

A TEIA DE RELAÇÕES HUMANAS E A FORMAÇÃO DO MUNDO COMUM: A PLURALIDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

THE WEB OF HUMAN RELATIONSHIPS AND THE FORMATION OF THE COMMON WORLD: THE PLURALITY IN HANNAH ARENDT'S POLITICAL PHILOSOPHY

José Valdir Teixeira Braga Filho¹

Resumo: Este trabalho consiste numa análise da relação entre a noção de *teia de relações humanas* e o conceito de *mundo comum* no pensamento de Hannah Arendt (1906–1975). O *mundo comum* é público em oposição ao oculto que caracteriza vida privada. Constitui-se por um espaço que existe apenas na medida em que homens se vinculam por seus discursos e ações e, desse modo, revela seus atores. Este vínculo criado pelos homens, pela via dos atos e das palavras, é denominado pela autora como *Teia de relações*. Ao contrapor-se às formas de dominação totalitária, nas quais indivíduos encontram-se isolados e igualmente, destituídos de discurso político, Arendt compreende que discurso e ação referem-se à mediação que os indivíduos estabelecem entre eles por meio dos seus interesses. Desse modo, constituindo uma realidade mundana objetiva.

Palavras-chave: Mundo. Pluralidade. Teia de Relações Humanas.

Abstract: This work analyzes the concept of *web of human relationships* and concept of *common world* in Hannah Arendt's thought (1906–1975). The common world is public in opposition of the occult sphere of private life. It is constituted by a space that exists only when men are connected with others by their speeches and actions, elements that reveal who are the agents. This connection created by human actions and words its called web of relations by Arendt. In opposition of totalitarian domination (where the individual finds himself isolated and without political discourse), the philosopher understands that action and speech creates connections between men by their interests. Therefore, it constitutes an objective worldly reality.

Keywords: World. Plurality. Web of human relationships.

1. Introdução: o papel da experiência na teoria de Arendt

“Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento — pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo”.
(Primo Levi, É isto um Homem?)

¹ Mestrando em Ética e Filosofia Política na Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: valdir_bfilho@hotmail.com. ORCID: 0000-0003-3606-3655

Essa passagem de Primo Levi é uma recordação do período em que Hannah Arendt (1968, p. 7) elenca no prefácio de *Homens em tempos sombrios* os fenômenos que caracterizam, de modo abrangente, o limiar do XX, a saber, catástrofes ético-políticas, guerras e o desenvolvimento das ciências empíricas. A síntese desses três fenômenos se dá no *campo de concentração*, lugar onde indivíduos que eram considerados indesejáveis pelos regimes totalitários eram assassinados em escala massiva. A sua filosofia surge do choque da experiência da Segunda Guerra Mundial, que trouxe ao mundo o totalitarismo, modo de governo até aquele momento sem precedentes na história, mas que ainda hoje ressoa na contemporaneidade.

Arendt tomou uma postura radical de “pensar no presente”, o que fez que adotasse uma postura igualmente distinta em relação à tradição filosófica, sobretudo moderna.

O presente artigo busca elucidar o liame que há entre o conceito de *mundo* e a noção de *teia de relações humanas*, na filosofia política de Arendt. A hipótese interpretativa é a de que a política se dá por meio das *ações humanas em comunidade*, isto é, ela se realiza com base na *condição humana da pluralidade*, no intercâmbio entre diferentes perspectivas. Para tanto, deve-se em primeiro lugar indicar algumas noções importantes do seu pensar, tema que essa introdução versa.

A ruptura em relação à modernidade, decorreu da inadequação dos diversos saberes que se constituíam neste período, face aos eventos políticos característicos dos regimes totalitários.² A barbárie presente nos *campos*, que desafia a compreensão, denota a perplexidade dos eventos políticos, marcando a época em que Arendt viveu: acabando por configurar o escopo temático, tratado por ela nos seus escritos. No *campo*, a humanidade dos indivíduos é negada, restando-lhes apenas a vida orgânica como denominador comum.

Conforme narra a autora, ele é a última parte de um processo empregado pelos regimes totalitários, que tem o seu início com preconceito racial, seguido pela perda de direitos, culminando no extermínio de determinados grupos.³ A filosofia de Arendt tem como ponto de partida essa experiência dos regimes totalitários. Ela buscou

² Segundo explica Elisabeth Young-Bruehl (1982, p. 318), a crítica de Hannah Arendt à filosofia política moderna, considera a exigência de um pensamento adequado às questões do presente. Em vista disso, Arendt adverte sobre a impossibilidade de buscar respostas na tradição moderna, para problemáticas desconhecidas no período em questão.

³ De acordo com Arendt (2008, p. 227) o desenvolvimento da técnica possibilitou o extermínio em massa, de modo que as metáforas empregadas para descrever o campo, não podiam ser consideradas “exageradas”. Neste sentido, ela ainda afirmou que as chamadas “fábricas de morte” eram literalmente a “imagem do inferno”.

compreender um fenômeno sem precedentes, que desafiou as categorias e parâmetros éticos e epistemológicos, conhecidos durante a era moderna.

Para Arendt, não há possibilidade de engendrar um processo de pensamento sem a experiência com o âmbito exterior, pois, todo pensar é “uma reflexão sobre algum fato ou assunto” (2008, p. 50). Por isso, afirma que a reflexão surge de “incidentes da experiência viva e a eles devem permanecer ligados, já que são os únicos marcos por onde se pode obter orientação” (ARENDR, 2018, p. 41, tradução nossa). Essa é a posição de Arendt em vista do seu diagnóstico da ruptura, com o fio que relacionava à contemporaneidade e à era moderna, que também representa a perda de parâmetros para interpretação da realidade, uma das consequências do surgimento dos movimentos totalitários.

A partir disso, ser possível questionar o seguinte: como é possível investigar algo, a exemplo dos movimentos totalitários, visto a impossibilidade de adequação à tradição? Para Arendt, não se trata de construir um “entendimento” sobre o totalitarismo e fenômenos similares como procedem as ciências sociais, mas sim *compreensão*. Arendt não compartilha do consenso que identifica nos cientistas sociais, “de que podemos ignorar distinções e proceder baseados no pressuposto de que qualquer coisa pode, eventualmente, ser chamada de qualquer outra coisa” (ARENDR, 2016, p. 132). A autora explica a atividade da *compreensão* da seguinte maneira:

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

A categoria da *compreensão* também pode ser encontrada na filosofia hermenêutica de autores como Heidegger e Gadamer. Contudo, a *compreensão*, nos termos de Arendt, não possui apenas uma função hermenêutica no que tange a interpretação dos fenômenos, mas também política, na medida em que é possível, por meio dela, reconciliar-se com o *mundo*.⁴ O ato de *compreender* é infundável, logo, não

⁴ A distinção entre o conceito “arendtiano” de compreensão, comparado ao sentido atribuído por Heidegger e Gadamer, é apresentado por Vasterling. Segundo a pesquisadora: “A compreensão suporta o fardo crucial de manter a significância do mundo pelo reconhecimento, interpretação e registro dos eventos, atos e estado de coisa. Em suma, são os fatos que constroem este mundo. O que eventos, atos e estados de coisas têm em comum é caráter factual, todos os tipos de fatos são uma parte importante do

gera resultados definitivos, é o modo especificamente humano de viver, pois, “todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estanho” (ARENDRT, 2008, p. 331). Mais importante do que gerar conhecimento sobre o fenômeno dos movimentos totalitários, é poder reconciliar-se com o *mundo*, no qual a experiência totalitária ocupa um papel central.

Segundo seu pensar, a *compreensão* consiste em “examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós” (ARENDRT, 2012, p. 12), sem recorrer a analogias e generalidades. Neste sentido, Arendt refletiu sobre fenômenos como a perda de direitos que ocorre aos indivíduos sob a dominação totalitária. A perda de direitos, bem como a perda do lar, significa “a perda de toda textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo” (ARENDRT, 2012, p. 399). Portanto, cessa qualquer possibilidade de agir politicamente, algo que só é possível na medida em que os homens estão em *comunidade*, isto é, relacionando-se uns com os outros.

O presente tópico menciona que Arendt definiu a atividade da *compreensão* como o meio pelo qual o indivíduo busca reconciliar-se com o *mundo*. Entretanto, o que Arendt entende por *mundo*? Sobre esse tema, versará o próximo momento dessa investigação.

2. O mundo comum

Em *A Condição Humana* (1958) Arendt apresenta seu conceito de *mundo*, que possui dupla significação e, por isso, implica dois conceitos: *público* e *aparência*. Enquanto *público*, o *mundo* é o lugar que une e ao mesmo tempo separa os homens. “Tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDRT, 2016a, p. 64). Logo, o *mundo* não é idêntico à terra⁵, que é o ambiente da

mundo. Arendt, assim como Heidegger e Gadamer, distingue compreensão preliminar, que é acrítica e, também, senso comum, similar ao que era formalmente denominado *Vorverständnis*, da “compreensão verdadeira” que é reflexiva e explícita. Diferente de Heidegger e Gadamer, a compreensão arendtiana requer, enfaticamente, a abertura para o “choque da experiência”, por isso, faz-se necessário reconhecer o novo, os eventos e os estados de coisas incompreensíveis. O choque da experiência é também o choque da incompreensão. Em Arendt, o choque da experiência e a incompreensão são o ponto de partida exemplar para um processo de compreensão que faz justiça ao contingente e o caráter novo do fenômeno que se busca compreender.”(VASTERLING, 2011, p. 510-511, tradução nossa)

⁵ Nota-se que Heidegger também constituiu a mesma distinção entre mundo e terra, mas tal oposição é referente ao âmbito da obra de arte, de acordo com Butler: “Arendt claramente compreende a prática

natureza em geral e que o homem compartilha com os outros animais, mas sim, da *civilização* do ambiente, que abarca tudo aquilo produzido pelo ser humano, do material (tecnologias e construções) do imaterial (como as relações que os homens estabelecem entre si).⁶

Por *mundo comum*, Arendt compreende o espaço construído pelos homens, em *ação conjunta*, pela via do *discurso* num intercâmbio que conta perspectivas plurais. Assim sendo, o *mundo comum* é o espaço onde a política ocorre. Em “*O que é política?*” (1950-1960), ela explica que a política trata da convivência entre os homens distintos. Segundo escreveu “os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças” (ARENDR, 2007, pp. 21-22). Isto é, a política consiste num espaço onde perspectivas distintas encontram-se. Integrar um *mundo comum* é o único modo em que a vida humana se torna possível, sendo assim, um espaço para ação e discurso.⁷

Por isso, indivíduos destituídos de um *mundo comum*, encontram-se fora da esfera política, e, desse modo, falta-lhes também a “equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade” (ARENDR, 2012, p. 412). Fora desse espaço, o homem já não é reconhecido pela sua humanidade, mas como uma espécie de animal humano. Portanto, o intercâmbio entre homens requer a igualdade, não apenas no reconhecimento da sua humanidade, mas também no âmbito do discurso. Desse modo, a relação entre os homens cria o espaço onde a atividade política é possível.

Enquanto *aparência*, o *mundo* é algo que pode ser visto e ouvido por outros. Neste processo de ver e ouvir, o *outro* também contribui para a constituição da realidade. De acordo com Arendt (2016a, p. 62) “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”. Portanto, a realidade se dá por meio de perspectivas diversas (a pluralidade de perspectivas decorre da *pluralidade dos homens*) bem como do lugar que cada um

humana de produzir mundo como uma necessidade política dado pelo caráter mortal dos homens que coabitam a terra” (BUTLER, 2012, p, 228. tradução nossa)

⁶ Neste argumento, segue-se a explicação de Canovan (1994, p.192). Entretanto, vale salientar que discordamos da identidade que a pesquisadora estabelece entre o mundo comum e as instituições. De fato, as instituições são criadas quando homens se unem em função de algo em comum, mas não é adequado reduzir o mundo comum à elas. Pois, se considerarmos que ele é fruto do que surge pela via da ação e do discurso, fica posto que ele é algo muito mais amplo que criação e perpetuação de instituições. Devemos esta observação ao Professor Odílio Alves Aguiar.

⁷ Portanto, a política, de acordo com Arendt, não é *natural* tal como postulou Aristóteles e outros pensadores depois dele. Para Aristóteles (1998, p. 55) o discurso distinguia o homem dos outros animais em razão de que ele “serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto”.

ocupa no *mundo comum*. Esse processo implica a possibilidade de os homens discursarem uns com os outros, conforme ela escreveu:

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, trocarem suas opiniões, suas perspectivas, uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. O viver-num-mundo-real e falar-sobre-ele-com-outros são, no fundo a mesma e única coisa (ARENDDT, 2007, p. 60)⁸

A *liberdade* do falar, ou em outros termos, a *capacidade de discursar livremente*, também é uma exigência da política. Através de tal capacidade, emprega-se persuasão em vez de força. Portanto, preserva a igualdade e a liberdade de cada um. A liberdade é uma realidade política que equivale à “um espaço que permita o movimento entre os homens” (ARENDDT, 2012, p. 631) Enquanto faculdade *de começar algo novo*, a *liberdade* reside na *ação* e no *discurso*.

Caso não haja tal *liberdade*, o mundo chegará ao fim. Do mesmo modo, cessa a possibilidade de dar início a algo, bem como novos processos. Para Arendt, a *liberdade* consiste na possibilidade de começar algo novo no mundo, nessa perspectiva, ela possui relação com o caráter espontâneo da ação humana e não como o caráter automático dos processos naturais. Não é de modo inadvertido que Arendt (2016, p. 34) distingue entre *esfera pública* e *esfera privada*: a primeira corresponde ao espaço reservado ao que os gregos denominavam *pólis*, a esfera da *liberdade*, enquanto a última é relativa às necessidades da vida biológica.

Segundo a filósofa, “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e, não o homem” (ARENDDT, 2007, p. 35). Esta afirmação pode parecer desconcertante à primeira vista: a autora poderia, com isso, sustentar que a política não se preocupa com os homens? Não é este o caso. O que Arendt pretende salientar é a importância de preservar esse espaço que vincula os homens, de modo a tornar a vida

⁸ Embora este argumento não esgote o modo que Arendt compreende a liberdade, nos permite ver como é ampla a definição que Arendt apresenta para este conceito. Pode-se ter em vista a radicalidade da liberdade arendtiana, quando este conceito é comparado com o de outros autores modernos, como Thomas Hobbes. Para Hobbes (1974, p. 82), a liberdade consistiria na possibilidade do indivíduo usar o seu próprio poder “da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou de sua vida; e consequentemente de fazer tudo àquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem os meios adequados para esse fim”

política possível, pois, são as *relações humanas* que constituem o *mundo comum*, argumento que será aprofundado no tópico seguinte.

3. A teia de relações humanas

Teia de relações humanas, é como Arendt denomina um tipo de relação específica entre os homens, “constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens, diretamente uns com os outros.” (2016, p. 226). Forma-se um espaço por meio da relação que se dá pela via da ação e do discurso. A política surge no espaço entre os indivíduos quando eles se unem, e é nesse espaço que a igualdade se torna possível. (ARENDR, 2007, p. 23). Segundo Arendt, a vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque *o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo com os seus iguais*” (ARENDR, 2012, p. 411, grifo nosso). Diante disso, é preciso considerar o que Arendt define por *ação*.

Arendt compartilha com outros pensadores modernos a noção de que a *ação* não procede do homem, mas dos homens⁹. Entretanto, leva em consideração a origem grega e latina do termo. Assim sendo, do grego, *archein* (começar, ser o primeiro, governar) e *prattein* (atravessar, realizar, acabar) e os correspondentes latinos, *agere* (por em movimento, guiar) e *gerere* (continuação de atos passados) (ARENDR, 2016a, p. 219)¹⁰. Nesse espaço, a *liberdade* para agir é compreendida de dois modos: “negativamente, como o não-ser-dominado e não dominar, e positivamente, como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais” (ARENDR, 2007, p. 48). Segundo seu pensar, pela via da *ação*, torna-se possível estabelecer relação entre os indivíduos sem mediação.

O *agir*, o qual Arendt se refere, configura o modo pelo qual é possível que seres humanos estabeleçam relações, sem a mediação de algo externo consiste nos atos e nas palavras. Segundo Arendt, “com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato

⁹ Como por exemplo a noção de práxis revolucionária presente na filosofia de Karl Marx, que reconhece que toda a vida humana é essencialmente prática. Como se pode verificar na *Ideologia Alemã*: “são precisamente os homens que transformam as suas circunstâncias” (MARX, ENGELS, 2001, p. 100).

¹⁰ A explicação filológica sobre o conceito de ação nos gregos e nos romanos, também ocorre na sua coleção de ensaios *Entre o Passado e o Futuro*. Neste caso, ela argumenta que a liberdade experimentada pelos antigos estava presente no agir (ARENDR, 2016, pp. 213-214).

simples do nosso aparecimento físico original” (ARENDR, 2016a, p. 219).¹¹ *Atos e palavras* são caracterizadas pela fragilidade, não produzem algo de tangível no *mundo*, nem são possíveis em isolamento: sua permanência do *mundo* depende do registro, da *participação de outros* (ARENDR, 2016a, p. 222). Por se tratar da capacidade de dar início a novos processos, a ação humana traz ao mundo o inesperado, isto é, o contingente. Segundo Arendt:

Toda relação causada pelo agir recai, por quanto liga homens atuantes, numa rede de relações e relacionamentos na qual desencadeia novas relações, muda de maneira decisiva a constelação de relacionamentos já existentes e segue alastrando-se sempre e pondo em ligação e movimento cada vez mais do que o homem atuante poderia prever. (ARENDR, 2007, p. 120)

A possibilidade de iniciar novos processos pelo discurso, ou seja, a ação, “não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” (ARENDR, 2016a, p. 245). Onde quer que os homens possam se reunir por meio do discurso e da ação, forma-se o *espaço de aparência*, “que precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e às várias formas de governo” (ARENDR, 2016a, p. 247). Nesse espaço é que surge o *poder*. Nos termos de Arendt, o *poder* não se trata da relação comandar-obedecer, o *poder* é aquilo que surge quando os homens se unem por meio do discurso.

Em *Da Violência* (1970) é explicado que *poder* “corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir de comum acordo” (ARENDR, 1999, p. 123). Portanto, na medida em que *poder* não se trata de agir isoladamente, mas sim, agir com os outros, o *poder* “mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam” (ARENDR, 2016a, p. 248). Apenas homens constituem o *poder* no sentido arendtiano, um homem apenas não constitui *poder* algum. Isso nos leva a outro conceito fundamental da autora: a *pluralidade*.

¹¹ Em vista disso, é importante indicar o que Arendt escreveu nos seus diários sobre essa temática. A ação também possui relação com a compreensão, enquanto atividade de reconciliação com o mundo, reconciliar, explica a autora. Não possui relação com rebelião ou com resignação. Conforme pode-se verificar, ela afirmou que: “compreender é “o outro lado do agir. Pode-se afirmar, a atividade que o acompanha por meio da qual me reconcilio constantemente com o mundo comum, onde ajo como ser particular, e me reconcilio com qualquer coisa que aconteça. A compreensão é reconciliação durante a ação. O contrário desta compreensão reconciliante é a rebelião ou a resignação. A rebelião resulta na resignação, porque age cegamente e com geral desprezo. Considerado no quadro geral do que é como, só a insistência cega no particular e a negação do que é comum. Desse modo, nega o espaço (comum), o único no qual é possível haver ação no sentido de “agir em concerto” (ARENDR, 2007a., p. 261, tradução nossa).

A *pluralidade* é condição humana da *ação* e, por isso, é a condição *per quam* de toda a vida política, pois, segundo Arendt (2016, p. 10) “somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”. *Viver* significa *estar entre os homens (inter homines esse)*.¹² Esse *interesse*, explica a filósofa, consiste em “algo que inter-essa [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (ARENDR, 2016a, p. 226). Na medida em que implica, também, a *ação* no sentido arendtiano, como a atividade que os homens exercem diretamente uns com os outros, sem a mediação das coisas ou da matéria, o espaço da política é também o espaço de relação, ligação, que denota o sentido que Arendt emprega ao termo *lei*.

Por *lei*, Arendt compreende o sentido originário do termo *lex*, recuperado da tradição latina, a *lei* é *ligação duradoura* que “liga os homens entre si e se realiza não através de um ato de força ou de um ditado, mas sim através de um arranjo ou um acordo mútuo” (ARENDR, 2007, p. 112). Portanto, um espaço onde não há *lei* nem política, também não há *mundo*, mas sim, o *deserto* (ARENDR, 2007, p. 123). A *teia de relações humanas* é estabelecida por meio do *discurso* e dos *atos*, estes que, por sua vez, têm a *pluralidade* por sua condição basilar, segundo Arendt explica a *pluralidade*:

tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. (ARENDR, 2016, p. 217).¹³

Até este ponto, buscou-se apresentar principalmente que, na filosofia de Arendt, os produtos da fabricação humana, bem como a vida política e por fim, o mundo, resultam de um esforço comum. A existência dessa conexão que os homens estabelecem pela via do discurso e da ação, cria o espaço político onde é conferida a igualdade, e

¹² Vale ressaltar aqui a análise de Remo Bodei sobre esse aspecto do pensamento de Arendt. Conforme ele escreveu: “Ao reivindicar o papel da política, Hannah Arendt recupera a tradição do pensamento ciceroniano, que punha a *vita activa* até mesmo acima da vida contemplativa [...] Se a política é, pois, *inter homines esse*, a sua essência descobre-se justamente nesse “entre”, no otimizar a recíproca dos indivíduos e grupos, tendo interesses e projetos diferentes. A política, tal como a ação, é, com efeito, plural, sempre pressupõe os outros” (BODEI, 2000, p. 238-239)

¹³ Sobre esta temática, cabe acrescentar o seguinte argumento presente no seu livro sobre o totalitarismo: “a esfera pública é tão consistentemente baseada na lei da igualdade, como a esfera privada é baseada na lei da distinção e da diferenciação universal. A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto, é orientada pelo princípio da justiça.” (ARENDR, 2012, p. 410).

assim, surge uma relação que tem em vista a persuasão, e não a dominação. Deste modo, caminha-se para a conclusão dessa exposição.

5. Considerações finais: o deserto

Conforme apresentou-se anteriormente, o espaço político é criado pela via do discurso. Neste sentido, o regime totalitário é o deserto: não apenas expulsa os homens da vida comunitária, mas também a destrói. Não há, nesses regimes, qualquer possibilidade para o exercício político da liberdade e da ação.¹⁴ Arendt chama atenção para o fato de que os regimes totalitários se compuseram por meio das massas. Diferente das classes, os indivíduos das massas não possuem interesse comum. Para Arendt (2008, p. 422) este elemento também caracterizaria a ausência de lar e de raízes, neste sentido, indica-se a configuração de uma *sociedade atomizada*.

Numa *sociedade atomizada* há individualização extrema, importando, aos homens, apenas sua vida privada. Daí, a ausência de indivíduos que pertencessem a alguma classe (ARENDR, 2012, p. 446). Esta hostilidade, em relação à vida pública, foi um dos elementos responsáveis para consolidação dos regimes totalitários segundo a análise de Arendt. Neste sentido, é importante levar em consideração a seguinte tese:

A sociedade competitiva de consumo, criada pela burguesia, gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas da participação ativa no governo do país, mas acima de tudo entre a sua própria classe (ARENDR, 2012, p. 443).

Em oposição ao deserto que o totalitarismo representa, Arendt apresenta sua teoria do *mundo comum*. A formação de um espaço genuinamente político, onde os homens podem comunicar-se com os outros enquanto homens, bem como o espaço de aparência que confere realidade ao mundo e a eles mesmos, implica a *pluralidade*. Por

¹⁴ Algo que pode ser melhor compreendido com o comentário de Odílio Alves Aguiar. Segundo o pesquisador, “o totalitarismo realizava a negação completa das exigências espaciais e temporais da liberdade. As ideologias totalitárias devoraram tanto o passado, as pertenças, quanto o futuro e a possibilidade de um novo começo. Elas demoliram todos os espaços que tornavam possíveis o livre movimento e a interação humana. Nesses regimes a liberdade de ação e a liberdade de pensamento desapareceram. Por essa razão, a compreensão arendtiana da liberdade é atravessada pelo perigo da extinção e não apenas pela reivindicação protetora das formalidades liberais. Sua exigência do “direito a ter direitos” significa, principalmente, poder pertencer, como igual, a uma comunidade política.” (ALVES AGUIAR, 2012, p. 43)

meio da pluralidade se torna possível estabelecer o *interespaço* que é o mundo onde todos os assuntos humanos ocorrem (ARENDT, 2007, p. 36).

Além disso, deve-se ter, ainda, a liberdade para discursar livremente e em igualdade. Deste modo, Arendt tenta recuperar o sentido da política, ao apresentar que, por este conceito, não se deve compreender qualquer relação de dominação. Por meio do seu conceito de pluralidade, a autora não apresenta apenas o que julga ser o fundamento que torna a vida política possível, mas também apresenta uma alternativa à dominação totalitária. Ao contrário do totalitarismo, regido pela ausência de *mundo comum*, vive-se em isolamento. O *mundo comum*, enquanto espaço para ação política, onde os homens produzem igualdade, equalizando as diferenças, conferindo a realidade a partir de perspectivas diversas, é algo que deve ser buscado na experiência política atual. Pois, conforme Arendt pontua, o campo de concentração, assim como o totalitarismo, não é apenas fato do passado, ele configura uma nova estratégia de controle e extermínio que agora integra a realidade política.

Referências

- ALVES AGUIAR, O. *Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt*. In: *Princípios – Revista de Filosofia*, Natal (RN), v. 19, n. 32. Julho/dezembro de 2012, p. 35-54. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/download/7562/5625/>>
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a, 13ed.
- _____. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007. 7ed.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- _____. *Crises da República*, Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- _____. *Thinking Without a Banister – Essays in Understanding, 1953-1975*. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. tradução de Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016, 8ed.
- _____. *Men in Dark Times*. Harcourt Brace: New York, 1968.
- _____. *On Violence*. Harcourt Brace: New York, 1970.
- _____. *Nel deserto del pensiero - Quaderni e diari. 1950-1973*. Tradução italiana de Chantal Marazia. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BODEI, R. *A filosofia do século XX*. Tradução Modesto Florenzano. EDUSC: Bauru, 2000.

- BUTLER, J. **Parting Ways - Jewishness and the critique of Zionism**. Columbia University Press: New York, 2012.
- CANOVAN, M. *Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm*. In: *Hannah Arendt – Critical Essays*. Editado por Lewis P. Hinchman e Sandra K. Hinchman. New York: State University of New York. 1994.
- HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural. 1974.
- LEVI, P. *É isto um Homem?* Tradução. Luigi Del Re. Editora Rocco, Rio de Janeiro: 1988.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. Martins Fontes, São Paulo: 2001, 2ed.
- VASTERLING, V. Political Hermeneutics: Hannah Arendt's contribution to Hermeneutic Philosophy. Wiercinski, A. (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Berlin: Verlag, 2011.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt – For Love of the World*. New Heaven and London: Yale University Press, 1984.

Recebido em: 27/03/2020
Aprovado em: 22/06/2020