade meramente administrativa, o que implica no empobrecimento da experiência política. Foi possível também demonstrar que o exercício da liberdade e felicidade públicas, por meio do fortalecimento de estruturas republicanas, impede a degeneração da democracia.

Em razão dos resultados obtidos e das conclusões aqui defendidas, foi possível demonstrar que, efetivamente, o exercício de uma política, na democracia representativa, que não transcende à liberdade privada e se resume ao bem-estar social, degenera a própria democracia.

Confirma-se, pois, a hipótese de que o alheamento político, conjugado à força da ideologia e do terror, degenera a democracia e promove o avanço de governos autoritários.

A partir da pesquisa concluída, novos temas podem ser apresentados como possibilidade de novas abordagens, como, por exemplo, o papel da tecnologia na criação de espaços virtuais para o exercício da ação política e o eventual prejuízo desse ambiente ao respeito à pluralidade.

REFERÊNCIAS

A Restalinização da Rússia. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, ano 143, n. 46898, p. A14, 13 mar. 2022.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADVERSE, Helton. Arendt e a Democracia Representativa. **Pensando – Revista de Filosofia**, vol. 9, n. 17, p. 139-155, 2018.

ADVERSE, H. (2013). Arendt, a democracia e a desobediência civil - DOI: 10.9732/P.0034-7191.2012v105p409. **Revista Brasileira De Estudos Políticos**. 105, 409-434.
<https://doi.org/10.9732/P.0034-7191.2012v105p409>

ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. **Filosofia Unisinos**. 13 (1), 39-56, jan-apr 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

ARENDRT, Hannah. **Pensar sem corrimão**: compreender (1953-1975). Trad. Beatriz Andreiuolo...[et al.]. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDRT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDRT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal; Trad. José Rubens Siqueira. 25. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ARENDRT, Hannah. **O que é política?** Org. Úrsula Ludz; Trad. Reinaldo Guarany; Kurt Sontheimer. 12. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018a.

ARENDRT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Trad. Pedro Duarte, Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018b.

ARENDRT, Hannah. Revolution and Freedom. In: ARENDRT, Hannah. **Thinking Without a Banister**: essays in understanding 1953-1975. New York: Schocken Books, 2018c. pp. 1954-1961.

ARENDRT, Hannah. Nation-State and Democracy. In: ARENDRT, Hannah. **Thinking Without a Banister**: essays in understanding 1953-1975. New York: Schocken Books, 2018c. pp. 1962-1963.

ARENDRT, Hannah. The Crisis Character of Modern Society. In: ARENDRT, Hannah. **Thinking Without a Banister**: essays in understanding 1953-1975. New York: Schocken Books, 2018c. pp. 1965-1966.

ARENDT, Hannah. **Ação e a Busca da Felicidade**. Trad. Virgínia Starling, Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018d.

ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 3. ed., São Paulo: Perspectiva, 2017.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 8. ed., São Paulo: Perspectiva, 2016a.

ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Trad. Laura Desgaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016b.

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

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

ARENDT, Hannah. **Compreender**. Formação, Exílio e Totalitarismo Ensaio (1930-1954), São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. **Diário filosófico 1950-1973**. Trad. Raúl Gabás, Barcelona: Herder, 2006.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. Compreensão e Política. In. ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. 3. ed., Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 39-53.

ARENDT, Hannah. **The Nation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1946. Resenha da obra de DELOS, J. T. La Nacion. 2 vols., Editions de l'Arbre, Montreal, 1944.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: LeBooks Editora, 2019.

ARISTÓTELES. **A Política**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

ARON, Raymond. **O ópio dos intelectuais**. Trad. Jorge Bastos. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo e Sociedade**: fragmentos de um dicionário político. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 25 ed., Paz e Terra: Rio de Janeiro, 2021

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Trad. Marcelo Gonzaga de Oliveira e Giovanna Louise Libralon. 4. ed., Campinas: VIDE Editorial, 2017.

CALDEIRA NETO, Odilon; GONÇALVES, Leandro Pereira. **O fascismo em camisas verdes: do integralismo ao neointegralismo**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2020.

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

CAPUCHINHO Cristiane. Candidato à reeleição, Macron tenta conter avanço da extrema direita. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, ano 143, n. 46926, p. A11, 10 abr. 2022.

CHAVES, Rosângela. **O dia de glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022.

CÍCERO. **Da República**. São Paulo: Montecristo Editora. 2020.

CORREIA, Adriano. O Eichmann de Hannah Arendt. **Estado de São Paulo**. São Paulo. 30 de jun. 2020. Estado da Arte. Disponível em < <https://estadodaarte.estadao.com.br/eichmann-hannah-arendt-anpof-correia/>>. Acesso em 23 set. 2020.

CORREIA, Adriano. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.

CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. **Argumentos**, Fortaleza, ano 5, n. 9, jan./jun 2013a, p. 63-78.

CORREIA, Adriano. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt? Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez.2013b.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

CUNHA, José Manuel. **Crise do Estado-Nação e Virtude do Federalismo: uma incursão por Hannah Arendt. Julgar**. Coimbra Editora. n. 14, 2011, pp. 159-180.

DELOS, J. T. **La Nation**. 2 vols., Editions de l'Arbre, Montreal, 1944.

DUARTE, André. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical. **Revista Estudos Políticos**. ISSN 2177-2851. n. 0, 2010/01, pp. 45-63.

FINCHELSTEIN, Federico. Brasil abdicou de sua liderança regional. **O Estado de São Paulo**. São Paulo, ano 141, nº 46282, 05 jul. 2020, Internacional, A12.

FINCHELSTEIN, Federico. **Do Fascismo ao Populismo na História**. Trad. Jaime Araújo. São Paulo: Almedina, 2019.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Editora 70 Lda., 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**, trad. William Rehg, Cambridge, Mass., MIT Press, 1996, cap. 6, esp. pp. 267-286.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**, Trad. Orlando Vitorino, São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. 2 ed., Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden, Brasília: Editora UnB, 1996.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. trad. Eunice Ostrenky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **De cive**. Whitefish: Kessinger Publishing, s.d.

HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. Trad. Lúcio Rennó. In: **Political Theory**, v. 26, dez. 1998, pp. 763-785.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2019.

KANT, Immanuel. Sobre o pretense direito de mentir por amor aos homens. In: **Os filósofos e a mentira** (Fernando Rey Puete, org.) Belo Horizonte, Editora UFMG, Departamento de Filosofia, FAFICH/UFMG, 2002.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad. Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KOHN W, Carlos. Condiciones para una Ciudadanía Democrática: La Praxis de la Libertad Política Según Hannah Arendt. In. LABASTIDA, J. y ARÉCHIGA V., (coords.), **Identidad y Diferencia**, Vol. I, La política y la cultura, México, Siglo XXI, 2010, pp. 126-139.

KOHN, Carlos. 2005. Teoria y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana. **Filosofia Unisinos**, 6:138-148.

LEFORT, Claude. Thinking with and against Hannah Arendt. **Social Research: An International Quarterly**. vol. 69, n. 2, Summer, 2002, pp. 447-458.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o governo civil**. Trad. Marcey de Marco Dantas. São Paulo: EDIPRO, 2014.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. trad. Júlio Fischer. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONTESQUIEU, Charles de. **Do espírito das leis**. trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2007.

- MÜLLER, Maria Cristina. Pluralidade. In: CORREIA, A.; ROCHA, A. G. V.; MÜLLER, M. C.; AGUIAR, O. A. (Org.) **Dicionário Hannah Arendt**, São Paulo: Edições 70, 2022a, p. 309-316.
- MÜLLER, Maria Cristina. O espírito revolucionário pode iluminar o século XXI?: reflexões a partir de Hannah Arendt. Por que ler Hannah Arendt hoje? In: **Anais do XIII Encontro Internacional Hannah Arendt**. Organização Rodrigo Ribeiro Alves Neto. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022b, pp. 229-238.
- MÜLLER, Maria Cristina. Apologia à obra *A Condição Humana* de Hannah Arendt 60 anos após a sua publicação. **Princípios**, Natal, v. 25, n. 48, Set.-Dez. 2018, p. 31-58.
- MÜLLER, Maria Cristina. Política e governo são o mesmo? Uma reflexão a partir de Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)**, v. 28, p.86-96, 2016. Disponível em [<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116272>].
- MÜLLER, Maria Cristina. Totalitarismo e Poder Político em Arendt. In: CHITOLINA, C. L.; PEREIRA, J. A.; OLIVEIRA, L. B. de; BORDIN, R. A. (Org.) **Estado, indivíduo e sociedade**: problemas contemporâneos, Jundiaí, Paco Editorial, 2012, p. 307-325.
- MÜLLER, Maria Cristina. O imperativo da compreensão. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme (Org.) **Hannah Arendt**: uma amizade em comum, São Leopoldo, Oikos/EST, 2011, p. 11-23.
- MÜLLER, Maria Cristina. **A Possibilidade de Construção de uma Moralidade Política em Hannah Arendt**. 311 f., Tese (doutorado em filosofia), Universidade Federal de São Carlos, 2010.
- NETO, R. R. A. Totalitarismo, democracia liberal e o “desafio de nossa época”. **Perspectivas**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Tocantins. Vol. 6, nº 02, 2021, p. 53-64.
- NETO, R. R. A. A Crítica Arendtiana à Democracia Liberal e o Sentido Político da Liberdade. **Cadernos De Ética e Filosofia Política**, [s.l.], v. 2, n. 23, p. 52-63, 2014.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. A democracia desafiada. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, ano 143, n. 46883, p. A8, 26 fev. 2022.
- ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas**. Trad. Felipe Denardi. Campinas: VIDE Editorial, 2016.
- PASSOS, Fábio Abreu dos. **O Conceito de Mundo em Hannah Arendt**: um passo em direção à superação do hiato entre filosofia e política. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.
- PLATÃO. **As Grandes Obras**. Trad. Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerda de Souza e A. M. Santos, São Paulo: Mimética, 2019.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Leonel Vallandro. 4. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

QUINTANA, L. Democracia y Pluralidad em Hannah Arendt. In: RIVADENEIRA, Rodolfo Arango (Ed.) **Filosofia de la democracia: fundamentos conceptuales**, Ediciones Uniandes, Ceso, 2007, p. 269-288.

RORIZ, João Henrique Ribeiro. **A política como continuação da liberdade: Hannah Arendt e sua crítica à democracia liberal**. Filosofia Unisinos. Set./Dez. 2011, pp. 228-240.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. São Paulo: Penguin Companhia. 2011.

SCHEVISBISKI, Renata Schlumberger. **A “obra” da ideologia e a ideologia na obra de Claude Lefort**. 220 f., Tese (doutorado em filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed., 10 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

STARLING, Heloisa Murgel. Nota introdutória. In: ARENDT, Hannah. **Ação e a Busca da Felicidade**. Trad. Virgínia Starling, Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

THUCYDIDES. **The History of the Peloponnesian War**. Trad. Richard Crawley. Edição do Kindle. s. d.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Da Democracia na América**. Trad. Pablo Costa e Hugo Medeiros. Campinas: VIDE Editorial, 2019.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2. ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

TURATTO, Ana Carolina Turquino. **Arendt e a Crítica ao Estado-Nação Soberano**. 2024. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

UBINATI, Nadia. La luce di Hannah Arendt nell'orrore del nazionalismo. **Domani**, 23 out. 2023. Trad. Luisa Rambolini. Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/633557-a-luz-de-hannah-arendt-no-horror-do-nacionalismo>. Acesso em 19 dez. 2023.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 12 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VOLK, Christian. **A Ordem da Liberdade: direito e política no pensamento de Hannah Arendt**. Eduerj e Contracorrente. Rio de Janeiro e São Paulo, 2022.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Universidade de Brasília, 1999. v. 2.

WELLMER, Albrecht. **Arendt on Revolution**. Cambridge Companions Online. Cambridge University Press, 2006, pp. 220-241.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância**: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Trad. George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.