

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

Kaíque Agostineti

**PARA ONDE CAMINHA O MUNDO COMUM?**

Uma leitura da relação entre opinião e política no pensamento de Hannah Arendt

Goiânia  
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

### 1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): Kaíque Agostinetti

Título do trabalho: "Para onde caminha o mundo comum? Uma leitura da relação entre opinião e política no pensamento de Hannah Arendt".

### 2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(a)(s) autor(a)(es)(as) e ao(a) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

#### Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro.

**Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Kaíque Agostinetti, Discente**, em 31/03/2026, às 15:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carmelita Brito De Freitas Felício, Professora do Magistério Superior**, em 04/04/2026, às 08:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6094820** e o código CRC **15A9DC4C**.

---

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

Kaíque Agostineti

**PARA ONDE CAMINHA O MUNDO COMUM?**

Uma leitura da relação entre opinião e política no pensamento de Hannah Arendt

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

Discente: Kaíque Agostineti

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Carmelita Brito de Freitas Felício

Goiânia  
2025

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

Agostinetti, Kaíque

Para onde caminha o mundo comum? [manuscrito] : Uma leitura da relação entre opinião e política no pensamento de Hannah Arendt / Kaíque Agostinetti. - 2025.

LXI, 61 f.

Orientador: Profa. Carmelita Brito de Freitas Felício.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Filosofia, Goiânia, 2025.

Bibliografia.

1. Política. 2. Opinião. 3. Esfera Pública. 4. Mundo Comum. I. Felício, Carmelita Brito de Freitas, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE FILOSOFIA

## ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos 08 dias do mês de dezembro do ano de 2025, às 16h30, na Sala S-3 da Faculdade de Ciências Sociais da UFG - H2, iniciou-se a sessão pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “Para onde caminha o mundo comum? Uma leitura da relação entre opinião e política no pensamento de Hannah Arendt”, de autoria de Kaíque Agostineti, do curso de Filosofia - Bacharelado, da Faculdade de Filosofia/FAFIL da UFG. Os trabalhos foram instalados pela Profa. Dnda. Carmelita Brito de Freitas Felício (Faculdade de Filosofia/UFG) com a participação dos/das demais membros da Banca Examinadora: Prof. Dr. Adriano Correia Silva (Faculdade de Filosofia/UFG) e Profª Dra. Rosângela Almeida Chaves (Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFG). Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição do(a) estudante. Posteriormente, de forma reservada, a Banca Examinadora atribuiu a nota final de 10 (dez), tendo sido o TCC considerado aprovado.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Carmelita Brito De Freitas Felício, Professora do Magistério Superior**, em 04/04/2026, às 08:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 04/04/2026, às 09:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rosângela Almeida Chaves, Usuário Externo**, em 06/04/2026, às 19:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6094805** e o código CRC **15FEACC0**.

## RESUMO

Neste trabalho, investigamos o problema das relações entre opinião e política no pensamento de Hannah Arendt (1906-1975). Partimos dos ensaios “Filosofia e Política” (1954) e “Verdade e Política” (1968) e dos capítulos 1, 2 e 5 da obra *A condição humana* (1958) para pesquisar o sentido de política para a autora, a definição arendtiana de opinião, suas relações com a política e os limites de sua admissibilidade na esfera pública. Intentamos sustentar que Arendt considera a política como ação em conjunto para a fundação e preservação de uma esfera pública ou mundo comum, propício à liberdade, correspondendo às condições humanas da pluralidade, natalidade e mortalidade. Nesse quadro, argumentamos que a opinião entendida enquanto *doxa*, distinta tanto da fantasia subjetiva quanto da verdade única, absoluta e válida para todos, emerge como uma categoria efetivamente política, porquanto admite o debate, que é a própria essência da vida política. Buscamos mostrar que a legitimidade da opinião depende de sua vinculação aos fatos, de sua sinceridade e de sua abertura à pluralidade, permitindo o confronto e o refinamento dos pontos de vista na esfera pública. Concluimos que apenas as opiniões autênticas contribuem para fundar e preservar o mundo comum, ao passo que as opiniões inautênticas – mentirosas, unificadoras e indiferentes aos fatos – erodem a esfera pública e ameaçam a vida política.

**Palavras-Chave:** Política; Opinião; Esfera Pública; Mundo Comum.

## ABSTRACT

In this study, we investigate the problem of the relationship between opinion and politics in the thought of Hannah Arendt (1906-1975). Our point of departure lies in the essays “Philosophy and Politics” (1954) and “Truth and Politics” (1968), together with chapters 1, 2, and 5 of *The Human Condition* (1958), through which we seek to examine the meaning of politics for the author, the arendtian definition of opinion, its relation to politics, and the limits of its admissibility in the public sphere. We aim to argue that Arendt conceives politics as collective action oriented toward the founding and safeguarding of a public sphere – or common world – favorable to freedom, corresponding to the fundamental human conditions of plurality, natality, and mortality. Within this framework, we argue that opinion, understood as *doxa* – distinguished both from subjective fantasy and from the singular, absolute truth valid for all – emerges as a genuinely political category, insofar as it presupposes debate, which constitutes the very essence of political existence. We aim to demonstrate that the legitimacy of opinion rests upon its anchoring in factual reality, its sincerity, and its openness to plurality, thereby enabling confrontation and refinement of viewpoints in the public sphere. We concluded that only authentic opinions contribute to the establishment and preservation of the common world, whereas inauthentic opinions – deceptive, homogenizing, and indifferent to facts – corrode the public sphere and endanger the political life.

**Keywords:** Politics; Opinion; Public Sphere; Common World.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>5</b>
<b>1 O sentido da política em Arendt.....</b>	<b>9</b>
1.1 Proposta de um enquadramento teórico do pensamento de Arendt.....	11
1.2 Ação, suas condições correspondentes e a política.....	14
1.3 Ação e esfera pública .....	22
1.4 O sentido da política e o declínio do mundo comum.....	26
<b>2 Opinião e política.....</b>	<b>29</b>
2.1 A opinião enquanto <i>doxa</i> .....	29
2.2 A opinião enquanto categoria política, distinta da verdade.....	37
2.3 Os limites da opinião na esfera pública.....	49
<b>Considerações finais .....</b>	<b>53</b>
<b>Referências.....</b>	<b>58</b>

## INTRODUÇÃO

Na edição de 2016 de seu famoso concurso anual, o dicionário Oxford decidiu que a palavra do ano seria pós-verdade (G1, 2016). A eleição do termo diz muito sobre a atualidade: habitamos um tempo caracterizado pelo turbilhão de narrativas e imagens, pelo excesso desnorteante de informações e pela produção e difusão rápida de todos os tipos de mentiras, das mais inocentes e engraçadas às mais danosas, nas redes sociais digitais. Essa paisagem confusa parece impedir nossa percepção da realidade e favorece o (re)surgimento de ideologias perigosas, que tentam trazer uma ilusória ordem cognitiva, moral e política a um cenário caótico. A verdade parece estar em franco declínio e o regime infocrático das *Fake News*<sup>1</sup> contribui para a crença desesperançada de que já não podemos mais combater, política e cientificamente, a difusão das mentiras, apresentando fatos e conhecimentos científicos.

Nesse quadro, testemunhamos quase diariamente os ataques de políticos e populares contra as universidades e a imprensa, ao mesmo tempo em que assistimos às reações típicas do campo intelectual de ou se voltar contra si mesmo – denunciando todos os esforços justificados de problematização das verdades científicas – ou menosprezar o papel das opiniões na formação do mundo político, expressando o anseio comum de transformar a esfera pública em um espaço administrativo que deveria ser ocupado por especialistas e técnicos nos mais diversos assuntos. Entendemos que o cenário da proliferação instantânea das *Fake News* nos conduz, então, não somente à questão das tensões entre verdade, mentira e política, mas também ao problema da relação entre opinião e política. Neste trabalho, analisaremos este segundo problema e tocaremos em alguns pontos das relações entre opinião, verdade e mentira à luz do pensamento político de Hannah Arendt (1906-1975), autora que foi, sem dúvida, uma das mais importantes pensadoras a investigar o problema, objeto deste trabalho.

Em ensaios como *Filosofia e política* (1954), *Verdade e política* (1967) e na obra *A condição humana* (1958), entre outras, Arendt se contrapõe ao pensamento político tradicional que, desde Platão, tentou atrelar a política a uma concepção de verdade oposta à opinião e que, muitas vezes, justificou o uso da mentira como um instrumento de governo, recuperando o papel fundamental das opiniões na fundação e na preservação da vida e da esfera políticas. Ao investigarmos a obra e o pensamento de Hannah Arendt, deixamos claro que o problema da ligação entre opinião e política não está necessariamente inserido na discussão específica sobre

---

<sup>1</sup> Ressoamos o pensamento de Byung-Chul Han (2022), para quem, na atualidade, as informações e as *fake news* ultrapassaram a verdade, de modo que “está condenada ao fracasso, portanto, a tentativa de, com a verdade, querer lutar contra a *infodemia*. Esta é resistente à verdade” (p. 46).

a democracia. A democracia pode ser vista como uma forma ou regime de governo onde os cidadãos podem opinar com maior ou menor liberdade sobre o destino da comunidade; e, certamente, nesse regime o vínculo entre opinião e política se torna ainda mais evidente. Contudo, o que objetivamos investigar aqui é a relação de fundo entre opinião e política na teoria arendtiana, na qual a opinião parece ser um elemento imprescindível na própria constituição da esfera pública, tornando-se, portanto, uma categoria efetivamente política.

Esses problemas e a compreensão preliminar a eles relacionada nos direcionam também para a questão sobre quais opiniões devem ser admitidas na esfera pública. Nesse ponto, podemos lembrar um caso ainda recente: entre os anos de 2020 e 2023, assistimos apreensivos ao aparecimento e à disseminação da Covid-19, causando milhões de mortes em todo o planeta; a gravidade desse cenário forçou a rápida adoção de medidas sanitárias por parte das organizações internacionais e dos governos, criando um debate global e diferentes respostas sobre como lidar com a crise pandêmica. No Brasil, a pandemia logo se tornou um objeto de disputas políticas: de um lado, um governante apoiado por uma base parlamentar bastante estridente, que tentava emplacar a ideia suicidária de que a doença não era grave e que as medidas restritivas poderiam ter efeitos econômicos mais devastadores do que as eventuais mortes, seguida da solução pseudocientífica da administração de um coquetel de medicamentos sem eficácia comprovada contra a Covid-19, terminando com vários discursos contrários à vacinação da população; de outro, políticos responsáveis e cientistas, que defenderam a ciência, as organizações internacionais de saúde e os institutos de pesquisa nacionais, sendo favoráveis às medidas restritivas e à vacinação. Nos debates públicos, testemunhamos como a mentira descarada pode ser disseminada e até mesmo protegida juridicamente sob o disfarce da opinião e como o conhecimento científico inoportuno para um determinado grupo precisa ser descaracterizado na forma de uma entre outras opiniões. A gravidade de uma doença e a eficácia de um remédio e uma vacina deixaram de ser questões científicas para se tornarem objeto de opiniões, uma questão de ideologia política – no sentido mais banal. Esse caso ainda tão presente em nossas memórias nos faz indagar: todas as opiniões são legítimas em política<sup>2</sup>?

Neste trabalho, investigaremos o seguinte conjunto de problemas: qual é o sentido da política para Arendt? Como a autora define a opinião? Quais são as relações entre opinião e política em seu pensamento? Na visão de Arendt, todas as opiniões devem ser admitidas na esfera pública ou existem limites? Se chegarmos à conclusão de que nem todas as opiniões são

---

<sup>2</sup> Não colocamos aqui esse problema em termos jurídicos e constitucionais, pensando, por exemplo, os limites da liberdade de expressão, os crimes relativos à opinião etc. Queremos discutir a questão de fundo sobre as relações entre opinião e política e investigar se existem tipos de opiniões contrárias à própria experiência e vida políticas.

legítimas na esfera política, quais critérios podemos formular, a partir da teoria da autora, para separá-las? Abordaremos essas perguntas, explorando, principalmente, os ensaios “Filosofia e Política” e “Verdade e Política” e os capítulos 1, 2 e 5 da obra *A condição humana*. Essa escolha metodológica não nos impede de analisar lateralmente outros textos e obras de Arendt, como *Origens do totalitarismo* (1951/1957), “O conceito de história: antigo e moderno” (1958) e o volume sobre o pensar em *A vida do espírito* (1978). Ademais, recorreremos a diversos intérpretes da obra e do pensamento da autora, sobretudo naquilo que eles nos auxiliam para uma melhor compreensão de sua teoria.

Trabalharemos com todas essas questões, mas não pretendemos exaurir o problema das relações entre opinião e política no pensamento arendtiano. Entendemos que a teoria de Arendt é constituída a partir de um dismantelamento da teoria política tradicional, levando à formação de uma rede conceitual que se presta a diversas interpretações desde diferentes perspectivas. Para nós, essa figura da rede conceitual evidencia um dos desafios em investigar o pensamento de Arendt: ao pinçarmos certas noções, verificamos que elas se amarram a outras tantas concepções, de modo que a investigação filosófica sobre sua obra se torna uma tarefa bastante difícil que requer uma visão geral dos vários pontos que compõem sua rede conceitual, bem como da articulação entre eles. Por isso, no curso de nossa investigação, deparamo-nos com incontáveis problemas, como: É possível definir política sem definir ação? E definir ação sem definir cada uma das atividades fundamentais e das condições humanas? Como definir a esfera pública sem definir a esfera privada? É possível definir opinião sem definir verdade? E mentira? E fato? E juízo?... Dessa forma, compreendemos que a pesquisa sobre as relações entre opinião e política na teoria de Arendt exige, para ser exequível, além da eleição de determinados textos em detrimento de outros, um recorte conceitual, o que justifica a ausência de algumas concepções que poderão ser retomadas posteriormente. De todo modo, essas escolhas metodológicas explicitam, de antemão, as lacunas e limitações desse trabalho, servindo de incentivo a novas perquirições e a futuros refinamentos.

Para cumprirmos os objetivos desta pesquisa, dividiremos o trabalho em dois capítulos: no primeiro, investigaremos o sentido de política para Arendt, abordando também conceitos centrais na teoria política da autora tais como condição humana, ação, pluralidade, natalidade, mortalidade, Terra, mundo, mundo comum, esfera pública, igualdade, liberdade, discurso, entre outros. No segundo capítulo, exploraremos as relações entre opinião e política no pensamento de Arendt, trabalhando, a partir da concepção da opinião enquanto *doxa*, por que a pensadora considera que a opinião é uma categoria efetivamente política, distinguindo-a da verdade. No final deste capítulo, retornaremos ao problema sobre a admissão das opiniões na esfera pública

e tentaremos pensar se é possível elaborar critérios que nos permitam diferir as opiniões que deveriam ser acolhidas no domínio político daquelas que, talvez, devêssemos nos livrar.

## 1 O SENTIDO DA POLÍTICA EM ARENDT

*A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá (Arendt, 2020, p. 10).*

*O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo (Arendt, 2020, p. 220).*

Compreender a concepção arendtiana de política não é tarefa fácil, porquanto a autora parece inverter nossos preconceitos arraigados sobre o que a política é ou deveria ser. Arendt questiona até mesmo a pretensão filosófica de responder à pergunta “o que é política?” (Arendt, 1998a, p. 21) duvidando da capacidade desse campo de revelar uma essência profunda, por não acreditar que, em política, pudesse existir alguma profundidade<sup>3</sup>. Por isso, a autora prefere, por vezes, reformular essa questão, passando a indagar “qual o sentido da política?”<sup>4</sup>. Diante dessa pergunta, ela afirma ter encontrado “uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo [:] o sentido da política é a liberdade” (p. 38; intervenção nossa). No entanto, essa afirmação está longe de dirimir nossa dúvida. Ao considerar que “essa resposta não é, hoje, natural nem imediatamente óbvia” (p. 38), como talvez fosse em outros tempos, Arendt reelabora o problema para uma versão mais atual, radical e agressiva, reflexo das experiências reais que tivemos com a política no século XX, perguntando: “tem a política algum sentido ainda?” (p. 38). Então, sem recusar nossos preconceitos comuns, Arendt observa que essa questão se insere em um cenário no qual a politização mais completa da vida, com a ascensão dos regimes totalitários, e “o monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição” (p. 39), com as bombas atômicas, impeliam à conclusão quase lógica de uma incompatibilidade entre a política e a manutenção

<sup>3</sup> No “Fragmento 1” da coletânea *O que é política?*, Arendt afirma que “é surpreendente a diferença de categoria entre as filosofias políticas e as obras de todos os grandes pensadores – até mesmo Platão. A política jamais atinge a mesma profundidade. A falta de profundidade de pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada”. Temos acesso a esses fragmentos por meio da coletânea *O que é política?* editada por Ursula Ludz.

<sup>4</sup> Arendt (1998a) elabora essa questão no “Fragmento 3a” de seu projeto de Introdução na Política II e volta a desdobrá-la no “Fragmento 3b”.

da vida na Terra. Se isso for verdade, é de se esperar que os seres humanos “tenham algum juízo e de alguma maneira consigam abolir a política antes de sucumbirem por causa dela” (p. 39).

Contudo, Arendt compreende a enorme dificuldade desse desafio, porque entende que a política está ligada a uma condição segundo a qual a vida foi dada aos seres humanos na Terra e “baseia-se na pluralidade dos homens” (Arendt, 1998a, p. 21): ela “trata da convivência entre os diferentes” (p. 21). Portanto, a política não pode ser abolida enquanto não eliminarmos a condição humana da pluralidade<sup>5</sup>. Sendo assim, “se a política causa desgraça e se não se pode aboli-la, então resta apenas o desespero” (p. 39). Na ausência de soluções para esse dilema, Arendt constata que somos como que impelidos a nos abandonar ao curso dos acontecimentos, esperando, quem sabe, uma salvação vinda do nada. Melhor dizendo, “se partirmos da lógica inerente a esses fatores e supusermos que nada mais conhecido por nós determina e determinará o curso do mundo, então só podemos dizer que uma mudança para a salvação só poderá acontecer por meio de uma espécie de milagre” (p. 41). Mas é precisamente nesse anseio pelo milagre que Arendt encontra uma possibilidade de inversão, pois

se esperar por um milagre for um traço característico da falta de saída em que o nosso mundo chegou, então essa expectativa não nos remete, de modo nenhum para fora do âmbito político original. Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo. A pergunta se a política tem algum sentido nos remete, justamente quando ela termina na crença em milagres – e onde mais deveria terminar senão aí – de volta forçosamente à pergunta sobre o sentido da política (p. 44-45).

Neste capítulo, retornaremos à pergunta sobre o sentido da política para Hannah Arendt, na tentativa de formular uma síntese desse conceito a partir da elucidação geral das categorias

---

<sup>5</sup> Em sua obra *Origens do Totalitarismo* (1951/1958), Arendt nos mostra como o objetivo dos movimentos e governos totalitários consistia na eliminação da pluralidade humana por meio do terror. Nas palavras da autora, “o terror total, a essência do regime totalitário, não existe a favor nem contra os homens. Sua suposta função é proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento. Esse movimento, transcorrendo segundo a sua própria lei, não pode ser tolhido a longo prazo; no fim, a sua força se mostrará sempre mais poderosa que as mais poderosas forças engendradas pela ação e pela vontade do homem. Mas pode ser retardado, e é retardado quase inevitavelmente pela liberdade do homem; nem mesmo os governantes totalitários podem negar essa liberdade - por mais irrelevante e arbitrária que lhes pareça -, porque ela equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um novo começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo. Do ponto de vista totalitário, o fato de que os homens nascem e morrem não pode ser senão um modo aborrecido de interferir com forças superiores. O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo. No cinturão de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz de todos aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimir-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiriam” (Arendt, 1998b, p. 518).

que o compõem a rede conceitual de sua teoria. Para isso, partiremos de um enquadramento teórico da obra de Arendt, tentando formular uma perspectiva interpretativa do pensamento da autora. Em um segundo momento, abordaremos os principais conceitos políticos elaborados por Arendt, como ação, liberdade, pluralidade, natalidade, esfera pública, mundo comum etc., explorando seus múltiplos enredamentos. Depois, tentaremos investigar a relação entre a ação política e a esfera pública. Por último, regressaremos ao pensamento arendtiano de que o sentido da política é a liberdade para mostrar que o espaço político da liberdade pressupõe a pluralidade não somente de pessoas, mas também de perspectivas e opiniões.

### 1.1 Proposta de um enquadramento teórico do pensamento de Arendt

Gostaríamos de iniciar este capítulo perguntando: como podemos compreender a teoria política de Arendt? Como enquadrá-la teoricamente? Partindo dessas perguntas introdutórias, podemos recorrer ao comentário de Fry (2010), segundo o qual o pensamento político de Arendt não pode ser facilmente rotulado, mas apresenta uma coerência interna que leva a pensadora a exercícios contínuos de refinamento conceitual. Além disso, a intérprete considera que a autora buscou pensar a política a partir de suas experiências pessoais. “A obra de Arendt”, entende Fry (2010, p. 11), “pode ser compreendida como uma resposta ao que ela considerava o problema mais importante de seu tempo: o totalitarismo”. Devemos lembrar que a autora judia-alemã foi vítima da ascensão do nazismo na Alemanha e precisou fugir para a França, até conseguir escapar, definitivamente, do domínio nazista, ao instalar-se nos Estados Unidos no ano de 1941. Ademais, ela não só se preocupa com a compreensão do fenômeno do totalitarismo em si, mas também com a resposta intelectual alemã à ascensão do regime nazista. Como diz Fry (p. 16),

desejosa de compreender como até mesmo intelectuais brilhantes, como Martin Heidegger, podiam compreender mal o horror político do regime nazista, surgiu projetos e livros muitos dos quais examinam a relação entre a teoria intelectual e a política. Não era o comportamento do inimigo que surpreendia Arendt, mas as traições de seus amigos na comunidade intelectual; isto inspirou-lhe tal estado de ânimo antiacadêmico que a fez querer rejeitar a academia por completo. Arendt declarava estar chocada com a facilidade com que a maioria de intelectualidade alemã havia se tornado amiga do regime nazista e com o fato de muitos dentre os intelectuais terem se tornado criminosos.

Essa decepção de Arendt com os intelectuais alemães de seu tempo se traduziu em uma crítica à filosofia e na recusa do título de filósofa, por entender que a filosofia em geral e, sobretudo, a tradição filosófica do pensamento político obscureciam a possibilidade de compreensão da própria política. Segundo Fry (2010, p. 16), a pensadora “considerava que

havia uma tensão entre a filosofia e a política e que a atividade intelectual do pensar abstrato levou filósofos a descartar a ação política como menos significativa do que a contemplação”. Desse modo, Arendt passa a formular uma teoria política positiva que valorizasse as atividades fundamentais do que a autora chama de *vita activa*, como resposta à passividade e ao automatismo dos indivíduos nos regimes totalitários e a primazia da contemplação no pensamento filosófico tradicional.

De acordo com Fry (2010, p. 16), “não obstante seu repúdio à filosofia, o método teórico de Hannah Arendt era fundado na filosofia e estava influenciado por diversas figuras filosóficas”. Em primeiro lugar, a intérprete cita a influência da fenomenologia, em razão da centralidade da experiência vivida como ponto de partida do pensamento arendtiano. Contudo, diferentemente de Hegel e Husserl, “os interesses intelectuais de Arendt normalmente diziam respeito aos fenômenos políticos humanos de preferência a questões ontológicas ou metafísicas acerca da natureza do universo” (p. 17). Assim, o pensamento da autora parte também, em boa medida, de apropriações de temas práticos e políticos e da aliança entre agir e pensar das filosofias de Sócrates, Kant e Jaspers<sup>6</sup>. Ademais, Arendt recorre diversas vezes às análises da linguagem e das origens dos conceitos políticos, com a finalidade de recuperar seus significados originais e compreender seus deslocamentos e confusões no decorrer da história, o que remete aos métodos filosóficos de Nietzsche e Heidegger. Fry percebe ainda que a pensadora parece ser influenciada pela prática filosófica aristotélica de explicitação das categorias com a finalidade de combater as confusões intelectuais em torno de conceitos. Como elucida a intérprete, Arendt “afirmava que a principal frustração com respeito à história contemporânea e à ciência política era, por parte delas, a ‘crescente incapacidade de fazer distinções, e que os termos estavam se tornando tão gerais que estavam perdendo todo o significado” (p. 18). Por último, podemos constatar a influência do pensamento de Benjamin na relação que a autora tem com a história:

Arendt afirmava que Benjamin era como um mergulhador em busca de pérolas, que escavava as profundezas da história a fim de extrair e trazer à tona ricas e exóticas pérolas e corais da profundidade. Tais pérolas e corais eram fragmentos de ideias que foram trazidas à superfície não para que lhes fossem reinstituídos à vida passada ou o significado, mas para mostrar como havia acontecido uma cristalização do pensamento passado, que mudou durante anos no mar, mas que poderia ser iluminadora para nós. (p. 18)

---

<sup>6</sup> Poderíamos acrescentar Maquiavel e Montaigne.

É nessa estranha mistura entre fenomenologia, pensamento e ação, genealogia, analítica ontológica, taxonomia e a história na linha benjaminiana que podemos compreender melhor o exercício de Arendt de retorno às experiências políticas do passado para tentar encontrar nelas o sentido da política. Sobre isso, muito já foi dito acerca da presença de um suposto helenismo na obra da autora, que teria sido expresso em sua retomada elogiosa da experiência grega da *pólis*, o que tornaria sua teoria pouco útil na atualidade<sup>7</sup>. Em contraposição a essa visada, Villa (2023, p. 30) entende que Arendt não retoma a experiência da *pólis* por nostalgia nem por considerar que se tratava de uma organização política ideal – livre de violência ou da coerção de mulheres e escravos –, mas por compreender que “o primeiro desabrochar da democracia foi um dos mais vívidos e intensos” momentos em que a política emergiu em nossa história. Na interpretação de Costa e Ribeiro (2022), a recorrência de Arendt à *pólis* não se dá no sentido da proposição de um modelo para a esfera pública, mas da compreensão de condições necessárias e de critérios que orientem nossa compreensão da vida e da ação políticas. Em outras palavras, a autora recorre ao caso grego por considerar que a *pólis* é “o mais loquaz dos corpos políticos” (Arendt, 2020, p. 32), precisamente por se configurar como espaço propício à liberdade e à ação humanas; ela é um cronótopo onde vemos emergir um sentido político de liberdade. Na verdade, Arendt se interessa por todos os momentos em que a liberdade, a ação e a política aparecem de maneira vívida e intensa – como são os casos de Roma, da Revolução Americana, dos Soviéticos, da Revolução Húngara etc. Dito de outro modo, aproximando-nos da leitura de Kateb (2023)<sup>8</sup>, a pensadora busca encontrar na história as experiências autenticamente políticas.

Entendemos que o pensamento de Arendt pode ser compreendido como uma denúncia dos esquecimentos histórico e teórico do sentido da política e como tentativa de recuperar esse sentido a partir das experiências políticas autênticas. Seguindo a leitura de Fry (2010), se, de um lado, temos uma teorização negativa, no sentido daquilo que a política não deveria ser, como podemos constatar, em suas críticas ao totalitarismo, bem como à sociedade moderna<sup>9</sup>, de outro, encontramos uma teoria política positiva que tenta se contrapor aos desdobramentos históricos

---

<sup>7</sup> Habermas teria notado, em um artigo publicado no ano de 1977, que a recorrência de Arendt ao modelo grego tornaria sua teoria política não aplicável à análise da sociedade burguesa e do Estado na Modernidade (*apud* Costa; Ribeiro, 2022). A existência dessa crítica também é notada por intérpretes da obra de Arendt. Villa (2022) observa que muitos críticos da autora entendem que o modelo arendtiano da esfera pública seria demasiado utópico. Já Bernstein (2021, p. 99) afirma que Arendt, “por se basear tão fortemente em uma concepção idealizada da *pólis* grega e da república romana, [...] foi criticada por desenvolver uma concepção de política que hoje é irrelevante”.

<sup>8</sup> Na leitura de Kateb (2023, p. 180), “Arendt está decidida a determinar a essência do que ela costuma chamar (especialmente em *Sobre a Revolução*) de autenticamente político. Sua premissa é a de que se o autenticamente político puder ser conceitualizado corretamente, ele se apresentará como algo tão atraente e tão vantajoso que, na cabeça de seus leitores e de outros, por influência irradiadora, a dignidade da política estará a caminho de ser recuperada”.

<sup>9</sup> Referimo-nos aqui a *Origens do totalitarismo* (1951/1958).

da modernidade, encorajando a ação, a liberdade, a participação pública e a responsabilidade pelo mundo contra a alienação. Nesse ponto, deparamo-nos com a obra *A condição humana* (1958). Segundo Fry (2010, p. 55-56),

*A condição humana* é o livro mais importante de Arendt porque traça determinados elementos da filosofia política positiva de Arendt. A visão política de Arendt está destinada a contrapor-se à política totalitária, em vez de enfatizar a conformidade e o silêncio na sociedade; a obra de Arendt realça as diferenças de opinião e permite o debate. Diferentemente de muitos de seus predecessores filosóficos, Arendt valoriza a ação política e explora os componentes do que ela chama de *vita activa*, ou seja, a vida ativa. É opinião de Arendt que a tradição da filosofia tende a priorizar a vida do filosofar, ou a vida contemplativa do espírito como o estilo de vida favorito, o que resulta no sufoco da diversidade na política, visto que a maioria dos teóricos políticos defende a única série verdadeira de doutrinas políticas, em vez de abrir-se à diversidade de opinião na esfera política. O focalizar a vida do espírito ou a *vita contemplativa* pode aguçar a perspicácia na filosofia e na teoria, mas é ênfase inadequada para a compreensão da política, a qual se concentra na atividade. Em *A condição humana*, Arendt descreve os diversos componentes da vida ativa em contraste com a vida do espírito, a fim de contrabalançar a superestimação da contemplação e do pensar na filosofia. Arendt não afirma que o pensar seja menos importante do que a política, mas seu livro pretende compensar a falta de atenção dos teóricos no que se refere à ação política (p. 55-56).

Doravante, passaremos a uma investigação centrada nessa obra, objetivando elaborar, a partir da abordagem de seus conceitos principais, uma síntese do sentido da política para Arendt.

## 1.2 Ação, suas condições correspondentes e a política

Arendt (2020) inicia o primeiro capítulo da obra *A condição humana* abordando as “três atividades fundamentais” que correspondem “às condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (p. 9). Enquanto o trabalho é a atividade fundamental relativa ao processo biológico do corpo humano, correspondendo à condição humana da vida, e obra é a atividade cujo objetivo é a fabricação de um mundo artificial de coisas duráveis, vinculando-se à condição humana da mudaneidade, a ação é a “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, [e] corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (p. 9, acréscimo nosso). Acerca dessa relação entre o sentido arendtiano de ação e a condição humana, podemos destacar alguns aspectos introdutórios relevantes no pensamento da autora.

Em primeiro lugar, podemos ressaltar a ideia de que os seres humanos “vivem na Terra e habitam o mundo”, porque Terra e mundo são conceitos distintos para a pensadora. Arendt entende o fato infinitamente improvável do surgimento da vida humana no planeta Terra como um acontecimento de extrema importância, porquanto “a Terra é a própria quintessência da

condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício” (Arendt, 2020, p. 02). Segundo a autora, nosso planeta com sua natureza é uma condição geral do aparecimento e da manutenção da vida orgânica, porque os organismos vivos dependem continuamente do metabolismo com a natureza para a preservação da vida dos indivíduos e das espécies. Os seres humanos, por meio da vida, permanecem ligados à Terra e ao demais organismos vivos, a despeito de sua “rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada” (p. 03). Arendt parece considerar a Terra como a mais fundamental de todas as condições humanas ao admitir que

a mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria um emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria que o homem teria de viver sob condições produzidas por ele mesmo, radicalmente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece (p. 12).

Em outras palavras, nosso planeta com sua natureza é a condição que fornece todas as demais condições juntamente com suas atividades relacionadas. Podemos dizer que a Terra é a condição correspondente à *vita activa* em geral, de modo que “o trabalho, a obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento, como o conhecemos, deixariam de ter sentido” (p. 12) caso nos mudássemos de nosso planeta. Nesse sentido, “viver na Terra” significa essa vinculação primeira com a natureza e o fato de termos nossa existência condicionada por algo que nos abrange e ultrapassa e que não fomos nós mesmos que produzimos.

No entanto, a própria ideia de “condição” evocada por Arendt evidencia que não somos determinados de maneira absoluta pela natureza<sup>10</sup> – nem por uma natureza ou essência humanas<sup>11</sup> –, de sorte que podemos criar nossas próprias condições ao transformamos a matéria natural em um conjunto de objetos duráveis a partir do qual construímos o mundo humano. Para a autora,

o mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. Além

---

<sup>10</sup> Sobre esse ponto, podemos recorrer à própria Arendt (2020, p. 14), para quem “as condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundaneidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto”.

<sup>11</sup> Arendt (2020, p. 13) entende que “nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm”. Para ela, ainda que tivéssemos essa essência ou natureza, ela não poderia ser definida por nós mesmos: “só um deus poderia conhece-la e defini-la, e a primeira precondição é que ele pudesse falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘quê’”.

das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. Por isso os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante (Arendt, 2020, p. 12).

Portanto, “habitar o mundo” significa que “não somos meras criaturas terrenas” (p. 14), simples membros de uma entre outras espécies, inseridos apenas no círculo perpétuo e repetitivo da natureza: por meio da atividade da obra, conseguimos separar, em parte, nossa existência do ambiente natural, criando “o artifício humano do mundo” (p. 2), no qual transcorre inteiramente nossas vidas. Se a vida pode ser entendida, em certo sentido, como um intervalo de tempo entre o aparecimento e o desaparecimento de um indivíduo no mundo,

o nascimento e a morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; um mundo que exista antes de qualquer indivíduo aparecer nele e que sobreviverá à sua partida final. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais (p. 119).

Em nossa leitura, o fato de que vivemos na Terra e habitamos o mundo indica esse duplo caráter natural-artificial de nossa existência. Porém, Arendt ressalta que não é o Homem, no sentido do membro de uma espécie, com uma natureza humana única, que vive na Terra e habita o mundo, senão os homens, ou seja, a pluralidade dos seres humanos, outro aspecto que gostaríamos de destacar.

Arendt (2020) distingue a condição da pluralidade do sentido de uma mera alteridade. Segundo ela, a alteridade pode ser entendida filosoficamente como uma característica básica e universal do Ser, sem a qual não seria possível distinguir nem definir qualquer coisa. Contudo, embora seja necessária tanto à distinção e à definição quanto à pluralidade, a alteridade não consegue especificar a diferença entre os seres vivos, uma vez que “toda vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie” (p. 218), muito menos as diferenças existentes entre os seres humanos. No pensamento de Arendt (p. 218), “só o homem [...] é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa”. A capacidade humana de fala articulada ou linguagem<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Sobre isso, Arendt (2020) retoma o pensamento de Aristóteles, dizendo que a definição do homem como *zōon politikon* (animal político) somente pode ser compreendida em sua integralidade se complementada pela ideia do

nos permite a expressão de nossas diferenças em relação às coisas inanimadas e aos outros seres vivos, assim como aos demais seres humanos, a comunicação de nossas singularidades. Nesse sentido, compreende a autora, “no homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana, é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (p. 218).

Nesse ponto, já começamos a nos aproximar da concepção arendtiana de política, visto que a autora considera que a pluralidade é a condição sem qual não existiria – e para qual existe – a vida política, bem como a necessidade da ação. Nas palavras de Arendt (2020, p. 10),

a ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa inferência de leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou a essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.

Teles (2022, p. 19) elucida que “a ação tem como característica a pluralidade, indicando uma dupla face da política: a igualdade e a diferença”. Para esse intérprete, a igualdade significa que todos pertencemos à mesma espécie animal e que compartilhamos as faculdades de nos comunicarmos e de nos fazermos entender mutuamente. Já a diferença denota precisamente a possibilidade que temos de comunicarmos a nós mesmos, expressando nossas singularidades, o que, poderíamos dizer, resulta coletivamente na paradoxal pluralidade de seres únicos. Na visão de Arendt (2020), com a ação, os indivíduos mostram *quem são* em oposição ao *que* eles são. Como quem age demanda a presença de outros para se mostrar e para expressar sua unicidade, a ação é sempre coletiva e pública no sentido de que o ator precisa estar entre outros seres humanos, também singulares. Por isso, Arendt (2020, p. 9) afirma que a pluralidade é “não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam*” da ação e da vida política.

Além da pluralidade, a autora compreende que a atividade fundamental da ação, junto com as demais atividades, também corresponde à condição geral da existência humana dada pelo nascimento e pela morte: a natalidade e a mortalidade. Em relação à mortalidade, Arendt (2020) afirma que o trabalho permite a sobrevivência do indivíduo e a vida da espécie, ao passo que a obra e os artefatos que dela se originam conferem permanência e durabilidade à futilidade ou efemeridade da vida humana e do mundo humano em geral. Por sua vez, “a ação, na medida

---

homem enquanto de *zōon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”). Para Arendt, seguindo o entendimento corrente entre os gregos, o cidadão era aquele que tinha o direito de proferir discursos na esfera pública (isegoria), o que diferenciava dos escravos e bárbaros que eram *aneu logou*, “destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros” (p. 33).

em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria condições para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história” (p. 11).

A autora recorre aos gregos da Antiguidade para lembrar que a preocupação humana e individual com a mortalidade em um universo constituído de coisas imortais – como os deuses, a natureza e as espécies – levava os indivíduos a tentarem adquirir glória e fama por meio de feitos e palavras que davam origem a eventos grandiosos (Arendt, 2019a; 2020). Entretanto, os gregos compreenderam que as ações, justamente por ocorrerem diretamente entre os humanos, isto é, por não serem mediadas pela matéria, não possuíam um princípio que lhes concedesse durabilidade e permanência; seriam completamente efêmeras caso não fossem testemunhadas por outras pessoas e transformadas pelos poetas e historiadores na forma de estórias inseridas na História. Sem isso, não haveria a possibilidade de reconhecimento público e, muito menos, de aquisição da glória e da fama necessárias à imortalidade própria aos seres humanos<sup>13</sup>. É nesse sentido que a atividade da ação tinha como horizonte coletivo a fundação e a preservação de corpos políticos que oferecessem uma espécie de palco onde os indivíduos enquanto cidadãos pudessem, por meio de discursos (*léxis*) e ações (*práxis*), iniciar fatos e eventos que, a partir do reconhecimento público, conferissem-lhes glória e fama e, logo, possibilitassem a conquista da imortalidade humana.

Sobre o nascimento, Arendt (2020, p. 11) considera que

o trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem mais relação estreita com a natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.

---

<sup>13</sup> No ensaio intitulado “O conceito de história – antigo e moderno”, Arendt (2019b) explica essa crença grega de que os indivíduos humanos podem adquirir a imortalidade pela transformação de seus grandes feitos e palavras em estórias e História. Ela discute como esse entendimento antigo está expresso em Heródoto: “Com Heródoto”, diz a autora, “as palavras, os feitos e os eventos –, isto é, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens – tornaram-se o conteúdo da História. De todas as coisas feitas pelo homem, estas são as mais fúteis. As obras das mãos humanas devem parte de sua existência à matéria fornecida pela natureza, portando assim dentro de si, em alguma medida, a permanência emprestada ao ser-para-sempre da natureza. Mas o que se passa diretamente entre os mortais, a palavra falada e todas as ações e feitos que os gregos chamaram de *prákseis* ou *prágmata*, em oposição a *poíesis*, fabricação, não pode nunca sobreviver ao momento de sua realização e jamais deixaria qualquer vestígio sem o auxílio da recordação. A tarefa do poeta e historiador (postos por Aristóteles na mesma categoria, por ser o seu tema comum *práksis*) consiste em fazer alguma coisa perdurar na recordação. E o fazem traduzindo *práksis* e *léksis*, ação e fala, nesta espécie de *poíesis* ou fabricação que por fim se torna palavra escrita” (Arendt, 2019b, p. 74).

A natalidade nos seres humanos não significa somente o fato biológico do nascimento de um indivíduo como membro de nossa espécie animal, do qual se poderia esperar certo tipo de comportamento, previsto pela etologia, como uma repetição interminavelmente reproduzível de um mesmo modelo. Conforme elucida Eccel (2022, p. 256), a autora compreende que “o nascimento é o momento no qual uma vida nova inicia e com ela, toda gama de possibilidades e contingências da biografia de alguém que chega ao mundo”. A condição humana da natalidade tem, portanto, o sentido de um “novo começo” de que decorre, precisamente, nossa capacidade de dar origem a coisas novas, isto é, agir. A esse respeito, Arendt (2020, p. 219-220) cita diversas vezes o pensamento de Agostinho: “para que houvesse início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”. Na interpretação da autora, “com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes” (p. 220). E ela complementa:

o novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre parece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (p. 220)

Muitos intérpretes da obra de Arendt ressaltam a relevância da categoria da natalidade em seu pensamento. Fry (2014) compreende que o conceito ocupa uma posição central na teoria política arendtiana, podendo ser considerado seu aspecto mais otimista, elevando a vida política à condição de uma atividade esperançosa. A intérprete entende que a natalidade é o gatilho mais importante para a ação política, na medida em que as novas ações políticas são fundamentadas no fato de que cada pessoa consiste em um novo início e pode, igualmente, iniciar alguma coisa nova. Essa interpretação se aproxima da leitura de Eccel (2022), parafraseando Jonas, de que Arendt concebe a condição da natalidade, em última instância, como a possibilidade da ação no mundo político. O nascimento humano é, portanto, um acontecimento primordial que demarca o início da potencialidade humana de agir em meio aos outros seres humanos, que também são capazes de iniciar algo novo, e, desse modo, realizar o infinitamente improvável, o milagre.

Segundo Oliveira (2022, p. 237), “a noção de milagre aparece em vários momentos da obra arendtiana vinculados à ação, à pluralidade, à natalidade, à liberdade, à política. O termo se apresenta como uma qualificação à política e à condição humana”. Na leitura da intérprete,

Arendt compreende o milagre em sentido político como a possibilidade do extraordinário que existe em cada nascimento e em cada ação humana e que romperia com os determinismos, os automatismos, a causalidade, bem como com a possibilidade de controle nos assuntos políticos. Os milagres estão relacionados à natalidade, uma vez que, “enquanto novas vidas chegarem, há imensas possibilidades da chegada do novo” (p. 239); e eles decorrem da pluralidade, dado que, “se todos os seres humanos fossem uma mesma cópia de uma matriz primária, não haveria algo novo” (p. 240). Oliveira acrescenta que

a pluralidade não pode ser dissolvida e padronizada de acordo com um ideal de ser humano. A pluralidade interrompe discursos e determinações únicas de como o ser humano deve ser ou de como o ser humano deve habitar o mundo. Sendo assim, a pluralidade apresenta-se como um milagre, pois, na medida em que as pessoas se encontram e agem em concerto, o inédito e o imprevisto podem surgir.

Além disso, “milagres acontecem porque a *liberdade* acontece” (Oliveira, 2022, p. 242). A noção arendtiana de milagre articula as condições da natalidade e da pluralidade à liberdade característica dos seres humanos. Em certo sentido, podemos compreender a liberdade humana como a ausência de determinação completa ou absoluta<sup>14</sup>, o que explicaria os entendimentos de que “ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”; de que constituímos uma “paradoxal pluralidade de seres únicos”; de que a ação humana não pode ser inferida das leis gerais do comportamento<sup>15</sup>; de que somos capazes de fazer o improvável e o incalculável; de que sempre podemos “iniciar algo novo”, produzir cadeias causais, dar origem a milagres. No entanto, como entende Kohn (2023, p. 158; intervenções nossas), “seria um erro inferir que Arendt simplesmente presume a liberdade como propriedade inerente e essencial à natureza

<sup>14</sup> Arendt (2020) insiste na ideia de que os seres humanos não são determinados por uma essência ou natureza, mas somente condicionados pelas condições humanas e pelos objetos que eles mesmo fabricam. Para ela, as condições humanas da vida, mundaneidade, pluralidade, natalidade e mortalidade foram dadas aos seres humanos pela Terra, condicionando de modo não-absoluto a existência humana tal como a conhecemos. Arendt compreende que somos capazes de modificar ou mesmo abandonar essas condições a partir da fabricação de um mundo completamente artificial, o que explica o tom temeroso de alguns textos da autora acerca da tecnologia, sobretudo o prólogo de *A condição humana*. Para nós, não há como não enxergar aqui um diálogo de Arendt com a terceira antinomia da razão pura de Kant (2001) em que a ideia da absoluta espontaneidade do início de uma cadeia causal é condição para a preservação da liberdade, entendida como não-determinação, e, por consequência, da imputabilidade da ação. Kant considerava que a imputabilidade das consequências aos atos, sem resultar nos problemas da antinomia, somente pode ocorrer se escaparmos tanto da liberdade total quanto do determinismo, isto é, se admitirmos a ideia da existência de um ser que é, ao mesmo tempo, fenomênico (determinado em sua parte fenomênica) e numênico (que transcende essa determinação).

<sup>15</sup> Arendt (2020) opõe a ação política ao comportamento, entendendo que a primeira permite a produção da novidade e possui um caráter revelador do agente, ao passo que o segundo pode ser previsto pelas leis da estatística e integra o indivíduo na sociedade. Nas palavras da autora, “ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária”.

humana. [Para ela], o homem não nasce livre, [...] mas nasce *para a liberdade*". A pensadora compreende que essa liberdade característica dos seres humanos não seria possível sem a existência de um espaço público capaz de ensejar a atividade fundamental da ação, que corresponde às condições da natalidade e da pluralidade. A liberdade adquire um significado primordialmente político no pensamento da autora. De acordo com Dias (2022, p. 216-217; acréscimo nosso),

ao conjugar liberdade e ação, o conceito de pluralidade humana também é mobilizado por Arendt. Definida pela autora [por Arendt] como condição política, a pluralidade também é condição para a existência da liberdade. A relação entre os conceitos fica mais clara quando voltamos o olhar à compreensão de que a liberdade não provém de uma disposição interna, mas é estimulada a partir de princípios mundanos que só se manifestam enquanto os seres humanos agem. A ação política, todavia, não é um ato isolado, ela depende de um espaço onde possa ocorrer, bem como que esse espaço seja público: que a ação possa ser vista por outras pessoas. Agir é se inserir em um espaço público, em um local compartilhado com outros tantos indivíduos, de tal forma que nenhuma ação se possa chamar livre se não estiver na companhia de outros homens por sua vez também livres. A liberdade política só existe na medida em que os seres humanos inspirados por princípios mundanos agem em um espaço público comum.

Por enquanto, deixaremos de lado o problema específico da existência de um “espaço público comum” para abordar essa conjugação entre milagre, liberdade e ação, as vinculações entre as condições da natalidade e da pluralidade. É certo que a pluralidade só pode existir porque cada nascimento humano é sempre um novo começo, de modo que alguém único vem ao mundo. Contudo, a unicidade de uma pessoa, sua diferença em relação aos outros seres humanos, somente pode ser confirmada em condições de pluralidade na própria atividade da ação, que é sempre acompanhada do discurso. Nesse sentido, Arendt (2020) retoma a opinião corrente entre os gregos de que o modelo do cidadão era a personagem Aquiles da literatura de Homero, isto é, alguém capaz de realizar grandes feitos e de proferir belos discursos. Essa conjunção indicava, por um lado, que a maioria das ações políticas era decidida por meio do discurso e da persuasão e, por outro, que o próprio ato de encontrar palavras apropriadas a um determinado momento já constituía em si uma forma de ação.

A autora entende que “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (p. 218). Além disso, diz Arendt (p. 219), “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”. Sendo assim, por meio dessa concepção na qual ação e discurso são indissociáveis, podemos constatar o vínculo entre natalidade e pluralidade, pois, “se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é efetivação da condição

humana da natalidade, o discurso corresponde a fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (p. 220-221).

Segundo a pensadora,

a ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?” Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos [...]. Desacompanhada do discurso, a ação perderia não só seu caráter revelador, como e, pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis. A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (p. 221).

Para concluirmos esta seção, podemos dizer que a ação é o modo pelo qual expressamos nossa unicidade, produzimos novos inícios e damos origem a eventos que podem ser transformados em histórias, passando a integrar a História. Contudo, como já adiantamos, Arendt (2020) compreende que a ação demanda a existência de um espaço público comum, um espaço no qual os indivíduos possam se encontrar e conviver, onde possam aparecer e ser vistos pelos outros, onde possam agir livremente. Desse modo, entendemos que a ação é uma atividade fundamental que contém no próprio agir o horizonte de fundação e preservação de corpos políticos, que funcionem como mundo comum ou esfera pública, espaços políticos propícios à ação, ao convívio e à liberdade, correspondendo, conforme vimos, às condições humanas da pluralidade, da natalidade e da mortalidade. Portanto, a ação é fundadora e preservadora da vida política, ao mesmo tempo em que é a atividade própria do ser humano na esfera pública.

### 1.3 Ação e esfera pública

Arendt (2020) retorna à experiência grega da *pólis* para elucidar a relação entre a ação e a esfera pública. Conforme dissemos na esteira da interpretação de Villa (2023), esse retorno arendtiano aos gregos da Antiguidade não pode ser compreendido como nostalgia, nem como uma cegueira autoinduzida da autora em relação ao que poderíamos considerar, hoje em dia, como as mazelas da sociedade grega, como a presença da violência e a coerção das mulheres e dos escravos. Acusar Arendt de nostalgia em relação à Grécia é esquecer seu entusiasmo pelo povo romano, pela revolução americana e a fundação dos Estados Unidos, pelos conselhos dos

soviéticos, pelo movimento dos direitos civis etc., momentos da história em que a autora verifica o aparecimento da política. Sendo assim, a pensadora retorna à *pólis* por entender que esta pode ser considerada como “o mais loquaz dos corpos políticos” (Arendt, 2020, p. 32), o espaço de uma experiência política autêntica.

Arendt (2020) reconstrói a imagem da *pólis* em contraste com o domínio privado do lar, o *oikos* – ou *oikia*. Conforme explica Villa (2023, p. 30),

de acordo com Arendt, os gregos identificavam o lar (ou *oikos*) com questões relativas à reprodução material ou biológica. Era a parte da vida humana em que a necessidade imperava e a coerção – na forma da dominação do homem dono de propriedade sobre sua família e escravos – era tanto inevitável quanto legítima. Por outro lado, o campo público (como representado pela assembleia e pela *ágora*) era o campo da liberdade. Era um espaço articulado no sentido legal e institucional no qual cidadãos iguais se encontravam para as deliberações, debates e decisões sobre questões de interesse comum. Ademais, era o espaço no qual se adquiria um “eu” público além – e distinto – do “eu” privado doméstico.

Na formulação arendtiana da cidade-Estado grega, a *pólis* é compreendida precisamente como a esfera pública e esta pode ser entendida como o “campo da liberdade” em dois sentidos correlatos: em primeiro lugar, era o espaço da liberdade, dado que, ao abandonar o lar e adentrar o domínio público político, o cidadão estava livre das necessidades que o prendiam ao trabalho e à obra no *oikos*; depois, porque era um lugar onde os cidadãos se encontravam em condição de igualdade, configurando-se como um espaço livre da dominação. Sendo assim, como vimos, Arendt (2020) considera que a liberdade humana não poderia ser alcançada na esfera privada, onde somos impelidos pelas necessidades, ocupamos determinados papéis e estamos privados do convívio com os outros; a esfera pública, enquanto um espaço da igualdade, é a condição de nossa liberdade. Nas palavras da autora,

a *pólis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado. Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais. É verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum com o nosso conceito de igualdade: significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais” que, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-Estado. A igualdade, portanto, longe de estar ligada à justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade: ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado. (2020, p. 39)

A *pólis* era propriamente o lugar onde os seres humanos, desiguais por natureza, criavam a condição de igualdade necessária ao estabelecimento da liberdade política. Segundo Arendt (2020), a *pólis* não era meramente um espaço com uma localização física bem definida<sup>16</sup>: era “a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam” (p. 246). Ainda sobre esse ponto, a autora esclarece que o termo “público” presente na noção de *pólis* enquanto “esfera pública” deve ser entendido em dois sentidos distintos, mas correlacionados: inicialmente, significa que “tudo o que aparece em público pode ser visto ou ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (p. 61). E acrescenta: “a presença de outros que veem o que vemos e que ouvem o que ouvimos, garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (p. 62). Nesse sentido, a esfera pública é uma espécie de palco onde aparecem não apenas os assuntos e objetos comuns, mas também os próprios indivíduos como cidadãos, com suas ações e palavras, suas unicidades, formando a realidade.

Depois, “o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (Arendt, 2020, p. 64). Arendt explica que o mundo comum é um artifício humano formado por duas dimensões: de um lado, uma dimensão material constituída pelos objetos que fabricamos, pela cidade com suas leis, pela história escrita etc.<sup>17</sup>, criando as condições para a convivência pacífica dos seres humanos, concedendo permanência e transcendência ao próprio mundo; de outro, uma dimensão subjetiva formada por palavras e atos. Como diz a autora,

a maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in-between*], que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala. Como esse desvelamento do sujeito é parte integrante do todo, até mesmo a mais “objetiva” interação, o espaço-entre físico e mundano, juntamente com os seus interesses, é recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros. Esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ele possa se solidificar: o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si resultados e produtos finais. Mas, a despeito de toda sua intangibilidade, o espaço-entre é tão real

<sup>16</sup> Sobre isso, Arendt retoma o lema da colonização grega: “onde quer que vás, serás uma *pólis*” (p. 246).

<sup>17</sup> Sobre essa dimensão material da cidade, Arendt explica que os gregos não entendiam a criação do espaço físico da cidade ou das leis como um produto da ação ou como uma tarefa política. A autora diz: “para os gregos, as leis, como os muros ao redor da cidade, não eram um resultado da ação, mas um produto da fabricação. Antes que os homens comessem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudesse ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria. Mas essas entidades tangíveis não eram o conteúdo da política (a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses), nem exigiam a mesma lealdade que conhecemos do tipo romano de patriotismo” (Arendt, 2020, p. 241).

quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de “teia” de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível. (Arendt, 2020, p. 227)

Podemos compreender a *pólis* descrita por Arendt como a resultante da qualificação de um espaço-entre concreto e objetivo por uma realidade intangível e subjetiva que decorre das ações e dos discursos da pluralidade de seres humanos que convivem e compartilham o mundo comum. Segundo Rocha (2022), a concepção de “comum” na obra arendtiana articula, a partir da condição da pluralidade, as exigências da singularidade e da comunalidade. Na leitura desse intérprete, a eleição da pluralidade como condição da vida política significa que a política exige, ao mesmo tempo, a existência de vários seres humanos singulares e de “um espaço ou contexto comum, e uma efetiva interação entre as várias pessoas; é o que chamo aqui de comunalidade” (p. 94). Nesse sentido, podemos concluir que a *pólis* é artifício humano do mundo transpassado por essa dimensão da comunalidade; o mundo se torna comum quando passamos a conviver e a interagir com os outros seres humanos.

Como vimos sobre a atividade fundamental da ação, Arendt (2020, p. 219) compreende que “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”. As palavras e os atos são os modos pelos quais fundamos a esfera pública, além de permitirem os debates e as deliberações acerca dos assuntos que dizem respeito à vida em comunidade. Em relação a esse ponto, Arendt recorre ao exemplo do cidadão grego, para quem “ser político, viver numa *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência” (p. 32). A decisão por meio de palavras e persuasão indicava a presença de perspectivas plurais a partir das quais os cidadãos enunciavam discursos e realizavam grandes feitos. Além disso, a ausência de força e violência e a prioridade do discurso persuasivo criavam condições para o aparecimento do poder que é, para a autora, o elemento fundamental da esfera pública, do mundo comum, da teia de relações humanas. Segundo Arendt (p. 247), o poder se efetiva “onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais”, tendo como “único fator material indispensável [...] a convivência entre os homens” (p. 249; supressão nossa), uns *com* os outros e não uns *contra* os outros<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Arendt não desconsidera o agonismo entre os indivíduos, pelo contrário, ela considera que o “chamado espírito agonístico, o apaixonado impulso de alguém para exibir seu si-mesmo ao medir-se com os outros está na base do conceito de política prevalente nas cidades-Estados” (Arendt, 2020, p. 241). Ela parece considerar que, ainda que esse *agonismo* comporte o risco de se transformar em algo que possa levar à dissolução da esfera política, ele é parte importante da vida política grega dado que impele cada cidadão a demonstrar sua unicidade e iniciar algo novo, provando seu valor e marcando seu nome na história, adquirindo “fama imortal”.

Por fim, podemos dizer que, para Arendt (2020), a *pólis* possuía uma dupla função: seu objetivo principal “era fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana” (p. 244), multiplicando as ocasiões para que os indivíduos demonstrassem seus talentos únicos e, por meio de seus feitos, conquistassem “fama imortal”. Já a segunda função da cidade era justamente a de “remediar a futilidade da ação e do discurso; pois as chances de um feito merecedor de fama ser lembrado, de que realmente se tornasse ‘imortal’, não eram muito boas” (p. 244). Portanto, a *pólis* era uma esfera pública ou mundo comum que ensejava a novidade, as deliberações coletivas, a expressão da unicidade das pessoas, além da organização da memória das grandes realizações dos cidadãos, possibilitando-lhes o alcance da imortalidade. Ela era um espaço político fundado pela ação e destinado a ela própria, tornando-se um lugar propício à liberdade.

#### 1.4 O sentido da política e o declínio do mundo comum

Podemos retornar à questão que Arendt se faz, e que citamos no início do capítulo, sobre “qual o sentido da política” e à resposta definitiva arendtiana de que “o sentido da política é a liberdade”. Mas o que significa dizer que o sentido da política é a liberdade? Entendemos que a política é a atividade coletiva de fundação e preservação de uma esfera pública ou um mundo comum, um espaço próprio à atividade da ação e do discurso em liberdade, que corresponda às condições humanas da pluralidade e da natalidade.

Arendt e alguns de seus intérpretes<sup>19</sup> observaram a similaridade entre essa esfera política e o teatro; o palco do teatro oferece um local onde os atores podem se revelar a seus espectadores e agir desempenhando um papel na estória. Para nós, a metáfora do palco de um teatro parece não captar bem a concepção de esfera pública arendtiana, pois o teatro é um local constituído e institucionalizado, de modo que essa institucionalização já concederia ao palco seu significado. Pensamos que a metáfora mais exata para captarmos a teia das relações seria a do teatro de praça: nele, os atores transformam o espaço público da praça em palco e teatro, que somente existem durante a ação, desaparecendo logo que a peça termina<sup>20</sup>. Com essa metáfora, salientamos que a esfera pública ou mundo comum emerge da qualificação do espaço-entre

<sup>19</sup> Arendt (2020, p. 233) afirma que “o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo, é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em sua relação com os outros homens”. A respeito disso, Chaves (2022), por exemplo, entende a esfera pública como um tipo de anfiteatro onde o ator em sua performance/ação pode se apresentar em sua excelência aos demais cidadãos.

<sup>20</sup> Em nossas leituras, Arendt não nega a necessidade da fundação de uma instituição política estável, mas parece compreender que essa instituição seria demasiado inerte sem a atividade da ação para animá-la e dar-lhe sentido.

objetivo e concreto por uma realidade intangível e intersubjetiva formada e preservada pela ação livre. Desse modo, podemos dizer que o espaço da liberdade emerge sempre que ocorre a ação, ao passo que é precisamente esse espaço livre que possibilita tal atividade fundamental. Assim, concluímos que a ação funda e preserva um espaço necessário ao próprio agir.

Nesse ponto, compreendemos que essa dupla implicação não é irrelevante. Em primeiro lugar, significa que a liberdade não é uma condição que conquistamos de maneira definitiva, “não é posse de sujeitos singulares nem ‘sujeitos’ coletivos. Liberdade é um aparecimento numa relação plural entre seres humanos na vida pública” (Oliveira, 2022, p. 242). Ou seja, liberdade é algo que aparece somente no tempo em que agimos em um contexto coletivo. Nas palavras de Dias (2022, p. 218), “a liberdade, portanto, não é um estado que se chega para então poder tornar-se livre, mas é, antes, a própria forma da ação: ser livre é agir politicamente”. Em segundo lugar, sugere que a atividade da ação é ação quando ocorre em liberdade, fundando a própria liberdade. Por último, e mais importante, significa que, para Arendt, se o sentido da política é a liberdade e a liberdade é o que qualifica a atividade da ação, correspondendo à natalidade e à pluralidade, então a política desaparece sempre que essas coisas deixam de existir. Isso indica que a esfera pública é rara e, talvez, por isso mesmo, preciosa. Entendemos que, para Arendt, o mundo comum e a experiência política são tesouros frágeis, coisas que demandam cuidado.

Podemos dizer que, para continuar a existir, o mundo comum demanda, inicialmente, continuar sendo “mundo”, um espaço-entre que fabricamos e preservamos, constituído tanto pelos objetos quanto pela história, pelos fatos etc. E esse mundo comum também deve ser comum, isto é, propício à liberdade, à ação, à natalidade e à pluralidade, o que envolve também, conforme vimos, a singularidade e a comunalidade. Quando afirmamos que cada nascimento traz uma novidade ao mundo comum, não estamos reconhecendo “o fato simples do nosso aparecimento físico original”; estamos dizendo que “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento” (2020, p. 219) que efetiva a condição humana da natalidade.

Já, ao dizermos que esse mundo deve ser receptivo à pluralidade, entendemos que ele deve proporcionar o convívio de uma coletividade de seres humanos únicos e ensejar a expressão de suas singularidades. Assim, podemos dizer que esse mundo deve abrigar uma pluralidade de pessoas e, por consequência, de perspectivas distintas sobre a realidade.

Arendt (2020, p. 71) compreende que “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”. A preservação da pluralidade, que é condição da ação e da vida política, demanda o convívio e o confronto entre

diferentes pontos de vista. A unicidade de cada ser humano faz com que duas pessoas nunca compartilhem exatamente o mesmo lugar, dando origem a várias perspectivas a partir das quais formulamos diferentes opiniões acerca das coisas que temos em comum. Assim, a “paradoxal pluralidade de seres únicos” produz uma pluralidade de angulações e opiniões, que, longe de significar rupturas e confrontos irremediáveis que ameaçam o mundo comum, constitui a condição da fundação e da preservação do espaço político. No próximo capítulo, abordaremos as relações entre opinião e política, investigando também os limites das opiniões na esfera pública.

## 2 OPINIÃO E POLÍTICA

*Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros. Para os gregos, esse era um grande privilégio que se ligava à vida pública e que faltava à privacidade doméstica, em que não se é visto nem ouvido por outros.*  
(Arendt, 1993a, p. 97)

*O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva.*  
(Arendt, 2020, p. 71)

No capítulo anterior, investigamos o sentido da política para Arendt, definindo-a como atividade de fundação e preservação da esfera pública ou mundo comum, enquanto espaço de exercício da liberdade; em outras palavras, um lugar adequado à atividade da ação e do discurso, correspondendo às condições da pluralidade, da natalidade e da mortalidade. Entendemos que essa concepção de um mundo comum fundado e preservado por discursos, que surgem das diversas perspectivas decorrentes da paradoxal pluralidade de seres singulares, nos conduz à questão das relações entre opinião e política no pensamento de Arendt. Neste capítulo, abordaremos esse problema, partindo de uma perquirição acerca do sentido de opinião para nossa autora. Depois, investigaremos por que Arendt considera a opinião como uma categoria efetivamente política, distinguindo-a da verdade. Por último, proporemos a pergunta sobre se a esfera pública deve acolher todas as opiniões ou se existem opiniões que deveriam ser deixadas de fora do domínio político. Nesta etapa de nossa pesquisa, trabalharemos principalmente com os ensaios “Filosofia e Política” e “Verdade e Política” e com algumas passagens do volume sobre o pensar em *A vida do espírito* – dialogando também com intérpretes da obra arendtiana.

### 2.1 A opinião enquanto *doxa*

Para compreendermos a relação entre opinião e política na teoria arendtiana, devemos antes entender o conceito de opinião para a autora. Arendt (1993a; 2019b) elabora sua noção de opinião recorrendo novamente aos gregos, retomando, desta vez, o sentido do vocábulo *doxa*. Segundo ela, os gregos consideravam que

a doxa era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece. Essa *doxa* não tinha como tópico o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas verisimilia (distintas da *unum verum*, a verdade única, por um lado, e das falsidades ilimitadas, as *falsa infinita*, por outro), mas compreendia o mundo como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser “o mesmo”, o seu caráter comum (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou “objetividade” (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de toda as diferenças entre homens e suas posições de mundo – e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões) –, “tanto você quanto eu somos humanos” (Arendt, 1993a, p. 96-97).

Como podemos observar, a opinião entendida enquanto *doxa* pressupõe a existência de um mundo comum que se interpõe entre os indivíduos e que possibilita variadas “posições de mundo”, gerando diferentes aberturas e perspectivas de onde emergem as diversas *doxai*. Sendo assim, as opiniões, quando se mantêm ligadas a esse mundo, distinguem-se tanto da verdade única e válida para todos quanto das fantasias subjetivas ou das arbitrariedades individuais. Em outras palavras, a *doxa* é, ao mesmo tempo, objetiva e subjetiva, na medida em que se refere, por um lado, ao mundo que é comum para todos e, por outro, ao modo como esse mundo aparece para cada indivíduo, conforme seu ponto de vista. Na interpretação de Vallée (1999, p. 48), “ela é a maneira particular, irredutível e autêntica de o mundo se abrir para mim; o meu ‘ponto de vista’, se se quiser, mas no sentido original: aquele ponto de onde parte minha vista, de acordo com a minha situação; logo uma parcela da realidade”.

Acerca da relação entre o mundo comum e a realidade, como vimos, Arendt (2020, p. 62) considera que “a presença de outros que veem o que vemos e que ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”. Em nossa visão, tal entendimento se vincula ao que, mais tarde, a autora chamou de “natureza fenomênica do mundo”, isto é, à compreensão de que este é constituído por várias coisas que aparecem de diversos modos para diferentes criaturas dotadas de órgãos sensoriais capazes de captar determinados estímulos (Arendt, 2000). Assim como, para os seres humanos, nascer e morrer significam aparecer e desaparecer no/do mundo<sup>21</sup>, Arendt (2000, p. 18) compreende que

neste mundo em que chegamos e aparecemos vindo de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe neste mundo cujo

<sup>21</sup> Arendt (2020) observa como essa relação entre o aparecer/desaparecer para os outros e a vida/morte foi pressentida pelos romanos para quem viver e morrer significavam *inter homines esse e inter homines esse desinere*, literalmente, “estar entre os homens” e “deixar de estar entre os homens” (p. 10), respectivamente.

próprio ser não pressupõe um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém.

Se “ser e aparecer coincidem”, o mundo se afigura, então, como um palco de teatro onde todas as coisas, inclusive os seres vivos, fazem suas aparições aos que são capazes de percebê-las. Ao entrarem em cena, elas se tornam comuns aos espectadores, ao mesmo tempo em que parecem diferentes para cada um deles, conforme a posição em que ocupam no próprio mundo. Arendt (2000, p. 18-19) ressalta que,

parecer – o parece-me, *dokei moi* – é o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para os outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. Em outras palavras, tudo o que aparece adquire, em virtude de sua fenomenalidade, uma espécie de disfarce que pode de fato – embora não necessariamente – ocultar ou desfigurar. Parecer corresponde à circunstância em que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores.

Outro ponto interessante no pensamento arendtiano é que todas as coisas que constituem o mundo – inclusive nós mesmos – seriam demasiado incertas caso não aparecessem para uma pluralidade de espectadores. Sobre isso, podemos imaginar uma situação simples: uma coisa que aparece somente para um indivíduo poderia facilmente ser uma ilusão, como uma miragem no deserto; o espectador seria enganado pela aparição e conferiria realidade ao que consistiria, na verdade, em uma mera aparência ou semblância. Contudo, caso essa coisa apareça também para outras pessoas, ainda que em uma diversidade de aspectos, sua realidade seria dificilmente questionável. Assim, podemos concluir que, na visão de Arendt, tudo-o-que-é aparece, mas nem tudo-o-que-aparece é, porquanto a realidade do mundo, e de nós mesmos<sup>22</sup>, depende sempre da pluralidade de espectadores. Conforme analisa a autora,

nossa “fê perceptiva” – como designou Merleau-Ponty – nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes de

---

<sup>22</sup> Arendt (2000) compreende que as teorias solipsistas, que atingiram seu mais alto nível de elaboração teórica nas *Meditações* de Descartes, são o produto da semblância autêntica da atividade de pensar, mas estão em completo desacordo com os dados elementares de nossa existência e experiência. Para a autora, no processo da dúvida que leva Descartes à certeza do eu pensante, “nenhuma *cogitatio* e nenhum *cogito me cogitare* – nenhuma consciência de um eu ativo que suspendeu toda a fé na realidade de seus objetos intencionais – poderia convencê-lo de sua própria realidade, de que ele teria realmente nascido em um deserto, sem um corpo e sem os sentidos necessários para perceber coisas ‘materiais’; e sem outras criaturas que lhe assegurassem que o que ele percebia também era percebido por elas. A *res cogitans* cartesiana, essa criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos e abandonada, sequer saberia que existe uma realidade e uma possível distinção entre o real e o irreal, entre o mundo comum da vida consciente e o não-mundo privado de nossos sonhos” (p. 38).

ter fé nem mesmo no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos. (Arendt, 2000, p. 37)

É nesse sentido que a pensadora observa uma interdependência entre nosso senso de realidade e a existência de uma esfera pública, mundo comum ou “espaço da aparência” capaz de jogar luz sobre coisas que devem ser transformadas em assuntos pertinentes à toda a comunidade; um palco<sup>23</sup> onde aparecemos aos outros, deliberamos sobre o destino coletivo, expressamos nossas unicidades e confirmamos nossos nascimentos, correspondendo, conforme vimos, às condições humanas da pluralidade e da natalidade (Arendt, 2020)<sup>24</sup>.

Arendt (2000) aborda essa relação entre nosso senso de realidade e a esfera pública ou mundo comum a partir da noção de *sensus communis*. De acordo com a autora, o *sensus communis* possui dupla função: inicialmente, ele “é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço” (p. 39); então, o *sensus communis* “adequa as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados [...] a um mundo comum compartilhado por outros” (p. 39; supressão nossa). Dessarte, compreende Arendt (p. 39), “a subjetividade do parece-me é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros, ainda que o seu modo de aparecer possa ser diferente”. A autora conclui que a sensação de realidade no mundo de aparências surge de uma “tríplice comunhão”:

os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam seu objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade (p. 38).

Em resumo, a realidade é uma propriedade mundana que corresponde ao *sensus communis*; ela emerge justamente da ligação entre o sentimento de realidade que acompanha nossas sensações individuais, o mundo que compartilhamos com os outros seres humanos e o acordo acerca da

<sup>23</sup> Consideramos que uma das abordagens mais interessantes acerca da concepção arendtiana da esfera pública ou mundo comum como um palco pode ser encontrada na obra *Surging Democracy* (2019) de Adriana Cavarero. Para nós, o mais interessante na interpretação de Cavarero é ressaltar a dimensão concreta e a presencialidade necessária para a formação da esfera pública. A comentadora pensa uma complementariedade entre o espaço físico da *pólis* e a sua dimensão relacional necessariamente presencial (Cavarero, 2021).

<sup>24</sup> Podemos complementar essas anotações recorrendo a Roviello (s.d., p. 14): “Só acedo à existência efetiva aparecendo a outros homens e acolhendo o aparecimento de outros homens. O mundo enquanto mundo comum é o espaço que me permite aceder à minha realidade fornecendo-me o palco onde faço aparecer essa realidade. O aparecer é a dimensão comum que unifica os diferentes aspectos da condição humana: nascimento e morte, pluralidade, mundaneidade”.

identidade dos objetos, que podemos estabelecer entre nossas perspectivas e as dos demais seres vivos dotados de órgãos sensoriais.

Para entendermos melhor a articulação entre realidade, mundo comum, *sensus communis* e opinião no pensamento de Arendt, podemos recorrer à ilustração de uma mesa interposta entre algumas pessoas<sup>25</sup>. Em nossa interpretação, essa mesa consiste na dimensão material do mundo comum, que separa ao mesmo tempo em que relaciona todos os indivíduos que estão sentados a seu redor. A disposição espacial faz com que cada pessoa enxergue tanto a mesa e os objetos que estão em cima dela quanto as demais pessoas desde uma determinada perspectiva formada por sua posição de mundo. Embora todos vejam a mesa, os objetos e uns aos outros, essas coisas se tornam reais quando os indivíduos conversam sobre elas, expressando suas opiniões desde suas perspectivas. O *sensus communis* vincula o que cada indivíduo vê ao que os outros veem e confere realidade às coisas que compõem a cena. Desse modo, a dimensão material e objetiva do mundo comum é qualificada por um novo espaço-entre, desta vez, subjetivo e intangível.

Nesse cenário, como podemos imaginar, ao expressarem seus pontos de vista, as pessoas podem divergir sobre diversos aspectos da mesa, dos objetos ou dos outros indivíduos, sem que isso signifique que o mundo não seja comum entre eles ou que somente uma opinião esteja correta, o que decorre justamente das variadas perspectivas. Os indivíduos podem tentar convencer uns aos outros ou podem ser dissuadidos de seus posicionamentos; podem, até mesmo, elaborar novas conclusões ou acordos parciais relativos àquela situação – o que ocorre sobretudo quando tratamos de assuntos mais complexos. Assim, vemos como as opiniões não têm a pretensão de alcançar o *status* de uma verdade absoluta, única e válida para todos, senão acordos relativos fundados sobre o consentimento. Entendemos que essa ilustração da mesa não apenas ajuda a articular as noções de realidade, mundo comum, *sensus communis* e opinião no pensamento arendtiano, mas também a explicitar o próprio sentido de opinião para a pensadora, mostrando que ela versa sobre coisas que participam do mundo comum, sendo relativas às circunstâncias e, por consequência, sujeitas à variação, o que envolve ainda, como veremos, as capacidades de representação, expressão dos pontos de vista e de persuasão.

De acordo com Arendt (2019b, p. 299), “formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão

---

<sup>25</sup> Arendt (2020) recorre ao exemplo da mesa para explicar o mundo comum em *A condição humana* dizendo: “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (p. 64).

ausentes; isto é, eu os represento”. A autora explica que tal capacidade de representação não se confunde com a empatia, nem com a adesão à opinião da maioria, mas consiste em “ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro” (p. 299). Em outras palavras, Arendt considera que a formação da opinião – a *doxadzein* – envolve a imaginação de diversas perspectivas possíveis em torno de um determinado assunto público, ou seja, a capacidade de fazer uso de uma mentalidade alargada para a elaboração de juízos, tendo como condição uma liberação em relação aos interesses privados individuais. A capacidade de representação é diretamente proporcional ao número de posições de mundo que conseguimos imaginar quando ponderamos sobre determinado problema comum, o que resulta na maior validade de nossas conclusões e, logo, de nossas opiniões. Até podemos formar nossas opiniões levando em conta somente nossos interesses privados ou os dos grupos aos quais pertencemos, “mas a autêntica qualidade de uma opinião como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade” (p. 300).

Nesse ponto, constatamos uma correspondência entre a formação da opinião e o juízo no pensamento de Arendt<sup>26</sup>. Os intérpretes da obra arendtiana advertem para o estado inacabado da teoria da autora acerca da atividade espiritual do julgamento e buscam elaborá-la, sobretudo a partir de fragmentos e textos<sup>27</sup>, dando origem a uma importante discussão sobre a concepção de juízo para a pensadora. Correia (2012) aponta que Arendt formula seu conceito recorrendo à noção de “juízo reflexionante estético” pensada por Immanuel Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), encontrando nela uma filosofia política oculta na obra do filósofo alemão<sup>28</sup>.

Sem nos ocuparmos aqui com as minúcias da concepção kantiana ou da apropriação arendtiana desse conceito<sup>29</sup>, podemos dizer que esse tipo de juízo difere dos chamados juízos determinantes, próprios ao conhecimento, por não subsumir um particular ao universal, o que

---

<sup>26</sup> Sobre isso, como apontou Assy (2022, p. 190; acréscimo nosso), “em boa parte dos manuscritos [de Arendt] da década de 1960, o juízo e a opinião andam juntos, a ruína de um implica a ruína de outro”.

<sup>27</sup> Podemos citar os fragmentos finais acerca do julgar na obra inacabada *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar* (1971), mas principalmente o conjunto dos materiais produzidos para o curso ministrado por Arendt, em 1970, que recebeu o título de *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1970).

<sup>28</sup> Estamos cientes da posfácio escrito por André Duarte na edição brasileira de *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Duarte (1993b) elabora uma interpretação próxima a de Correia.

<sup>29</sup> Uma das minúcias da apropriação arendtiana do juízo estético de Kant, por exemplo, refere-se ao deslocamento do sentido do juízo e da finalidade da discussão sobre esse conceito na obra da autora. Segundo D’Entrèves (2023, p. 348), “os textos de Arendt sobre o tema do juízo parecem se dividir em duas fases mais ou menos distintas: uma inicial, na qual o juízo é a faculdade dos atores políticos que agem no domínio público, e uma posterior, na qual é privilégio dos espectadores não-participantes, principalmente poetas e historiadores, que buscam entender o significado do passado e nos reconciliar com os acontecimentos. Nessa formulação posterior, Arendt não se interessa mais pelo julgar como um aspecto da vida política como tal, como a faculdade exercida por atores para decidir de que forma agir no domínio público, mas com o juízo como componente na vida do espírito, como a faculdade pela qual os espectadores privilegiados podem recuperar o significado do passado e, assim, se reconciliar com o tempo e, retrospectivamente, com a tragédia”.

ocorre nos casos da fruição estética da obra de arte, da compreensão de fenômenos inéditos ou da deliberação e da tomada de decisão no domínio político. Arendt considera o juízo estético reflexionante como uma espécie de movimento autorreflexivo ligado ao gosto individual, mas que pressupõe a publicidade, isto é, a interação com os pensamentos de outras pessoas e a consideração de novos pontos de vista, como condição de sua imparcialidade.

Ainda segundo Correia (2012), a imparcialidade dos juízos demanda uma mentalidade alargada, “que consiste no movimento de consideração do pensamento dos outros, pelo uso da imaginação, por meio da comparação de nossos juízos com os juízos possíveis, e nesse sentido corresponde à capacidade de pensar representativamente” (p. 169). Por meio da imaginação, o indivíduo representa mentalmente outros pontos de vista, tornando-os virtualmente presentes e considerando-os na formulação de seu juízo. Desse modo, esse alargamento espiritual permite o abandono das “condições privadas subjetivas do juízo”: o indivíduo coloca a si mesmo entre parênteses, passa a desconsiderar o interesse próprio e alcança um ponto de vista geral sobre determinado assunto, levando em conta as perspectivas alheias, não por uma empatia, mas “pela abstração das limitações de meu próprio juízo” (p. 169). Nas palavras de Arendt (1993b, p. 57), “pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita”.

Como podemos observar, Arendt compreende que a imparcialidade na formulação do juízo e da formação da opinião envolve essa capacidade da imaginação de “sair em visita”, provando o caráter discursivo do pensamento que ocorre tanto no julgar quanto na *doxadzein*. Em relação à *doxa*, Arendt (2019b, p. 300) afirma que

nenhuma opinião é autoevidente. Em matéria de opinião, mas não em matéria de verdade, nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, correndo, por assim dizer, de um lugar para outro, de uma parte a outra, de uma parte do mundo para outra, através de todas as espécies e concepções conflitantes, até finalmente ascender desses particulares a alguma generalidade imparcial.

Sobre essa ideia, Pereira (2019, p. 114) observa que, “se nenhuma opinião é autoevidente, isso implica reconhecer que a ‘evidência’ da opinião não se dá por si mesma, mas requer a troca, o intercurso das opiniões. A interação é a condição da ‘evidência’ da opinião”. Portanto, o caráter discursivo mostra a importância da interação com os outros, dos intercâmbios de perspectivas, da expressão dos pontos de vista e da persuasão na formação da opinião.

Arendt (1993a) apresenta a relevância da persuasão no processo de formação das *doxai*, retomando sua relação estreita com a política na democracia ateniense. A persuasão (*peithein*<sup>30</sup>)

---

<sup>30</sup> Arendt (1993a) adverte que a tradução de *peithein* para persuasão é muito fraca e inadequada, não fornecendo uma exata medida de sua importância entre os gregos.

era louvada como uma divindade (*peithô*) em Atenas e consistia na forma política de falar por meio da qual os cidadãos conduziam os assuntos públicos, o que concedia à retórica o *status* de verdadeira arte política. Vimos que o cidadão grego considerava que “ser político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência (Arendt, 2020, p. 32). Arendt entende a força e a violência como fenômenos pré-políticos incapazes de resultar no poder necessário à fundação e manutenção de uma esfera pública; os cidadãos, ao abandonarem o ambiente doméstico e adentrarem a *pólis*, colocavam-se em condição de igualdade com os demais, renunciando à força e à violência como meios de imposição de seus interesses, inserindo-se no mundo comum com discursos e ações pelos quais davam origem a fatos e eventos e tentavam convencer seus pares a tomarem certas decisões em assuntos pertinentes à comunidade. Em conclusão, nas palavras de Pereira (2019, p. 120),

a opinião é sobre algo que aparece, o que é comum. Contudo, como já dito, numa visão de perspectiva, o que aparece expõe e oculta; é nesse âmbito que reside a disputa persuasiva, acerca da parcialidade das opiniões. Como elas não são autoevidentes, não encerram o debate, mas o pressupõem. Por isso, as opiniões são de fato a matéria da política e sujeitas à persuasão, já que estão em constante disputa e sujeitas à contingência. Elas estão ligadas a uma diversidade de arranjos persuasivos e retóricos, em torno da inclinação e dos juízos.

Essa importância da interação e da persuasão no processo de formação das opiniões nos conduzem, portanto, à relação entre as diversas *doxai* e a esfera pública ou o mundo comum no pensamento de Arendt. Dissemos que a autora considera essa esfera como um espaço-entre concreto e objetivo recoberto por uma espécie de realidade intangível e intersubjetiva formada pelas ações e pelos discursos de cidadãos. Sendo assim, a emergência do comum somente pode se dar nas interações das pessoas, nas expressões de seus diversos pontos de vista e nas tentativas de persuasão. Em outras palavras, Arendt (2020) entende que a comunicabilidade é a condição de constituição da realidade e do aparecimento da esfera pública, o que tem relação intrínseca com as *doxai*. Podemos concluir que o mundo comum surge da diversidade de opiniões<sup>31</sup>, que se fundamenta, em última instância, na própria condição humana da pluralidade, onde quer que possamos conviver e interagir uns com os outros, sem recorrermos à força e à

---

<sup>31</sup> Essa diversidade de opiniões na formação do mundo comum ou esfera pública é também ressaltada por Villa (2023, p. 31): “a imagem da esfera pública que Arendt extrai dos gregos é extremamente sedutora e (ao menos para seus críticos) excessivamente utópica. É a imagem de um espaço público no qual o debate e a deliberação extraem o aspecto multilateral de determinada questão ou problema, graças às diferentes perspectivas que os cidadãos colocam individualmente sobre o mesmo ‘objeto’. De fato, segundo Arendt, a própria realidade do campo público emerge somente através da troca robusta de conversas e opiniões que emane de uma multidão com perspectiva distintas. Onde não exista uma troca como essa – onde o medo ou a falta de interesse impeçam os indivíduos de articular publicamente sua opinião, seu ‘parece-me’ –, não pode haver um sentido profundo de realidade pública”.

violência, em condições de igualdade, comunicando nossas *doxai* acerca das coisas que temos em comum. Desse modo, compreendemos melhor por que Arendt considera que a opinião é uma categoria efetivamente política.

## 2.2 A opinião enquanto categoria política, distinta da verdade

Apresentamos o sentido de opinião, para Arendt e, agora, podemos abordar as relações entre opinião e política no pensamento da autora, destacando a ideia de que a opinião é uma categoria efetivamente política, o que a distinguiria da verdade. Vimos que a autora compreende a política como a ação coletiva de fundação e de preservação de um mundo comum ou esfera pública que possibilite o convívio da pluralidade de seres humanos em condições de igualdade e liberdade, a expressão das unicidades individuais, a ação entendida como a criação de novos inícios, além da organização da memória dos eventos decorrentes dos grandes feitos e das palavras, correspondendo, portanto, às condições da pluralidade, da natalidade e da mortalidade (Arendt, 2020). Sabemos ainda que a autora entende que o mundo comum ou esfera pública é algo interposto entre as pessoas, sendo constituído por uma dimensão material, assim como pelas ações e pelos discursos dos cidadãos, abrigando diferentes perspectivas de onde surgem as diversas opiniões. Segundo Fry (2010, p. 61-62), Arendt considera que “a política deveria envolver as diferentes *doxai* de todos os membros da comunidade, a fim de chegar a uma decisão baseada no que é melhor para a comunidade como um todo, em vez de negar as diversas perspectivas do cidadão em favor de uma política universal”. Conforme dissemos, Arendt (2020, p. 71) compreende que “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”.

Muitos intérpretes da obra arendtiana notaram essa relação entre as opiniões e a esfera pública na teoria política da autora. Para Müller (2022, p. 313), “as personalidades humanas têm opiniões e pontos de vista distintos uma das outras e a confrontação dessas opiniões é a garantia de que o espaço da política está preservado”. Essa leitura é corroborada por Chaves (2022, p. 145), ressoando a análise de Tassin, para quem “Arendt reforça a conexão da *doxa* (opinião) com o espaço público”, ao entender que “a *doxa* e sua expressão discursiva, *doxadzein*, pertencem de pleno direito ao espaço público da aparência, no qual os atos e palavras ganham visibilidade e revelam o seu agente aos olhos dos demais espectadores”.

Em nossa visão, podemos facilmente compreender por que Arendt considera que a opinião é uma categoria efetivamente política. As opiniões no sentido das *doxai* se distanciam das pretensões absolutas e universais, expressando o modo como o mundo se abre e aparece

para cada pessoa; elas são múltiplas e variáveis; estão sempre sujeitas à persuasão; admitem acordos parciais e consentimento. Tudo isso evidencia que as *doxai* não apenas ensejam como pressupõem o debate que, como afirma Arendt (2019b p. 299), “constitui a própria essência da vida política”. Assim, a autora entende que a existência de um espaço destinado à formação e à comunicação das opiniões é a condição de fundação e permanência da política. Não é por acaso que ela enxerga o vínculo originário entre a *pólis* e as *doxai*, porquanto a vida na cidade grega consistia, em grande medida, nas conversas e no intercâmbio das opiniões (Arendt, 2019a). De acordo com a pensadora,

nessa incessante conversa os gregos descobriram que o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um infinito número de ângulos, aos quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Em um percuciente e inexaurível fluxo de argumentos, tais como apresentados pelos cidadãos de Atenas pelos sofistas, o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria “opinião” – o modo como o mundo lhe parecia se lhe abria (*dokei moi*, “parece-me”, donde *dóksa*, ou “opinião”) – com os de seus concidadãos. Os gregos aprenderam a compreender – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos. (Arendt, 2019b, p. 82)

Além disso, Arendt (1993a) observa que a palavra *doxa* também possuía os sentidos de glória e fama, relacionando-se com o domínio político, visto que é somente nessa esfera que os cidadãos podem aparecer e mostrar quem são, aspirando ao reconhecimento público por suas ações e palavras. “Fazer valer sua própria opinião”, diz a pensadora, “referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros. Para os gregos, esse era um grande privilégio que se ligava à vida pública e que faltava à privacidade doméstica, em que não se é visto nem ouvido pelos outros” (p. 97). Em outras palavras, por meio da expressão das opiniões na esfera pública, os gregos poderiam conquistar a glória e a fama imortais.

Nesse ponto, podemos relembrar também as relações entre a opinião, o mundo comum, a *pólis*, a política e a amizade na forma elogiosa como Arendt (1993a) compreende a filosofia de Sócrates em sua teoria política. Segundo a autora, diferentemente de Platão, Sócrates ainda pensava a opinião em um sentido semelhante ao de seus concidadãos, ou seja, “a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece” (p. 96). O filósofo entendia que a opinião era distinta tanto da verdade única, absoluta e válida para todos quanto da falsidade ilimitada ou da fantasia subjetiva. Ele partia igualmente do pressuposto de que o mundo se abre de modo diferente para cada pessoa, conforme sua posição; e compreendia que as diferentes posições produziam variadas perspectivas desde as quais os indivíduos formulavam suas opiniões sobre o mundo comum. Por isso, para Sócrates, a existência de *doxai*

opostas não significa uma disputa pela verdade, senão a possibilidade de divergências decorrentes dos diferentes modos pelos quais o mundo se apresenta para cada pessoa.

Na interpretação arendtiana, Sócrates entendeu que “cada membro da *pólis* possuía uma *doxa* individual, sua opinião ou ponto de vista sobre o mundo, e qualquer *doxa* do tipo deve ser vista não como mentira ou distorção da realidade, mas como uma verdade em potencial esperando ser revelada” (Dolan, 2023, p. 353). Desse modo, almejando revelar as verdades latentes das diversas *doxai* de seus concidadãos, Sócrates empregava a maiêutica, o método de parir ideias<sup>32</sup>, que Platão chamaria posteriormente de *dialegethai*. Arendt (1993a) elucida que a maiêutica era um diálogo filosófico fundamentado em uma dupla convicção: em primeiro lugar, fundava-se na crença socrática de que cada indivíduo possuía sua própria *doxa* e de que era impossível saber de antemão o *dokei moi* do outro, o que obrigava Sócrates a iniciar seus diálogos com algumas perguntas cujo objetivo era “assegurar-se da posição do outro no mundo comum” (p. 97). Depois, a maiêutica também se amparava na convicção de que, “assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, não há quem possa saber por si só, e sem um esforço adicional, a verdade inerente à sua própria opinião” (p. 97). A maiêutica consistia, portanto, em uma forma de “discutir até o fim” (p. 96) determinado assunto, não para extrair uma verdade única da destruição das diferentes *doxai*, mas para revelar “a *doxa* em sua própria verdade” (p. 97).

Eccel (2011) explica que, na visão de Arendt, os entendimentos e a prática filosófica de Sócrates o mantinham vinculado à condição humana da pluralidade, o que o tornava político por excelência. Com isso, a intérprete busca ressaltar que, para Arendt, não importa se Sócrates era um defensor ou um opositor do regime democrático ateniense ou se ele participava das assembleias<sup>33</sup>: a atividade filosófica que desempenhava na cidade era inerentemente política<sup>34</sup>. Se a política é a atividade de fundação e preservação de uma esfera pública e se a esfera política deve acolher as diversas *doxai* dos cidadãos, Sócrates é visto por Arendt (1993a) como filósofo-

---

<sup>32</sup> Em alguns diálogos de Platão, a personagem Sócrates estabelece uma relação entre seu método filosófico de dar à luz as ideias por meio do diálogo e o ofício de sua mãe, Fenarete, que era uma exímia parteira. Como sabemos, o termo maiêutica deriva do vocábulo grego *maieutiké*, que significa obstetrícia (Bölting, 1953, p. 368). Essa conexão pode ser constatada, por exemplo, no diálogo *Teeteto*, quando Sócrates diz ao seu interlocutor: “Está com dores do trabalho de parto, meu caro Teeteto, pois não estás vazio, mas prenhe. [...] Então, engraçadinho, nunca ouviste que eu sou filho de Fenarete, a mais famosa e hábil parteira? [...] E não ouviste que eu próprio pratico essa arte?” (Platão, 2015, p. 199).

<sup>33</sup> Segundo Eccel (2011), as fontes da história da filosofia afirmam que Sócrates não tinha simpatia pela democracia ateniense – que, em sua época, já se encontrava em franco declínio – e nem sempre participava das assembleias.

<sup>34</sup> Arendt (1993a, p. 98) afirma que “para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou àquela verdade geral. (...) Ter discutido alguma coisa até o fim, ter falado sobre alguma coisa, sobre a *doxa* de algum cidadão, isso já parecia um resultado suficiente”. Nesse sentido, conforme diz Fry (2010, p. 60), Sócrates “aparentemente havia compreendido perfeitamente o papel da filosofia em relação à política”.

político por excelência, pois, ao elaborar uma concepção de verdade em proximidade com as opiniões, não eliminava a pluralidade das pessoas e a diversidade das *doxai* necessárias à manutenção do mundo comum.

Ademais, como vimos, Arendt (2020a) considera que a esfera pública se fundamenta sobre o poder que se efetiva somente “onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e onde os atos não são brutais” (p. 247), ou seja, onde os seres humanos possam conviver e onde ocorra certo grau de confiança e de sinceridade nas relações humanas. Nesse sentido, compreendemos outra razão que leva a autora a considerar a prática filosófica socrática também como uma atividade política: “Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada cidadão desse à luz suas verdades” (Arendt, 1993a, p. 97). O filósofo intentava aperfeiçoar as *doxai* de seus concidadãos, pois acreditava que o aprimoramento das opiniões dos indivíduos propiciaria uma maior amizade entre os membros da *pólis*, assegurando o mundo comum<sup>35</sup>. No fundo dessas ideias, encontramos as considerações morais socráticas, trabalhadas por Arendt em alguns textos<sup>36</sup>, de que tanto a coerência das *doxai* de um indivíduo quanto a não-contradição entre suas opiniões, palavras e ações eram imprescindíveis para que cada um pudesse ter uma relação de amizade consigo mesmo, o que, por sua vez, constituía uma condição para o pensamento e para a amizade com os outros<sup>37</sup>.

Arendt (1993a) destaca a dimensão política da amizade, porque no diálogo entre amigos cada um pode perceber a verdade potencial da *doxa* do outro. Conforme diz a autora, “um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente” (p. 99). Ao conversarem a partir de suas *doxai* acerca das coisas e ao buscarem compreender o modo como essas coisas aparecem ao outro, os amigos tornam o mundo comum ainda mais comum entre eles. E essa compreensão arendtiana se vincula, em grande medida, ao processo de formação da opinião que é a própria forma do pensamento político. Como vimos, o pensamento político é representativo; as pessoas formam

---

<sup>35</sup> Arendt comenta sobre essa relação do diálogo entre amigos e o mundo comum: “A amizade consiste, em grande parte, na verdade, nesse falar sobre algo que os amigos têm em comum. Ao falarem sobre o que têm entre si, isso se torna mais comum a eles” (Arendt, 1993a, p. 98). Se o mundo comum é também formado por aquilo que falamos sobre ele, ele se torna ainda mais comum ao dialogarmos com os amigos acerca dele.

<sup>36</sup> Poderíamos citar alguns ensaios em que Arendt desenvolve essas considerações morais socráticas, como o próprio “Filosofia e Política”, mas certamente o texto arendtiano mais importante acerca desse tópico é o volume sobre o pensar na obra *A Vida do Espírito*.

<sup>37</sup> No ensaio *Filosofia e Política*, Arendt aborda esse ensinamento socrático que considera que o acordo consigo mesmo que decorre de uma não-contradição do indivíduo é uma condição primeira tanto para o pensamento quanto para a amizade. Em certo momento, a autora diz: “O que Sócrates acrescentou a essa identidade [entre fala e pensamento] foi o diálogo de mim comigo mesmo como a condição primeira do pensamento” (Arendt, 1993a, p. 104; acréscimo nosso). Em outro, ela afirma: “o que Sócrates está tentando dizer (e o que Aristóteles explica de forma mais cabal) é que viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo. O ensinamento de Sócrates significava o seguinte: somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros” (p. 102).

suas opiniões ao levarem em consideração os diferentes pontos de vista sobre determinado assunto, representando mentalmente as posições dos outros. Assim, o pensamento transita entre concepções conflitantes até ascender das posições particulares a uma generalidade imparcial, o que se realiza nas interações com outras pessoas e, especialmente, nos diálogos entre amigos, que melhor percebem as articulações específicas em que o mundo aparece para o interlocutor. Dessa forma, a amizade influencia na qualidade dos diálogos e contribui para a preservação do mundo comum. Hannah Arendt (1993a, p. 100) conclui que “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário”<sup>38</sup>. Dessarte, o filósofo teria compreendido a importância da pluralidade das *doxai*, da sinceridade e da amizade para a preservação da *pólis*.

Se, na visão de Arendt (1993a), Sócrates ainda entendia a verdade em proximidade com as *doxai*, o que o mantinha ligado à condição da pluralidade e tornava sua prática filosófica uma atividade política, Platão, traumatizado com o julgamento e a condenação à morte de seu mestre<sup>39</sup> na cidade de Atenas<sup>40</sup>, ofereceu-nos em sua obra uma condenação enérgica da *doxa*. O filósofo equiparava a *doxa* à ilusão, o que se tornou uma das partes fundamentais de seu conceito de verdade, de modo que, para ele, esta era sempre o oposto da opinião<sup>41</sup>. Segundo a autora, “o espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos

---

<sup>38</sup> Para Arendt, o intuito de Sócrates em propiciar a amizade entre os atenienses é compreensível principalmente no contexto grego. Sobre isso, ela diz: “Sócrates tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas, e esse foi realmente um objetivo muito compreensível em uma *polis* cuja vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos, de *aei aristuein*, em que, sem cessar, buscava-se demonstrar ser o melhor de todos. Nesse espírito agonístico, que acabaria por levar à ruína as cidades-estado gregas porque tronava quase impossível o estabelecimento de alianças envenenava a vida doméstica dos cidadãos com a inveja e o ódio mútuo (a inveja era o vício nacional da antiga Grécia), o bem público era constantemente ameaçado” (Arendt, 1993a, p. 98).

<sup>39</sup> A ideia de que a morte de Sócrates significou um evento traumático para Platão foi elaborada por Dolan (2023, p. 349), quando o comentador afirma: “a tradição ocidental da filosofia política tem raízes em uma hostilidade à política e, mais especificamente, como Arendt imagina de forma dramática, na amarga perda e no luto dos seguidores de Sócrates depois que ele foi executado pelas mãos da *pólis* ateniense. O trauma resultante, para usar um termo psicanalítico, foi determinante para o divórcio da filosofia, ou o pensamento, e a política, que é fazer ou agir. Foi nesse ponto que Platão redefiniu radicalmente o conceito que Sócrates tinha sobre a relação entre política e filosofia”.

<sup>40</sup> Vicente (2012) nos oferece um breve resumo desse acontecimento. Sócrates foi acusado, em Atenas, por Meleto, Ânito e Lícon de não aceitar os deuses oficiais da cidade, introduzir novos cultos e corromper a juventude. Apesar de sua defesa perante o tribunal, a maioria dos quinhentos jurados o considerou culpado, condenando-o à morte. Sócrates morreu na primavera de 399 a.C. ao ingerir uma taça de cicuta fornecida pelo carrasco da prisão.

<sup>41</sup> Nesse ponto, podemos observar que Arendt parece interpretar Platão recorrendo principalmente aos diálogos dos períodos intermediário e tardio, como *A República*, desconsiderando outros textos que poderiam nos apresentar a uma leitura diferente. Em *A República*, encontramos de maneira mais explícita a oposição platônica entre verdade filosófica e opinião, assim como a proposta da aplicação da primeira ao domínio dos assuntos humanos (Platão, 2017). Essa ideia contrasta, por exemplo, com as teses do diálogo *Ménon*, nas quais vemos um Platão (2001, p. 99) que ainda considera que “a opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não é em nada inferior à compreensão”. A escolha de Arendt pelo Platão da *República* ao invés do autor do *Ménon* pode ter sido motivada pelo entendimento da autora de que é possível separar os ensinamentos socráticos da filosofia platônica (Arendt, 2000), de modo que, talvez, ela julgasse que o Platão do *Ménon* se encontrava sob a influência de seu mestre.

atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos” (p. 92) pelos quais se poderia julgar corretamente as ações e os discursos humanos, além de oferecer uma confiabilidade para o pensamento, impulsionando a elaboração tanto de sua teoria política quanto da doutrina filosófica das formas. Em outras palavras,

às flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os quais por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos (Arendt, 2019b, p. 289)

Platão intentava, portanto, encontrar verdades que pudessem ser introduzidas na condução dos assuntos humanos e que substituíssem as diversas *doxai* flutuantes, tão sujeitas à persuasão em praça pública. Então, compreendendo que a *pólis* não assegurava a vida e a memória dos ensinamentos filosóficos, Platão elaborou um paradigma de cidade na qual “os filósofos tivessem o máximo de oportunidade para filosofar e isso significa um estado em que tudo se ajuste aos padrões que provavelmente forneçam as melhores condições para tal” (Arendt, 1993a, p. 107). Desse modo, ele introduziu os padrões absolutos ou as formas na esfera dos assuntos humanos, estabelecendo uma tirania da verdade, “segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens podem ser persuadidos –, mas sim a verdade eterna – de que os homens não podem ser persuadidos” (p. 97). Nesse projeto, a prioridade da verdade filosófica sobre as *doxai* elevava o filósofo à condição de governante: o rei-filósofo era alguém que, através da *dialegesthai*, destruía a multiplicidade das opiniões e conhecia a verdade eterna, principalmente a ideia de Bem, aplicando-a na condução dos assuntos humanos para a realização de uma cidade que encarnaria a virtude da justiça. Assim, enquanto Sócrates pensava que o papel do filósofo não era governar, mas aperfeiçoar as *doxai* dos concidadãos, do que resultaria uma comunidade sem a necessidade de governo, Platão elaborou um paradigma político que transformava a autoridade epistemológica em autoridade política (Pereira, 2019), o que produzia a divisão da comunidade em governantes e governados, supostamente necessária à promoção da justiça.

Esse projeto platônico evidencia o confronto entre “dois modos de vida diametralmente opostos” (Arendt, 2019b, p. 289). De um lado, a vida do cidadão que se liberta da privacidade do *oikos* e adentra a esfera pública para conviver com os outros em condição de igualdade e em liberdade; que expressa suas opiniões a partir de seus pontos de vista e imagina as perspectivas dos outros em torno de determinada questão; que tenta persuadir seus concidadãos sobre suas

opiniões ou que é dissuadido por eles; que formula incessantemente suas *doxai*; que delibera publicamente sobre os assuntos humanos; enfim, que participa e se responsabiliza pelo mundo comum, tornando-o ainda mais comum entre todos. Do outro, o filósofo em sua jornada solitária em busca de uma verdade sempiterna; um indivíduo que abandona o mundo humano para encontrar, no espanto e na quietude contemplativa, os padrões absolutos a partir dos quais possa julgar corretamente as ações e os discursos e elaborar paradigmas de governo, atuando como um fabricante que relega a política ao segundo plano.

De acordo com Eccel (2011), Arendt observa na obra de Platão essa inversão na qual a ação política se torna secundária em relação a uma teoria e um paradigma exteriores à própria vida política, dado que são elaborados desde a perspectiva individual do fabricante, que inventa um modelo e planeja como executar seu projeto, esperando realizar uma obra concebida antes, em sua imaginação. Na leitura de Pereira (2019), Platão tentou remediar uma ilimitação política, cujo resultado óbvio foi a morte de Sócrates, propondo outra solução desmedida que colocaria a verdade filosófica acima das opiniões, o que só poderia terminar em uma tirania<sup>42</sup>. O intérprete compreende que

o deslocamento da verdade filosófica como parâmetro para reger os negócios humanos parece, portanto, indicar o intuito de alterar a condição existencial do mundo dos negócios humanos, *lócus* do desenvolvimento do modo de vida político. Isso implica metamorfosear a instabilidade, a imprevisibilidade e a ambiguidade que permeiam esse *lócus* humano a partir de um padrão estável, previsível e controlado, uma ‘medida’ fixa e eterna. (p. 51)

Para Pereira, Arendt entende que Platão somente poderia alcançar essa comunidade regida por uma medida fixa e exterior por meio da destruição da esfera pública ou de uma improvável associação com a tirania. Essa necessidade de recorrer à tirania evidencia que o intuito platônico de intervenção na esfera pública, com a introdução de padrões absolutos, acaba por eliminar as condições humanas que correspondem à vida política. Nas palavras de Arendt (1993a, p. 114), “o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana”; ele invade a esfera pública com uma pretensão despótica e tirânica, levando, por um lado, a uma reação do público contra o filósofo e sua verdade e, por outro, ao abismo que separa a filosofia e a política. Nesse sentido,

---

<sup>42</sup> A respeito da tirania da verdade filosófica em Platão, Arendt afirma: “visto que a verdade filosófica concerne ao homem em sua singularidade, é, por natureza, não política. Se, não obstante, o filósofo desejar que sua verdade predomine sobre as opiniões do vulgo, sofrerá derrota e provavelmente concluirá disso que a verdade é impotente – um truismo que tem tanto sentido como se o matemático, incapaz de encontrar a quadratura do círculo, deplorasse o fato de um círculo não ser um quadrado. Ele pode ser tentado então, como Platão, a se fazer ouvir por algum tirano com inclinação para a Filosofia, e no caso, felizmente muito improvável, de êxito, ele poderia erigir uma daquelas tiranias da ‘verdade’ que conhecemos, sobretudo, pelas várias utopias políticas e que são, é calor, tão tirânicas em termos políticos como as demais formas de despotismo” (Arendt, 2019b, p. 304).

constatamos, no modo como o evento traumático da morte de Sócrates reverberou na filosofia platônica, a origem do embate entre verdade e opinião, que moldou o conflito entre verdade e política.

Abordando especificamente a concepção de verdade, Arendt (2019b) observa, desde sua teoria política, que ela se subdivide, na era moderna, em verdade racional e fatural. Segundo a pensadora, a verdade racional abrange as verdades matemáticas, científicas e filosóficas, que, a despeito de seus diferentes objetos, podem ser investigadas, formuladas e comprovadas através de instrumentos e de experimentos mentais, contando com o auxílio da linguagem matemática e das relações puramente formais da lógica<sup>43</sup>. Já a verdade fatural diz respeito aos fatos e eventos do mundo humano, sendo construída na forma de narrativas ou histórias pelo historiador, pelo jornalista ou pelo juiz, a partir de testemunhos, documentos e monumentos disponíveis em uma determinada época. Arendt entende que, apesar do conflito entre verdade e política ter se originado, como vimos, no embate entre a verdade racional filosófica e a *doxa* no pensamento de Platão, essa disputa foi se abrandando no decorrer da história, dando lugar à oposição entre a política e a verdade fatural<sup>44</sup>. O surgimento desse novo conflito pode ser constatado no fato de que, embora nos últimos séculos tenhamos nos tornado cada vez mais tolerantes a diferentes opiniões acerca de assuntos religiosos ou filosóficos, “a verdade fatural, se porventura opõe-se

---

<sup>43</sup> Conforme observa Pereira (2022), o tema da verdade parece ocupar lugar secundário no pensamento de Arendt, o que justifica o pouco esforço interpretativo em torno do conceito, sobretudo em relação à verdade racional. Em um estudo inicial, podemos dizer que Arendt (2019a; 2019b; 2020) considera que o cruzamento da nova visão científica, com o telescópio de Galileu Galilei, e do subjetivismo filosófico cartesiano marcaram o surgimento do sentido de verdade racional na Era Moderna. Se, anteriormente, a verdade racional era entendida como dada ou revelada aos seres humanos por Deus, pelos órgãos sensoriais ou pela razão, pressupondo a simplicidade de nossa relação com o mundo e com o real, doravante, tais relações se complicaram ao ponto de uma suposta separação entre Ser e Aparência. Com o telescópio, a autora observa a descoberta de um ponto arquimediano que nos permite olhar para a natureza desde a perspectiva de alguém situado fora do planeta Terra, abrindo caminho para uma ciência com pretensões universalistas, ao passo que o subjetivismo cartesiano mostrou na “dúvida metódica” que o único fundamento suficiente seguro para o conhecimento se encontra na razão humana, naquilo que somos capazes de fazer, deslocando definitivamente o ponto arquimediano para o interior de nossas mentes. Sendo assim, o que vemos por meio de um telescópio – ou qualquer outro instrumento científico – já não nos remete direta e imediatamente à realidade, senão a outro lugar, mais especificamente à elaboração mental de uma hipótese sobre um determinado processo, conduzindo à formulação de uma lei universal escrita em linguagem matemática e em relações lógicas, reflexo de nossa estrutura mental. Doravante, a verdade racional se tornou o conhecimento do que somos capazes de produzir: ela é um produto da mente humana.

<sup>44</sup> Arendt (2019b) compreende que o conflito entre verdade racional e política moldou a tradição do pensamento política ocidental, mas perdeu sua relevância na Modernidade até desaparecer completamente em nossa época. Ela observa que o abrandamento dessa oposição decorreu de uma vitória da opinião sobre a verdade racional, o que está relacionado, em grande medida, tanto ao entendimento de que “é a opinião, e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder” (p. 289), quanto ao entendimento moderno das limitações do conhecimento humano. Assim, poderíamos ser autorizados a pensar que o conflito entre verdade e política estaria resolvido, com o retorno da verdade racional a seu âmbito original e a prevalência das opiniões na esfera política. No entanto, entende Arendt (2019b, p. 293), “não é isso que acontece, pois o embate da verdade fatural com a política que hoje testemunhamos em tão larga escala tem – pelo menos quanto a alguns aspectos – feições bastante análogas”.

ao lucro ou ao prazer de um determinado grupo, é acolhida hoje em dia com maior hostilidade” (p. 293). Arendt passa a abordar essa relação antagônica entre política e verdade fatural.

Partindo do enquadramento atual, a autora evidencia que não quer investigar questões relativas aos segredos de Estado eventualmente revelados por traidores, dado que eles sempre existiram, mas abordar fatos conhecidos por todos que, por serem inoportunos ou contrários aos interesses de determinados grupos ou da sociedade em geral, são transformados pelo próprio público em tabu ou em simples opiniões. Em relação ao tabu, Arendt (2019b) menciona os exemplos dos totalitarismos nos quais era mais seguro professar concepções heréticas sobre as ideologias que os embasavam do que falar sobre a existência dos campos de concentração e extermínio, conquanto fosse um fato conhecido por todos. A transformação de um assunto fatural em tabu consiste precisamente nesse ato de tratar fatos públicos e amplamente conhecidos como se fossem segredos, promovendo um silenciamento da verdade. Já a respeito da transformação da verdade fatural em opinião, a autora admite um espanto, dizendo:

o que parece ainda mais perturbador é que, na medida em que as verdades fatuais inoportunas são toleradas nos países livres, amiúde elas são, de modo consciente ou inconsciente, transformadas em opiniões – como se o fato do apoio da Alemanha a Hitler, ou o colapso da França ante as forças alemãs em 1940, ou a política do Vaticano durante a Segunda Guerra Mundial não fossem questão de registro histórico e sim uma questão de opinião (Arendt, 2019b, p. 293)

Arendt entende que essa transformação dos fatos é facilitada pelas fragilidades da verdade fatural em relação tanto à verdade racional quanto à opinião. Para ela, a precariedade da verdade fatural decorre, por um lado, da futilidade e do caráter contingente dos fatos e, por outro, de suas intersecções com a opinião e, por consequência, com a vida política. Os fatos e eventos que se originam das ações humanas e que são objetos da verdade fatural e das opiniões são fúteis no sentido de não possuírem durabilidade e permanência<sup>45</sup>. Além disso, eles são sempre contingentes, isto é, não existem razões ou causas suficientes para que algo tenha ocorrido de determinada maneira e não de outra<sup>46</sup>. Na visão de Arendt (2019b), a futilidade e a contingência dos fatos – somadas à impossibilidade de uma elucidação ulterior – transferem à verdade fatural uma opacidade, tornando-a menos autoevidente do que as opiniões, que podem ser elucidadas, conforme vimos, a partir das interações e do pensamento representativo na esfera pública.

---

<sup>45</sup> Ver nota 10 (Capítulo 1).

<sup>46</sup> Arendt (2019b, p. 311) explica o “caráter contingente dos fatos”, dizendo que as coisas que ocorrem “sempre poderiam ter sido de outro modo e, portanto, não possuem por si mesmos nenhum traço de evidência ou plausibilidade perante a mente humana”.

Ademais, o relator da verdade fatural se encontra em grande desvantagem por não poder realizar o mesmo movimento do filósofo, tal como Platão, de se retirar da cidade para uma vida solitária e, dessa forma, alcançar um tipo de verdade que transcende os assuntos humanos e que, por isso, adquire maior consistência e durabilidade seja por revelação seja pelo raciocínio lógico (Arendt, 2019b). Pelo contrário, o contador da verdade fatural permanece preso ao mundo dos fatos e eventos que constituem “a verdadeira textura do domínio político” (p. 287). Em outras palavras, seus objetos de conhecimentos se situam, paradoxalmente, além do acordo, do consentimento e da diversidade de opiniões, ao mesmo tempo em que estão presos à esfera dos assuntos humanos, bem como à condição da pluralidade, o que o deixa demasiado exposto a interesses políticos variados. Essa relação do relator da verdade fatural com o domínio político e a pluralidade pode ser constatada inclusive em sua necessidade epistêmico-metodológica de evidências estabelecidas por meio da confirmação de testemunhas oculares ou de registros, documentos e monumentos, enfim, de um conjunto de pessoas e coisas que fazem parte do mundo humano. Arendt observa nessa vinculação epistêmico-metodológica outra debilidade da verdade fatural, porquanto as testemunhas podem ser infidedignas e os registros, documentos e monumentos, falsificados. E ela acrescenta ainda:

no caso de uma disputa [acerca da verdade de um fato], apenas outra testemunha, mas não alguma terceira e superior instância, pode ser invocada e, geralmente chega-se a uma conclusão por meio de uma maioria; isto é, do mesmo modo que se concluem disputas de opinião – um procedimento inteiramente insatisfatório, visto que não há nada que impeça uma maioria de testemunhas de serem falsas testemunhas. Ao contrário, sob determinadas circunstâncias, o sentimento de pertencer a uma maioria pode até encorajar o falso testemunho (Arendt, 2019b, p. 302; acréscimo nosso).

Assim, podemos concluir que, ao mesmo tempo em que a verdade fatural busca se afirmar como verdade, isto é, como algo que está para além da mera opinião, ela apresenta objetos e métodos próximos da opinião e bastante frágeis se comparados à verdade racional. Essa fragilidade da verdade “pode ser uma das razões pelas quais os que sustentam opiniões achem relativamente fácil desacreditar a verdade fatural como simplesmente outra opinião” (p. 301), favorecendo aos interesses políticos.

No fundo, ao abordar essa questão, o que Arendt (1993a; 2019b) quer mostrar é que a verdade – seja ela racional ou fatural – é distinta da opinião e não possui natureza política. Se, de um lado, a *doxa* têm uma relação intrínseca com a vida política, pressupondo a interação e o intercâmbio dos pontos de vista sobre os assuntos humanos, de outro, a verdade “pretende ser peremptoriamente reconhecida e proscree o debate” (Arendt, 2019b, p. 299). Para a autora, vista desde a perspectiva política, a verdade é tiranizante, porque seus modos de pensamento e

comunicação “não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político” (p. 299). Os modos existenciais de dizer a verdade são exteriores ao domínio político e coincidem com os modos da existência solitária, ao passo que as opiniões demandam sempre a presença e a interação com os outros, não só o respeito, mas a vida em meio à paradoxal pluralidade de seres humanos. Além do mais, a verdade refere-se a objetos que estão para além dos debates e intercâmbios das *doxai*. A autora elucida que

asserções como “os três ângulos de um triângulo são iguais aos dois ângulos de um quadrado”, “a terra se move em torno do sol”, “é melhor sofrer o mal do que praticar o mal”, “em agosto de 1919 a Alemanha invadiu a Bélgica” diferem muito na maneira como se chegou até elas, porém, uma vez percebidas como verdadeiras e declaradas como tal, elas possuem em comum o fato de estarem além de acordo, disputa, opinião ou consentimento. Para aqueles que as aceitam, elas não são alteradas pelas multidões ou pela ausência de multidões que acolham a mesma posição; a persuasão ou a dissuasão é inútil, pois o conteúdo da asserção não é de natureza persuasiva, mas sim coercitiva. (Arendt, 2019b, p. 297)

Como podemos notar, a verdade não possui uma natureza persuasiva, não podendo ser transformada em discurso que se presta ao convencimento dos outros. Sempre que o filósofo, o cientista ou o historiador tenta introduzir a verdade no âmbito político, buscando persuadir os demais, termina por transformar sua asserção em uma entre outras opiniões. Na eventualidade da verdade predominar casualmente na esfera pública, o contador da verdade teria obtido, no máximo, uma vitória de Pirro, “porquanto a verdade deveria seu predomínio, nesse caso, não à sua própria qualidade compulsiva, e sim ao acordo da multidão, que poderia mudar de ideia no dia seguinte e convir em alguma outra coisa” (Arendt, 2019b, p. 305).

Por esse caráter despótico, tirânico, compulsório e coercivo, que proscreve o debate e não admite acordo ou consentimento, que independe da opinião, da persuasão etc., a verdade é “odiada por tiranos, que temem com razão a competição de uma força coerciva que não podem monopolizar, e desfruta de um estado um tanto precário aos olhos de governos que assentam sobre o consentimento e abominam a coerção” (Arendt, 2019b, p. 289). Por outro lado, “todo governo assenta-se sobre a opinião” (Madison *apud* Arendt, 2019b, p. 289), pois “nem mesmo o mais autocrático tirano ou governante pode alçar-se algum dia ao poder, e muito menos conservá-lo sem o apoio daqueles que têm modo de pensar análogo” (p. 289). Portanto, na visão de Arendt, a verdade conforma um campo próprio, separado da esfera política<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Embora enxergue essa separação entre verdade e política, Arendt (2019b) entende que a verdade pode se tornar política sem perder suas características em algumas circunstâncias específicas: um primeiro caso ocorre quando o filósofo consegue transformar uma asserção teórica da filosofia moral em um tipo de verdade exemplar, colocando-

Essa separação desses campos nos conduz, então, ao seguinte questionamento: podem a opinião e a política prescindir da verdade e principalmente da verdade fatural? Arendt (2019b) argumenta no intuito de mostrar que, embora a verdade não seja política por natureza, desempenha um papel fundamental na esfera pública e que as opiniões devem respeitar a verdade dos fatos. Sobre o primeiro ponto, a autora compreende que nenhum mundo humano poderia perdurar por muito tempo sem a existência de pessoas propensas a dizer a verdade. Esse entendimento fica bastante óbvio em suas análises acerca da mentira organizada nos regimes totalitários e no modo como as falsidades deliberadamente sistemáticas da propaganda e da ideologia não conseguiram substituir a verdade fatural como princípio de estabilização do mundo comum (Arendt, 1998; 2019b). Nesse sentido, Arendt considera que a verdade fatural estabelece um limite para a esfera política:

ela é limitada por aquelas coisas que os homens não podem modificar à sua vontade. E é somente respeitando seus próprios limites que esse âmbito, onde temos a liberdade de agir e de modificar, pode permanecer intacto, preservando sua integridade e mantendo sua promessa. Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós (Arendt, 2019b, p. 325).

Conforme explica Roviello (s.d., p. 143), “só se pode compreender o mundo se os factos não estiverem manipulados ou truncados na própria facticidade; a troca de opiniões não pode começar senão com base numa estabilidade mínima dos fatos concretos”. A intérprete entende ainda que, no pensamento de Arendt, embora a verdade tenha uma natureza antipolítica, ela é, paradoxal e simultaneamente, “essencialmente política, porque sem ela não são possíveis a ação dotada de sentido nem qualquer debate. Ela é a *condição transpolítica da política*” (p. 144).

Nesse ponto, também podemos compreender por que a opinião deve respeitar a verdade e, principalmente, a verdade fatural, porquanto esta é a *condição transpolítica* daquela. Se, como vimos, a opinião enquanto discurso funda e preserva o mundo comum, a verdade fatural é um dos objetos concretos e objetivos que constituem o artifício humano do mundo, fundamento da realidade intangível da esfera pública. É por isso que Arendt (2019b) elabora o critério da opinião legítima: para a autora, as opiniões permanecem legítimas quando informadas pelas verdades fatuais. “Fatos e opiniões”, compreende Arendt (p. 295),

---

se em uma região fronteira em que, por meio da exemplaridade, persuade a multidão e começa a agir; outro caso se dá na situação-limite na qual uma comunidade adere à mentira organizada. Nessas circunstâncias, “aquele que conta a verdade começou a agir; quer o saiba ou não, ele se comprometeu também com os negócios políticos, pois, na improvável eventualidade de que sobreviva, terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo” (p. 310-311).

embora possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural. A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação fatural seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados. Em outras palavras, a verdade fatural informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica.

Para utilizarmos os conceitos da autora, se dizer a verdade é “dizer o que é” e expressar uma opinião é falar “como alguma coisa que é me parece” (p. 308), podemos ver, então, como a definição de que verdade está, de certo modo, contida na de opinião, indicando, portanto, a imprescindibilidade de uma relação com a verdade no processo de formação da *doxa*.

O critério da legitimidade poderia nos levar a crer que as opiniões não poderiam errar a respeito das verdades fatuais. Porém, como observou Arendt (2000, p. 19), “tudo o que aparece adquire, em virtude de sua fenomenalidade, uma espécie de disfarce que pode de fato – embora não necessariamente – ocultar ou desfigurar”. Em razão do ocultamento e da desfiguração do *aparecer*, podemos formular opiniões erradas sobre as coisas sem que elas sejam ilegítimas, uma vez que ainda respeitam o modo “como alguma coisa que é me parece”, preservando a pretensão de ser opinião sobre e a partir dos fatos. Arendt (2019b) parece, até mesmo, acreditar que as opiniões erradas ou mal formuladas, mas legítimas, devem ser acolhidas na esfera pública, dado que esta pode funcionar, nas interações e nos debates sobre diferentes pontos de vista, como um espaço depurador daquelas. Nisso, podemos ressaltar a ideia arendtiana de que o poder fundamental ao mundo comum ou à esfera política ocorre onde “as palavras não são vazias [...], onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades” (Arendt, 2020, p. 247-248; supressão nossa); isto é, onde impera um grau de sinceridade nas relações. Sendo assim, entendemos ser possível separar a opinião errada, mas sincera, de uma opinião deliberadamente embasada em uma falsidade conhecida. Para nós, isso coloca a questão da relação entre opinião e mentira e aponta, finalmente, para os limites da opinião na esfera pública.

### 2.3 Os limites da opinião na esfera pública

Para encerrarmos este capítulo, podemos propor o seguinte problema: se, para Arendt, a opinião enquanto *doxa* participa da fundação e da preservação da esfera política, deveríamos considerar, então, que todas as opiniões são válidas, pertinentes e deveriam ser acolhidas no domínio público? Sobre essa questão, gostaríamos de arriscar uma resposta: pensamos que, na

esteira da interpretação de Kateb (2023)<sup>48</sup>, que enxerga, no pensamento de Arendt, a separação entre a política autêntica e a inautêntica, talvez possamos aplicar essa mesma distinção ao abordarmos as opiniões.

Entendemos que as opiniões autênticas são aquelas que ajudam a fundar e a preservar o mundo comum, ao passo que as inautênticas contribuem para sua dissolução. As primeiras são as opiniões legítimas e sinceras sobre o que temos em comum, que mantêm uma relação com a verdade fatural, reconhecendo a importância das verdades na manutenção da esfera política; as segundas são palavras vazias, utilizadas para velar intenções, enganar ou mentir. Em Arendt (2019b), existem ao menos dois modos pelos quais a opinião se relaciona com a mentira: o primeiro ocorre, conforme vimos, quando o defensor de opiniões descaracteriza a verdade fatural como apenas mais uma entre outras opiniões; já a segunda forma se dá “quanto o mentiroso, sem poder fazer com que sua falsidade convença, não insiste sobre a verdade bíblica de sua asserção, mas pretende ser esta sua ‘opinião’, à qual reclama o direito constitucional” (p. 309). Em ambos os casos, é como se os fatos tivessem retornado à condição de pura contingência; a verdade fatural desaparece, contribuindo, assim, para erosão do mundo comum e, logo, da vida política. Arendt (p. 309) conclui que “o apagamento da linha divisória entre verdade fatural e opinião é uma das inúmeras formas que o mentir pode assumir”.

Além disso, se “a autêntica qualidade de uma opinião como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade” (Arendt, 2019b, p. 300), podemos assumir que as opiniões autênticas se distinguem em qualidade pela sua imparcialidade. Vimos que a imparcialidade da opinião ocorre quando conseguimos nos libertar de nossos interesses particulares e passamos a representar mentalmente os diversos pontos de vista em torno de um assunto comum. A melhor opinião autêntica seria, portanto, aquela que faz uso de uma mentalidade alargada, transitando entre diversas concepções conflitantes, até ascender das posições particulares a uma generalidade imparcial, fazendo aparecer o mundo comum e preservando a esfera política. Não é por acaso que Arendt (1993a) considera que essa capacidade é uma virtude importante para o estadista. Em suas palavras:

se quiséssemos definir, em termos tradicionais, a única virtude importante do estadista, poderíamos dizer que ela consiste em compreender o maior número e a maior variedade possível de realidades – não de pontos de vista subjetivos, que naturalmente existem, mas que, aqui, não dizem respeito –, o modo como essa realidade se abre às várias opiniões dos cidadãos e, ao mesmo tempo, em ser capaz de comunicar-se entre os cidadãos e suas opiniões, de modo que a qualidade comum deste mundo se evidencie (p. 99).

---

<sup>48</sup> Ver a seção 1.1 do primeiro capítulo em conjunto com a nota 5.

Por último, pensamos que as opiniões permanecem autênticas ao se manterem plurais e abertas à pluralidade. Conforme vimos, Arendt (2020, p. 71) compreende que “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”. Na visão arendtiana, “o domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer” (p. 65). Ao mesmo tempo, as condições da natalidade e da pluralidade fazem com que todos sejamos únicos e tenhamos perspectivas distintas. Em outras palavras, a unanimidade é contrária às condições humanas da pluralidade e da natalidade, o que dá mostras da necessidade da fundação de um espaço público comum aberto à singularidade de cada pessoa.

Em relação a isso, podemos retomar o que a autora nos diz acerca do terror totalitário. Esse novo tipo de terror constrói uma espécie de “cinturão de ferro” que cinge os indivíduos de modo que a pluralidade se dissolve em “Um-Só-Homem”; esse cinturão pressiona as pessoas, destruindo o espaço que existe entre elas; sem o espaço-entre, desabamos uns sobre os outros, a pluralidade é destruída, as perspectivas se tornam uniformes, as opiniões desabam na unanimidade, a esfera política perde seu significado autêntico (Arendt, 1998b). Ademais, podemos também observar o quanto Arendt era contrária à ideia da existência de uma opinião pública – assim como às pretensões governamentais de manipulá-la. Sobre isso, ela esclarece:

a opinião foi descoberta tanto pela Revolução Francesa como pela Revolução Americana, mas apenas nessa última – e isso demonstra, mais uma vez, o elevado padrão de sua criatividade política – sobre como criar uma instituição duradoura para a formação pública de opiniões dentro da própria estrutura da República. Qual era a alternativa sabemo-lo muito bem pelo rumo da Revolução Francesa e das que se seguiram. Em todos esses exemplos, o caos das opiniões sem representação e sem filtragem, pela inexistência de um canal apropriado, cristalizou-se, sob a pressão emergencial, numa diversidade de sentimentos populares conflitantes, aguardando um ‘homem de pulso’ que congregasse numa ‘opinião pública’ unânime, que significasse o aniquilamento de todas as opiniões (Arendt, 1988, p. 182).

E essa compreensão de que a “opinião pública unânime” aniquila as opiniões pode ser vista também nas críticas que a autora elabora à sociedade em contraposição à comunidade política: “a sociedade”, compreende ela, “exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse” (Arendt, 2020, p. 48).

Em resumo, podemos dizer que as opiniões autênticas versam sempre sobre o mundo comum, são legítimas, sinceras e plurais e buscam se tornar imparciais a partir do pensamento representativo, contribuindo para a fundação e preservação da esfera pública, correspondendo

às condições humanas da pluralidade e natalidade. Em contraste, as opiniões inautênticas são enganadoras ou mentirosas, buscam a uniformidade e a unanimidade, auxiliam a erosão do mundo comum, a dissolução da pluralidade, levando à perda de sentido da esfera pública e da vida política. No fundo, entendemos que, ao nos depararmos com o problema sobre quais tipos de opinião deveriam ser acolhidas no domínio público, colocamo-nos diante de uma decisão relevante: devemos deliberar politicamente se importaremos para o mundo comum e para a vida política algo que parece significar o próprio princípio de sua dissolução. Se podemos entender a verdade como um limite ou um solo para a política e a opinião autêntica, como o modo pelo qual fundamos e preservamos a esfera pública sobre esse terreno estável, a opinião inautêntica e a mentira são meios que levam à erosão da esfera política. Resta-nos, então, saber se somos ou seremos um dia capazes de construir o mundo humano sobre areia movediça.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, iniciamos com uma breve análise do quadro atual marcado pela confusão em torno da verdade, da mentira e da opinião no campo da política com a proposta de examinar a questão à luz das relações entre opinião e política no pensamento de Hannah Arendt. Dissemos que esse problema envolve um conjunto de outras perguntas, tais como: qual é o sentido de política para a autora? Como ela define opinião? Na visão de Arendt, todas as opiniões devem ser admitidas na esfera pública ou existem limites? Ressaltamos que tentamos explorar essas questões, investigando principalmente os ensaios “Filosofia e Política” e “Verdade e Política” e alguns capítulos da obra *A condição humana*, o que não nos impediu de recorrer a outros textos da autora, assim como a alguns intérpretes de seu pensamento.

Partimos da questão acerca do sentido da política para Hannah Arendt e oferecemos uma proposta de enquadramento para a teoria da autora. Amparados nas interpretações de Fry (2010) e Kateb (2023), não sem antes fazer um esforço para compreender o pensamento da autora, dissemos que a teoria política arendtiana possui uma coerência interna, emergindo de suas experiências diante do totalitarismo e da adesão de grande parte dos intelectuais alemães ao regime nazista, o que alimentou seu antiacademicismo e sua recusa da tradição filosófica, que, a seu ver, obscurecia a política. Vimos ainda que, apesar de recusar o título de filósofa, Arendt elabora sua teoria política por meio de uma combinação de influências filosóficas, recorrendo também às experiências políticas do passado, como a *pólis* grega, não por qualquer traço de nostalgia, mas por considerá-las momentos intensos em que a liberdade, a ação e a política se tornaram plenamente visíveis, conformando-se, portanto, como experiências políticas autênticas. Assim, sua obra, especialmente *A condição humana*, configura-se simultaneamente como denúncia dos esquecimentos histórico e teórico do sentido da política e como formulação de uma teoria política positiva, que valoriza a *vita activa* e busca se contrapor à passividade, ao automatismo e à prioridade da contemplação, enfatizando a ação, a liberdade e a participação pública como elementos centrais da vida política.

À luz da leitura do livro *A condição humana*, dissemos que Arendt (2020) distingue trabalho, obra e ação como as atividades fundamentais da *vita activa*, situando a existência humana na Terra, definida como uma condição que possibilita a vida orgânica, e no mundo, artifício durável produzido pela obra, que oferece estabilidade ao intervalo entre o nascimento e a morte de cada indivíduo. Nesse quadro, observamos que a autora insiste que não é “o Homem”, no sentido de uma essência abstrata, mas a paradoxal pluralidade de seres humanos

únicos que vivem na Terra e habitam o mundo e que essa pluralidade é a condição da atividade da ação e da vida política, o que demanda a existência de um espaço público comum, propício ao exercício da liberdade. Compreendemos que a ação, acompanhada do discurso, corresponde às condições da natalidade, enquanto capacidade de iniciar algo novo, e da pluralidade, pela revelação de quem somos diante dos outros, transformando cada aparecimento na esfera pública em um segundo nascimento. Dessa articulação entre natalidade, pluralidade, ação e liberdade emerge o que Arendt chamou de “milagre”, isto é, o imprevisível e o improvável, porque é a na presença de outros igualmente capazes de agir que abrimos possibilidades inéditas, rompemos com automatismos e podemos dar início a feitos e palavras que poderão ser inscritas na História, contribuindo para a constante renovação do mundo humano.

Vimos ainda que a atividade da ação requer a existência de um espaço público comum, um lugar no qual as pessoas possam se encontrar e conviver, onde possam aparecer, ser vistas e ouvidas pelos outros, onde possam agir e discursar livremente. Dissemos também que a ação é uma atividade fundamental que contém no próprio agir o horizonte de fundação e preservação de corpos políticos que funcionem como mundo comum ou esfera pública, espaço próprio à atividade da ação, ao convívio com os outros e à liberdade, correspondendo às condições humanas da pluralidade, natalidade e mortalidade. Concluímos que a ação é fundadora e preservadora da vida política, ao mesmo tempo em que é a atividade própria do ser humano na esfera pública.

Sobre o espaço próprio da ação, verificamos que Arendt (2020) retorna à experiência grega da *pólis*, como um momento político autêntico, contrastando-a com o domínio privado do *oikos*, onde imperava necessidade, coerção e desigualdade. Na *pólis*, os cidadãos adentravam o espaço da igualdade e da liberdade, no qual, por meio das ações e dos discursos, podiam revelar quem eram, iniciar a coisas novas, deliberar sobre o destino comum e dar origem a fatos e eventos que poderiam ser lembrados na forma de histórias, instaurando uma realidade comum sustentada pela presença e pelo testemunho dos outros. Observamos que essa esfera pública possui uma dupla dimensão: uma material, composta por objetos, leis e instituições, que garantem duração e estabilidade ao mundo humano; e outra, intangível, formada pela “teia” de relações produzida por atos e palavras que constituem o espaço-entre os seres humanos. Sendo assim, entendemos que a *pólis* não é senão secundariamente um lugar físico, mas o espaço-entre que surge do agir e do falar em conjunto; ela é formada pelo poder que se efetiva onde palavra e ação permanecem unidas, sem violência nem brutalidade, permitindo deliberações e decisões por persuasão e não por força. Desse modo, a *pólis* cumpria sua dupla função: tornar o extraordinário parte da vida cotidiana e remediar a futilidade da ação,

preservando a memória dos grandes feitos e palavras, constituindo-se, portanto, como espaço político fundado e destinado à ação, onde a liberdade encontrava seu lugar privilegiado.

Retornamos à questão sobre o sentido da política para Arendt (1998a; 2020) tentando encontrar alguma explicação para a resposta da autora de que o sentido da política é a liberdade. Vimos que a pensadora concebe que a liberdade não pode ser entendida como posse estável de indivíduos ou coletividades, mas como algo que só aparece no próprio agir, quando uma pluralidade de pessoas funda e preserva um espaço-entre que se qualifica na forma de uma esfera pública ou mundo comum. Dissemos ainda que esse espaço emerge da ação e do discurso e deve ser pensado menos como um palco institucionalizado e mais como um tipo de “teatro de praça”, cuja existência depende da própria ação, evidenciando, ao mesmo tempo, a fragilidade e a preciosidade da vida política. Nesse sentido, compreendemos que a liberdade se manifesta somente quando agimos em público, revelando nossas unicidades e participando da manutenção do mundo comum. Manter vivo o mundo comum implica preservá-lo como mundo e como comum, isto é, um espaço durável, composto por objetos, histórias e instituições, mas também aberto à novidade e ao confronto entre opiniões diversas. Como vimos, para Arendt, o mundo comum se desfaz quando é visto somente sob um único aspecto. A pluralidade de perspectivas e opiniões, fundada na unicidade de cada pessoa, garante a permanência do mundo comum ou da esfera pública e, por consequência, a vitalidade da política.

Após tais considerações sobre a concepção arendtiana de política, passamos a investigar as relações entre opinião e política no pensamento da autora. Iniciamos com a perquirição sobre o sentido de opinião para Arendt (1993a; 2019b). Vimos que a pensadora compreende a opinião a partir da noção grega de *doxa*, entendida como a formulação em fala daquilo que “me parece”, ou seja, o modo como o mundo se abre para cada pessoa. Compreendemos também que a *doxa* é diferente seja da fantasia subjetiva seja da verdade única, absoluta e válida para todos; ela é, ao mesmo tempo, objetiva e subjetiva, porque o mesmo mundo se abre para cada indivíduo sob diferentes perspectivas. Verificamos que essas diferentes perspectivas formam diferentes *doxai* que participam da fundação e preservação do domínio político. Dissemos que o mundo comum ou esfera pública emerge quando as pessoas expressam seus pontos de vista, confrontam suas perspectivas, deliberam e elaboram acordos parciais sobre assuntos comuns e confirmam a realidade do que aparece a todos. Além disso, afirmamos que a formação das opiniões envolve a capacidade de representação ou mentalidade alargada; o indivíduo se libera de seus interesses particulares e imagina os diferentes pontos de vista acerca de determinado assunto, elaborando uma opinião imparcial. Observamos que nenhuma opinião é autoevidente e que seu caráter discursivo exige intercâmbio, debate e persuasão. No pensamento de Arendt, a diversidade de

*doxai*, que se funda, em última instância, na pluralidade humana, é condição do mundo comum; a esfera pública surge da interação, da comunicabilidade e dos debates entre diferentes opiniões acerca das coisas que compartilhamos com os outros.

Dissemos que Arendt (1993a; 2019b) considera que as opiniões pressupõem o debate, que é a própria essência da vida política, o que torna a *doxa* uma categoria efetivamente política. Nesse ponto, distinguimos a opinião da verdade, porquanto as verdades racionais e fatuais são compulsórias e coercivas, independem das discussões e dos consensos, proscvem os debates e suprimem a pluralidade de pontos de vista, sendo, na visão da autora, despóticas, tirânicas e antipolíticas. Abordamos os conflitos entre verdade e opinião que surgem a partir do trauma de Platão com o julgamento e a condenação de Sócrates em Atenas e vimos como esses embates perduraram na história, desdobrando-se na oposição atual entre verdade fatural e opinião. Apesar desse antagonismo, que reaparece quando uma verdade inoportuna se contrapõe aos interesses de determinados indivíduos ou grupos, constatamos que Arendt compreende a necessidade da informação da opinião pela verdade fatural. Para ela, a opinião permanece legítima quando se mantém atrelada aos fatos. Concluimos que, ainda que a opinião possa errar, o erro não implica a perda da legitimidade, porque a sinceridade sobre o modo como as coisas aparecem atesta e preserva o vínculo com a verdade em geral. Dissemos também que Arendt parece, até mesmo, acreditar que a esfera pública pode depurar e refinar as opiniões das pessoas no próprio debate de ideias.

Por último, retornamos ao problema acerca de quais opiniões deveriam ser acolhidas no domínio público, retomando a distinção proposta por Kateb (2023) entre a política autêntica e a inautêntica na teoria de Arendt, aplicando-a, desta vez, às opiniões: propomos que as opiniões autênticas são aquelas que ajudam a fundar e preservar o mundo comum, por serem legítimas, sinceras e relacionadas aos fatos, ao passo que as opiniões inautênticas são palavras vazias, enganosas ou mentirosas, que rebaixam a verdade fatural à condição de *doxa* ou reivindicam para a mentira o estatuto de opinião. Afirmamos também que a autêntica qualidade de uma opinião depende de seu grau de imparcialidade e da capacidade de representação ou mentalidade alargada. Além disso, pensamos que as opiniões autênticas permanecem plurais e abertas à pluralidade, visto que o mundo comum se desfaz quando é visto somente sob uma perspectiva – razão da crítica de Arendt (1988; 1998b; 2019b) aos movimentos totalitários e à ideia de uma opinião pública. Em resumo, pensamos que as opiniões autênticas – legítimas, sinceras, plurais, imparciais, vinculadas aos fatos – preservam a esfera pública e a vida política, enquanto as inautênticas – enganadoras, unificadoras e indiferentes à verdade fatural – colaboram para a erosão do mundo comum, colocando-nos diante da questão decisiva de saber

se queremos fundamentar a política sobre um terreno firme ou se seremos capazes de assentá-la sobre areia movediça.

Contudo, como dissemos na introdução do trabalho, as escolhas metodológicas geram lacunas e limitações que possibilitam refinamentos e novas pesquisas. Sendo assim, podemos não somente refinar nossa compreensão acerca das relações entre opinião e política na obra e no pensamento de Arendt, mas também investigar as considerações sobre a verdade na teoria política da autora, suas críticas a determinados campos do conhecimento e suas análises a respeito da relação entre mentira organizada moderna e as ideologias. De todo modo, nossas discussões nos trouxeram aos seguintes pontos: (a) para Arendt, a política é ação coletiva de fundação e preservação do mundo comum, afeito à liberdade, que corresponda às condições humanas da pluralidade, natalidade e mortalidade; e (b) as opiniões participam dessa fundação e preservação quando se preservam autênticas. Em última instância, permanece a esperança arendtiana de que, enquanto as palavras não forem vazias e empregadas para enganar, isto é, enquanto as opiniões puderem se manter legítimas e sinceras, continuaremos a renovar o frágil e precioso mundo comum, no qual a política encontra seu sentido na ação e na liberdade.

## REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 13<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 4<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. **Da revolução**. Trad. José Roberto Milney. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Editora Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. Filosofia e Política. In: ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Trad. Helena Martins e Outros. 3<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a, pp. 91-116.

\_\_\_\_\_. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.

\_\_\_\_\_. O conceito de história – antigo e moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 8<sup>a</sup>. ed. São Paulo: perspectiva: 2019a, pp. 69-126.

\_\_\_\_\_. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b.

\_\_\_\_\_. Verdade e Política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 8<sup>a</sup>. ed. São Paulo: perspectiva: 2019b, pp. 282-326.

ASSY, Bethania. Julgar. In: CORREIA, Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, pp. 181-192.

BERNSTEIN, Richard. **Por que ler Hannah Arendt hoje?** Trad. Adriano Correia e Nádia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

BÖLTING, Rudolf. **Dicionário grego-português**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1953.

CARVARERO, Adriana. **Surging Democracy**. Stanford: Stanford University Press, 2021.

CHAVES, Rosângela. Espaço Público. In: CORREIA, Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, pp. 141-146.

CORREIA, Adriano. Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 24, n. 34, pp. 157-175, jan./jun. 2012.

COSTA, Nathalia; RIBEIRO, Nádia. Repensando a questão das mulheres a partir do pensamento político de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, v. 27, n. 1, pp. 33-48, jan./jun. 2022.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. A teoria do juízo de Arendt. In: VILLA, Dana R (org.). **Hannah Arendt**. Trad. Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023, pp. 19-44.

DIAS, Lucas. Liberdade. In: CORREIA, Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, pp. 213-222.

DOLAN, Frederick. A filosofia e a política segundo Arendt. In: VILLA, Dana R (org.). **Hannah Arendt**. Trad. Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023, pp. 347-366.

DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segunda Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah, **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b, pp. 109-139.

ECCEL, Daiane. Natalidade. In: CORREIA, Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, pp. 253-262.

ECCEL, Daiane. **O abismo entre filosofia e política e suas relações com o dois-em-um socrático no pensamento de Hannah Arendt**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – PPGFil, UFSC, Florianópolis, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/95625/290718.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 20.02.2025.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. Natality. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt: Key Concepts**. Nova Iorque: Routledge, 2014, pp. 23-35.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. 5ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KATEB, George. A ação política: sua natureza e vantagens. In: VILLA, Dana R (org.). **Hannah Arendt**. Trad. Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023, pp. 179-206.

KOHN, Jerome. Liberdade: a prioridade do político. In: VILLA, Dana R (org.). **Hannah Arendt**. Trad. Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023, pp. 155-178.

MÜLLER, Maria Cristina. Pluralidade. In: CORREIA, Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, pp. 309-316.

OLIVEIRA, Kathlen. Milagre e Política. In: CORREIA, Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, pp. 237-244.

PEREIRA, Geraldo. Verdade. In: CORREIA, Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, pp. 437-442.

\_\_\_\_\_. **Verdade e política na obra de Hannah Arendt**. Curitiba: Appris, 2019.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 15ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

\_\_\_\_\_. **Mênon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Teeteto**. Trad. Ana Manuela Nogueira. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

ROCHA, Antonio. Comum. In: CORREIA, Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, pp. 89-98.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

TELES, Edson. Ação política. In: CORREIA, Adriano et al. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, pp. 17-24.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VILLA, Dana R. Introdução: o desenvolvimento do pensamento política de Hannah Arendt. In: VILLA, Dana R (org.). **Hannah Arendt**. Trad. Lana Lim. São Paulo: Ideias & Letras, 2023, pp. 19-44.

VICENTE, José. Arendt: Sócrates e a política. **Trilhas Filosóficas – Revista Acadêmica de Filosofia**, Caicó, ano V, v. 1, pp. 25-34, jan./jun. 2012.