



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Kelly Janaína Souza da Silva

ARENDT E A PERMANÊNCIA DA VERDADE PÚBLICA

Florianópolis
2021

Kelly Janaína Souza da Silva

ARENDT E A PERMANÊNCIA DA VERDADE PÚBLICA

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina
para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Claudia Pellegrini Drucker

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Silva, Kelly Janaína Souza da
Arendt e a permanência da verdade pública / Kelly
Janaína Souza da Silva ; orientadora, Claudia Pellegrini
Drucker, 2021.
216 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia Política. 3. Opinião. 4.
Mentira Organizada. 5. Verdade em Política. I. Drucker,
Claudia Pellegrini . II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Kelly Janaína Souza da Silva
Arendt e a permanência da verdade pública

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Professor Adriano Correia Silva, Dr.
Universidade Federal de Goiás

Professora Sônia Maria Schio, Dr.^a
Universidade Federal de Pelotas

Professora Daiane Eccel, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Professor Vilmar Debona, Dr.
Coordenador do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia

**Professora Claudia Pellegrini Drucker,
Dr.^a**
Orientadora

Florianópolis, 24 de maio de 2021.

Para o professor e amigo Idalgo Sangalli.

AGRADECIMENTOS

Os quatro anos e pouco de doutorado, desde a preparação para o processo seletivo até o glorioso dia da defesa, para mim não se trataram apenas de um aprendizado acadêmico, mas de uma etapa de vida. Uma etapa de vida vencida com muita fé, entrega, trabalho e dedicação.

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, pelo amparo e ferramentas necessárias para seguir essa etapa do meu aprendizado até o fim. Na sequência, agradeço com muito carinho à compreensão da minha família, minha mãe, Margarida; irmãos, Jeferson e Bruno; à cunhada Viviane e ao meu sobrinho Jean Luka: obrigada pelas trocas, pela hospitalidade, pela amizade de sempre, pela maturidade bilateral desenvolvida a partir do meu processo.

Estendo um agradecimento especial também aos amigos e amigas queridos de Caxias do Sul que, mesmo de longe, seguiram me acompanhando e fazendo parte da minha trajetória: William Carvalho, Geremias Orlandi, Daiane Fernandes.

Aos amigos do caminho, com respeito e reverência, começo pela minha orientadora Claudia Drucker. Devo a ela grande parte dos aprendizados que vivenciei e dos resultados que colhi na agri-doce estrada do doutorado.

Agradeço ao querido professor Wolfgang Heuer, por me acolher com generosidade em terras alemãs; pelas excelentes orientações no Café Goldberg, em Hermannplatz, onde nasceu parte desse trabalho.

Ao amigo gaúcho que conheci por lá, Rafael Kasper, cujas maravilhosas lições sobre Hannah Arendt, e também, sobre História mundial e de guerra, conduziram a mim e a meus amigos por *tours* histórico-filosóficos inesquecíveis em Berlim. Sempre lembrarei com carinho das conversas e trocas intelectuais e da recepção amigável me concedida pelos seus no Natal de 2018, na Alexanderplatz.

Ainda do PDSE, devo agradecimentos ao auxílio precioso de professores como Jerome Kohn e Etienne Tassin (*in memoriam*), e a ajuda igualmente valiosa de Vinícius Liebel e Hellen de Oliveira Lopes. Sou grata, ainda, às amizades inestimáveis que o estágio em si, mas também o seu processo, me propiciaram, em especial, Agathe Desitter, Licianne Pimentel, Ana Paula Soares, Priscila Sena, Mirian Feiten, Claudiu Dragulin e Rong Wang. A Luis Otávio, devo a nostalgia de tardes bucólicas no campus da FU Berlin.

À professora Sônia Schio, que me recebeu acolhedoramente em Pelotas por mais de uma vez. Segue para mim como um importante modelo de inspiração e trabalho.

Do mesmo modo, agradeço ao meu ex-orientador e amigo Idalgo Sangalli, pelo incentivo e os inúmeros cafés com filosofia em várias das tardes que voltei à minha antiga universidade nesse período de quase cinco anos.

Às professoras que me inspiraram o sonho da vida acadêmica, Henriette Metsavaht Cará, Mayta Pasa e Marliva Vanti Gonçalves. Ao professor André Brayner, a quem também tomo como modelo para aulas dinâmicas e interessantes. Ao professor João Carlos Brum Torres, pelo apoio e incentivo para que eu seguisse na vida acadêmica. Ao PPGFil UFPel, o qual também fui aprovada na seleção de doutorado, pela compreensão sobre a minha escolha.

Agradeço aos e às colegas do PPGFil, vertendo especial gratidão por algumas conversas que ficaram marcadas com a Nayara Barros de Sousa, e outras, com a Raquel Cipriani. À parceria arendtiana com a Lara Emanuele da Luz. Um salve ao querido amigo Gabriel Galdino. A Adrian Floriano Alves pela amizade que um dia tivemos. A todos os professores e professoras que, de uma forma ou de outra, contribuíram à minha formação acadêmica e também humana. Amplio aqui um agradecimento reverente ao professor Roberto Wu, pelo apoio (muitas vezes, burocrático) em diversos momentos, e à professora Janyne Satler, pelas aulas inspiradoras, as “conversas de corredor” e o exemplo que motiva. Agradeço, ainda, às secretárias Ângela, Irma e Jacinta, pelo atendimento paciente das solicitações diversas.

Muito obrigada pelos cafés filosóficos com os mais variados amigos, no café do CFH, no extinto café do CED e também no “elefante branco”. Foram tantos, e tão especiais, que não vou ousar puxar nenhum pela memória, sob pena de ser injusta com os demais.

Às mulheres e meninas que compuseram o Coletivo Feminista da Filosofia Hipátia de Alexandria, especialmente nos anos de 2016 e 2017. O espaço trouxe aconchego, conforto e pertencimento em um momento de adaptação e descobertas. Aliás, estendo esse mesmo agradecimento à querida amiga Jéssica Alves, uma das primeiras amigas que fiz na travessia para a nova jornada, logo na chegada em Floripa.

Ao querido Saulo Calderon, cujo auxílio me inspira a ter mais lucidez na fugidia caminhada. E a Fabiane Xavier, que acendeu algumas lâmpadas de *led* em meus dias mais escuros.

Como parte do caminho, embora não mais presentes na minha estrada do doutorado, quero agradecer a dois amigos queridos que a vida, o tempo e as intempéries acabaram afastando: meu amigo Chico de Sá e minha amiga Edy Luz. Vocês foram peças fundamentais na minha caminhada, ainda que, agora, estejamos distantes. Voto carinho e gratidão intensos pelos dias de nossa amizade.

Sou grata, ainda, à minha querida avó, Leriana Alves Rodrigues, que nos deixou no meio dessa minha etapa. Parafraseando minha prima Raquel, ficarão para sempre na memória as doces tardes de juventude, aconchegadas por biscoitos de amor.

Agradeço também à banca examinadora da qualificação, que propôs mudanças muito importantes ao avanço e evolução da minha pesquisa. Meu muito obrigada às professoras Daiane Eccel e Franciele Petry. Aproveito o espaço também para agradecer à banca final – Dr. Adriano Correia, Dra. Sônia Schio e Dra. Daiane Eccel – que fez apontamentos respeitosos e muito importantes ao meu trabalho, bem como ao meu desenvolvimento como pesquisadora. Agradeço, ainda, aos professores suplentes, Dr. Roberto Wu e Dr. Rodrigo Alves Neto. A defesa foi um momento muito especial, representando, sobretudo, o amadurecimento de todo o meu trabalho na pós-graduação.

Em um nível mais macro, rendo meus agradecimentos também à CAPES, pela bolsa no Brasil¹, que permitiu não só a minha mais ampla formação, como também uma base de realizações importantes em vários alicerces da minha vida. Agradeço, ainda, pela bolsa de Doutorado Sanduíche PDSE, na Alemanha, reiterando que toda a minha formação acadêmica e profissional foi subsidiada com auxílios governamentais, que considero como parte de um projeto maior, não só de educação, mas também de desenvolvimento de uma nova mentalidade científica e cultural que, eu espero, ainda verá novos raios de esperança se estendendo na ciência e na educação superior do nosso país. Afinal, como boa estudiosa de Arendt, há que se falar em esperança.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Nem todas as verdades são para todos os ouvidos, nem todas as mentiras podem ser reconhecidas como tais.

– Umberto Eco

Um galo sozinho não tece

uma manhã:

ele precisará sempre de

outros galos.

de um que apanhe esse

grito que ele

e o lance a outro; (...).

– João Cabral de Mello Neto

RESUMO

O tema da opinião e da verdade, em Arendt, é mote de muitas polêmicas, sendo a pensadora, inclusive, apontada como “antiverdade” no espaço público. O objetivo de nossa pesquisa foi percorrer os caminhos sobre os quais Arendt trata da verdade e da política em seus escritos, dando ênfase especial aos ensaios *Sócrates* (ou *Filosofia e Política* - 1954) e *Verdade e Política* (1967) e, a partir do viés socrático, e não platônico, como usualmente é feito, reconstruir a discussão em torno da *dóxa*. Nosso ponto principal trabalha com a hipótese de que uma noção alternativa de verdade em conciliação com a esfera pública é possível; partindo da formulação de uma opinião política que leve em conta o reconhecimento dos fatos e a veracidade pessoal daquele que formula a opinião. Nesse sentido, a verdade permanece através da política, ainda que, diante da ocorrência da mentira ocasional. A *dóxa*, portanto, não se trata da “mera opinião”, mas tampouco do conceito de julgamento político, que Arendt deixou inacabado; e nem de uma verdade absoluta, conforme postulava o conceito de Platão. Abre-se espaço aqui à possibilidade de uma *opinião verdadeira*, que seria capaz de conectar a verdade e a pluralidade humana na obra de Hannah Arendt a partir da *dókei moi* socrática.

Palavras-chave: *Dóxa*. Opinião. Verdade e Política. Mentira na Política.

ABSTRACT

The theme of opinion and truth, in Arendt, is the nucleus of many controversies, and she has even been pointed out as “antiverity” in the public space due to her positioning. Thus, the objective of our research is to cover the paths on which Arendt deals with truth and politics in her writings; with special emphasis on the essays *Socrates* (or *Philosophy and Politics* - 1954) and *Truth and Politics* (1967) and, from the Socratic perspective, and not Platonic (as it is usually done), to reconstruct the discussion around the *doxa*. Our main point works with the hypothesis that there is an alternative notion of truth in conciliation with the public sphere; starting from the formulation of a political opinion that should take into account the recognition of the facts and the personal veracity of the one who formulates the opinion. In this sense, the truth remains through politics, even in the face of the occasional lie. The *doxa*, therefore, is not a question of “mere opinion”, but neither of the concept of political judgment, which Arendt left unfinished. Nor it also is an absolute truth, as Plato's concept postulated. A space is opened up here to the possibility of a *true opinion*, which would be able to connect truth and human plurality in the work of Hannah Arendt, from the Socratic *dókei moi*.

Keywords: *Doxa*. Opinion. Truth and Politics. Lie in Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – SOBRE VERDADE E POLÍTICA	27
1.1 A RELAÇÃO ENTRE VERDADE E POLÍTICA NO PENSAMENTO ARENDTIANO.....	29
1.1.1 <i>Vita activa e vita contemplativa</i> : o conflito entre política e filosofia em Hannah Arendt	29
1.1.2 Alguns aspectos da política no pensamento arendtiano	38
1.2 PENSAR A VERDADE EM QUESTÕES POLÍTICAS: TIPOS DE VERDADE, FILOSOFIA E OPINIÃO	43
1.3 O USO INSTRUMENTAL DA MENTIRA NA POLÍTICA	49
1.4 A VERDADE COMO POSSIBILITADORA DE PERMANÊNCIA DE MUNDO	67
1.5 ARENDT MANTÉM A VERDADE EM OPOSIÇÃO À POLÍTICA?	73
CAPÍTULO 2 – SOBRE OPINIÃO E VERDADE.....	86
2.1 VERDADE E OPINIÃO DESDE SÓCRATES E PLATÃO	87
2.2 MUNDO COMUM, <i>SENSUS COMMUNIS</i> E A <i>SENSAÇÃO</i> DE REALIDADE.....	100
2.3 A <i>DÓXA</i> EM ARENDT COMO O “MUNDO COMO ELE SE ABRE PARA MIM” – E COMO PODE SE RELACIONAR A OUTRO SENSO DE VERDADE EM SUA OBRA.....	110
CAPÍTULO 3 – SOBRE POLÍTICA E OPINIÃO.....	121
3.1 A RELAÇÃO INTERDEPENDENTE ENTRE “VERDADE DE FATO” E OPINIÃO.....	137
3.2 A IMPORTÂNCIA DO RECONHECIMENTO DOS FATOS PARA A ARTICULAÇÃO DE UMA <i>OPINIÃO VERDADEIRA</i>.....	146
3.2.1 Liberdade de Expressão e Opinião	147
3.3 A <i>VERACIDADE PESSOAL</i> DE QUEM ARTICULA A OPINIÃO.....	164
3.3.1 A acepção da <i>veracidade</i> no ensaio <i>Sócrates</i>	166
3.3.2 A acepção de <i>veracidade</i> em <i>Verdade e Política</i>	170
3.3.3 Mídias Sociais, Alienação do Mundo e a Importância da Veracidade Pessoal.....	181
3.4 A OPINIÃO VERDADEIRA E O JUÍZO POLÍTICO.....	189
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	199
REFERÊNCIAS.....	208

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a obra da pensadora Hannah Arendt alçou um notável destaque junto à comunidade filosófica brasileira e também do exterior. A ênfase de Arendt sobre a complacência da ação política, isto é, uma tendência à submissão da ação individual ao comportamento coletivo, e sobre a insubordinação da esfera pública² a interesses sociais e econômicos, vai ao encontro daqueles que observam essas e outras características destacadas por ela como uma redução do fator político a pragmatismo, cinismo ou, mesmo, à total falta de credibilidade da seara política. Além disso, suas reflexões, por exemplo, sobre a crise da cultura, o perigo das emoções na política, o totalitarismo, a confusão entre fatos e opiniões, entre outros motes relevantes; refletem temas que seguem preocupando até a época atual.

A visão política de Arendt é capaz de sugerir um diálogo real com uma visão ampliada, o que pode ser visto como ferramenta essencial ao real exercício democrático – ainda que Arendt não tenha sido uma pensadora das condições objetivas da democracia³. Sua discussão pressupõe, além disso, o resgate de uma relação que se pretende livre de autoritarismo, com ênfase na pluralidade, o que pode promover uma agenda política com questões relevantes aos mais diversos grupos de interesses e necessidades.

Tendo vivido em um contexto político e histórico de acontecimentos marcantes, que produziram impactos sobre toda a humanidade, Arendt viveu as consequências mais absurdas do declínio da política e da liberdade. Como pensadora e filósofa de origem judaica, ela fez da sua questão um problema filosófico fundamental, sem, no entanto, cair na esteira do vitimismo e lamentações; ao contrário, encetando importantes debates e reflexões que marcariam toda a discussão que permeia a condição humana.

Talvez também por ter vivido essas experiências, o entorno geral de sua obra oferece uma rica contribuição para compreender os fenômenos que reverberam no cerne político contemporâneo⁴. Por meio de sua leitura crítica e consistente dos eventos que moldaram a

² Hannah Arendt nunca usou o termo *esfera pública* como conceito teórico em suas obras (esse é um termo habermasiano). Contudo, ela começou a lidar com o tema do lugar comum, ou espaço de aparências, para as discussões públicas, chamando-o de “domínio público”, ainda antes de Habermas. O conceito de domínio público é uma das categorias centrais de seu pensamento político, e aqui será também tido por sinônimos, tais quais *esfera pública*, *esfera política*, *espaço público* e *domínio político*, para que o texto não seja repetitivo.

³ Arendt só fala em democracia quando esta é compreendida enquanto regime de liberdade do discurso e iniciativa (fala e ação).

⁴ A este respeito, os eventos, grupos, países ou o “agora histórico” a que nos referimos ao mencionar “cerne político contemporâneo”, “mundo contemporâneo”, ou expressões similares, tratam de acontecimentos que se desenham na esfera política global desde idos da década de 2010, mas intensificados a partir das eleições

sociedade no interior do século XX, Arendt teve noção da profundidade de tais acontecimentos, fígada por reflexões profundas diante de um tempo sombrio revelado por uma assustadora face de violência e desolação. Por todas essas razões, seu pensamento se revela profundamente atual e fundamenta a importância de discutir aspectos contemporâneos da política a partir de sua obra.

Entretanto, em função dos diferentes caminhos que Arendt assume em seu pensamento político, por vezes se torna difícil compreender exatamente a sua posição: se a sua obra é normativa, descritiva, analítica; se Arendt é conservadora, essencialista, purista, utópica. Nosso posicionamento ao longo dessa pesquisa pretende demonstrar que, em cada uma de suas obras, Arendt apresenta objetivos diferentes, atuando com análises competentes e profundas, logo, não podendo ser enquadrada em um pensamento sistemático. Sua intenção fora, antes de tudo, pensar problemas a partir de experiências – “Para Arendt, todo pensamento humano e sistema filosófico deriva de uma experiência vivida”⁵ (KALK, 2018, p. 176). Dessa forma, se, ao descrever, por exemplo, os horrores totalitários, seu objetivo era mais histórico; quando ela se debruçou em reflexões políticas inerentes aos dilemas da modernidade, suas ponderações já continham uma tensão de caráter mais teórico-político (STOLCKE, 2002, p. 105); e assim por diante, de acordo com o objeto e objetivo de cada obra.

Também pretende-se afastar a vertente de compreensão de que Arendt seria saudosista ou nostálgica, tencionando a aplicação de um modelo do passado às questões políticas do presente⁶ (como Lebrun (1983) e O’Sullivan (1979), por exemplo). Conforme destacam Salikov e Zhavoronkov (2017), o esforço em compreender os processos sociais e políticos do presente por meio do prisma de algumas mudanças importantes do passado era

presidenciais estadunidenses de 2016, reverberando em novos fenômenos e adventos, e para os quais parece importante resgatar Arendt de volta.

⁵ Em livre tradução. No original: “For Arendt, every human thought and philosophical system derives from one’s lived experience” (KALK, 2018, p. 176). A exemplo desta, as citações diretas e indiretas retiradas do inglês e do espanhol são traduções livres da autora desta tese. Para efeitos de conferência, uma nota de rodapé seguirá cada citação direta, para que o leitor possa conferir o texto na fonte original.

⁶ Comentaristas como Lebrun (1983) e O’Sullivan (1979) consideram Arendt nostálgica e grecofílica, interpretando seu pensamento político sem a análise total das obras (exclui-se, por exemplo, a obra *Sobre a Revolução*). Desse modo, soa como se a autora considerasse apenas os eventos políticos antigos para a formulação de alguns de seus conceitos políticos (como o de liberdade, por exemplo); e como se ela não fizesse um esforço em compreender esse e outros conceitos políticos também como experiências tangíveis da modernidade (RUBIANO, 2011). Em outra vertente, tem-se também um conjunto de teóricos que, segundo Villa (1992), realizou uma “leitura consensual” da obra de Arendt, na qual o agonismo de seu pensamento político, por exemplo, é associado a uma influência “danosa” da tradição filosófica alemã e a sua leitura *nostálgica* da política grega. Essa interpretação da obra de Arendt acaba por respingar em outros aspectos de seu pensamento político, importantes na modernidade. Entre estes teóricos, destacam-se Habermas, Benhabib, D’Entrèves, Kateb, entre outros (ZILIO, 2014).

uma das características mais significativas da maneira de pensar de Arendt (SALIKOV; ZHAVORONKOV, 2017, p. 522). Sua proposta soa mais como analisar o presente tendo por pano de fundo a compreensão do que aconteceu no passado, para então, orientar da melhor maneira possível as escolhas para o futuro. Inevitavelmente, carregamos o passado em nosso presente; como narrativa, como memória, e ele tem o seu peso. Arendt apenas estava muito cônica disso no momento de pensar os problemas sobre os quais buscava entendimento. Além disso, ainda que o conjunto de sua obra se converse, cada livro foi escrito em um momento diferente, visando a objetivos diferentes, e em um contexto histórico diferente. Arendt buscava responder a diferentes perguntas em cada obra e, sendo assim, não parece apropriado atribuir-lhe qualquer classificação demasiado categórica.

O que é importante ressaltar é que, acima de tudo, Arendt soube pensar o seu próprio tempo, e mostrou de modo particular seu envolvimento ideológico-crítico com os principais enleios políticos da modernidade, não limitando a sua filosofia política a um mero discurso sistemático. Nesse sentido, seu pensamento político se reveste em ferramenta valorosa de discussão de alguns aspectos da política moderna. Isso se apresenta em muitas perspectivas, e uma delas é o tema da opinião e da verdade, escolhido como eixo central desse trabalho.

À luz dos recentes debates sobre políticas de “pós-verdade”, pós-fatos⁷, pós-realidade⁸, *fake news*⁹, guerra híbrida, fatos alternativos, *firehosing*¹⁰, entre outros fenômenos contemporâneos que abrangem a questão da mentira na política, o trabalho de Arendt fornece reflexões preciosas sobre a relação entre *verdade e política*. Ela anunciou uma fenda teórica

⁷ A expressão pós-fatos (*post-fact*) foi utilizada por Peter Pomerantsev, em artigo na revista online *Granta* (*Why we're Post-Fact*), de 2016.

⁸ Expressão utilizada por Birmingham (2012) para descrever uma *realidade* que vai além da crença tradicional em uma realidade objetiva com a sua reivindicação de verdade fatural (BIRMINGHAM, 2012, p. 65).

⁹ Optou-se por utilizar para a expressão inglesa *fake news*, a tradução sugerida pelo professor Carlos Eduardo Lins da Silva (USP, 2018), adotada pela primeira vez por Bucci (2018). A expressão *fake news* possui um conceito bastante disputado, não havendo, por ora, uma definição amplamente aceita na literatura acadêmica ou discurso jornalístico. Ela costuma ser traduzida para o português como “notícias falsas”, no entanto, o sentido do adjetivo *fake*, em inglês, envolve a intenção do agente em enganar o interlocutor, o público ou o destinatário. O adjetivo “falso”, em português, não implica essa mesma intenção de dolo. Segundo a definição de McGonagle (2017) – (ainda que ele também deixe claro que o termo se presta a uma ampla gama de possibilidades conceituais), – *fake news* são “informações que foram deliberadamente fabricadas e disseminadas com a intenção de enganar e induzir outras pessoas a acreditar em falsidades ou duvidar de fatos verificáveis” e/ou correspondem à “desinformação que é apresentada como, ou provavelmente será percebida como, notícia” (MCGONAGLE, 2017, p. 203). Nesse sentido, a tradução por “notícias fraudulentas” nos pareceu mais apropriada para traduzir o sentido e a finalidade das *fake news*.

¹⁰ A designada “propaganda russa” tornou-se popular a partir de um documento da Rand Corporation que aponta a técnica de *firehosing* (ou *firehose*) como central ao sucesso da disseminação de informações falsas. *Firehose*, em inglês, refere-se à mangueira utilizada pelos bombeiros para apagar incêndios, que jorra um grande volume de água; como técnica, a metáfora é usada para remeter um imenso volume de mensagens disparadas por diferentes canais, em ritmo ágil, repetitivo e contínuo, no intuito de entreter, confundir e cansar os receptores, além de dar maior credibilidade às informações disparadas, já que estas vêm de diferentes fontes. Mais em PAUL et MATTHEWS, 2016.

importante no que tange à reflexão sobre a relação entre verdade, mentira e opinião na esfera pública, apresentada em seu ensaio *Verdade e Política* (1967), por meio de um relato idiossincrático que, aparentemente, opõe política e filosofia.

Em *Verdade e Política*, Arendt demonstra como a opinião pode, com facilidade, ser apenas mais uma forma de mentira, bem como, a verdade de fato pode ser tomada como apenas mais uma opinião junto ao espaço político. Também é possível encontrar destaque à importância do ator político, sua possibilidade de ação, de iniciar algo novo; e menções em termos da veracidade da opinião e da mentira deliberada, que podem comprometer a ocorrência do julgamento. No entanto, embora explorada, a relação entre verdade e política não foi exaustivamente esgotada e possui muitas lacunas a respeito do posicionamento defendido por Arendt, que ora soa como definitivo, ora como propositivo, não ficando claro se, especialmente nesse ensaio, a pensadora se posta como “antiverdade” no espaço público ou se apenas apresenta a reflexão necessária para se pensar sobre todas as implicações que interferem na relação entre verdade e política. A interpretação amplamente aceita é a de que existiria uma subordinação da política à filosofia, que tem como consequência a degradação da *dóxa* e a impossibilidade de conciliação entre as duas esferas. Explorar aspectos dessa discussão é um dos pontos cruciais que será cultivado nesse trabalho.

O conflito gerado pelo assunto fez com que, ao longo do tempo, muitos estudiosos de Arendt se debruçassem sobre ele. Nesse sentido, muitos apontam que Arendt prefere sustentar em sua obra o argumento antiplatônico: de que a verdade, por meio da filosofia, se impõe sobre a política, alimentando a tese de que a política é geralmente subestimada pela tradição filosófica ocidental (ver Habermas (1977), Badiou (1998) e Beiner (2008), por exemplo). Sendo assim, Arendt aceitaria a oposição de Platão entre a *dóxa* e a verdade e a sua suposta defesa pela inconstância da opinião não-filosófica, definindo as bases de seu pensamento sobre a verdade. Arendt abominaria, então, toda e qualquer verdade como estando além do acordo e do consentimento, não restando espaço para a verdade no domínio público em harmonia com a livre opinião, por exemplo.

Indo além de *Verdade e Política*, porém, o caminho pelo qual os escritos de Arendt parecem nos guiar deixa espaço para questionar se o domínio público seria autossuficiente para prescindir de um senso de verdade, ainda que isso ameaçasse a permanência de mundo. Ou, ainda, se haveria alguma outra possibilidade de verdade não discriminada, ou teorizada de forma indireta em sua obra, que não fosse necessariamente oposta à sua concepção de política.

Nessa perspectiva, algumas alternativas já foram propostas. Assy (2005, 2015), por exemplo, contribui significativamente à hipótese de que o pensamento arendtiano contém uma ideia de verdade que não se opõe à política, partindo da noção de *alétheia* heideggeriana¹¹ e da *dóxa* socrática. No mesmo sentido, Villa (1999) enfatiza a possibilidade de múltiplas aberturas¹² de mundo, conectando a verdade e a pluralidade humana na obra arendtiana. E Canovan (1983) observa que o modo de Arendt pensar a verdade vai além do relativismo e do objetivismo. Há ainda outros posicionamentos que vão na mesma direção, como Pashkova (2016), para quem a verdade em conciliação com a esfera pública em Arendt pode se fundamentar no pensamento que busca por significado; e Zerilli (2012), cuja “noção alternativa de verdade” contempla aspectos hermenêuticos para chegar a uma noção pública de verdade, que Arendt assumiria a partir de Sócrates e Kant. Algumas dessas alternativas nos servirão como exemplos comentados, à guisa de demonstração sobre como a obra de Arendt parece permitir vias de conciliação entre política e filosofia, especialmente a partir de Sócrates, que é também nosso objetivo.

Baseando-se, portanto, nesses posicionamentos, ainda que não fundamentando-se somente neles, o argumento que regerá esse trabalho é o de que a relação entre verdade e política que Arendt sustenta é muito mais complexa do que à primeira vista; e que sua possibilidade de verdade em harmonia com a esfera pública vai bem além da *verdade fatural*, exercendo a *opinião* um papel determinante. Que a opinião seja inevitável e insubstituível, aliás, é uma das mais elementares implicações da relação entre verdade e política no pensamento de Arendt e, portanto, faz-se fundamental se debruçar com maior ênfase sobre ela. Uma vez que a maior importância da opinião na esfera pública é que ela é justamente o garante da pluralidade, é ela que torna possível a efetivação da política junto ao espaço público, possibilitando que o ator político seja visto e ouvido. Para Arendt, então, a pluralidade é o início e o fim da política, se concretizando no campo da opinião por meio do debate aberto e constante. E é por meio da opinião, também, que são erigidas as múltiplas

¹¹ A interpretação que Assy (2015) dá aos conceitos de Heidegger em sua análise, especialmente ao conceito de *alétheia*, é grandemente influenciada por Taminioux, em uma leitura não essencialista da verdade. Nesse sentido, as menções à *alétheia*, aparência e ao status da *dóxa* a partir do exemplo de Assy, utilizadas nessa tese, não correspondem à interpretação própria da obra de Heidegger, servindo-nos apenas a título de exemplo da conciliação entre a *dóxa* e a verdade no pensamento de Arendt, a partir da proposta de Assy.

¹² De mesma maneira, ainda no que se refere a Heidegger, reconhece-se que o termo *abertura* em Arendt, conforme sua aplicação frequente no que tange à *abertura de mundo* como aparecerá nessa tese, parece ser grandemente devedora da nomenclatura heideggeriana. Em Heidegger, o termo, em síntese, se apresenta enquanto estrutura ontológico-existencial que permite ao ser e ao mundo determinarem-se pela dimensão existencial da própria pre-sença. Optamos por não aprofundar os estudos sobre essa terminologia, uma vez que compreendemos que a menção a outros estudiosos que também se debruçaram sobre o ensaio *Sócrates* deixa subtendido o sentido que visamos dar a essa palavra, dispensando justificá-la mais amplamente.

possibilidades de abertura de mundo, fundamentando o debate político e impedindo o governo de caráter autoritário.

Ainda que, diante da condenação de Sócrates, o desdém de Platão pela opinião a pareça configurar como uma expressão simplista de caráter individual, o conjunto do pensamento de Arendt parece refletir uma concepção de opinião que não se trata simplesmente de uma opinião reducionista, sem manifestação crítica. Arendt vai de encontro à tradição da filosofia ao enfatizar a relevância da opinião para os assuntos humanos, e quando ela avalia sobre a validade das opiniões, permite certa convergência entre a opinião e a verdade, soando menos enfática a respeito da dicotomia extrema entre filosofia e política. Arendt pondera que, para que as conclusões sejam consideradas válidas, é importante um maior número de posições de pessoas¹³ na própria mente, defendendo a necessidade de certificação da posição do outro no mundo comum. Logo, uma opinião deve se encontrar fundamentada em bons argumentos, na pluralidade das premissas e em um juízo perspicaz, como Sócrates defendia a partir da sua maiêutica. É essa opinião capaz de possuir uma verdade em si mesma o alvo de nosso trabalho e também da preocupação de Arendt.

Sendo assim, a primeira tarefa que se reconhece para a tentativa de conciliar política e filosofia no pensamento arendtiano, é conceber a opinião para Arendt a partir da tradição socrática, e não da tradição platônica como usualmente é feito. Por outras vertentes, outros estudiosos já recorreram à figura socrática como possibilidade conciliatória entre política e filosofia no pensamento de Arendt, como Canovan (1990), Villa (1999), Vallée (2003) e Assy (2005, 2015). A recorrência a Sócrates põe em evidência o que, para Arendt, foi reprimido no caminho da reflexão ocidental no que respeita aos assuntos humanos, e que poderia ser fundamental a uma nova filosofia política que contemplasse em seu interior a importante estatura da pluralidade.

Diante disso, nosso objetivo visa a conciliar verdade e opinião na esfera pública levando em conta a possibilidade de uma *opinião verdadeira* que tenha por base a *dókei moi* socrática. Propõe-se que a conciliação entre opinião e verdade no domínio político pode estar relacionada aos critérios pelos quais uma opinião política pode ser articulada, de modo a ser o mais *verdadeira* possível junto à pluralidade, tal qual mostrado pela *dóxa* socrática, que se

¹³ Compreendendo a problemática do conceito de *pessoa*, desde a sua etimologia clássica (originária em Boécio) até o esvaziamento semântico contemporâneo, perpassando as suas noções jurídicas, políticas e filosóficas; as palavras *pessoa* ou *pessoas*, quando usadas nessa tese, compreenderão a sua definição trivial, qual seja, a sinonímia de ser humano, indivíduo, sujeito; usada na forma de sua afirmação universalizada para se referir ao *homo sapiens* médio – embora, com a consciência de que esse uso compreende a banalização e o desgaste de sentido do conceito.

traduz por “o mundo como aparece para mim” e tenciona se revelar na própria veracidade. No ensaio *Sócrates*¹⁴ (ou *Filosofia e Política* - 1954), Arendt elogia Sócrates por ele ter “aceitado as limitações da verdade para os mortais” (ARENDR, 2010b, p. 61), isto é, por ele aceitar que não pode haver uma verdade aos humanos que seja independente à sua existência particular no mundo, ou seja, à sua *dóxa*. Sócrates buscava “tornar a cidade mais verdadeira”, visando a gerar a verdade não pela destruição da *dóxa*, mas ao contrário, por sua revelação na própria veracidade (ARENDR, 2010b, p. 57). Isso implicava em buscar conhecer não somente as *dóxai* dos demais, como em buscar conhecer as próprias *dóxai*, já que “assim como ninguém pode saber de antemão a *dóxa* do outro, ninguém pode saber por si mesmo e sem esforços adicionais a verdade inerente à sua própria opinião” (Idem, p. 56). Dessa forma, mostra-se que somente por meio de saber “como o mundo aparece para mim” torna-se possível compreender a *verdade* – mas, por verdade, não se pretende dizer a visão absoluta de mundo, de um ponto de vista externo e acima do domínio dos assuntos humanos (isto é, a verdade absoluta platônica, inacessível para os mortais); e sim, – a verdade de cada *dóxa*, com as devidas limitações impostas pela aparência (ARENDR, 2010b, p. 61).

Nesse sentido, a proposta do trabalho é destacar como a formulação de uma opinião política também exige padrões que a afastem da falsidade e a aproximem do que é tido por verdadeiro – ou seja, o fatural e ou o racional; – para que, em se seguindo o processo de formar uma opinião com veracidade, seja possível, depois, ser formado o juízo político. Esses “padrões”, porém, não sugerem parâmetros de medida, pois reconhece-se que qualquer regra absoluta vai contra o pensamento político de Hannah Arendt. Trata-se, então, de um arranjo teórico do que viria a ser uma opinião em veracidade a partir do trabalho de Arendt, não pretendendo limitar a manifestação plural de opiniões nem fornecer uma classificação categórica a respeito delas. A principal hipótese é a de que o conjunto da obra de Arendt, especialmente no que tange ao seu pensamento político, contém em si uma possível orientação de como pode ocorrer a formulação da opinião enquanto ela se encaminha ao juízo, permitindo o alcance a um tipo de opinião que não seja diametralmente oposta à verdade, segundo os preceitos arendtianos. Logo, *opinião verdadeira* e juízo, embora relacionados, não podem ser considerados a mesma coisa.

¹⁴ O ensaio foi publicado pela primeira vez em 1990 com o título de *Filosofia e Política*, sendo republicado em 2005 com o título *Sócrates*, na coletânea de ensaios *A Promessa da Política*, editada por Jerome Kohn. Nesta segunda versão, houve o acréscimo de uma seção ao ensaio – a seção I; – um fragmento que não integrava originalmente a palestra proferida por Arendt em 1954 (segundo exame de seus manuscritos no arquivo eletrônico *The Hannah Arendt Papers*, da Biblioteca do Congresso). Kohn adicionou essa seção ao ensaio, possivelmente por considerar os conteúdos relacionados.

Dos anos 1950 a meados dos anos 1960, Arendt transpôs o relato positivo da *dóxa* da faculdade de pensar para a faculdade de julgar – e parece não haver em sua obra uma demarcação conceitual nítida sobre isso. Reconhece-se que seria uma tarefa exaustiva, e talvez infrutífera, tentar buscar pela demarcação desse “elo perdido” e, portanto, a consideração da *dóxa* aqui tal qual a *dóxa* socrática – da opinião expressa em “o mundo como ele se abre para mim”, sem esperar que esse ponto de vista seja universalizado; mas passível de possuir uma verdade em si mesma, que deve ser revelada – atende parcialmente ao nosso propósito. Menciona-se também que, de acordo com a interpretação de Assy (2015), há pelo menos seis ensaios¹⁵ em que a *dóxa* como “aquilo que me parece” não é mencionada apenas enquanto atributo do pensamento socrático, mas também como elemento da faculdade de julgar (ASSY, 2015, p. 179). Considera-se que isso é muito significativo, tanto em termos da possibilidade de uma opinião verdadeira, como também em termos da validação dessa possível opinião para seguir à formação do juízo.

É fundamental destacar, então, que o que Arendt encontra em Sócrates é bastante similar ao que ela encontrará em Kant posteriormente, no sentido de pensamento representativo. O mundo que se abre de diferentes maneiras às pessoas que ocupam lugares distintos, olhando para ele (o mundo) de perspectivas diversas, é a mentalidade alargada na faculdade do juízo; e é a mesma característica que Sócrates sugere para que se encontre uma potencial verdade inerente na opinião de cada pessoa. Para Sócrates, a opinião não é “fantasia subjetiva e arbitrariedade, mas tampouco algo absoluto e válido para todos” (ARENDR, 2010b, p. 55). No entanto, é só em Kant que Arendt vai buscar os principais aspectos que lhe interessam à formação do juízo, a partir da interpretação do juízo reflexivo (ou estético) kantiano como aplicado à questão do gosto, sem se encontrar condicionado a conceitos universais. Nesse sentido, compreende-se que se tratam de dois momentos diferentes no pensamento de Arendt: um em que ela estava pensando com os gregos, e outro, após a explosão dos fenômenos totalitários, em que Arendt busca pensar com Kant. A noção de uma opinião verdadeira, conforme defendemos aqui, seria um passo imediatamente anterior à formação do juízo, já que o seu senso opinativo não pretende alcançar universalidade, mas se basear em critérios não absolutos de verdade que emulem essa opinião a ser o mais verdadeira possível junto à esfera do político.

¹⁵ Esses ensaios são: *Personal Responsibility under Dictatorship* (1964); *Some Questions of Moral Philosophy* (1965); *Basic Moral Propositions* (1966); *Truth and Politics* (1967); *Law and Civil Disobedience* (1969) e *Thinking and Moral Considerations* (1971).

Para chegar a esse resultado, os critérios aqui destacados são encontrados em *Verdade e Política* (1967), sendo amplamente defendidos por Arendt. O proposto é que o reconhecimento dos fatos – aqui visando a importância da permanência de mundo e da verdade fatural, sempre implicadas pela autora; – e a veracidade pessoal, – ou seja, do ator político no processo de formação da sua opinião – são fundamentais à revelação de uma *opinião verdadeira*, que atue como um passo anterior ao julgamento político, que por sua vez, é a faculdade política por excelência. Sem que a verdade fatural seja assegurada, não é possível ter opiniões confiáveis, do mesmo modo que é a veracidade daquele que formula a opinião que o fará se despir dos próprios preconceitos e atingir o pensamento representativo, que levará, depois, ao juízo político.

Entre a “mera opinião” e o juízo político, portanto, abrimos espaço a uma opinião que busca pela própria veracidade. Defende-se algo como uma opinião que pretende alcançar a própria verdade – não sendo essa verdade, porém, coercitiva e tirânica, mas uma verdade que passa pela opinião como consequência de um processo pré-reflexivo, que depois acarretará no juízo. Desse modo, sustentamos que a obra de Arendt deixa implícito um certo tipo de verdade flexível no espaço público que não é a verdade absoluta/tirânica platônica, tampouco a frágil verdade contingente, mas uma verdade que perpassa a opinião como consequência da observação, análise e confronto com as outras opiniões. Ou seja, dado que a *dóxa* é relativa e parcial, sua verdade não é uma verdade objetiva que pode ser refutada ou comprovada por meio de uma referência a critérios universais, mas a verdade derivada de uma opinião que se pretende com veracidade.

Evidentemente, reconhece-se aqui o desafio de atestar uma opinião verdadeira sem que haja uma verdade objetiva com a qual compará-la. Para Arendt, a *dóxa* está além do critério verdade/ falsidade se, por verdade, queremos dizer a verdade absoluta platônica, dada a sua característica propriamente “tirana”. À medida em que o mundo é *divulgado* aos seres humanos por meio de sua *dóxa*, cada ser humano vê o mundo de uma perspectiva específica e nunca em sua totalidade, não existindo, portanto, uma única perspectiva verdadeira de mundo sobre a qual a *dóxa* possa ser medida, tampouco uma única verdade “objetiva” capaz de fornecer uma referência para julgamento da *dóxa*. Isso não impede, no entanto, que a própria *dóxa* carregue em si mesma um teor de verdade que se concilie com a esfera pública, e aqui se defende que isso acontece quando ela é articulada visando a reconhecer as verdades fatuais e racionais, e por meio da veracidade pessoal do ator no momento de formular a sua opinião.

O que se propõe, portanto, é a possibilidade de uma concepção de verdade que deriva a opinião política como a *dóxa* socrática em sua formulação, mas tendo por critérios o reconhecimento dos fatos e a veracidade do ator. Isto não significa, é claro, a completa dissolução do conflito entre verdade e política, mas encontra-se respaldado no argumento de validação da opinião que encontramos na obra de Arendt. Assim, para além da problemática entre a separação de filosofia e política no pensamento arendtiano, a presente pesquisa busca investigar, primeiramente, de que modo a *dóxa* formulada a partir da concepção socrática – que busca uma verdade na opinião, – pode fornecer à obra de Arendt um contributo para uma possibilidade de verdade que não seja oposta à esfera pública, amenizando o abismo cavado entre pensamento e ação. Partindo da percepção de que essa lacuna entre *vita activa* e *vita contemplativa* resvalou para consequências danosas especialmente à política na modernidade, visou-se a tentativa de amenizar a questão com elementos encontrados na própria obra de Arendt, a quem não faltam reflexões sobre o assunto.

A abordagem dada ao problema buscou a reconstrução histórico-filosófica a partir da literatura de Arendt, enfatizando figuras da relação entre verdade e política na história do pensamento ocidental, mostrando, porém, a atualidade do pensamento de Arendt ao situar a discussão dentro de um regime republicano moderno. Sendo assim, alguns temas da política atual foram destacados como questões de fundo centrais no pensamento arendtiano, como forma de ilustrar a constituição da tradição e a sua derrocada contemporânea. Compreendeu-se que, sem ao menos relacionar alguns aspectos hodiernos da esfera pública em relação ao problema da verdade e da política, a tese poderia cair nos extremos, ou, de uma reconstrução teórica vazia, ou, de um comentário genérico sobre a sociedade contemporânea e elementos presentes em relação à verdade e a política, como *fake news* e consumismo, por exemplo. Como obras centrais para a pesquisa destacaram-se *Verdade e Política* (1967) e o ensaio *Sócrates* (1954), como as principais examinadas para as conclusões aqui pretendidas.

Partindo do problema e de uma solução possível, fez-se necessário, então, verificar alguns aspectos: i) as considerações sobre verdade e política no pensamento de Arendt; ii) a relevância que a temática da opinião recebeu em sua obra; iii) as implicações sobre opinião versus verdade dos fatos; iv) os critérios de formulação de uma opinião que se pretende verdadeira a partir do pensamento político de Arendt – levando em conta a sua distinção ante o juízo político e como a possibilidade de uma opinião verdadeira contribui a outro senso de verdade em sua obra.

Desse modo, compreendeu-se que no primeiro capítulo, *Sobre Verdade e Política*, era importante ser mais descritivo do que analítico, uma vez que foi feita a exposição teórica do problema da verdade e da política na obra de Arendt, mais voltadamente no exame do ensaio *Verdade e Política* (1967). O propósito foi esclarecer o quanto o posicionamento de Arendt sobre a verdade no espaço público é taxativo, ou se ele estaria sendo apenas propositivo, tendo em vista que Arendt defende que a permanência de mundo não prescinde da verdade.

O tema da permanência de mundo, aliás, de certa maneira condensa toda a importância da verdade em política para Arendt, uma vez que a permanência de mundo reflete a proteção do que permanece e o acolhimento da diferença entre aquilo que é passageiro e aquilo que é permanente. É também por isso que o reconhecimento dos fatos foi vislumbrado como um importante critério à formulação de uma opinião verdadeira, visto que esse tema reflete, para Arendt, a importância de “dizer o que é”.

Na sequência, visou-se à compreensão da assimilação do pensamento político de Arendt no que se refere à sua separação entre política e filosofia, *vita activa* e *vita contemplativa*. Buscou-se aqui marcar bem a separação do modo de vida filosófico e do modo de vida político para, em seguida, repercutir na sua possibilidade de encontro dentro do pensamento da autora. O importante não é, necessariamente, que filosofia e política não sejam mais tidas como opostas e excludentes no pensamento arendtiano, mas a compreensão e reconhecimento de que Arendt não ignorava a importância de uma para a outra, e de que elas também não são tidas como absolutamente antagônicas. A filosofia não precisa, fundamentalmente, tornar-se relevante politicamente – mas ela tem de se tornar capaz de abarcar as características da política. A política, por sua vez, não precisa transpor todas as suas questões em problemas filosóficos, mas ela precisa dispor de fundamentos éticos e não ignorar a filosofia como importante fonte de reflexões políticas. Para essa análise, foi necessário recorrer especialmente à obra *A Condição Humana* (1958), na qual Arendt faz uma reconstrução histórica da pólis grega e assume uma postura crítica em relação à tradição pós-platônica, que teria desvirtuado as concepções antigas de política, desdenhando da importância política fundamental da liberdade e do dado plural.

Em seguida, depreende-se brevemente quanto aos aspectos centrais de uma esfera pública para a pensadora, destacando o seu conceito de ação, a retração das esferas pública e privada, e a origem do domínio do social, como resultado disso. É observada também a

prevalência do fator econômico sobre o âmbito do político contemporâneo, destacando que a pluralidade humana e a liberdade são imprescindíveis ao exercício público para Arendt.

Só então, expostas essas tratativas, parte-se ao tema propriamente dito da verdade em seu pensamento, nas suas variadas implicações: os tipos de verdade (verdade racional e verdade fatural), a opinião, o uso instrumental da mentira na política, a verdade dos fatos sendo tomada como mera opinião. Todos os conceitos são colocados em relação uns com os outros e em relação com a política. Buscou-se demonstrar aqui que em *Verdade e Política*, Arendt sustenta o posicionamento de questionar os limites para dizer a verdade, se é ou não sempre legítimo dizê-la, considerando, ainda, o que esse “dizer a verdade” traz em seu reconhecimento. Se, por um lado, a pensadora não pôde fornecer todas as respostas; por outro, é a partir dessas reflexões que ela sugerirá que a verdade é um dos pilares para a permanência de mundo e que não há mundo a ser sacrificado sem *dizer a verdade*.

Para finalizar o capítulo, foram, então, expostas as críticas e os comentários de alguns estudiosos acerca do tema da verdade e da política em sua obra. Nesse sentido, visou-se a deixar o leitor ciente dos argumentos considerados e também a chegar a conclusões próprias a partir da discussão, contribuintes ao cerne da investigação sobre a possibilidade de conciliação entre opinião e verdade na obra arendtiana.

No segundo capítulo, *Sobre Opinião e Verdade*, partiu-se a uma análise da questão da *dóxa* no pensamento arendtiano, observando que a concepção de opinião que perpassa o seu pensamento político exige um tratamento conceitual mais detalhado, uma vez que Arendt nunca trabalhou em um conceito fechado de *opinião*. Seus textos não oferecem uma abordagem consensual ou sempre favorável acerca da opinião em sua relação com a verdade. Ela chega a utilizar a noção de opinião em seu sentido mais banal, como *um prejuízo não examinado* (o que parece corresponder ao que ela chama de “mera opinião”). Assim como, chega a apresentar uma argumentação positiva da opinião como *dóxa*, mas também trata a *dóxa* por fama, glória, mera aparência; oscilando em seus escritos muitas vezes. Nesse sentido, o caráter da pesquisa adquiriu um tom um pouco mais histórico, já que foi necessário revisitar aspectos da política grega por meio de Platão e Sócrates – ainda que Platão foi lido a partir de Arendt, visto que não se teve a pretensão de elaborar um escrito sobre Platão a partir de sua própria obra. Remontando ao tema da verdade e da opinião vistos a partir dos dois filósofos gregos, buscou-se compreender os posicionamentos de Arendt e, para isso, foi examinado especialmente o ensaio *Sócrates*, no qual a conceptualização da *dóxa* em Arendt admite um caráter mais socrático, visando as diferentes perspectivas de mundo. O capítulo

também explorou conceitos-chave ao enunciamento da opinião e do juízo, tais como *mundo comum*, *realidade* e *sensus communis*. Por fim, diante do exposto no capítulo, apresentam-se as conclusões do porquê Arendt parece ter a opinião em política como a *dókei moi* socrática (“o mundo como ele se abre para mim”), e porque abordar o pensamento político de Arendt por vias socráticas no que se refere à opinião, e não por vias platônicas como usualmente é feito, pode ser uma resposta possível ao conflito entre filosofia e política.

Aqui, torna-se importante destacar que o tema do *sensus communis* implica automaticamente a menção a Kant e também ao juízo político. Por isso, destaca-se que o tema do juízo foi abordado nessa tese de maneira instrumental: primeiro, na necessidade da sua ilustração diante do senso comum e, posteriormente, no terceiro capítulo, em suas similaridades e discrepâncias em relação à opinião verdadeira, já que consideramos a possibilidade de uma opinião verdadeira como um passo anterior ao juízo. Nesse sentido, destaca-se também que qualquer menção a Kant nesse trabalho corresponde ao Kant re-explicado por Arendt, de acordo com a sua leitura e interpretação, e não da própria obra de Kant.

Por fim, no terceiro e último capítulo, *Sobre Política e Opinião*, partiu-se à formulação da *dóxa* propriamente dita, de acordo com os critérios aqui estabelecidos. Partindo das constatações dos dois capítulos anteriores sobre o tema da verdade e da política no pensamento de Arendt, a “verdade de *dóxa*” foi colocada em relação com a verdade fatural e foi analisada a possibilidade de formulação de uma opinião que se pretende verdadeira. Os critérios destacados para tanto levaram em conta a importância da permanência de mundo e da verdade fatural – e, por isso, a necessidade de reconhecimento dos fatos para articular a opinião; – e a veracidade, que aqui foi empregada nas leituras de Zerilli (2012) e Pashkova (2016), que destacam que a veracidade em Arendt não é uma característica da opinião em si, mas de um indivíduo em relação ao seu próprio processo articulatório¹⁶ (ZERILLI, 2012, p. 55-56; PASHKOVA, 2016, p. 71).

O primeiro critério tratou do reconhecimento dos fatos como dados e imutáveis, tendo a verdade fatural o seu papel preponderante e tornando, portanto, imprescindível, a

¹⁶ Em Zerilli, entre outras passagens: “And it is also easy to understand why official investigations concerning the *truthfulness of those who claim to speak in our name* would provide a strange solace.” (ZERILLI, 2012, p. 55) e “Not only is the obliteration of truth in public life a definitive feature of totalitarianism, just as Orwell holds, but the *truthfulness of statements made by citizens or their representatives* is of paramount concern in a democracy, as our current political situation makes acutely clear.” (Idem, p. 56, ênfases adicionadas). Em Pashkova: “There is a difference in how Arendt uses the notions of “truth” and “truthfulness” – truthfulness is not a characteristic of opinion but of an individual in relation to the process of articulating this opinion.” (PASHKOVA, 2016, p. 71)

erradicação e o combate a qualquer forma de mentira. Compreendeu-se, para tanto, que a afirmação de Arendt sobre a liberdade de opinião se tratar de uma farsa quando a informação fatural não é garantida (ARENDDT, 2016, p. 295), é mais necessária do que nunca e, sobretudo, à articulação de uma opinião que se pretende verdadeira. Para Arendt, a liberdade de expressão é uma das mais importantes liberdades políticas, mas ela só se materializa à medida em que se tem assegurado o direito à informação fatural. Não é possível ter opiniões responsáveis sem que se esteja seguro dos fatos.

O segundo critério levou em conta que no relato sobre a relação entre verdade e política, Arendt emprega não somente a noção de verdade, como também a de veracidade: “[...] E o que isso significa, por um lado, para a natureza e dignidade do âmbito político, e, por outro, para a natureza e dignidade da verdade e da veracidade?” (ARENDDT, 2016, p. 283); “[...] consideram irrelevante toda a questão da verdade e veracidade” (Ib., p. 292-293); “pela revelação da *dóxa* em sua própria veracidade” (Idem, 2010b, p. 57); entre outros. Ao tratar da mentira, ela também fala em veracidade pessoal (ARENDDT, 2016, p. 308-309), o que aparenta pressupor uma qualidade. Há, portanto, bastante consistência na ênfase de Arendt em destacar a verdade e a veracidade como aspectos distintos e, sendo assim, fez-se preciso analisar essa outra característica, que parece ser tão essencial para a manutenção da dignidade do âmbito público e, por conseguinte, à formulação de uma opinião.

Por fim, ilustrou-se a opinião verdadeira em relação ao juízo político, considerando que o juízo é, para Arendt, a faculdade política por excelência, e porque considera-se que a opinião articulada a partir dos critérios aqui estabelecidos é um caminho que leva à sua possibilidade. É nesse momento que se aprofunda a discussão sobre a compatibilidade entre opinião e juízo; entre antigos e modernos; entre Sócrates e Kant. A partir disso, buscou-se validar uma possibilidade de verdade em conciliação à esfera pública, tangenciada com a formulação da *dóxa* a partir da verdade que emana de cada opinião. Uma verdade que não é, porém, objetiva e universal; mas a verdade derivada sensatamente de um processo de articulação da opinião que se pretende com veracidade.

A obra de Arendt, em caráter que ainda se revela atual, permite traçar um retrato contemporâneo em que algumas de suas análises sobrevivem, talvez de forma ainda mais nociva e ameaçadora. Retomar a discussão desses temas, portanto, soa de fundamental importância em nosso tempo, no qual a mentira organizada estampa o cenário político quase que diariamente. Considera-se que o resgate do debate sobre verdade e opinião, reaberto por Arendt em *Verdade e Política*, assume aqui a posição de atualizar seu pensamento ante esses

e outros eventos contemporâneos, até porque, é pelo fato de que a verdade fatural pode ser contraditada pela opinião que Arendt reconheceu como compensador reabrir a discussão entre verdade e política.

Nesse sentido, com o intuito de produzir respostas possíveis à temática da pesquisa, mas também compreender e explorar o pensamento político arendtiano em seus aspectos mais elementares, considera-se que olhar a questão da opinião em Arendt ajudará a reivindicar uma perspectiva crítica também em relação a acontecimentos políticos presentes. A opinião é um conceito-chave na relação da verdade e da política em sua obra, que pode ajudar a lançar luz às diversas possibilidades de restauração da dignidade e da revitalização do espaço público. Além disso, depreende-se da pesquisa a possibilidade de conduzir a novas e instigantes indagações, o que é também um objetivo da pesquisa filosófica.

CAPÍTULO 1 – SOBRE VERDADE E POLÍTICA

O tema da verdade carrega um caráter absolutamente ambíguo no pensamento político de Arendt, que faz dele alvo de muitas polêmicas. Presente com maior destaque no ensaio *Verdade e Política* (1967), o assunto também está implícito em obras como *Lições sobre Lessing* (1968) e *A Mentira na Política* (1969), além de ser mencionado de passagem em outros de seus ensaios. Pode-se dizer que, embora não seja feita a referência direta ao tema da verdade em muitas das obras de Arendt, este mote perpassa o seu pensamento político, uma vez que outros tópicos como a mentira organizada, a opinião em si, a pluralidade das opiniões e a possibilidade de autoritarismo político estão todos, de alguma maneira, inter-relacionados com o tema da verdade na política.

A questão costuma seguir por duas vias tradicionais de leitura: de um lado, há estudiosos que argumentam que Arendt considera a verdade antagônica à política, defendendo que a verdade é tirânica e, desse modo, naturalmente oposta ao dado plural; e, de outro, há pesquisadores debruçados sobre a sua noção de *verdade factual*, política por natureza, e como ela pode atuar no campo político. Por esta razão, primeiramente, destaca-se aqui a importância de se fazer uma exposição descritiva do tema da verdade em relação com a política na obra de Arendt, resgatando a origem do conflito e introduzindo todos os termos e conceitos do tema em seu pensamento, para só então, partir à exposição do que dizem alguns de seus críticos, tornando claras as principais lacunas, fragilidades ou possibilidades de conciliação encontradas por eles, e ilustrando todo o ferramental teórico de que se está ciente para a proposição do problema de pesquisa.

Nesse sentido, em um primeiro momento, torna-se importante entender como tudo começou, quando e como se originou o famigerado conflito entre verdade e política. Para isso, será feito um resgate da separação entre *vita activa* e *vita contemplativa* no pensamento de Hannah Arendt, que contempla a Grécia Clássica e o estudo de Platão, ora enaltecido, ora execrado por ela. O objetivo é fazer um breve exame¹⁷ que permita o entendimento do que ocasionou essa separação e o que originou a polêmica e o antagonismo entre verdade e opinião em seu pensamento.

¹⁷ Posteriormente, no segundo capítulo, o tensionamento entre o filósofo e a pólis será retomado com maior profundidade, de modo a perfazer o conflito entre filosofia e política e fornecer uma compreensão melhor fundamentada acerca do tema da opinião. Justifica-se a necessidade de já introduzir o assunto aqui, para que algumas das inter-relações presentes na discussão sobre verdade e política, bem como conceitos e argumentos utilizados no conflito entre *vita activa* e *vita contemplativa* na obra de Arendt, não resembram totalmente descontextualizados; mas, não se visa já a um exame mais profundo, tendo em vista, justamente, que o segundo capítulo cumprirá, especialmente, esse papel.

Em seguida, passa-se a delinear quais são, para Arendt, os principais aspectos componentes da política, como a ação e a importância da pluralidade, entre outros. Somente na sequência, serão, então, realizadas as relações básicas do tema da verdade e da política em seu pensamento, por meio da apresentação dos principais conceitos que circundam o tema, quais sejam, a verdade, a opinião e a mentira na política.

A exposição dos conceitos de verdade, opinião e mentira em política para Arendt será feita no intuito de mostrar que a relação entre verdade e política para ela é muito mais profunda e complexa. O que será defendido nesse capítulo é que seus escritos possuem declarações que colocam a questão da verdade como grandemente relevante ao domínio da política, uma vez que a própria permanência de mundo depende da preservação da verdade.

Obviamente, isso não exclui a possibilidade de que o conjunto da obra de Arendt pareça pender mais para certa posição, ainda mais porque suas reflexões integram diferentes contextos históricos. Muitas vezes, as proposições de Arendt soam ásperas, desafiadoras, taxativas, não transparecendo se ela está apenas apresentando um argumento ou o defendendo severamente. O fato de que sua obra, de maneira geral, não obedece a um pensamento sistemático, com um corpus teórico coerente e ordenado, contribui para o desafio de sua interpretação. O que precisa ser sublinhado, no entanto, é que, em uma análise mais cautelosa de *Verdade e Política*, que é a principal obra que nos interessa nesse primeiro momento, Arendt parece se propor a, não somente explorar se a verdade deve ser dita, mas como dizê-la, como reconhecê-la e como preservá-la, mesmo que, em muitas passagens, ela soe como se estivesse se colocando radicalmente. O ensaio deixa clara também a sua preocupação com o risco de apagamento e ou deturpação da verdade de forma voluntária ou involuntária; com o esforço à fabricação organizada de mentiras e com o papel da opinião – elemento preponderante e indispensável à esfera pública. Dado tudo isso, explorar o ensaio buscando não tirar dele conclusões apressadas é a tarefa mais prudente aqui. Compreender a extensão do pensamento político arendtiano permitirá averiguar as possibilidades de articular meditações que prezem pelo encontro de uma via satisfatória à concorrência da verdade e da política em sua obra, não ignorando, porém, aquelas tentativas conciliatórias que já foram feitas.

Para tanto, no subitem que segue, será abordada brevemente a separação da *vita activa* e da *vita contemplativa* no pensamento de Arendt, tendo em vista especialmente a obra *A Condição Humana*, na qual Arendt observa criticamente o desdém da tradição pós-

platônica pela liberdade e pela pluralidade; elementos que darão margem a toda uma tradição de pensamento político.

1.1 A RELAÇÃO ENTRE VERDADE E POLÍTICA NO PENSAMENTO ARENDTIANO

Neste subitem, discorre-se sobre a *vita activa* e *vita contemplativa*: o conflito entre política e filosofia em Hannah Arendt e acerca de alguns aspectos da política no pensamento arendtiano. A compreensão da relação entre verdade e política no pensamento de Arendt passa grandemente pela compreensão do porquê, aparentemente, existe um conflito insolúvel entre *vita activa* e *vita contemplativa* e qual a importância disso para a nossa sociedade e para a política ainda hoje, mesmo que o problema se apresente sob novas roupagens.

1.1.1 *Vita activa* e *vita contemplativa*: o conflito entre política e filosofia em Hannah Arendt

Visando a análise e a reavaliação da condição política moderna, em meados dos anos 1950, Arendt debruçou-se sobre a necessidade de buscar no passado a herança deixada por o que ela chama de “tradição política ocidental”. É assim que ela vai chegar à Grécia Clássica como forma de compreender o presente, se debruçando sobre o estudo de Platão, com especial atenção à sua separação entre o *fazer* e o *saber*, ou seja, entre a ação e o pensamento. Naqueles dias de pólis grega, então, antes da invenção da filosofia acadêmica, os atenienses viviam uma vida na qual pensamento e ação jaziam unidos. Uma vez separados, isso degenerava para a coerção que negava a pluralidade e a liberdade, subordinando uma sobre a outra, “superior” sobre “inferior”.

A morte de Sócrates possui papel fundamental na separação entre política e filosofia. Segundo Arendt, a condenação de Sócrates constitui um marco na história do pensamento político. Uma vez que Sócrates não pôde persuadir os responsáveis pelo seu julgamento da inocência e do valor que lhe eram inerentes, Platão passou a duvidar da validade da *peîthein* (pobrememente traduzida por “persuasão”). Embora a *peîthein* seja traduzida comumente como a palavra persuasão, essa tradução não consegue transmitir toda a importância política da *peîthein*. Esta implicava em uma forma especificamente política de fala e se destacava entre os atenienses como uma das artes mais altas. Arendt menciona que a importância política da *peîthein* “pode ser medida pelo fato de que Peithó, a deusa da persuasão, tinha um templo em

Atenas” (ARENDR, 2010b, p. 47). Nesse sentido, fica subtendido que *persuasão* não era, exatamente, o valor e a atribuição política essencial dessa forma de discurso.

Ao lado da dúvida de Platão sobre sua validade, está também a condenação dele à mera opinião, ou *dóxa*, como um dos fatores mais importantes para compreender o conceito platônico de verdade, sempre entendida justamente como o oposto da opinião (ARENDR, 2002a, p. 92). Assim, Arendt define que “nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da pólis e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates” (ARENDR, 2010b, p. 47). É a partir do julgamento e condenação de Sócrates que Platão encontra subsídios para afirmar a excelência da filosofia e a inferioridade da política, já que a crise provocada pela morte de Sócrates evidencia que a glória de Atenas se apresentava erigida sobre bases políticas duvidosas. Com o julgamento e condenação de seu mestre, Platão experimenta certo desencanto diante da pólis democrática, buscando outras formas de fundamentação do poder. Ele coloca em dúvida a validade da *peithein* e se volta de forma inexorável contra o domínio político, propondo uma filosofia política que se distancie ao máximo de qualquer problema advindo do convívio social, em oposição radical à pluralidade humana vivenciada pela política grega e também por Sócrates, cuja vivência filosófica se dava por meio do convívio na praça do mercado.

O fato de o sistema político vigente ter condenado o seu mestre a beber a cicuta tem para Platão um significado impactante, já que a própria pólis que Sócrates integrava não pôde ser convencida por ele (Sócrates) de que não era culpado. Diz Eccel (2012, p. 29): “A frustração que veio por dois lados – a *pólis* e o próprio mestre – desembocou em uma única instância: a política”. Assim, Platão se decepcionou a tal ponto que buscou salvar a filosofia da política, subordinando a segunda à primeira. Essa oposição radical que dá origem a toda uma tradição de hostilidade à política deriva da operação de inversão dos ensinamentos socráticos então efetivada por Platão: a oposição entre verdade e opinião, filosofia e política, é um dos resultados da dúvida platônica acerca do valor da persuasão, que coloca em causa, de maneira definitiva, a noção de opinião.

Arendt observa que a atribuição de maior importância por Platão à filosofia em detrimento da política relega o domínio público a segundo plano e instaura um novo significado ao mundo público compartilhado, superestimando o acesso a uma verdade absoluta sobre a pluralidade das opiniões. É a partir dessa percepção que o tema da verdade na obra de Arendt costuma ser permeado pela evocação de um conflito pautado na

hierarquização que separa a política e a verdade filosófica, *vita activa* e *vita contemplativa*. Ou, uma hierarquia entre os modos de vida do filósofo e do cidadão, entre verdade e opinião.

O processo de degradação da opinião, para Arendt, é o que estabelece o conflito mais fundo entre verdade e política, sendo a opinião um requisito para o poder. Opinião é poder na esfera pública. E é a partir desse conflito que surgem dois modos diametralmente opostos de vida, que seria a “vida do filósofo” e a “vida do cidadão”. Somente a vida do cidadão exige a opinião acerca dos assuntos humanos com a necessária flexibilidade e, nesse sentido, ela se compreende oposta a uma verdade absoluta, antipolítica. Os filósofos, ao contrário, em tudo se prenderiam à “realidade”. Estando a opinião entre a ciência e a ignorância, entre o *ser* e o *não-ser*, ela se limitaria a uma faculdade que permite julgar, ao invés, pelas *aparências*. Em outro extremo, somente os filósofos se encontrariam aptos a chegar ao conhecimento verdadeiro, ao conhecimento do imutável, que está além do aparente e cognoscível, e que não precisa do intermédio entre ser e não-ser por se tratar da própria verdade (PLATÃO, 2001, LIVROS V e VI).

A retomada desse conflito é feita por Arendt justamente recorrendo a Platão, a partir de quem ela busca explicar aspectos da tradição da filosofia política ocidental, que seria uma tradição da qual Platão seria o precursor. Essa tradição separaria “governantes” e “governados”, colocando a filosofia como superior em relação à política¹⁸. Isso porque os filósofos seriam “mais aptos” a normatizar o domínio político, devido à sua maior qualificação para o acesso à “verdade”. Para a tradição platônica da metafísica, portanto, o acesso a uma verdade não estaria na esfera dos assuntos humanos, mas em um domínio superior, do *ser*, acessível apenas aos filósofos, e que justificaria sua ascendência sobre a pólis. A tradição de situar o filósofo em um patamar superior, ao mesmo tempo que instaura a política como fonte de perigo e ameaça para o filósofo, afasta a necessidade da filosofia ao indivíduo comum.

Sob a análise de Arendt, então, a tradição política ocidental separou a *vita activa* da *vita contemplativa* estabelecendo universos distintos e opostos para uma e outra, já que a primeira ocupa-se da ação, do trabalho e da obra (*práxis/ bíos politikós*), e a segunda, da retirada do mundo (*bíos teoretikós*). Essa separação originou um conflito secular entre política e filosofia, ocasionando sérias consequências à esfera pública, mas também à esfera do pensamento. A preocupação de Arendt é que tanto as atividades do pensamento quanto as da

¹⁸ Esse é um postulado arendtiano passível de questionamentos. A questão, então, não é se filosofia ou política está acima, mas o próprio espaço que se abriu de forma hierárquica entre elas.

ação sofram o impacto de um declínio como resultado de sua separação. Ela compara a criticidade daquele momento para o pensamento político com a condenação de Jesus Cristo para a história da religião.

O anseio platônico por padrões absolutos tornou-se o principal impulso de sua filosofia política, pois a partir deles os atos humanos poderiam ser julgados com certa confiabilidade, por “medidas transcendentais”, sem as quais, imperaria a relatividade das “meras opiniões”. Se, antes, os cidadãos podiam ser *persuadidos*, como fazia Sócrates; Platão acha mais conveniente que, agora, eles sejam *obrigados*, sem que, para isso, no entanto, sejam usadas medidas externas de coerção. Em lugar da opinião, toma lugar a verdade absoluta, sem espaço à liberdade de recusa ou ao espírito de questionamento. O que, mesmo se tratando de uma coerção simbólica, que não necessita da violência explícita para a sua eficácia, carrega intrinsecamente o malogro de que “somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade” (ARENDT, 2016, p. 147). Ou seja, a preocupação existente em assegurar obediência voluntária recorre a analogias e elementos de violência para o estabelecimento sólido da autoridade. Sendo assim, outros meios de coerção são necessários, que não a persuasão ou a violência, para que a própria vida política tal como entendida pelos gregos não seja destruída.

Este torna-se também o principal óbice de todas as tentativas platônicas de estabelecer uma tirania da razão em sua filosofia política. Na *República*, por exemplo, o impasse é resolvido com contos e mitos acerca das recompensas e punições presentes no pós-vida. Arendt lembra que em Platão, eles [os contos e mitos] “são simplesmente um engenhoso artifício para impor obediência àqueles que não se sujeitam ao poder coercivo da razão, sem utilizar efetivamente a violência externa” (ARENDT, 2016, p. 151). Ou seja, contos e mitos são concebidos como histórias com capacidade para assustar e que carregam o intento de se utilizar da *violência das palavras* (Idem, 2010b, p. 55).

A cidade idealizada por Platão, então, além de ter por governo a própria tirania da verdade e da razão, tem o valor, antes atribuído à *dóxa*, radicalmente alterado, passando ela a significar agora o *oposto da verdade*; que, por sua vez, é tida como universal e absoluta. Precisa ser assim, pois, no exato instante em que o filósofo submete a sua verdade para a pólis, ela passa imediatamente a ser também apenas mais uma outra opinião. Sem poder demarcar uma qualidade distintiva, a saída estava em reduzir a opinião a uma espécie de ilusão, por consequência negando a pluralidade opinativa. Para Arendt, cuja pluralidade é o

próprio fundamento da política, a verdade, no tocante à esfera dos assuntos humanos, inspira ser relativa e aberta ao debate, o que faz com que a tirania da verdade proposta por Platão seja, além de antissocrática, viável apenas em uma instância apolítica, na realidade abstrata de um ser solitário, desintegrado e isolado de qualquer relação com os outros.

A pensadora coloca em xeque, ainda, a questão da autoridade, uma vez que a persuasão, ou a qualidade opinativa e a utilização de argumentos, erigem na cidade uma ordem igualitária, contra a ordem hierárquica imposta pela autoridade (ARENDDT, 2016, p. 129). Quando Platão considera introduzir a autoridade sobre o trato dos assuntos públicos como alternativa à maneira grega usual de lidar com os assuntos domésticos, a *peîthein*; e também da maneira usual de lidar com os negócios estrangeiros, – que era a força e a violência (*bía*); – isto se torna um ponto de importância histórica, predeterminando um lugar àquele que manda e àquele que obedece, e confundindo estruturalmente tirania com autoridade (Idem e Ibidem). Além de, de certa forma, Platão ter, para isso, deturpado a filosofia em prol de finalidades políticas, visando a promover a ascendência de uma sobre a outra – no caso, da filosofia sobre a política, – marcando toda uma tradição de pensamento.

É nesse sentido que Arendt tem Platão como o precursor da tradição política ocidental: essa constatação integra todo o rol da tradição de pensamento político a partir de então. Sendo assim, a questão que está na base da elaboração das filosofias políticas que vão de Aristóteles até Espinoza ou Hobbes é a ideia da superioridade do modo de vida filosófico, proposto por Platão quando pergunta como a filosofia pode se libertar ou se proteger dos assuntos humanos. Propondo-se a definir os padrões de orientação da esfera dos negócios humanos, a filosofia automaticamente coloca o modo de vida silencioso e eremita do filósofo como mais valoroso em contraste à experiência plural e loquaz da pólis, incorporando uma atitude inescapavelmente autoritária.

Nesse sentido, Arendt toma que, com poucas exceções, a tradição da filosofia não permitia a análise do campo político desde uma perspectiva neutra. Já no seio da filosofia de Platão, política e filosofia se encontrariam justapostas em uma constante tensão que beirava a oposição, sendo Kant, para Arendt, o único filósofo canônico a não integrar essa tradição, estando, para ela, como aquele que mitiga a tensão tradicional entre política e filosofia. Em seu livro *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1993), Arendt coloca que Kant rompe com a tradição de situar o filósofo em um patamar superior. Ele consegue colocar a filosofia como uma necessidade humana geral, além de romper a barreira de afastamento antes promovida

entre uma e outra, fazendo com que, dessa maneira, a hierarquia da filosofia sobre a política seja, ao menos, enfraquecida.

Arendt retrata bem em seus postulados as consequências da separação entre filosofia e política e o papel fundamental que isso vem a ter para a política moderna. Em um primeiro momento, ela toma a posição de crítica da filosofia, aceitando o parecer da tradição que coloca a filosofia no apego a uma verdade transcendente, com um tipo de conhecimento destinado a poucos e sem se preocupar com as coisas *deste mundo*, logo, apartada da política. Nessa perspectiva, o trabalho da pensadora parece visar ao esforço de compreensão histórica da política, obtendo como resultado o aprofundamento de uma possível restauração ou reabilitação da práxis versus a vida contemplativa.

O que Arendt desenvolve em *A Condição Humana* (1958) é uma abrangente teoria da *vita activa*, com algumas observações críticas sobre o distanciamento entre filosofia e política, e interpondo a necessária distinção entre os domínios público, privado e social, indispensáveis à compreensão histórica da esfera pública. Aqui, o esforço de Arendt vai no sentido de resgatar o significado da política, reconsiderando a *vita activa* e esboçando uma fenomenologia da ação humana. O livro traz já na introdução a importante pergunta sobre *o que estamos fazendo* (marcando o conceito de *vita activa*), em contraste ao alto status que a vida contemplativa gozava na antiguidade. Nesse sentido, “o que estamos fazendo?” pergunta sobre a ação humana, precisamente, a iniciativa propriamente política, já que a ação é a mais “adormecida” das disposições políticas diante do campo da administração social e econômica e da tecnociência, que comandam as condições sob as quais a vida humana se organiza modernamente enquanto sociedade.

No que se refere a Platão, há também observações importantes de Arendt em *A Condição Humana*. Ela chama atenção especialmente ao fato de que Platão identificava o conhecimento com comando e governo, e a ação com obediência e execução; e para o desejo platônico de substituir a ação pela fabricação (ARENDR, 2010a, p. 280-281)¹⁹. Essa política pensada sob os moldes da *techné* e pela lógica do *homo faber* compreendia a política como algo que pudesse ser feito no isolamento, a pensando no formato da produção de coisas. A relação apropriada do *homo faber* com as outras pessoas só se dá por meio da troca de produtos, sendo ele um construtor do mundo e produtor de coisas na privatividade de seu

¹⁹ Ainda que, em vários momentos, Arendt pareça enaltecer Platão; quanto aos aspectos particulares aqui mencionados, ela parece ir além da mera análise descritiva, execrando a sua atitude diante da política. Mencionamos esse ponto, pois essa é uma questão importante para o percurso teórico-argumentativo desse trabalho.

isolamento (Ibidem, p. 200). Para a política de fato, porém, a aplicação dessa lógica seria fatal, pois, em primeiro lugar, sacrificaria o seu caráter imanentemente coletivo. Além disso, sob esses moldes, a política estaria condicionada à intelecção, dependente da concepção de uma ideia e da sua aplicação no mundo de forma autoritária, determinando a vida de toda uma comunidade pela decisão de “um só”, como Platão parece sugerir com “um utópico governo da razão na pessoa do rei-filósofo” na *República* (ARENDT, 2016, p. 145).

À vista disso, cabe mencionar que Arendt sempre fez questão de ser chamada de *teórica política*, ou “pensadora da política”, ao invés de *filósofa*, pois tinha a intenção de analisar a política longe das limitações pré-impostas pela tradição filosófica. Mesmo assim, à leitura atenta de sua obra *Origens do Totalitarismo* (1951), que antecedeu em alguns anos sua obra de teor político principal (*A Condição Humana*), é possível extrair uma base primária a respeito de suas problematizações no que se refere ao ataque à pluralidade humana em algumas de suas implicações políticas e filosóficas. Nesse livro, Arendt faz referência a uma filosofia política fatural, com uma construção histórica e crítica do totalitarismo como uma experiência política sem precedentes. Sua análise histórica, que termina na descrição de um novo regime político, já ali consegue abarcar a questão essencial da pluralidade humana como um problema filosófico de primeira grandeza, ainda que tenha sido somente em *A Condição Humana* que a trajetória intelectual de Arendt buscou reconsiderar claramente a *vita activa*. Foi em *Origens do Totalitarismo* que Arendt pode tomar ciência de um sistema político dedicado à instrumentalidade extrema, que não permitia comportar forma alguma de humanidade. A questão do mal é tida, então, como um assunto que a filosofia clássica não conseguiu esgotar e, a partir disso, para a sua abrangência, são reivindicadas novas formas de filosofia. Reitera-se, no entanto, que Arendt não tinha por objetivo tratar do conflito essencial entre política e filosofia em *Origens do Totalitarismo*.

Porém, tendo em vista essas duas obras, é possível afirmar que, para Arendt, filosofia política nunca foi apenas uma atividade contemplativa. Tanto filosofia quanto política para ela parecem exigir o envolvimento analítico e o empenho real a partir dos próprios recursos vitais, e Arendt buscou demonstrar isso em seu pensamento político. Mesmo quando ainda não se vislumbrava o delineio da potência da ação humana presente no cerne da filosofia, – e, por essa razão, não havia uma reivindicação profunda no sentido de preservar a filosofia no interior da política; – o desencontro entre política e filosofia que Arendt observou tenderam a lançar as bases a uma nova filosofia política, que parte dos acontecimentos e do compartilhamento de uma realidade comum, não residindo em formas estratégicas e

instrumentais de domínio, mas da abertura à pluralidade, capaz de mediar a convivência humana em um espaço público.

Em entrevista a Günter Gaus, em 1964, para a televisão alemã, Arendt frisa bem a tensão existente entre o ser humano que age e o ser humano que filosofa, o “filósofo” e o “cidadão”; tensão apenas presente na “filosofia política”.

A diferença refere-se – note bem – à própria coisa. A expressão “filosofia política” – que eu evito – já está extraordinariamente carregada pela tradição. Quando abordo esses problemas, seja na universidade, seja em outros lugares, tenho sempre o cuidado de mencionar a tensão que existe entre a filosofia e a política, ou seja, entre o homem que filosofa e o homem que é um ser que age; tal tensão não existe na filosofia da natureza: o filósofo coloca-se diante da natureza na mesma condição que todos os outros homens, e quando reflete sobre ela, toma a palavra em nome de toda a humanidade. Mas ele não se coloca de maneira neutra diante da política: desde Platão, isso não é mais possível! (ARENDR, 2002a, p. 124)

Todavia, em um segundo momento de seu pensamento, Arendt critica a tradição do pensamento ocidental por ocasião da separação entre filosofia e política. Ela observa que a filosofia busca, desde Platão, sempre explicar a política, classificando, no entanto, como antifilosófico tudo o que pertence a ela (à política). Quando a filosofia busca compreender a política em categorias que relegam questões fundamentais, como pluralidade e opinião, a segundo plano, tem-se um problema. Além disso, o prejuízo filosófico também é imensurável. Quando a filosofia perde a capacidade de compreender a política, ela sofre uma grande perda. Sendo assim, os esforços de Arendt passam a ser, principalmente, no sentido de demonstrar como muitos problemas filosóficos advêm, sobretudo, dos eventos transcorridos no seio político, e da importância de sua inter-relação.

Em linhas gerais, pode-se dizer que a tensão entre os dois modos de vida, *vita activa* e *vita contemplativa*, se constitui em uma unidade subjacente que permeia o pensamento de Arendt. Ela tanto consegue figurar uma profunda crítica à tradição filosófica ocidental, que tem como cerne o primado da vida teórica; como destacar que, por causa dessa primazia, coexiste um esquecimento da práxis que torna a ação como mera concepção instrumental. Ainda por conta do primado da vida contemplativa, no qual desde Platão até Heidegger toda a metafísica ocidental se baseou, o domínio político não era algo sequer considerado, o que pode ter derivado às soluções ditatoriais quando os filósofos se envolveram com o tema da

política, além de uma espécie de ponto cego com o qual a tradição filosófica do Ocidente se comprometeu, por tomar a vida contemplativa como o ideal filosófico por excelência. Por essa forma reduzida do filósofo em conceber a realidade, a política pôde incorrer em tirania da verdade, acosmismo²⁰ e a constante manifestação de cegueira apolítica.

Para Arendt, a afirmação da busca da verdade como um ideal herdado pela tradição filosófica constitui em uma redefinição do próprio projeto original da filosofia. Atribuindo uma dimensão política a esse desvio, ela então propõe o desafio de avaliar qual seria o estatuto tradicional filosófico, esforçando-se em redescobrir seus impulsos primordiais e desvincular a diferenciação dos modos de vida político e filosófico pelo conflito, no qual a política necessita deveras estar subordinada à filosofia. Isto é, pode-se depreender que o esforço arendtiano no que tange ao encontro entre *vita activa* e *vita contemplativa* é empreendido no sentido de não se reduzir à argumentação fornecida por Platão e buscar uma nova abordagem ao campo da política, destituindo-a dos preconceitos filosóficos tradicionais e, conseqüentemente, reestruturando de forma politizante a própria teoria das ideias.

Por fim, tanto a distinção crítica entre filosofia e política empreendida por Arendt como a problematização de cada categoria em confronto uma à outra fundamentam para a pensadora o terreno essencial que capacita ao exercício da política, qual seja, a pluralidade humana. Ainda que para Arendt a modernidade configure o obscurecimento das demarcações políticas democráticas, com a esfera pública reduzida à administração burocrática dos interesses econômicos da sociedade, a pensadora não limita as possibilidades políticas modernas a uma visão negativa, vislumbrando a revitalização do espaço público por meio do restabelecimento dos laços entre política, liberdade e as suas determinações democráticas originárias, e nesse vislumbre, buscando um sentido para a política.

Se levarmos em conta um dos principais conceitos de Arendt para a política, que é a liberdade (compreendida como a liberdade dos gregos, de participação democrática em um espaço público de discurso e ação), podemos refletir que o conceito em si já parece abrigar nele mesmo o questionamento sobre a eficácia de confrontar a opinião com a verdade, uma vez que a exigência de verdade tiraria das pessoas sua possibilidade de falar da própria abertura de mundo. Sob essa ótica, já se introduzem importantes questionamentos, tais como, de que maneira seria possível, então, debater politicamente? Ou, de que forma se poderia conceber a ação política?

²⁰ Segundo Alves Neto (2007), o termo “acosmismo” significa literalmente uma negação do cosmo (*mundus*, em latim). Trata-se, então, de uma degradação de tudo que vincula um sujeito ao mundo humano e comum, ou ainda, de um desequilíbrio na plena instituição e preservação do mundo, sobretudo em seu “lado público”.

Esse breve exame sobre a separação entre *vita activa* e *vita contemplativa* para Arendt – tópico que será aprofundado no segundo capítulo, – delinea aspectos importantes de como a pensadora vê a filosofia e a política. Partir-se-á agora à compreensão do fenômeno político em Arendt, em uma apreciação que, novamente, não tem o objetivo de ser profunda, mas apenas lançar luz aos principais aspectos do pensamento político arendtiano que possam contribuir ao melhor entendimento da política em relação com a verdade, para que, posteriormente, seja possível divisar sobre as reflexões acerca da verdade em Arendt e como seus críticos a tomam.

1.1.2 Alguns aspectos da política no pensamento arendtiano

Sob a ótica arendtiana a cena política constitui o domínio público, ou seja, implica dizer que, para Arendt, a política só se dá na forma de pluralidade, na ação conjunta de cidadãs e cidadãos. Para ela, “a política se baseia no fato da pluralidade humana” (ARENDR, 2010b, p. 144). Em seu pensamento, a questão política, portanto, vai além da habitual compreensão institucional e partidária contemporânea, tendo em vista a criação de algo novo a partir de cada ator político e também a sua possibilidade de ação em concerto. Para Arendt, então, a necessidade de existência da política se faz justamente pela diversidade de perspectivas de mundo, oriundas das diferentes posições, condições de compreensão, origens, contextos: “Política diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças”²¹ (Ibidem, p. 145). Nesse sentido, a *ação* é um conceito que ganha destaque, uma vez que é o que garante a possibilidade de participação dos cidadãos e cidadãs junto ao espaço público, podendo aquelas atuarem, apesar de suas diferenças, para o estabelecimento de diretrizes ao bem-estar comum.

A ação, para Arendt, é a característica matricial da vida humana em sociedade. Etimologicamente, a palavra possui duas correspondentes tanto em grego quanto em latim,

²¹ A linguagem da obra de Arendt é predominantemente falocêntrica (o homem/ os homens - *man*). Originais em inglês foram consultados e esse não se limita a um problema de tradução. Nesse sentido, tornou-se difícil fugir totalmente ao seu modelo de escrita, especialmente em certos contextos. Entretanto, à medida do possível, busquei substituir *homem/ homens* por outras expressões, exceto em citações diretas. Acredito que a substituição de linguagem por outros termos contribui para que, aos poucos, a epistemologia acadêmica se torne mais abrangente e universalista. A substituição dos termos não compromete, de maneira alguma, a fidelidade à obra e às ideias da autora.

quais sejam: *archein* e *prattein*, em grego, que significam, respectivamente, “começar”, “governar” e “realizar”, “acabar”; e *agere* e *gerere*, em latim, significando respectivamente, “pôr em movimento”, “guiar” e “conduzir”. Sendo assim, agir não é apenas iniciar algo, como agenciar esta ação adiante. Para que se estabeleça, a ação exige a presença contínua de outros seres humanos. Para Arendt, não existe a possibilidade de ação no âmbito político a partir do indivíduo privado – a ação política não é passível de efetivação no isolamento, sendo sempre uma ação em conjunto, pois configura um acordo entre iguais. Por mais que o início dessa ação seja obra de um único indivíduo, há a necessidade da existência/presença de outros para que ela seja concluída.

A ação, então, é um tipo de atividade comum em que as singularidades se encontram na pluralidade. Ela pode se expressar pela linguagem plural das opiniões no confronto político, tanto para o consenso quanto para a agonística. Logo, tanto o acordo quanto o conflito integram plenamente a vida política, não sendo a presença dos outros meramente funcional. A compreensão de Arendt acerca da política é a de que a mesma provém da *práxis* (ação) e da *léxis* (discurso), que requerem espaço na constituição do mundo político se exprimindo por meio da atividade de um exercício contínuo e plural. A convivência é, então, no sentido de “pluralidade das singularidades” e a ação conjunta instaura a possibilidade da troca de experiências que compete ao desenvolvimento das comunidades políticas.

Nesse sentido, é preciso ressaltar que a política também exigiria uma espécie de senso compartilhado. Tanto para Arendt quanto para Kant, em quem Arendt inspirou parte de seu pensamento político, é o compartilhamento de um senso comum que torna possível a comunicação de experiências privadas e subjetivas e a imaginação das perspectivas dos demais membros de uma comunidade. A concepção de “senso comum” na política arendtiana será melhor abordada no segundo capítulo.

Sendo assim, então, a ação – que pode ser simplificada como a possibilidade latente em cada ser humano de começar e criar algo novo e imprevisível, – surge como relação existente **entre** os seres humanos, ainda que ela seja iniciada pela espontaneidade individual. E o mundo comum²², as instituições, e tudo aquilo que pretende realizar a mediação entre os seres singulares de uma comunidade plural, só podem ser construídos se o sentido da política for a liberdade.

²² O conceito de *mundo* será explicitado longamente no segundo capítulo. Mas, já se faz importante uma breve explicação para fins introdutórios. O *mundo comum* trata do espaço existente *entre* as pessoas para ser usado de modo dialógico e também com a ação política. É onde as coisas e as pessoas aparecem, constituindo o espaço fenomênico da aparência.

Arendt examina, porém, que a idade moderna observa uma retração do espaço público, a partir da “vitória” do *animal laborans*, que é o ser humano que trabalha e consome, sobre o *homo faber*, capaz de construir coisas duradouras. O tempo que poderia ser utilizado para a discussão do bem comum é engolfado pelas necessidades fisiológicas da sobrevivência e isto é aliado a uma cultura de trabalho altamente tensa e competitiva, que lança o *animal laborans* à instrumentalização. Assim, seu trabalho e manutenção passam a ser a sua própria condição natural de vida. O aspecto central visível da modernidade, então, em que o mundo da necessidade é levado à esfera pública, permite perguntar se se tem, de fato, um espaço político quando o seu tema central é a necessidade.

Arendt também destaca que, além da retração do espaço público, a idade moderna igualmente assiste à retração do espaço privado, fazendo surgir uma nova esfera que ela denominou como “ascensão do social”. O domínio do social abarca parte do que antes era privado e parte do que, então, era público; logo, o privado deixa de existir e passa a ser exibido, e o público também não existe mais da mesma forma, passando a discutir apenas questões de economia, manutenção e sobrevivência.

Com a ascensão do social e de uma sociedade de consumidores presa ao ciclo vital, a manutenção das necessidades do próprio corpo e da sobrevivência não permite mais a *liberdade* – o sentido da política. É certo que certas liberdades civis e individuais floresceram no mundo moderno, e muitos diriam que só existem a partir dele; mas aqui, trata-se da publicidade e liberdade que se efetivam como ação política, e que, no mundo moderno, existe apenas em certas medidas. Seus indivíduos não são livres para frequentar e participar do espaço público.

Essa é justamente a crítica respeitosa, e muitas vezes mal compreendida, que Arendt dirige a Karl Marx, no sentido de que as metas marxianas de que “o trabalho faz o homem” transformaram a todos em *animal laborans*. Ao analisar os fundamentos do espaço público, Arendt observa que Marx não teria antecipado que uma das grandes consequências de tal deificação do trabalho²³ seria justamente a retração da vida política humana; e a interlocução de Arendt se realiza no sentido de tentar compreender essa ideia moderna de trabalho e o que ela representa.

A retração dos espaços público e privado conduz à ênfase, por meio da esfera do social, da convivência impessoal. Essa convivência é baseada na satisfação das necessidades

²³ É importante lembrar também que tanto Marx como outros modernos (Locke, por exemplo) não fizeram distinção entre *trabalho* e *obra*, como Arendt, enquadrando a ambos como *trabalho*, e historicamente isso foi levado adiante.

individuais-instrumentais, sem a priorização das relações interpessoais e dialógicas. O social imprime uma necessidade de convivência, mas é uma convivência operacional (tal como frequentar estabelecimentos, ir ao banco, compromissos formais, etc.). Ou seja, é uma convivência que prima prioritariamente pela manutenção do status econômico, e não pela relação *entre pessoas*.

Quanto tempo disponível se tem nas vinte e quatro horas de um dia para encontrar iguais no espaço público e ter uma interlocução com eles: de discussão, acordo, desacordo, criação? Qual é o tempo que se tem para ir ao espaço público debater as questões da cidade, do espaço comum? Quanto tempo se tem disponível para realizar uma troca no sentido de objetivos comuns, de fazer valer a pluralidade opinativa?

Improvizando um recorte para um brasileiro médio que precisa trabalhar oito horas por dia; gasta em média duas horas ou mais para deslocamento; dorme de seis a oito horas, e nas remanentes precisa cuidar de outras atividades, entre elas o labor corporal (atividades domésticas, cumprimento de obrigações, higiene pessoal, algum lazer, etc.), muito dificilmente haverá algum tempo restante. Assim, o espaço político e a sua necessidade de pluralidade são reduzidos a pequenos grupos de “amigos”, ou pessoas que debatem a política de maneira informal, em espaços tais como a universidade, as associações espontâneas (como os coletivos), as associações de bairro, por exemplo²⁴. Entretanto, essa discussão, embora possa ser convertida em ação, dificilmente alcança a esfera comunitária de modo a existir uma troca macro, envolvendo todos os pares da comunidade.

Em outros países, como os Estados Unidos, o federalismo, no qual repúblicas menores agenciam sobre suas comunidades, pode ser um exemplo sobre como, de alguma maneira, se possa ter uma maior efetivação do espaço público. Mesmo assim, o dado plural das opiniões de uma comunidade política, a partir das possibilidades encerradas contemporaneamente, se reduz a esse “espaço público social”²⁵ que, dificilmente, delibera de

²⁴ Deve-se notar que, de uma perspectiva arendtiana, a esfera pública não é uma enorme entidade homogênea, mas algo que consiste em espaços públicos locais. Nesse sentido, a esfera pública universal poderia ser idealmente apresentada como um tipo de construção em vários níveis, consistindo em *miniesferas* públicas separadas, onde a vida política dos cidadãos comuns realmente acontece (SALIKOV, 2018, p. 95). Shablinskii (2018) fala em *minipúblicos* – fóruns deliberativos compostos por cidadãos e cidadãs leigas, que comunicam questões da agenda política. Ele se utiliza da *teoria dos conselhos* de Arendt para transformar o conceito de minipúblicos, de modo a levar essas pequenas esferas deliberativas a um processo mais inclusivo de deliberação coletiva. Em seu livro *On Revolution*, Arendt descreveu *conselhos* como órgãos auto-organizados, nos quais as pessoas podem deliberar e aprovar decisões sobre seus atos comuns. As pessoas cidadãs nos conselhos deliberam e até entram em contestação política umas com as outras, sendo as decisões dos conselhos vinculativas, não consultivas (SHABLINSKII, 2018, p. 103-105).

²⁵ A expressão *espaço público social* e o comentário sobre a redução da política a pequenos grupos de *amigos* foram utilizados pelo Professor Wolfgang Heuer, meu orientador no estágio doutoral na Freie Universität

forma efetiva. E, uma vez que nascemos politicamente desiguais e experimentamos a igualdade política a partir da institucionalização da política, essa participação de vozes e pensamentos plurais é, portanto, parte constituinte fundamental à efetivação fatural da esfera pública.

Sendo assim, o tipo de sociedade que se erige a partir desse modelo “trabalhar-consumir” sem a devida importância às questões do bem-estar comum, é caracterizado pela multidão²⁶ de indivíduos atomizados, em que a impessoalidade, superficialidade e ausência de relações efetivas são os principais adjetivos. Seus atores se encontram na posição de “escravos domésticos”, isolados do mundo, à medida em que são prisioneiros da privatividade do próprio corpo e sua urgência é satisfazer as carências elementares da vida biológica. Isto se dá tanto no espaço privado quanto no espaço social, suprimindo assim o espaço público e a possibilidade de mundo político.

Uma observação importante acerca da questão política em Arendt é que a sua crítica ao fato de que apenas a economia e a sobrevivência passam a ser discutidas na esfera pública (com a ascensão do social) é apontada por alguns como uma celebração da política de modo quase sublime. Beiner (2008), por exemplo, lembra que a política como canal de propósitos humanos comuns, tais como assistência social, saúde ou educação, ou mesmo o uso de recursos públicos para a garantia de infraestrutura e serviços populacionais, por exemplo, não está presente em seu trabalho, parecendo ser vislumbrado como despolitização do real sentido da política ou como instrumentalização daquilo a que a política deveria servir de modo ideal (BEINER, 2008, p. 129). Essa apreciação também contempla a firme distinção de Arendt entre os domínios público e privado, *citoyen e homme*. Para ela, certos assuntos não seriam apropriados a adentrar a vida pública, o que é apontado por alguns teóricos como injustificadamente elitista ou essencialista, promovendo um reducionismo em sua concepção de espaço público (CONOLLY, 1991; HONIG, 1993), além de impedir que algumas questões (podemos citar como exemplo as questões contemporâneas de gênero e de minorias) integrem a pauta política.

Berlin, em uma conversa que tivemos em 2019 sobre essas questões, e os reproduzo aqui com a devida autorização dele.

²⁶ Espinosa foi o primeiro filósofo a falar no termo *multidão* buscando diferenciá-lo dos conceitos de *povo* e *massa*. *Povo* é um conceito contratualista que surge após o século XVI e se constitui em uma unidade falsa criada por dispositivos de sujeição, em que o contrato é feito entre o soberano e o povo, que se torna uma unidade submetida. Porém, sempre que se pensava em um número indiferenciado de pessoas humanas, falava-se em *multidão*, que carregaria consigo a multiplicidade de singularidades, sendo composta pelas inúmeras diferenças individuais. Já a *massa* normalmente é tida como um corpo irracional, indiferente e perigoso. Por ser fragmentada, não seria capaz de se unir em um objetivo comum.

No entanto, como observado anteriormente, os aspectos do pensamento político de Arendt aqui expostos não têm a intenção de fornecer uma análise fecunda e integral de como a pensadora contemplou a política em sua obra, e de como seus críticos a veem. Busca-se, ao invés, tratar de elementos centrais capazes de contribuir à compreensão do tema da política e da verdade em sua obra, da sua importância para o contemporâneo; e a melhor assimilar o que dizem alguns de seus principais críticos no que tange ao tema da verdade. Dessa maneira, não se pretende aqui trazer uma discussão abrangente sobre os possíveis problemas da concepção de espaço público de Arendt e suas possíveis respostas, mas destacar alguns de seus pontos essenciais, e que fundamentarão o debate sobre a verdade e a política.

Desse modo, partindo das próprias premissas arendtianas que visam, por um lado, discutir a natureza e a dignidade do âmbito político, e por outro, a natureza e a dignidade da própria verdade, parte-se então à reconstrução das ponderações de Arendt acerca de suas distinções de *verdade racional* e *verdade fatural*, além da relação entre uma e outra e a importante relação entre fatos e opiniões. É por meio dessa primeira análise descritiva que se revelará como as dimensões desse tema nos interessam para corroborar a proposição já feita também por outros de que a obra arendtiana contém uma possibilidade de verdade que não é oposta à política.

1.2 PENSAR A VERDADE EM QUESTÕES POLÍTICAS: TIPOS DE VERDADE, FILOSOFIA E OPINIÃO

Arendt toma o termo *verdade* mais por razões políticas que filosóficas. Por esta via, ela parece apontar a uma distinção entre aquelas verdades que não precisam ser atestadas, por serem axiomáticas, e aquelas que necessitam ser validadas para terem respaldo. Num primeiro momento, a reflexão arendtiana parece identificar a verdade como uma interpretação comum corrente à maioria das pessoas, sem a necessidade de um profundo exame ou consenso: “[...] permitimo-nos desconsiderar a questão do que é a verdade, contentando-nos com tomar a palavra no sentido em que os homens comumente a entendem” (ARENDR, 2016, p. 287). Sua atribuição nominal, como ela mesma diz, parte da conveniência, sem a aferição de uma legitimidade inerente. Isso deixa claro que Arendt não estava muito preocupada com o rigor filosófico e, também, que a validade de sua conceituação fora arbitrária, o que pode fazer dela questionável. No entanto, seria precipitado afirmar que o termo em Arendt se resume somente a isso. Outras possíveis leituras conduzem ao significado da verdade a uma concepção não essencialista, como algo que está à luz, à vista de todos, e que não retém nenhuma parte

escondida, e a verdade seria, então, alguma revelação que, mesmo incômoda, não é poupada de vir a público e, sendo plausível, não permitiria dúvidas ou distorções de seu significado primeiro²⁷.

Ao longo da história, qualquer indivíduo que buscou se mostrar unicamente comprometido com a verdade soou apenas ridículo enquanto não interferiu no “curso do mundo”, tendo porém a vida ameaçada se trazia à tona verdades incômodas demais, a ponto de causar o questionamento do *status quo* – a ordem estabelecida; – ou apenas um novo pensamento sobre algo dado como certo. Estes, foram perseguidos, calados, queimados, executados. Pois, como na alegoria da Caverna de Platão, aquele que vislumbra a luz sai do condicionamento imposto até então; vê além do que é conhecido. Nesse caso, se são as pessoas que vivem na caverna que estão em uma experiência de ilusão e fantasia não importa tanto, pois a informação vinda de fora contradiz tudo o que é do conhecimento geral e intriga a realidade já existente.

Hannah Arendt lembra a obviedade de uma citação de Hobbes²⁸ de que verdades que não se opõem nem ao lucro nem ao prazer são tidas como convenientes à humanidade (ARENDR, 2016, p. 286). A existência de uma “verdade indiferente” ou objetos sobre os quais as verdades podem ser recebidas prontamente pelas multidões, justamente por não causar nenhum dano a interesses particulares ou riscos à propriedade privada e à acumulação capital são sempre bem-vindas e, como exemplo delas, temos a verdade matemática e algumas verdades científicas e filosóficas²⁹.

As cidadãs e os cidadãos comuns não são diretamente afetados por verdades dessa categoria, uma vez que elas costumam não se interpor a suas ambições, seus vícios e deleites. Mas, se ao contrário, um postulado desse tipo se interpusesse “ao direito de soberania” ou “aos benefícios de homens que têm o poder”, certamente haveria supressão, “ainda que pelo incêndio de todos os livros de Geometria”, controvérsia e perseguição (Idem e Ibidem). Não obstante, segundo a autora, algumas proposições axiomáticas retornariam, mesmo que fossem

²⁷ Conclusão baseada em Assy (2015, p. 44).

²⁸ Há dimensões do problema da verdade que não importam à esfera pública, e nisso, Arendt está de acordo com Hobbes. Mas quanto às dimensões que são levadas em conta para a deliberação pública; sobre estas, Arendt tem outro posicionamento, e ele será exposto ao longo desse capítulo.

²⁹ Me utilizei da expressão “algumas” para as verdades científicas e filosóficas, pois não pode ser absoluto que tudo que se receba contemporaneamente nessas áreas seja isento de outros interesses. Por exemplo, pode haver uma verdade médico-científica aceita ampla e irrestritamente, cuja aparência é a de beneficiar um grande número de pessoas, mas que, no entanto, se sustenta em algum interesse industrial do capitalismo. Isso, no entanto, difere e muito de *negacionismo*. (Senti necessidade de esclarecer, já que esse comentário foi escrito antes da pandemia Covid-19).

queimados todos os livros, por se tratarem de verdades cujo espírito humano será sempre capaz de traduzir, já que são oriundas do raciocínio lógico.

A mesma máxima não vale, entretanto, a verdades de condição mais vulnerável: em geral, frutos de linhas de pensamento invulgares, sua distorção, supressão e camuflagem podem interferir definitivamente no curso da História. Conclui-se que o ser humano trivial não se ocupa de verdades universais, uma vez que estas não afetam em nada a sua vida diária, todavia quando uma verdade, seja de que espécie for, gera incômodo ou intervém sobre interesses e ambições, então esta verdade deve ser eliminada, ridicularizada, desacreditada.

Ainda que Arendt estivesse ciente de tudo isso, decepcionam-se aqueles que esperam dela uma defesa incontestável em âmbito de verdade na esfera pública. Buscando realçar em sua argumentação que a textura do domínio político e sua verdade são constituídas por fatos e eventos, a pensadora parte de uma distinção proposta por Leibniz em que verdades da razão são aquelas verdades necessárias e, verdades de fato são verdades contingentes, em uma disjunção lógica que faz com que seu oposto seja plausível. Sua argumentação visa a realçar que a textura efetiva do domínio público e a verdade emanada por ele são constituídos por fatos e eventos. Sendo assim, àquelas verdades configuradas como natureza evidente, axiomáticas e ou postuladas de forma científica, Arendt chama de verdades racionais ou filosóficas, uma vez que seu caráter é indubitável e, normalmente, demonstrável. Já àquelas verdades não óbvias, geralmente observadas no cotidiano, capazes de refletir os fatos e eventos políticos, ainda que com a necessidade de interpretação, Arendt denominou como verdades de fato ou fatuais.

Desses dois tipos de verdade, a verdade de fato é a que mais interessa à atividade pública. É a partir dela que se constitui o domínio político, justamente pela apresentação dos fatos e eventos como inevitável resultado da ação e da convivência humanas. Pode-se tomar a definição da palavra *fato* para Arendt como “o resultado invariável de homens que vivem e agem conjuntamente” (ARENDR, 2016, p. 287). A partir dos exemplos que Arendt traz, é possível tomá-los por fatos de natureza humanal, eventos e incidentes políticos e ou históricos e episódios derivados da palavra e da ação humanas. Logo, fatos partem de seres humanos em sua existência como seres políticos, que falam e agem em conjunto vivendo na companhia uns dos outros. Sendo assim, os fatos são muito mais vulneráveis ao apagamento, destruição, modificação ou falsificação. Quando comparados às verdades racionais, os fatos são mais suscetíveis pelo poder político à distorção, manipulação ou esquecimento, uma vez que pela sua contingência própria, dificilmente podem ser reconstruídos a partir de um esforço

intelectual ou restaurados pelo raciocínio lógico. Para sua comprovação, faz-se necessário um registro histórico, documentos, testemunho.

Além disso, uma diferença substancial entre verdades racionais e verdades de fato é sobre o seu oposto. O contrário da afirmação racionalmente verdadeira é a ignorância e o erro, para as verdades científicas; e a opinião e a ilusão, para as verdades filosóficas; enquanto que o oposto das verdades fatuais é a própria mendacidade, “a falsidade deliberada, a mentira cabal” (ARENDDT, 2016, p. 288). Ou seja, reafirma-se que fatos podem ser manipulados deliberadamente. Por esta razão também, a vulnerabilidade da verdade de fato ante o assédio dos que estão no poder (ou mesmo dos que não estão) é por demais ameaçadora, podendo constituir em perigo real de eliminação definitiva, já que nenhum esforço racional é capaz de resgatar uma entidade tão frágil.

A questão da legitimidade das verdades de fato é outro fator importante. É a interpretação comum de um agrupamento (pessoas, imprensa, instituições), acolhida genericamente, que alçará a verdade fatural à condição de legítima. Assim, ainda que seja política por natureza, a verdade fatural carrega consigo um ponto fraco, que é justamente o fato de depender da observação e do testemunho relativos, da interpretação e da comunicação humanas (que podem ser falhas). Isso faz com que ela possa ser esquecida, equivocada, desqualificada ou dissimulada pela mentira, ao contrário da verdade da razão, cujas descobertas e teorias produzidas pelo cérebro humano não necessitam de defesa para a sua legitimidade. Nesse sentido, Arendt conclui que o embuste pode ser verossímil, uma vez que fatos podem ter acontecido diferentemente de como foram descritos. Eles podem ter sido alterados, reduzidos ou acrescentados, tornando-se aceitáveis e sendo tomados como verdades inquestionáveis, já que não confrontam a razão. Isso evidencia o caráter inconsistente da verdade de fato, o que pode resultar na sua alteração e na reconsideração de fatos, maquiagem de dados, negacionismo, anticientificismo, anti-intelectualismo, ou conceitos hoje pervasivos, tais como revisionismo histórico e *pós-verdade*, entre outras consequências funestas. Dada a factibilidade de “contaminação” de um evento pela expressão do seu observador, qualquer registro ou documento, monumento ou arquivo, pode retratar um enfoque a ser questionado, mesmo em um evento sobre o qual repousem muitos testemunhos.

Não existe a possibilidade de instaurar uma alta instância para atestar a verdade. Arendt menciona, inclusive, como os historiadores concordam que eventos fatuais possam ser encobertos ou transformados por meio de inserções plausíveis, trabalhando com a fragilidade da memória humana. A memória humana é uma das faculdades mais falhas e hábil a ser

reconstruída. Por isso, ela pode ser conduzida ou induzida a modificações. Dessa forma, fatos precisam de testemunhos de confiança, a fim do estabelecimento de condições seguras na complexa teia dos assuntos humanos, sob pena de resvalar para a mentira ou, mesmo, para a manipulação que pode estar presente no fluxo de opiniões.

Refletir sobre a fragilidade da verdade fatural é indispensável, ainda, para compreender porque ela pode facilmente ser confundida com a opinião: o fato de que a verdade fatural não seja mais autoevidente que a opinião “[...] pode ser uma das razões pelas quais os que sustentam opiniões acham relativamente fácil desacreditar a verdade fatural como simplesmente uma outra opinião” (ARENDR, 2016, p. 301). Nesse sentido, cabe aqui discorrer sobre outra distinção relevante articulada no ensaio *Verdade e Política*, que é sobre fatos e opiniões. Essa distinção será mais amplamente discutida no terceiro capítulo, mas já aqui podemos mencioná-la a título de introdução. Começemos, portanto, trazendo o conceito de *opinião* na obra de Arendt para, depois, explorar a sua distinção dos fatos e da verdade fatural.

Vulgarmente, a opinião, no sentido como é amplamente compreendida na obra arendtiana³⁰, incide sobre o que “aparece” aos olhos e ouvidos de seu emitente, por meio de atos visíveis e testemunháveis. Sendo assim, ela se constitui principalmente como um pensamento provisório sobre algo que se viu e ou se viveu, podendo ser tida também como a manifestação individual da maneira como um fato ou evento do cenário político é compreendido e revelado para uma pessoa, – “o mundo como ele se abre para mim” (ARENDR, 2002a, p. 96). Não estando imediatamente contraposta à verdade, a opinião está sujeita aos testes do debate, do acordo ou da discordância por parte dos demais espectadores do mesmo fato ou evento, cada um em sua dada posição na estrutura política, apreciando os eventos com um próprio ponto de vista. Isso quer dizer que diversos observadores podem colher variadas perspectivas do mesmo fato, e por essa razão, a opinião jamais pode refutar para si o valor de verdade universal e objetiva, ou mesmo impor-se a caráter coercitivo, porquanto não se situa entre o real e o ignorado, mas surge a partir da observação do mundo público, de acordo com a posição de cada indivíduo.

³⁰ Arendt também trabalha a equação da opinião com o juízo kantiano, como uma espécie de julgamento que advém a partir de uma “voz” interna que pretende ser persuasiva, mas nunca, logicamente, universal e definitiva. Como nessa parte do texto está sendo trabalhada a oposição clássica entre verdade e opinião, proposta por Platão, esse desdobramento do conceito de opinião por Arendt não será aqui explorado, sendo melhor compreendido no subitem 3.4, *A opinião verdadeira e o juízo político*, que explora discrepâncias e similaridades entre opinião e juízo.

Nessa perspectiva, é possível vislumbrar porque Arendt diz que não existem opiniões falsas na arena política: ela parece partir de um princípio de que toda a opinião nasce do convívio comunitário, em que a experiência permitiu a troca, o debate e o acolhimento dessa opinião, não sendo possível se contrapor a uma verdade, mas apenas a outra opinião, mais persuasiva ou de outra forma argumentada (DUARTE, 2000, p. 179). Por tudo isso, depreende-se que a opinião é também o modo pelo qual a cidadania política tem a sua efetivação, pois para chegar a esse acordo, o autor ou autora da opinião precisa se revelar aos outros, aparecendo publicamente. A opinião não pode ser efetivada na esfera privada.

Assim, fatos e opiniões pertencem ao mesmo reino no campo da interpretação humana diante de qualquer evento da arena política. Arendt destaca que, embora fatos e opiniões possam ser mantidos separados, “não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio” (ARENDR, 2016, p. 295). Ambos se atentam aos assuntos humanos e aos resultados de suas ações e, sendo assim, possuem sua qualidade distintiva no seio político. Além disso, os fatos são necessários para informar as opiniões. As opiniões, por sua vez, partindo dos fatos, podem guardar legitimidade no que tange à sua verdade fatural – que é também o garante de uma liberdade de opinião autêntica. Se a informação fatural não for garantida, os fatos podem ser questionados e a liberdade de opinião não passar de uma farsa (Idem e Ibidem).

A principal diferença entre fatos e opiniões reside, entretanto, nos modos de asseverar sua validade, pois as opiniões necessitam da sua validação por meio da persuasão e dos debates, e os fatos contêm em si mesmos a “natureza coerciva” e “necessariamente tiranizante” da verdade. Esse fator leva Arendt a colocar a verdade fatural como antipolítica por princípio. Ela lembra ainda que, para Platão, por exemplo, cujo antagonismo entre verdade e opinião é abordado de maneira característica no diálogo *Górgias*, se instaurava uma oposição mais direta entre a opinião e a verdade do que entre a verdade e a mentira. Isto porque a oposição entre a verdade e a opinião podia promover a crença em afirmativas sem fundamento, em superstições e quimeras³¹ (PLATÃO, 2006). Na antiguidade, o sofista e o néscio incomodavam mais do que o mentiroso.

Outra percepção crucial é a de que a questão que divide verdade e opinião está diretamente relacionada ao abismo cavado entre política e filosofia, pois como já mencionado,

³¹ Essa constatação se evidencia em mais de uma passagem do *Górgias*. Por exemplo: “[...] Nada, efetivamente, me parece mais prejudicial a um homem do que ter ideias falsas sobre a matéria que tratamos” (PLATÃO, 2006, p. 44) e “[...] Não precisa a retórica de conhecer a natureza das coisas, mas tão-somente de encontrar um meio qualquer de persuasão que a faça aparecer aos olhos dos ignorantes como mais entendida do que os entendidos” (PLATÃO, 2006, p. 47).

a condenação de Sócrates ocasionou a descrença de Platão sobre a validade da *peîthein* e, conseqüentemente, sua condenação à “mera opinião”, sendo o conceito de verdade platônico diretamente oposto ao conceito de opinião (ARENDT, 2002a, p. 92).

Ainda que as opiniões não sejam de natureza estritamente política – as opiniões também são importantes nos outros âmbitos da vida e podem ter um caráter apenas cognitivo, sem a necessidade de convencer alguém delas; – elas possuem prevalência na esfera dos assuntos humanos, e uma de suas possibilidades é a retórica. A retórica pode ser utilizada para, por meio de um discurso pernóstico, omitir mentiras e mendacidades, se distanciando grandemente da veracidade, ainda que podendo, de outro modo, passar essas opiniões por verídicas. Afinal, não há nenhuma marca distintiva entre verdade e opinião (ARENDT, 2002a, p. 95). Na arena pública, não há marcas exclusivas do discurso verdadeiro, e é nesse ponto que a opinião pode se tornar fonte de manipulações e mentiras contadas deliberadamente, ampliando a atuação da mentira na política.

Por fim, Arendt sugere que uma arma eficaz contra a verdade dos fatos é a tentativa de transformar fatos em opiniões. Isto significa reduzi-los ao processo da interpretação subjetiva como se se tratassem de “mera opinião”. Contemporaneamente, isto pode se dar de maneira ainda mais delicada, pois pode se utilizar da reivindicação do direito à liberdade de expressão. Confundir fatos com “meras opiniões” é uma das principais ferramentas da *mentira organizada*, que Arendt compara com as mentiras políticas tradicionais, e ressalta como um fenômeno efetivamente ameaçador contra a verdade. Sua posição crítica não consiste em um parecer moral ou idealista da mentira tradicional, sendo, em verdade, uma apreciação ponderada da mentira moderna, cuja natureza é destrutiva sem precedentes. Sendo assim, no subitem que segue, iremos analisar um tanto sobre a mentira na política no pensamento de Arendt, em suas possíveis manifestações e conseqüências.

1.3 O USO INSTRUMENTAL DA MENTIRA NA POLÍTICA

O fenômeno do uso instrumental da mentira na política ocupou um lugar central junto ao pensamento de Hannah Arendt, tanto no que tange à sua análise do evento totalitário quanto em relação às diversas acepções que ela pode assumir no terreno da política moderna. O tema pode ser visto em *Origens do Totalitarismo* (1951), *Verdade e Política* (1967) e em *A mentira na política* (1969) e está diretamente implicado sobre o tema da verdade. O tensionamento entre verdade e mentira no que tange aos assuntos humanos deixa em

evidência uma linha muito tênue entre elas, ainda que a mentira constitua exatamente o oposto do tipo de verdade que interessa politicamente a Arendt.

Notavelmente perceptiva acerca de alguns dos mais profundos problemas, perplexidades e tendências na vida pública, em idos dos anos 1960 Arendt já alertava sobre o perigo da mentira na política. Não se trata de mentiras que ganham o status de verdades, ou de verdades que são desabonadas como mentiras. Trata-se do processo de destruição do sentido pelo qual nos orientamos no mundo real, que fica comprometido.

A produção em massa de mentiras no espaço público é observada por Arendt como um desastroso legado dos regimes totalitários do século passado. *A Lying World Order*, ou uma ordem mundial com base na mentira, é uma característica que ela destaca como essencial aos sistemas totalitários de governo. Logo no início da obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt destaca que a diferença mais marcante entre “sofistas antigos e modernos” está no modo de empreender a sua vitória diante da verdade: enquanto os antigos a tinham como uma vitória efêmera a partir do argumento sobre a verdade, os modernos anseiam por uma vitória mais duradoura, “mesmo que à custa da realidade” (ARENDR, 2012, p. 34). É sabido que as mentiras ocorridas no século XX, tais como as que Hitler contava aos alemães acerca da existência de uma raça pura, aconteceram por meio da ideologia e da propaganda³².

A força da propaganda totalitária se servia de enfatizar a “natureza científica” de suas afirmações, sendo, inclusive, comparada a certas técnicas publicitárias que, da mesma forma, se dirigiam às massas (ARENDR, 2012, p. 478). A propaganda buscava dar ênfase nessa suposta natureza científica com “comprovações”, fatos, departamentos de pesquisa, colocando a ciência como uma substituta para o poder. Segundo Arendt, havia mesmo um “cientificismo ideológico” a ser aperfeiçoado e empregado pela propaganda totalitária, de modo que, universalmente, na política moderna, isso se identificaria como um sintoma da obsessão científica ocidental desde o florescimento da matemática e da física, no século XVI (embora, esse cientificismo ideológico fosse muito menos controlado pela razão e muito menos disposto a reconhecer os fatos que quaisquer fantasias especulativas pré-científicas ou pré-filosóficas). Nesse aspecto, soava como se o totalitarismo atendesse ao último estágio do processo de idolatria da ciência, além de enfatizar “uma antiga ligação entre o cientificismo e o surgimento das massas” (Idem e Ibidem, p. 479). Essa propaganda buscava instigar, justamente, o caos de interesses individuais presentes em uma massa.

³² Ideologia e propaganda são conceitos diferentes. No entanto, ambos acabam tendo o mesmo efeito neutralizador diante da verdade fatural.

Um exemplo clássico disso é a maior ficção da propaganda nazista, acerca da conspiração mundial dos judeus. Dando destaque ao tema judaico em sua propaganda, os nazistas tornaram “verdade” que o antissemitismo já não se tratava de uma questão inconstante de simples opinião ou mesmo de política nacional, mas de uma preocupação íntima que cada indivíduo carregava. Isso fez com o que o assunto se tornasse de “debatível” ao principal elemento da realidade nazista. A racionalização de sentimentos fúteis emprestava aos indivíduos isolados de uma massa atomizada a falsa sensação de estabilidade e segurança, e a própria coerência da ficção, aliada à organização rigorosa, muitas vezes permitia a sobrevivência de mentiras mesmo após elas serem desmascaradas.

Nesse sentido, a propaganda auxiliou a promover enfaticamente a ideologia racista contida no nazismo. Era da índole dessas propagandas exibir profundo desprezo pelos fatos, os colocando à mercê daquele que os inventasse, providenciando o ajustamento da realidade a essas mentiras proclamadas. Um líder de massas, por exemplo, uma vez no poder, cuidaria para que as suas predições se tornassem verdadeiras.

Diante do exposto, os temas da ideologia e da propaganda nos permitem questionar se essas mentiras internas ao totalitarismo ocorreram *na política*, ou se o totalitarismo teria sido uma ausência de política, uma perversão da política. Nesse segundo caso, a mentira estaria, então, sendo aplicada em outra modalidade. De modo mais concreto, em sua análise do fenômeno totalitário, Arendt sublinhou o enfrentamento da força destrutiva das ideologias – a *lógica de uma ideia* – e o modo como elas comprometem a realidade comum.

Ainda que a abordagem da questão da mentira já se antecipasse em *Origens do Totalitarismo*, conforme vimos, é em *Verdade e Política*, alguns anos depois, que Arendt fará sua análise mais profunda. Nesse sentido, antes de Arendt, pelo menos mais um pensador se empenhou sobre o tema da mentira na política. Alexandre Koyré publicou um texto na mesma linha de pensamento em 1943³³. Mas a abordagem de Arendt se diferencia pelo fato de ela ser a primeira que faz referência direta ao *objetivo* da “mentira moderna”. A mentira moderna, ou mentira organizada, é destacada por Arendt como a mentira promovida por interesses políticos ou econômicos, com caráter organizado e sistemático. Visa a dirigir-se indistintamente a cada cidadão e cidadã, não necessariamente buscando substituir suas

³³ O conceito de mentira moderna parece mesmo ter se originado com Alexandre Koyré. Seu artigo publicado em Nova York em 1943 em *Renaissance*, revista da *École Libre des Hautes Études*, com o título de *Réflexions sur le mensonge* foi republicado em junho de 1945 em *Contemporary Jewish Record*, sob o título de *The political function of the modern lie*. Arendt lista o ensaio de Koyré na bibliografia de *Origens do Totalitarismo*, publicado pela primeira vez em 1951. Dessa forma, não resta dúvida de que ela leu o ensaio de Koyré antes de escrever seus ensaios sobre a mentira e a verdade na política.

crenças, mas minar seu senso de realidade. Nesse sentido, tanto Arendt quanto Koyré apontam a convivência e o intento da tecnologia e da mídia para o atingimento de tal finalidade junto às massas.

A mentira organizada é tida por Arendt como um fenômeno relativamente novo de “manipulação em massa de fatos e opiniões” (ARENDR, 2016, p. 311). Embora ela possa atuar também sobre as verdades de razão, opera especialmente junto às verdades de fato, pois a possibilidade de verificação objetiva da verdade racional limita a finalidade enganadora. Por exemplo, é possível deturpar teorias científicas como argumento religioso-político ou com fins econômicos, mas se torna mais indigesto admitir certas flexibilidades diante das verdades racionais³⁴. Arendt localiza a mentira organizada tanto em regimes totalitários como em governos cujo monopólio de decisão e decreto acerca dos elementos fatuais não estão estabelecidos, sempre em caráter de demonstrar que a mentira potencializa certo distanciamento da realidade que permite o apagamento da linha divisória entre o que é real e o que é fictício. Sendo assim, voltada à verdade dos fatos, o que esse tipo de mentira evidencia é a reescrita da história e a criação de imagens.

A “criação de imagens”, mencionada por Arendt, trata de que todo o fato estabelecido pode ser negado ou negligenciado. O modo como essa criação de imagens³⁵ pode ser feita é por meio de técnicas modernas e com a ajuda dos meios de comunicação (Ibidem,

³⁴ A dimensão do tema da verdade no que concerne às verdades racionais, por exemplo, sobre como a validade de uma hipótese é verificada por cientistas, não interessam a esse trabalho. Mesmo assim, acho interessante mencionar que, mesmo a verdade racional pode ficar suscetível à manipulação. Isso pode se dar de várias maneiras: tanto pela crença de inúmeras pessoas no que foi defendido por um tempo; como por conservadorismo; por interesses econômicos; por falta de ética; por negacionismo científico; etc. Um exemplo importante sobre isso diz respeito à famosa TPM (tensão pré-menstrual) que já teve sua existência questionada por muitos estudos e pesquisas, desde antes da popularização do termo, mas é uma ideia que continua “vendendo” como se fosse unânime (Ver, por exemplo, os estudos de Elizabeth Hardie, 1997, e Gillian Einstein et al., 2012). Pode-se também mencionar estudos sobre a real necessidade de controle da saúde (como certos exames anuais, por exemplo), amparada por uma indústria de equipamentos médicos; entre outras associações de interesses médico-farmacêuticas. Outros exemplos relevantes são sobre a apropriação contemporânea de estudos da área da física quântica por certos ramos da auto ajuda; e a denúncia de alguns documentários sobre grandes empresas (biotecnológicas, fumígenas, alimentícias, etc.) que contratam pesquisadores e cientistas gabaritados para produzir ciência favorável a seus produtos/serviços/negócios, e atestar a utilização de substâncias comprovadamente nocivas, de forma irrefreável. Um caso famoso fala das tentativas da indústria do tabaco em gerar e manter a ignorância quanto ao impacto do tabaco na saúde. Vale a pena conhecer essa guerra contra os fatos contada em *Merchants of Doubt*, de Naomi Oreskes e Erik Conway (2010). Proctor e Schiebinger (2008) lembram que são utilizados métodos semelhantes de comercialização da dúvida por aqueles que negam a mudança climática, a efetividade de vacinas e outros fatos dos quais já existem esmagadoras provas científicas. Os exemplos poderiam ser inúmeros, mas quis apenas ilustrar a suscetibilidade da verdade racional, igualmente, à manipulação.

³⁵ No livro *Mein Kampf* (*Minha luta*), autobiografia escrita no tempo em que Hitler esteve preso, ele defende que livros não são capazes de inspirar mudanças e que a maneira mais eficaz de fazer isso é por meio da *imagem*. Isso fica bem evidente na disseminação das ideias nazistas por meio de ficções, com centenas de filmes produzidos para exaltar a raça ariana desde o momento em que Hitler se alçou como ditador na Alemanha, em 1933 (BATTAGLIA, 2020).

p. 312). Derrida (1996) avalia a questão da mentira na política em Arendt e, para ele, *imagem* é um dos principais pontos colocados por ela acerca do assunto. Derrida diz que “imagem” é a palavra-chave que se consagra a qualquer exame da mentira política em tempos modernos: imagens mentirosas; imagens fabricadas; imagens de propaganda; imagens versus fatos; divulgação, manipulação e fabricação de imagens, a “criação de imagens de toda espécie” (ARENDR, 2016, p. 311). Em sua análise, a questão da imagem incorre na “consideração não apenas do desenvolvimento da mídia, mas de uma nova estrutura da mídia que veio transformar o estatuto do substituto icônico da imagem e do espaço público” (DERRIDA, 1996, p. 32).

Num outro sentido, o poder dos meios de comunicação de massa como um fenômeno atual também é sublinhado por ambos. Mas, enquanto Arendt direciona sua investigação para o fato de que um substituto da realidade estará mais à vista do público do que a própria fatualidade (ARENDR, 2016, p. 312), Derrida dirige sua investigação à produção do *efeito de realidade* possibilitado pela mídia. Derrida acredita que Arendt apenas esboçou a mutação do ícone, sem se ater ao importante detalhe de que esta transformação do ícone da imagem afetava o “estatuto substitutivo de um substituto”, o colocando na qualidade da coisa-mesma ao invés de um referente, além de todas as possíveis intervenções técnicas capazes de interferir da gravação até a difusão de uma imagem (tais como focalização, seleção, interpretação). Esse argumento é importante, pois ele faz perceber que isso pode implicar no desaparecimento da “coisa-mesma”, isto é, que o que é real, o “original”, desapareça, sem que haja a preocupação pelo público em reclamar-lhe ou requerer-lhe diferença, uma vez que não pode reconhecê-lo e distingui-lo, já que é produzido um efeito de verdade absoluta e indubitável.

Em outras palavras, a preocupação de Derrida é que Arendt apenas esboçou essa transformação, quando a palavra e o conceito de *imagem* se prestam tanto à confusão. Esse “simulacro perfeito de realidade” que, segundo Derrida, seria auxiliado pela mídia, poderia contribuir sensivelmente a uma confusão completa entre fatos e realidade, desde que Arendt não se deteve em conceitos importantes e como eles significavam para ela; e sua abordagem, em certos aspectos, limita os prospectos para uma história da mentira. Para ele, sem o fornecimento de um relato detalhado de testemunho, e sem a elucidação de Arendt sobre como ela compreende o termo *ideologia* em relação à mentira, por exemplo; além da ausência de qualquer abordagem psicanalítica sobre a mentira por Arendt, o seu argumento (de que a

própria fatualidade fica em segundo plano em relação a um substituto da realidade) torna-se bastante frágil.

No entanto, é possível enfraquecer essa ideia partindo de dois pontos: a) o de que Derrida e Arendt analisam conceitos diferentes, visando a objetivos diferentes (ela, *mentira*, visando estritamente ao terreno político; ele, *contra-verdade*, com a possibilidade de desenvolver uma *história da mentira*); e b) que o foco que Arendt deu aos elementos de seu texto não necessariamente destacavam o elemento da *imagem* perante os outros, sendo este mais um coadjuvante e que, portanto, *imagem* não era, propriamente, o conceito-chave para ela – ainda que em *Mentira na Política* a relação entre imagem e manipulação das massas apareça de forma especial.

Não se ignora a importância do conceito de imagem para a mentira na política e a sua atuação junto à modernidade teletecnológica da mídia, mas esse aspecto sempre aparece ressaltado juntamente com outros na obra de Arendt, como a propaganda e a desfaturização da realidade. Além disso, como diz La Caze, a interpretação de Derrida desconsidera que o relato de Arendt é sutil em sua maneira de desenvolver uma narração fenomenológica e ética sobre a mentira na política³⁶ (LA CAZE, 2017, p. 209). Para a defesa de Arendt, aliás, contribui muito a análise de La Caze (2017), que examina como o trabalho arendtiano lança luz sobre diversas dimensões do problema da mentira na política, respondendo às supostas limitações do pensamento dela apontadas por Derrida.

La Caze (2017) compara as abordagens de Derrida e Arendt observando o conceito de *contra-verdade* (*contre-vérité*) apontado por Derrida. A contra-verdade não tenta encontrar a verdade; antes, visa a um *efeito de verdade*, para justificar uma opinião ou preconceito. Pode, inclusive, “se tornar verdade” pela afirmação junto a autoridades e peritos no assunto, e/ou pela veiculação maciça em grandes e importantes veículos midiáticos. Ela se trataria de um outro tipo de mentira. Junto ao conceito de contra-verdade, mesmo quando a retratação é feita, nem sempre é explicitado que a verdade não foi dita, ou reconhecido publicamente que o referido se tratava de uma mentira, já que “nem toda afirmação incorreta pode ser qualificada de mentira” (DERRIDA, 1996, p. 24). O alcance da retratação pode também não ser massivo, uma vez que pode ser publicado em espaços menores, com discrição (por exemplo, em uma parte sem atrativos de um jornal, e não em sua capa, como o que está sendo

³⁶ “His interpretation leaves out some of the subtleties in her account and does not see the ways in which she develops a phenomenological and ethical account of lying in politics.” (LA CAZE, 2017, p. 209)

retratado antes fora), não visando a uma ampla reparação e nem à suavização do estrago já constituído.

A busca por um efeito de verdade é motivada por conclusões precipitadas, preconceitos e prejulgamentos; às vezes, por uma urgência em confirmar a qualquer preço as próprias premissas, o que sugere que não pareça importante procurar saber mais a respeito antes de tornar as conclusões públicas. Segundo La Caze, Arendt pode não ter esgotado essa concepção, pois, talvez, fosse óbvio para ela que a verdade devesse ser buscada antes de qualquer tipo de expressão, já que esse é um aspecto de todo o seu pensamento.

Contra-verdade não se trataria apenas de uma “inverdade”. Nesse sentido, sua concepção atua sugerindo, antes, um fenômeno mais complexo que os conceitos usuais de mentira, verdade, erro ou autoengano; e Derrida admite que ela não pode ser explicada pelo pensamento tradicional sobre a mentira, nem mesmo pelo de Arendt³⁷ (LA CAZE, 2017, p. 201). La Caze coloca, ainda, que a discussão de Derrida contribui ao desenvolvimento do pensamento sobre os conceitos de verdade e mentira, pois “existem muitos meios pelos quais podemos ser menos do que verdadeiros”³⁸ (Idem e Ibidem).

Arendt não explicitou em que termos ela compreendia a mentira em relação a muitos outros conceitos em seu pensamento, é verdade. Mas, sua análise não situa a questão da imagem como ponto central, construindo sua argumentação sob a amálgama de diversos outros elementos, como a própria propaganda, o segredo de Estado e a manipulação de massas. Os meios de comunicação são uma parte da sua defesa, mas ela envolve, além deles, a contrafação de fatos versus opiniões, a oposição dos tipos de verdade e, sobretudo, o reconhecimento de um fato como além do acordo e do consentimento (ARENDR, 2016, p. 298). Para Arendt, portanto, as informações fatuais precisam ser garantidas, o que não abre espaço para a supressão dos fatos, apenas para a sua *substituição*. Além disso, como coloca Pashkova (2016), a construção de uma imagem da realidade por meio da mentira organizada

³⁷ “He argues that counter-truth is not a lie or ignorance or error or self-deception and is not accounted for by traditional thinking about the lie, even by Arendt’s” (LA CAZE, 2017, p. 201).

³⁸ “Derrida describes the idea of counter-truth in this case: “If Professor Judt did not seek to know more or enough about the subject, or everything that a historian and conscientious journalist should know before speaking, it is also because he was in a hurry to reach a conclusion and therefore to produce an ‘effect of truth’ confirming at all cost his general thesis on French intellectuals and politics.” This might be what we call bias, prejudice or drawing hasty conclusions. This counter-truth is constituted by a negligent or motivated failure to search for the truth, although Judt may be quite sincere in his statements about French intellectuals in that he really means and believes them when he makes them. Derrida’s discussion of this instance contributes to the development of thinking about the concept of truth and lying, in that there are so many different means by which we may be less than truthful. Arendt does not explore this idea of counter-truth in detail, perhaps because she would believe it is obvious that we must carefully seek out the truth before expressing ourselves, an aspect of all thinking for her” (Idem e Ibidem).

nunca poderia substituir a própria realidade, ainda que todos acreditassem nela, pois “para Arendt, a realidade é um fenômeno mais complexo do que algo inteiramente construído através de interações entre seres humanos”³⁹ (PASHKOVA, 2016, p. 247). Pode-se concluir, então, que o ponto trazido à discussão por Derrida em relação a Arendt, embora importante e necessário, não é capaz de dismantelar completamente o arcabouço do argumento dela, já que este se serve também de outros fundamentos. Em essência, Derrida estaria reduzindo o argumento e o relato de Arendt.

Sendo assim, o ensaio de Derrida não consegue desabonar em profundidade a teoria arendtiana. Derrida mais demonstra algumas das lacunas a que a análise de Arendt, e também a de Koyré, não teriam se atido – e é importante concordar que não ter se utilizado de um conceito de mentira legitimado intrinsecamente é, de fato, uma dessas importantes lacunas. No entanto, isso em nada invalida a análise dela (ou a de Koyré).

Nesse sentido, em seu texto, Derrida vai, justamente, além da adequação entre linguagem e realidade, entre o evento e o testemunho e, enquanto Arendt não se debruça em nenhuma especificidade etimológica do termo *mentira*, ele analisa que o campo semântico do vocábulo grego eventualmente traduzido como mentira – *pseudés* (ψευδής), – abrange um conjunto de conceitos muito amplo, tais como ficção, decepção, falsidade ou mendacidade. Derrida propõe uma narrativa sobre o que ele chama de *pseudologia*, questionando se haveria em nossa cultura um conceito prevalente da mentira em estado prático e teórico. Ele prefere partir de uma compreensão da mentira como uma declaração performativa, em que se quer apresentar algo *que não é* como algo *que é*, ou seja, apresentar algo falso como verdadeiro. Segundo ele, essa forma de analisar a mentira permitiria o afastamento de considerações morais, elevando o problema a uma esfera ética e política, o que contribui aos propósitos do exame da mentira em domínio público. Essa concepção da mentira por Derrida, ainda assim, vai ao encontro da análise sobre a mentira organizada moderna em Arendt, apesar das dissensões na argumentação de um e de outro. Juntos, seus trabalhos permitem averiguações sobre a natureza da mentira em seus desdobramentos políticos e éticos.

O perigo de apresentar algo potencialmente falso como verdadeiro consiste que, em matéria de política, novas verdades e realidades podem ser originadas a partir da simples

³⁹ “Now we are in a better position to understand why Arendt argues that a construction of an “image” of reality through “organized lying” can never substitute for reality itself even if everyone believes in its reality and why creative lies about the past can never become truth even if everyone accepts it as truth. For Arendt, reality is a more complex phenomenon than something which is entirely constructed through interactions between humans. Reality depends on a twofold commitment on the part of humans to recognise that which is “given” to them and cannot be changed at will, and to interpret its significance.” (PASHKOVA, 2016, p. 247)

enunciação de não-verdades, de não-fatos, implicando no condicionamento histórico e discursivo de verdades e mendacidades. Isso não indicia, de forma alguma, o total apagamento dos fatos, mas a sua substituição de maneira ostensiva e deliberada, prolongadamente no tempo, fazendo com que a verdade de fato possa ser esquecida, pouco a pouco. Logo, encaixa-se perfeitamente a pergunta lançada por Arendt sobre o que impede que essas novas histórias, imagens e pseudofatos se tornem *um substituto adequado da realidade e da fatualidade* (ARENDR, 2016, p. 313, grifo nosso) – e aqui, reforça-se a ideia de que não se trata da “coisa-mesma”, como defende Derrida, mas, de fato, de um *substituto*.

Tal questão é deveras importante, podendo culminar na absolutização da mentira na política. Se o que um líder ou poder estatal disser puder ser automaticamente tomado como teor de verdade, a distinção entre verdade e mentira é diluída e a substituição e modificação da realidade, de acordo com o que for conveniente ao(s) grupo(s) de poder, pode se tornar um lugar comum. Como na experiência totalitária, em que ficou marcado que “tudo é possível”; sem a necessária resistência do estatuto da realidade contra as mentiras, estas poderiam ser admitidas por princípio. Nesse caso, dizer a verdade se tornaria uma ação política, ainda que a verdade fatural não pudesse se enquadrar como categoria política.

Um fator importante sobre a mentira organizada é que a manipulação dos fatos nesse novo tipo de mentira não advém do mentiroso pequeno, mas de “gigantescas organizações de interesses” (Ibid., p. 315). Mentir em democracias é um ato praticado por meio de ferramentas consideradas democráticas (tais como o poder estatal, grupos de *lobby*, a mídia, ferramentas digitais, etc.)⁴⁰. Hoje, poderíamos citar empresas e associações governamentais ou não-

⁴⁰ Nesse sentido, Waisbord (2018) chama atenção ao termo cunhado por Harry Frankfurt (2005) como *bullshitting*. O *bullshitter* é fundamentalmente diferente do mentiroso. O mentiroso conhece a verdade e, cuidadosamente, busca desviar a atenção dela distorcendo os fatos, analisando palavras, entre outras táticas astutas. O mentiroso é, portanto, um mestre ilusionista que falsifica os fatos e, com conhecimento e astúcia, cria distrações. O *bullshitter*, em contraste, simplesmente não se importa com a distinção entre fatos e verdade. “Ele faz afirmações extemporâneas porque não se importa com a verdade ou com as falsidades. Ele é desleixado com os fatos porque não está interessado em descrever a realidade rigorosamente, em maquiagem as mentiras como reais ou em usar fatos convenientes e fabricados para ganhar confiança e credibilidade. Os fatos realmente não importam para ele. Ele seleciona e inventa fatos que podem se adequar a ele em um momento específico, apenas para esquecê-los e ignorá-los mais tarde” (WAISBORD, 2018, p. 13, tradução minha). Assim, importa destacar que a mentira na política moderna vai além da mentira orquestrada por grandes organizações, sendo o desprezo pelos fatos e a verdade fatural também uma de suas principais ferramentas.

No original: “Trump’s style illustrates philosopher Harry Frankfurt’s (2005) notion of bullshitting. The bullshitter is fundamentally different from the liar. The liar knows the truth and carefully tries to take attention away from it by distorting facts, parsing words, and other shrewd tactics. He is a master illusionist who fudges the facts and knowingly and artfully sets up distractions. Hannah Arendt’s (2000) observation is pertinent here, ‘Since the liar is free to fashion his “facts” to fit the profit and pleasure, or even the mere expectations, of his audience, the chances are that he will be more persuasive than the truth teller’. The bullshitter, in contrast, simply does not care about the distinction between facts and truth. He makes extemporaneous statements because he does not care about truth or falsehoods. He is sloppy with facts because he is not interested in describing reality rigorously, in masquerading lies as real, or using convenient and fabricated facts to gain trust

governamentais; grupos de *lobby*; entidades científicas, médicas e farmacêuticas; órgãos agropecuários; grupos de comunicação e mídia e até órgãos de espionagem; entre outras organizações poderosas, importantes e eminentes ao funcionamento de uma sociedade de consumo e globalizada. Sem falar na possibilidade de grupos de pessoas com interesses econômico-partidários que, contemporaneamente, por meio do uso de tecnologia e mídias sociais, podem obter grande alcance na disseminação de mentiras em larga escala. Enquanto a mentira tradicional lidava com os *arcana imperii* – os segredos de Estado; – a mentira organizada lida com coisas que “são conhecidas praticamente por todo mundo” (Ibid., p. 311). Arendt enfatiza que “a diferença entre a mentira tradicional e a moderna acarretará, na maior parte das vezes, a diferença entre ocultar e destruir” (Ibidem, p. 312). Fica patente em sua análise que a mentira moderna contém novas ameaças.

Exemplos sobre a mentira na política, um de Arendt, e outros mais contemporâneos, são capazes de ilustrar bem isso. Em *Mentira na Política*, em que discorre sobre as mentiras envolvendo os documentos do Pentágono, Arendt cita o exemplo das decisões envolvendo a guerra do Vietnã, e ressalta como questões centrais “a dissimulação, a falsidade e o papel da mentira deliberada” (ARENDR, 2017, p. 22). Segundo ela, os registros altamente secretos dos documentos do Pentágono deixarão claro, anos mais tarde, tratar-se de um “redemoinho de declarações falsas de toda ordem, embustes e mesmo auto-embustes” (Ibidem, p. 14), adicionando que, infelizmente, esse material devia integrar a infraestrutura da política estadunidense da época. Os documentos do Pentágono trazem a revelação de que a fabricação continuada de mentiras visava a “manter intacta uma imagem de onipotência” do governo dos Estados Unidos (ARENDR, 2017, p. 24), ou seja, não havia nenhum objetivo tático ou estratégico na guerra, mas a busca por legitimação de um poder onipotente; uma “arrogância do poder” combinada a uma “arrogância da mente” concorrente à manutenção da imagem estadunidense como superpotência mundial.

Destaca-se também a atividade dos profissionais de relações-públicas, ou “resolvedores de problemas profissionais”, a partir da máxima de que “metade da política é ‘construção de imagem’ e a outra metade a arte de fazer o povo acreditar em imagens”

and credibility. Facts really do not matter to him. He haphazardly selects and invents facts that might suit him in a specific moment only to forget and ignore them later. He is not terribly interested in maintaining consistent lies, but rather recklessly making statements based on skin-deep evidence, hearsay, and tabloid titbits. Bullshitters talk about anything with superficial or no knowledge because ultimately it does not matter. Trump virtually meets all the requisites of Frankfurt’s bullshitter (2016). His Twitter account has been a non-stop generator of statements that are not just false, hideous, petulant, ignorant, bigoted, racist. His statements, full of self-aggrandising assertions that are obviously false or cannot be ascertained, show his complete disinterest even in old-fashioned lying.” (WAISBORD, 2018, p. 13)

(Ibidem, p. 18), revelando a crença na calculabilidade e previsibilidade da realidade e na possibilidade de manipulação ilimitada das pessoas. Diz Aguiar sobre os *problem-solvers* (relações públicas): “Eles têm em comum com os verdadeiros mentirosos o empenho em se livrarem da contingência dos fatos. Tendem, por isso, a burocratizar ou metodologizar a realidade” (AGUIAR, 2007, p. 15).

Volvendo a fatos de nossa época, Birmingham (2007) exemplifica o acontecimento contemporâneo acerca da suposta operação da Al Qaeda fora do Iraque, alegada também pelo governo estadunidense Bush. Usada inicialmente para justificar uma invasão dos Estados Unidos àquele país, essa operação tornou-se, depois, uma alegação verdadeira, por causa da guerra⁴¹ (BIRMINGHAM, 2007, p. 32). Exemplos semelhantes são trazidos por Zerilli (2012), que lembra ser ingênuo pensar que o desprezo pela verdade objetiva se restrinja e ameace apenas as sociedades totalitárias, e não as democracias liberais (ZERILLI, 2012, p. 55)⁴². E quando Pomerantsev (2016) – um dos analistas e críticos internacionais mais importantes da propaganda autoritária contemporânea – traz o exemplo de Vladimir Putin dizendo ao mundo que não existiam soldados russos na Ucrânia, ao mesmo tempo em que seu exército anexava, descaradamente, a Criméia, ele argumenta que Putin “não estava mentindo, mas dizendo que a verdade não importa”⁴³. Para Pomerantsev, quando políticos inventam fatos por capricho e, ainda assim, conseguem candidatar-se à presidência de um país, por exemplo, não se trata apenas da constatação de que os políticos e a mídia mentem, afinal eles sempre mentiram; mas, de que estamos vivendo em um mundo de “pós-fatos”, no qual não importa mais se eles dizem a verdade ou não (POMERANTSEV, 2016). Ou, como prefere Cassam (2018), trata-se de “descaso epistêmico”. Tal forma particular de descaso corresponde a “uma despreocupação descontraída com os fatos ou uma indiferença quanto às afirmações

⁴¹ “A more contemporary example is the present Administration's claim that Al Qaeda is operating out of Iraq, which at the outset was a lie used to justify the invasion of Iraq, but now because of the war is a true statement.” (BIRMINGHAM, 2007, p. 32)

⁴² “Needless to say, the idea that citizens in liberal democracies should put aside their differences of opinion and defend the “core values” of their society is alive and well today. In our post-9/11 political context, talk about the “clash of civilizations” has been used to undermine belief in the possible global coexistence of diverse cultures and to suppress plural opinions and political dissent within liberal democracies themselves. More to the point, the disdain for objective truth that Orwell ascribed to totalitarian societies but not to liberal democratic ones must seem misplaced if not naïve. As the scandals surrounding the American-led invasion of Iraq demonstrated, such disdain is hardly unique to totalitarian societies. The certainty with which the Bush administration declared that Saddam Hussein had weapons of mass destruction, ignoring the counterevidence produced by its own intelligence agencies, turned out to be just the beginning of a U.S. government-sponsored program of mendacity.” (ZERILLI, 2012, p. 55)

⁴³ “As his army blatantly annexed Crimea, Vladimir Putin went on TV and, with a smirk, told the world there were no Russian soldiers in Ukraine. He wasn't lying so much as saying the truth doesn't matter.” (POMERANTSEV, 2016)

políticas que proferem terem ou não qualquer base na realidade”⁴⁴ (CASSAM, 2018, p. 2). Para Cassam, tal descaso pode ocorrer involuntariamente. Porém, Pomerantsev é categórico em afirmar que, em tempos de mídias sociais, o mais comum é as pessoas alimentarem-se apenas das coisas que as fazem sentir-se melhor, sejam elas verdadeiras ou não.

Nesse sentido, apesar de já ter uma ideia de como a tecnologia poderia contribuir à disseminação de mentiras, Arendt dificilmente poderia ter antecipado a maneira como, em tempos de internet, a mentira, a desinformação e ou a falta de seriedade intelectual se espalhariam justamente pelo auxílio das mídias. A tecnologia contemporânea possibilitou a proliferação de mentiras de diversas novas maneiras, as viabilizando sob novas roupagens e ferramentas. O potencial dessas mentiras de amplo alcance em comprometer nosso senso de realidade e também de reescrever a história, porém, já haviam sido alertados por ela, uma vez que estas eram ameaças que não integravam o rol de possibilidades da mentira tradicional política. A mentira tradicional política, antes, visava à ocultação de segredos de Estado, ou a intenções, que não possuem, no entanto, o mesmo grau de segurança que fatos acabados. Na mentira tradicional, não se incorria propriamente no risco de que a verdade fatural pudesse desaparecer ou ser substituída.

A mentira tradicional política lidava com os segredos de governo e geralmente se localizava na atividade de políticos, demagogos e estadistas. Essas mentiras podiam dizer respeito aos processos de tomada de decisão do governo e conter entre seus documentos o embuste, a falsidade deliberada e a mentira descarada sob o aspecto sigiloso (ARENDR, 2017, p. 14). Eram apresentadas pelos governos em nome de um suposto bem comum. Além disso, a mentira tradicional podia referir-se, também, a segredos autênticos, a dados não publicados ou a intenções. A mentira política moderna, porém, pode ser mais ameaçadora justamente por lidar com coisas que não são segredos. O seu sentido de atuação reside sobre o tecido material da própria faturalidade. Isto indica que essa espécie de mentira pode rearranjar completamente a trama dos fatos para criar uma realidade nova.

Outro aspecto importante a ser mencionado sobre a diferença que rege a mentira tradicional e a mentira organizada é sobre engano e autoengano. De acordo com Arendt, na mentira tradicional, estadistas e diplomatas não restavam vítimas de suas próprias falsidades, visando iludir “o inimigo”, mas preservando a verdade entre eles mesmos. Assim, restringia-se, de certo modo, o dano infligido à verdade. O mesmo não ocorre mais na mentira

⁴⁴ “The particular form of insouciance to which some politicians are prone is epistemic insouciance: a casual lack of concern about the facts or an indifference to whether their political beliefs and statements have any basis in reality.” (CASSAM, 2018, p. 2)

organizada: aqui, quem mente não engana somente ao público visado, mas também a si mesmo, perdendo a lucidez sobre a própria mentira e passando a acreditar na realidade que fabricou. Arendt ilustra bem isso citando Shakespeare: “de tanto falar contra a verdade... peca pelo esquecimento... e acaba crendo em sua própria mentira” (SHAKESPEARE, 2014, p.39).

Entretanto, Arendt não considera “acreditar na própria mentira” uma circunstância atenuante. Para ela, os mentirosos que enganam a si e aos outros são mais perigosos do que os que permanecem conscientes de que mentem. Logo, as mentiras acompanhadas de autoengano são mais temerárias do que aquelas contadas por um mentiroso consciente que mente pois, quando há o autoengano, há o perigo de perda da realidade, com a possibilidade de que aquelas mentiras se tornem definitivas. Na mentira organizada, qualquer pessoa que possa testemunhar a verdade fatural (como especialistas em *marketing* ou profissionais de relações públicas, por exemplo) são visados pelas organizações para preservação de qualquer imagem fictícia que tenham criado. Sendo assim, é uma lei que essas mentiras se tornem realidades para todos, “sobretudo para os seus próprios criadores”, e corrente ainda que isso aconteça desde quando os produtos dessas ficções estão sendo preparados (ARENDR, 2016, p. 315). Dessa forma, não somente os enganadores como também o “grupo enganado” se dirigirá para a preservação da ficção criada, no intuito de manter a sua imagem como algo verdadeiro, perpetuando, assim, a mentira, quase que automaticamente. Arendt diz ainda que “sob condições plenamente democráticas, iludir sem se autoiludir é pouco menos que impossível” (Ibidem, p. 316).

Essa última declaração de Arendt pode ser tomada como uma afirmação bastante veemente, se levarmos em conta as contradições sugeridas por alguns críticos no que tange à possibilidade do autoengano. A começar pelo próprio Derrida (1996), que de maneira geral testa o rigor dos postulados arendtianos, questionando, entre outras coisas, o quanto a intenção e o autoengano contribuem, de fato, a uma história da mentira, e o quão estes fatores seriam efetivos no estabelecimento da mentira na política atual.

[...] mentir seria dirigir a outrem (pois não se mente senão ao outro, não se pode mentir a si mesmo, a não ser a si mesmo enquanto outro) um ou mais de um enunciado, uma série de enunciados (constativos ou performativos) cujo mentiroso sabe, em consciência, em consciência explícita, temática, atual, que eles formam asserções total ou parcialmente falsas [...]. (DERRIDA, 1996, p. 9)

Ele reivindica, ainda, Santo Agostinho, para quem, o enunciamento de um fato que pareça digno de crença ao seu enunciador, não mente, ainda que o fato seja falso (DERRIDA,

1996, p. 8). Cotrino (2019), por sua vez, parte de uma análise psicológica da mentira⁴⁵, chegando à conclusão de que a proposição de autoengano se revela um contrassenso na obra de Arendt.

[...] Se alguém acredita na mentira que está dizendo, não está mentindo para os outros, nem está mentindo para si mesmo. [...] Então, enganar a si mesmo, cair na própria mentira, quebra a condição intencional da própria mentira. A partir dessas coordenadas, descobrimos que a noção de autoengano proposta por Arendt acaba sendo uma contradição⁴⁶. (COTRINO, 2019, p. 87)

O mesmo pensamento é compartilhado por Barnard (1977), que argumenta que sentimentos de incerteza e ilusão não envolvem enganos voluntários equivalentes à fabricação deliberada de inverdades a si mesmo. Ele distingue, então, entre ilusão e mentira⁴⁷. A mentira seria, portanto, uma categoria moral, enquanto que a ilusão não seria uma variante daquela. “Isto não é “mentir a si mesmo”, como comumente admitimos a mentira como um esforço intencional de enganar, e não um caso de ignorância, superstição ou inflexibilidade do pensamento”⁴⁸ (BARNARD, 1977, p. 47). E, sendo assim, segundo Barnard, ainda que se possa ser induzido a acreditar naquilo que é patentemente falso, não se pode admitir autoengano, mas a crença, o ato de acreditar apenas; ainda que isso possa acarretar na possibilidade da verdade ser perdida⁴⁹ (Ibidem, p. 48).

La Caze (2017) argumenta que o autoengano de Arendt “deve ser algo como desligar parte do diálogo interior que tenho comigo mesmo”⁵⁰, referindo-se ao diálogo socrático (*dois-*

⁴⁵ Não é objetivo desta tese se aprofundar no debate acerca da mentira, não podendo oferecer, desta forma, um debate satisfatório acerca de seus aspectos psicológicos. Para ler mais sobre o assunto, recomenda-se ver o estudo de Frank Cioffi, *Was Freud a Liar? (The Lirtener, London: February 7, 1974, p.172-174)*. O mesmo oferece uma interessante discussão da natureza problemática do autoengano como uma questão psicológica, distinta de um fenômeno moral.

⁴⁶ “[...] si uno cree en la mentira que está diciendo, ni está mintiendo a los demás, ni se está mintiendo a sí mismo. [...] Así pues, autoengañarse, caer en la propia mentira, rompe con la condición intencional de la mentira misma. Desde estas coordenadas nos encontramos con que la noción de autoengaño propuesta por Arendt termina siendo un contrasentido.” (COTRINO, 2019, p. 87)

⁴⁷ “We feel torn, or uncertain, or under some illusion, but none of these states or feelings involve wilful deceit tantamount to the deliberate fabrication of untruths which we present to ourselves as truths. Lying, no less than veracity, is a moral category; being the victim of an illusion, whatever else it is, is not, and hence being deluded about oneself for about others is not a variant of lying” (BARNARD, 1977, p. 47).

⁴⁸ “This is not “lying to myself”, for we commonly assume that lying is an intentional effort to deceive and not a case of ignorance, superstition, or inflexibility of thinking” (Idem e Ibidem).

⁴⁹ “Finally, though I may be induced, by what Arendt calls “organized lying”, for example, to believe what is patently untrue, I cannot be said to be deceiving myself. For if I accept as true whatever I am told, I am neither lying, nor lying to myself, but believing. Such a possibility is indeed not to be ruled out and, with it, the danger of truth being “lost”. And perhaps this is what Arendt has in mind. Only I fail to see that this danger emerges from lying to myself rather than from being lied to by others”. (Ibidem, p. 48)

⁵⁰ “I argue that self-deception for Arendt must be something like shutting down part of the interior dialogue I have with myself. She maintains that we are essentially dual; that there is difference in identity within the self.

em-um) que Arendt defende como parte dos processos de pensamento. Sendo assim, o autoengano seria possível. No entanto, sendo ou não possível a questão do autoengano, a reflexão sobre a sua possibilidade contém importantes aspectos a serem considerados no espectro da mentira na política, pois reivindicam o questionamento sobre a responsabilidade pessoal. E a responsabilidade pessoal, aqui, não diz só respeito àqueles que mentem, mas também àqueles que acreditam e reproduzem essas mentiras, muitas vezes derivando as suas ações a partir delas. Em tempos de *fake news*, poderíamos perguntar, ainda, se os que compartilham notícias fraudulentas em suas redes sociais possuem culpa epistêmica ou moral diante delas.

O que preocupa Arendt, destarte, é que “a história contemporânea está repleta de exemplos em que os que diziam a verdade fatural eram considerados mais perigosos e até mesmo mais hostis que os verdadeiros adversários” (ARENDR, 2016, p. 315). E nossa história recente comprova bem essa preocupação. Um exemplo claro fica ilustrado no caso de Edward Snowden, em 2013, que embora se encaixe mais em uma questão de desobediência civil, não prescinde da omissão de informações⁵¹ característica da mentira na política tradicional combinada com traços da mentira organizada; revelando ao mundo atual como pode ser perigoso trazer a verdade fatural à tona. Este é um pequeno trecho da declaração de Snowden para grupos de direitos humanos no aeroporto Sheremetyevo, em Moscou, na Rússia, em 2013.

[...] Nesse sentido, fiz o que julgava correto e iniciei uma campanha para corrigir esse erro. Não procurei me enriquecer. Eu não procurei vender segredos dos EUA. Não fiz parceria com nenhum governo estrangeiro para garantir minha segurança. *Em vez disso, levei o que sabia ao público, para que o que afeta a todos nós possa ser discutido por todos à luz do dia e pedi justiça ao mundo.*

A decisão moral de informar ao público sobre a espionagem que afeta a todos nós foi onerosa, mas foi a coisa certa a se fazer e não me arrependo.

Desde então, o governo e os serviços de inteligência dos Estados Unidos da América tentaram me fazer de exemplo, *um aviso a todos os outros que possam falar como*

Using Socrates as her exemplar, she writes that “to Socrates, the duality of the two-in-one meant no more than that if you want to think, you must see to it that the two who carry on the dialogue must be in good shape, that the partners be friends.” In self-deception, instead of a dialogue where a view is questioned or challenged, a monologue continues to reiterate the convenient or desired belief.” (LA CAZE, 2017, p. 205-206).

⁵¹ A política tradicional lidava com segredos de Estado, e não com “omissão de informações”. No entanto, prefiro utilizar a expressão “omissão de informações” aqui, pois se justifica pelo fato de que capturar os dados pessoais de um grande número de pessoas sem autorização explícita não deveria ser considerado um direito de qualquer órgão ou governo. Ademais, nesse caso, o sigilo empregado não trata do conteúdo desses dados, mas do próprio fato de sua captação, o que se coloca também como aspecto da mentira organizada, já que envolve a manipulação de massa por uma grande organização visando a interesses próprios.

*eu. Fui apátrida e perseguido pelo meu ato de expressão política*⁵². [...] (SNOWDEN apud SCHEUERMAN, 2014, p. 623, grifos nossos).

Assim, *dizer a verdade* pode constituir em uma ação política de primeira ordem, como Snowden considera a sua ação “um ato de expressão política”. Como argumenta Arendt, onde uma comunidade embarca na mentira organizada por princípio, e não apenas em relação a assuntos específicos, a veracidade pode se tornar um fator primeiro. Nesse caso, o simples ato de dizer a verdade se tornaria uma ação política. Também como coloca Heuer (2012), dizer a verdade demanda coragem, pois faz o contador da verdade se expor à pressão das opiniões da maioria. Nesse sentido, “dizer uma verdade inconveniente não é só uma declaração, mas também uma ação”⁵³ (HEUER, 2012, p. 81).

Geralmente, é do interesse da maioria das pessoas que a publicidade de um evento que abrange toda uma comunidade prevaleça sem manipulação ou com a maior transparência possível. O último desejo comum é a mentira na política em prol dos interesses de poucos e, sendo assim, o ato de Snowden certamente soaria para Arendt como a ação política de um homem que diz a verdade quando todos à sua volta estão mentindo.

A discussão sobre a mentira na política em suas inúmeras formas revela, sobretudo, a importância do combate a ela, respingando, inevitavelmente, em aspectos do tema da opinião na esfera pública e também da relação entre verdade e política. Num primeiro impulso, reconhece-se a necessidade apurada da preservação da verdade fatural; tanto para que haja a integridade da política, como também da realidade. Mas, é imprescindível reconhecer que existem, ainda, vários outros desdobramentos, tais como a liberdade de expressão, o papel dos

⁵² “Accordingly, I did what I believed right and began a campaign to correct this wrongdoing. I did not seek to enrich myself. I did not seek to sell US secrets. I did not partner with any foreign government to guarantee my safety. *Instead, I took what I knew to the public, so what affects all of us can be discussed by all of us in the light of day*, and I asked the world for justice.

That *moral decision to tell the public about spying that affects all of us* has been costly but it was the right thing to do and I have no regrets.

Since that time, the government and intelligence services of the United States of America have attempted to make an example of me, *a warning to all others who might speak out as I have*. I have been made stateless and *hounded for my act of political expression*. [...]” (SNOWDEN apud SCHEUERMAN, 2014, p. 623, grifos nossos).

⁵³ “To tell an inconvenient truth is not only a statement, but also an action” (HEUER, 2012, p. 81).

meios de comunicação de massa, a importância de dizer a verdade, a defesa da opinião individual, etc.

Concomitantemente, esse é o ponto sobre o qual reside uma falha ainda maior na contemporaneidade, instaurada a partir de novas ferramentas capazes de tomar a verdade de fato como “mera opinião”. A opinião, diante da verdade de fato, ainda que seja a base do debate político, pode também ser usada a título de mera profissão, com a intenção deliberada de impor o engano como invocação do direito constitucional à liberdade de pensamento. Nesse caso, ela pode ser uma das muitas formas que a mentira pode tomar.

É importante ressaltar, no entanto, que a mentira na política *não* corresponde a apenas *mais uma opinião*. A mentira na política é nociva, deletéria e perniciosa. Ela coloca em xeque os mais diversos elementos que compõem uma esfera pública, desde a sua vertente democrática até o próprio tecido fatural que chega às cidadãs e cidadãos para que formulem suas opiniões e possam se integrar politicamente e ou engajar suas ações no terreno político. E, não sendo sempre a mentira consciente da sua falsidade, – caso possamos admitir a possibilidade do autoengano, conforme coloca Arendt; – pode-se incorrer na formulação de opiniões igualmente falsas, que adentrarão o cenário público reivindicando a mesma validade que uma outra, emanada a partir de fatos. Logo, há uma manifesta necessidade de fornecer parâmetros à formulação e validação da opinião na esfera pública; reclamando essa discussão a profunda necessidade de compreender em que termos podemos dissociar melhor a opinião e a mentira, sobretudo, contemporaneamente.

Arendt dificilmente poderia ter antecipado a internet ou as inúmeras novas formas de disseminação da desinformação por meio da mídia que agora temos. No entanto, devido à sua profunda análise do fenômeno totalitário; das mentiras nos documentos do Pentágono; e da verdade em relação à política; ela tinha uma acentuada ideia de como a tecnologia possui potencial tanto para espalhar quanto para corrigir a veiculação de mentiras. Arendt estava ciente de como isso atuava junto ao comprometimento do senso de realidade compartilhado e de como a verdade dos fatos corria o risco de ser perdida.

Vivemos um tempo no qual a sofisticação da mentira⁵⁴ se serve da engenharia de argumentos, estudando, inclusive, os possíveis furos e falácias a ser verificados. Nesse caso, a

⁵⁴ Sobre a sofisticação da mentira contemporânea e a sua engenharia de argumentos, me inspiro aqui a partir de um comentário que o Professor Dr. Adriano Correia (UFG) dirigiu ao meu trabalho intitulado “*A mentira pode ser aceitável na política? – Mentira na política em Hannah Arendt e uma crítica atualizada à sociedade de massas*”, apresentado no *X Ciclo Hannah Arendt*, Universidade Estadual de Londrina (UEL), 2019.

maneira como essa mentira se apresenta vai muito além da “defesa da opinião”. Trata-se da desconstrução das formas tradicionais de mentira; o que nos leva à constatação da perda da tradição⁵⁵ atuando, pois nada mais pode ser considerado credível. A atual mentira na política sugere que conhecimento virou crença, o que predispõe não só ao grave apagamento da verdade fatural, como, até mesmo, a um princípio de ameaça à verdade racional.

O que fica patente e claro é que Arendt tinha muita razão em apontar as novas ameaças contidas pela mentira organizada, uma vez que, independentemente do autor das mentiras acreditar ou não nas falsidades que está disseminando, seu potencial de comprometer, ou até mesmo de destruir, a realidade comum por meio do apagamento dos fatos é, mais do que nunca, uma preocupação relevante em nosso tempo. Desse modo, a relação entre verdade e política promove a necessidade de compreendermos em que termos a opinião pode ser concebida no interior da esfera pública; e fornecer parâmetros à sua formulação e validação junto aos pares são quesitos muito importantes ao efetivo combate da mentira na política. As possibilidades de preconceito, autoengano e contra-verdade devem ser postas em exame, incentivando a formulação de opiniões verazes e bem fundamentadas, que busquem visar a importância de preservação da verdade fatural.

Por fim, a discussão sobre a mentira na política traz, ainda, importantes reflexões de nosso tempo, pertinentes a essa pesquisa.

Hoje, temos uma comunicação expressivamente mediada por máquinas, e há dificuldades das novas gerações em se comunicar sem essa mediação. Nesse caso, estaríamos falando da mesma liberdade de que Arendt falava?

Nas democracias representativas, segue sendo um número reduzido de pessoas (representantes) a tomar as decisões, todavia, as pessoas têm a sensação de que interferem no processo democrático por meio da sua participação na internet. Isso pode ser considerado uma

McGonagle (2017) também menciona a palavra “sofisticação” para referir-se às notícias fraudulentas que, atualmente, vem sendo produzidas (MCGONAGLE, 2017, p. 206).

⁵⁵ A Tradição, pode-se dizer, é o que serve de suporte a uma sociedade, indicando os rumos a serem seguidos, pois se baseia em uma autoridade solidificada pelo tempo, a partir das regras firmes que a própria humanidade fincou na História. A tradição também pode ser compreendida como uma herança comum do passado no que concerne a fatos e exemplos que podem orientar as gerações presentes e futuras, dando-lhes subsídios para a ação. É a partir dessa herança que foi construída a cultura ocidental. Em outro extremo, podemos tê-la ainda como uma dissociação entre o pensamento e a ação, ou seja, entre o nível filosófico e o nível político. Segundo Arendt, “com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança pelos vastos domínios do passado” (ARENDR, 2016, p. 130), isto é, tal perda parece significar certa descontinuidade temporal, subsumindo a vida humana a um processo repetitivo e permanente, sem passado ou futuro, seja em sua conjuntura coletiva ou individual. É a partir desse fato, para a pensadora, que o ser humano perde sua referência de ação e o futuro torna-se incerto.

participação efetiva? Estamos produzindo democracia nessas condições? Se sim, que democracia é essa?

Outro ponto importante é no que tange às formas de se colocar no lugar do outro, a partir da nossa condição tecnológica. Em uma comunicação mediada por máquinas, nos comunicamos, primeiramente, com uma imagem, um avatar. Sendo assim, desenvolvemos empatia? Conseguimos representar aquele avatar como um outro ser humano, com um mundo próprio de ação, pensamentos e sentimentos? Ou, trata-se de uma comunicação vazia, desvinculada de práxis?

O principal ponto a ser compreendido é que, indiferente às inúmeras formas que a mentira pode assumir, *sem verdade*, sequer haveria um *mundo* a ser sacrificado. Ainda que não se possa esperar do reino da política uma verdade em termos absolutos, o conceito de verdade fatural contém em si mesmo a busca pelo testemunho idôneo de fenômenos históricos (políticos ou não) e a *possibilidade* de garantia de mundo comum, como um espaço compartilhado de ação e fala. Sem que se diga a verdade, a permanência – ou mesmo a *existência* – desse mundo comum fica comprometida. Dessa maneira, partiremos agora a um exame de por que, para Arendt, a permanência de mundo é um fator essencial em sua vinculação com a verdade, sendo um fator determinante, inclusive, para a defesa da verdade em relação à política.

1.4 A VERDADE COMO POSSIBILITADORA DE PERMANÊNCIA DE MUNDO

Para que se torne um espaço público, o mundo humano exige a permanência e a resistência ao longo do tempo, como Arendt aborda em *A Condição Humana*. Nessa obra, Arendt relaciona o conceito de domínio público diretamente com uma potencial *imortalidade terrena* (que diverge da eternidade metafísica), que é a única possibilidade de política, no sentido restrito do termo. Trata-se de um “mundo comum” que se adentra ao nascer e que se deixa para trás com a morte. É, então, um mundo que existe antes da nossa chegada e que subsistirá à nossa partida, transcendendo a duração de nossa vida particular na Terra. Além disso, trata-se, ainda, do que temos em comum com aqueles que vieram antes e com aqueles que virão depois e, obviamente, daqueles coevos a nós mesmos.

À medida em que o ser humano precisa deixar a esfera privada (que o atende nas circunstâncias de âmbito doméstico, trabalho e satisfação de necessidades biológicas) e adentrar o domínio público, o problema da permanência de mundo aparece. Somente na esfera pública, em meio à presença dos outros, cada indivíduo pode se distinguir pela realização da ação e do discurso, revelando aos demais quem é e “aparecendo” de modo propriamente político. Assim, o mundo parece comum a todos, a partir da reunião dos atos, falas e interesses de cada indivíduo. O espaço público que se abre *entre* os seres humanos surge como um “espaço intersticial”, capaz de reuni-los na companhia uns dos outros, de conectá-los e separá-los, além de evitar que todos “caiam uns sobre os outros” (ARENDT, 2010a, p. 64).

O domínio público, a política, é tida, então, como uma possibilidade existencial de estabilidade da efêmera existência humana, transcendendo a duração das vidas individuais tanto no passado quanto no futuro e podendo resistir ao devir das gerações à medida de sua publicidade. É a publicidade do espaço público que pode fazer perdurar por séculos algo particular de alguém, o preservando da ruína natural do tempo. Entretanto, é importante sublinhar que a continuidade do espaço público não pode ser entendida como uma condição garantida. Isso é enfatizado por Arendt e, particularmente, relevante para a presente investigação. Diz ela:

Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais. (ARENDT, 2010a, p. 67)

O que Arendt coloca é que o mundo humano precisa de permanência e resistência ao longo do tempo para que se torne um espaço público. A preservação de memórias das ações e dos discursos, dos atores e “oradores” precisa ir além de suas vidas particulares. O que está em jogo é se os seres humanos podem conservar essas memórias e se podem tornar o mundo um espaço compartilhado – mas compartilhado não somente com os que vivem simultaneamente com eles, mas também com aqueles que já estiveram antes e com os que virão depois (ARENDT, 2010a, p. 67).

A permanência de mundo não é mencionada apenas em *A Condição Humana*. Em *Que é Autoridade?*, Arendt coloca que “a autoridade, assentando-se sobre um alicerce no

passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais” (ARENDDT, 2016, p. 131). Sua perda, portanto, (da permanência e da segurança do mundo), estaria politicamente ligada à perda da autoridade, embora não incorra em perda da capacidade humana de construção, preservação e cuidado com um mundo que atravessa os seres humanos, permanecendo e sobrevivendo após suas vidas individuais (Ibidem, p. 132). Se observarmos, ademais, o que Arendt trata acerca da possibilidade de permanência de mundo em *Verdade e Política*, pode-se depreender que a condição de garantia do mundo perpassa o domínio da política além da questão da autoridade, e necessita, igualmente, da importância da verdade. Neste ensaio, Arendt destaca que não é possível nenhuma perseverança na existência sem seres humanos dispostos a testemunhar “o que é”, ou seja, *dizer a verdade*. Nenhuma concepção de verdade, permanência de mundo ou perseverança na existência podem dispensar a decisão de testemunho humano, ou seja, a propensão de seres humanos em empreender conscienciosamente o depoimento da verdade.

O transcurso da história registra essa disposição de duas formas: a ridicularização, caso tais verdades não intervissem no curso mundano; ou a possibilidade de perseguição, ameaças e risco de vida quando sua atividade expunha falsidades, enganos ou ilusões (talvez desejáveis ou necessários para manter o *status quo*) a toda uma comunidade. Em alguns casos, os contadores da verdade podiam ser tidos como os piores inimigos de uma dada sociedade. Isentar-se de tal intimação, quando muito, podia ocorrer àquelas verdades axiomáticas – as matemáticas, ou “que não se opunham ao lucro e ao prazer” – sendo as poucas que *quase* sempre eram bem-vindas. Verdades “indiferentes”, e que não necessitavam que alguém as creditasse ou testificasse, nem podiam interferir em alguns rumos definitivos para a humanidade. Nesse sentido, até mesmo as verdades científicas necessitavam do testemunho cômico de alguém que se dispusesse ao risco de representá-las, ou “todo o moderno progresso científico, de Galileu a Einstein, poderia não ter se revelado” (ARENDDT, 2016, p. 286). Sem que houvessem seres humanos⁵⁶ dispostos a dizer o que é, como é – a verdade científica, neste exemplo; – isto poderia significar um rumo totalmente diverso à história humana – e, isso que nem é possível afirmar que tudo está revelado. Arendt destaca, inclusive, a importância do

⁵⁶ Cabe aqui lembrar que, embora o uso genérico da expressão “seres humanos”, existe a consciência de que, caso a emancipação política e social das mulheres estivesse ativa em outros tempos, tanto nossa História quanto nossas questões científicas poderiam ter sido contadas de modo diferente. Em uma brincadeira linguística, podemos usar a frase de Arendt no feminino: “Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem mulheres decididas a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é” (de ARENDDT, 2016, p. 285). Afinal, a própria Arendt foi uma dessas mulheres. E se tivéssemos muitas outras, estaríamos contando a mesma *História*...?

historiador e da narrativa para que os fatos sejam propagados na maior integridade possível. Assim, a questão da verdade está como uma das condições da idoneidade da própria História, e a possibilidade de manutenção da esfera pública e a aparência de um mundo comum também estão entre os aspectos “resguardados” a partir do testemunho dela.

O papel atribuído à verdade por Arendt, então, se revela com relevância política à continuidade e resistência do mundo, no sentido de seu compartilhamento não só entre seus contemporâneos, como antepassados e gerações vindouras. Embora, a ideia comum que perpassa a possibilidade de imortalidade terrena seja a transmutação do mundo em uma comunidade que reúne os seres humanos e estabelece uma relação entre eles, a *possibilidade* de garantia de mundo comum – como um espaço compartilhado de ação e fala – é o principal ponto a ser observado.

Em *Verdade e Política*, Arendt reconsidera o velho ditado latino *Fiat iustitia, et pereat mundus* (Faça-se justiça, embora pereça o mundo) colocando no lugar da justiça, a palavra verdade, *Fiat veritas, et pereat mundus* (Que a verdade seja dita, ainda que o mundo pereça), complementando que isso confere maior plausibilidade ao adágio. O que Arendt sugere é que a segunda afirmação é ainda mais imperativa que a primeira: a verdade deve ser dita, não importando o seu impacto no mundo, ou de como ela possa chegar a indivíduos ou grupos de interesse. Quando ilustra o ditado latino em sua corrente utilização retórica, Arendt explica que a humanidade não acharia compensador viver em um mundo destituído de justiça, citando Kant para justificar o quanto esse deveria ser um “direito humano sagrado” independente de qualquer sacrifício dos poderes (ARENDR, 2016, p. 283). Ela sugere que o sacrifício da verdade para fins utilitários ou para a “sobrevivência do mundo” soa tão absurdo e fútil quanto o sacrifício de qualquer outra virtude ou princípio, mas questiona por que a verdade não inspira o mesmo exame que a justiça ou a liberdade. Um mundo privado de noções como justiça e liberdade sequer permitiria a indagação se a vida seria digna de ser vivida, porém “o mesmo, curiosamente, não é possível *com respeito à ideia de verdade, aparentemente tão menos política*” (Ibidem, p. 285, grifo nosso).

Se o adágio reconsiderado for analisado fora de contexto, pode soar como se Arendt concordasse com o sacrifício do mundo para dizer a verdade, e que a verdade deve se sobressair sobre a preservação do mundo. Mas o que Arendt quer dizer com a readequação do velho ditado é que o ato de dizer a verdade não pode ser comprometido, pois a preservação do mundo também depende disso. Nas palavras dela: “O que se acha em jogo (ao dizer a verdade) é a sobrevivência, a perseverança na existência (*in suo esse perseverare*)” (Idem e

Ibidem). Ou seja, até mesmo a continuidade do mundo parece comprometida sem que se diga a verdade. Assim, dizer a verdade parece ser igualmente considerado como uma condição para garantir a resistência do mundo como um espaço compartilhado de ação e fala, ou a sua “possibilidade de imortalidade terrena”. A forma como Arendt abre o seu ensaio questionando *Fiat veritas, et pereat mundus?*, e a sua colocação de que nenhuma permanência subsiste sem o testemunho “daquilo que é” permitem conjecturar essa forte hipótese.

[...] nenhum mundo humano destinado a perdurar após o curto período de vida dos mortais seria capaz de sobreviver sem que os homens estivessem propensos a fazer aquilo que Heródoto foi o primeiro a empreender conscienciosamente – a saber, *légein tá eónta*, dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é. (ARENDR, 2016, p. 285)

Pela menção a Heródoto – “pai da História”, historiador grego que foi o primeiro a reconhecer a importância de um registro de eventos históricos a transmitir a verdade para a posteridade – o que parece estar em xeque são o discurso e as ações que vão além das vidas individuais dos mortais. Isso permite tornar o mundo um espaço compartilhado e alcançar a imortalidade terrena pela continuidade desse mundo comum. Tanto a ideia de verdade, quanto de política e permanência do mundo humano estão reunidas nessa afirmação. A preservação das verdades históricas é defendida como fundamental à continuidade do mundo e, nesse sentido, pode-se depreender que sem verdade também não haveria um mundo a ser sacrificado, pois é em seus alicerces que se fundamenta a “perseverança da existência”. Da mesma forma, em *Lições sobre Lessing*, a sobrevivência de mundo parece se relacionar como um atributo da verdade.

[...] há muito tempo se tornou evidente que os pilares das verdades também eram os pilares da ordem política, e que o mundo (em oposição às pessoas que nele habitam e se movem livremente) precisa de tais pilares para garantir a continuidade e permanência, sem as quais não pode oferecer aos homens mortais o lar relativamente seguro, relativamente imperecível de que necessitam. [...] O mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são as necessidades de mortais –, quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência. (ARENDR, 2008, p. 18)

Logo, a continuidade da esfera pública como mundo compartilhado de fala e ação exige também a conservação da verdade; e a ação política e o testemunho “daquilo que é” não soam como caminhos opostos. Essa é uma questão particularmente relevante à presente investigação. Como veremos adiante, um dos principais pontos de conflito no tema da

verdade em Arendt é que, recorrentemente, se afirma que a pensadora coloca a verdade e a política como mutuamente excludentes, representando verdade e ação política em sua obra como existencialmente em conflito.

Arendt lembra que “a persuasão e a violência podem destruir a verdade, não substituí-la” (ARENDR, 2016, p. 320), concluindo que a política, nesse particular, deve aceitar ser limitada pela verdade. A forma como ela encerra *Verdade e Política* também é muito emblemática, pois, metaforicamente, a verdade para ela seria “o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós” (Ib., p. 325). A verdade seria, ainda, “aquilo que não podemos modificar”, e sendo assim, como o chão que nós pisamos, a verdade parece ser algo seguro e com estabilidade própria. Isso remonta às perguntas iniciais, com que Arendt abre o ensaio – se é sempre legítimo contar a verdade a respeito dos fenômenos políticos; – e evoca novamente as questões da construção da imagem e da mentira organizada e porque elas representam um perigo à existência humana. Dizer a verdade, então, parece soar para Arendt como uma das condições essenciais à possibilidade de permanência de mundo, e é por meio do registro da verdade que o mundo pode (a)parecer aos seres humanos como real, comum e dotado de significado. Com a mentira organizada, ou outras formas de não dizer a verdade, essa aparência do mundo é posta em risco.

Nesse sentido, o final do ensaio ilustra como a verdade possui magnânimo significado político, além de fornecer uma resposta conceitual e outra metafórica à relação entre verdade e política. A verdade é, portanto, dizer o que é permanente no mundo, e esse é o seu sentido mais relevante para a política. Para Arendt, logo, esse parece ser o seu atributo positivo principal: a permanência da verdade independente da vontade e da ação humanas; uma vez que a visão dela é a de que a verdade é um tipo de fundamento à nossa vida/existência no mundo.

Sendo assim, é viável deduzir que, ao menos em parte, as constatações de Arendt no que tange à questão da verdade e da política não conduzem ao caráter rígido de um posicionamento no qual verdade e política são, definitivamente, excludentes. Sua argumentação, antes, apresenta elementos para esboçar, a partir deles, as importantes questões centrais que fundamentam o debate em torno desses dois conceitos.

Num primeiro exame mais atento da consideração arendtiana acerca da permanência do mundo, o que fica subtendido é que, a Arendt, tanto a proposição da política como maneira de assegurar a estabilidade de mundo, quanto da verdade nesse mesmo sentido, são ambas proposições que soam como formidáveis. Sobre esse aspecto, antes de tudo, o ensaio *Verdade*

e Política tenta esmiuçar as duas em todas as suas possibilidades, incluindo as contradições existentes entre elas.

À face do exposto, finalmente adentraremos o debate em torno do tema da verdade e da política em Arendt, recapitulando a polêmica que antagoniza verdade e política em seu pensamento a partir de alguns de seus críticos. Com esse resgate, será possível avaliar até que ponto a suposta oposição entre verdade e política é um fato dado no pensamento arendtiano, e até que ponto a famosa contradição pode partir apenas de apropriações hermenêuticas, nos guiando a conclusões que, irreconciliavelmente, separam a política e a filosofia.

Para tanto, no subitem que segue, será trazido o que dizem alguns de seus principais estudiosos, buscando mostrar os prós e os contras da questão, e visando chegar a conclusões próprias, no intuito de contribuir ao argumento que será defendido nessa investigação. A escolha desses críticos se deu pelo teor de suas argumentações; e pelas suas análises dos diversos pontos importantes e fragilidades na relação entre política e verdade em Arendt, capazes de contribuir, de alguma maneira, ao presente estudo.

1.5 ARENDT MANTÉM A VERDADE EM OPOSIÇÃO À POLÍTICA?

Na literatura sobre Hannah Arendt, encontra-se recorrência na afirmação de que a pensadora via a verdade e a política como fenômenos quase mutuamente excludentes, não parecendo ser uma e outra compatíveis. Essas interpretações promovem um antagonismo entre verdade e opinião que, especialmente em *A Condição Humana*, parece indicar uma das matrizes de seu pensamento político⁵⁷.

Como mencionado anteriormente, o tema da verdade e da política em Arendt costuma seguir por duas vias de leitura: por um lado, estudiosos que argumentam que Arendt considera a verdade antagonica à política, e de outro, pesquisadores empenhados sobre a sua noção de verdade fatural, política por natureza, e como ela pode atuar no campo político. Em menor número, porém, a literatura a respeito também guarda proposições de conciliação entre verdade e política em Arendt e a possibilidade de conexão entre verdade e pluralidade humana em sua obra.

⁵⁷ Como já exposto, em *Origens do Totalitarismo* (1951) há diferença de tratamento da questão, o que pode ser justificado pela diferença de contexto histórico e político das duas obras, não me parecendo ser o caso de a autora ter sido contraditória ou ter mudado de opinião de uma obra para a outra. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt parece se reconciliar, ao menos em parte, com o fundamento do pensamento filosófico para o bom funcionamento da política, já que a ausência de reflexão também pode contribuir para resultados desastrosos junto ao domínio público.

Aqui, cabe conhecer as diferentes posições de alguns de seus críticos para auxiliar em uma visão mais global do tema na obra da autora, pois cada caso posto em diálogo abaixo traz imagens distintas de Arendt no que tange ao tema da verdade e da política, mas todos podem contribuir no sentido de compreender a abrangência da questão para a pensadora. Pôr em diálogo essas posições abre o leque de possibilidades à compreensão do conflito entre verdade e política e clareia as inúmeras tentativas de dissolução desse suposto antagonismo averiguadas ao longo do tempo.

Começamos relendo o ensaio que nos interessa nesse momento, *Verdade e Política*. Arendt inicia o ensaio destacando que verdade e política não são propriamente afeitas, uma vez que, historicamente, as mentiras sempre foram usadas como “ferramentas necessárias e justificáveis” aos ofícios políticos ou de Estado (ARENDR, 2016, p. 283). A sinceridade não está entre as virtudes políticas, pois na salvaguarda dos mais diversos interesses, era a mentira instrumental ou sistemática a que melhor atendia à mediação entre governados e governantes, súditos e detentores do poder. “Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade” (ARENDR, 2016, p. 282). Assim, a mentira poderia não somente assegurar a sobrevivência de grupos menos favorecidos como também ser uma substituta à violência, já que demonstrava ser relativamente inofensiva no arsenal da ação política. Quase a mesma declaração é reafirmada em *A mentira na política*⁵⁸.

Arendt também declara que “pode ser compensador reabrir a antiga e aparentemente obsoleta questão da verdade *versus* opinião” (Ibidem, p. 294) e que “pode estar na natureza do âmbito político negar ou perverter a verdade de toda espécie” (Ibid, p. 294-295). Esta última declaração é reiterada adiante: “[...] reconduz-nos à nossa suspeita de que pode ser da natureza do domínio político estar em guerra com a verdade em todas as suas formas” (Ibid., p. 297). Ainda que, na sequência do texto, Arendt busque conciliar a narrativa: “Porquanto, vista do ponto de referência do contador da verdade...” ou “Se fosse esse o caso...” (Ibid., p. 294-295), essas declarações podem ser facilmente tomadas como um posicionamento absoluto. Iniciamos, considerando, portanto, que algumas das declarações de Arendt parecem, de fato, convergir à interpretação que opõe verdade e política irreconciliavelmente.

São várias as declarações de Arendt que podem levar a essa conclusão, nem sempre deixando margem para compreender se o seu posicionamento é ou não absoluto, ainda mais

⁵⁸ Em *A mentira na política* (1969), Arendt praticamente repete essa declaração ao afirmar que “A veracidade nunca esteve entre as virtudes políticas, e mentiras sempre foram encaradas como instrumentos justificáveis nestes assuntos” (ARENDR, 2017, p. 15).

por suas próprias contradições internas. As observações iniciais de Arendt no ensaio sobre a verdade não integrar o rol das virtudes políticas podem facilmente ser tomadas como evidência de uma suposta posição antiverdade da autora, embora ela não esteja se posicionando diretamente. Ainda que, para fins propedêuticos, a abertura de seu ensaio possa soar mais como um caráter propositivo que como um caráter taxativo, é verídico afirmar que Arendt contribui, de certa maneira, para a visão mais corrente que seus críticos tomam dela, a de excluir a verdade da política, especialmente se estas declarações forem tomadas à primeira vista e fora de contextualização.

Buscando o tema da verdade em outra obra, por exemplo, também vamos encontrar o mesmo tom convicto que, tomado à primeira vista, pode soar como um posicionamento absoluto. Em *Reflexões sobre Lessing*, Arendt tece um elogio à possibilidade de que Lessing sacrificaria sem hesitação a verdade. A verdade seria sacrificada, então, em detrimento da humanidade, da amizade e do discurso entre os seres humanos, no que certamente Lessing discordaria de Kant, cuja filosofia moral, por esse motivo, ela chama de inegavelmente inumana (ARENDR, 2008, p. 36).

Todavia, há uma série de questões a serem levadas em conta antes de afirmar Arendt como “antiverdade” no espaço público. Talvez muitos dos críticos que tomaram Arendt como alguém que buscava expulsar a verdade do campo político o fizeram pela suposição de que a sua concepção de verdade se limitasse ao elevado conceito de verdade platônica e como Arendt a interpreta: uma verdade metafísica, fonte de padrões absolutos ao domínio político, tirânica, juntamente com uma concepção muito excelsa de política com a qual ela estava comprometida, e a qual somente poderia encontrar a sua legitimação fundamentada na opinião pública. Essa verdade, tal como definida por Platão, é incapaz de sustentar a passibilidade da opinião, que é a única *verdade* admitida pela ação política.

Partindo do ponto de que até mesmo a expressão “ação política” utilizada por Arendt logo depois de abrir o ensaio *Verdade e Política* não está se referindo à *ação política* instrumentalmente, como a ação do ator político que inicia algo novo, mas sim, como um fim intrínseco (ARENDR, 2016, p. 284); há de se considerar que o seu relato parece implicar, inicialmente, mais sobre o questionamento das proposições implicadas do que em sua defesa e tolerância em absoluto. Se suas declarações forem tomadas como propositivas, seu posicionamento diverge de muitas conclusões apressadas acerca do tema da verdade em seu ensaio. A convicção com que Arendt abre o texto parece convocar muito mais à investigação se a verdade deve ser dita, e como; do que, fundamentalmente, colocá-la em oposição direta à

esfera pública antes de apresentar seus argumentos. A maneira como ela constrói sua argumentação não parece indicar que a abertura do ensaio seja o posicionamento fundamental de seu pensamento político.

Beiner (2008), por exemplo, é um de seus estudiosos que coloca as condições da verdade e da política como maneiras alternativas de assegurar a estabilidade de mundo em Arendt, sugerindo que a pensadora nos guia imediatamente à conclusão de um conflito mútuo entre verdade e política. Ele observa em sua leitura de Arendt que a verdade parece estar fora das fronteiras da política; o que ele interpreta como um pensamento altamente pessimista se o objetivo é redimir a dignidade da vida política: “[...] a narrativa da verdade tem sua integridade distintiva e a ação política tem sua integridade distintiva, mas tentar unir as duas inevitavelmente corrompe ambas”⁵⁹ (BEINER, 2008, p. 127). Para Beiner, então, em sua leitura de Arendt, o mais importante é que a política “respeite suas próprias fronteiras” – e verdade e veracidade estão fora dessas fronteiras, e não dentro delas. De acordo com ele, contar a verdade, que para Arendt tem sua própria integridade de distinção, e a ação política, que por sua vez, tem igualmente a sua, não poderiam ser duas coisas reunidas sem que uma corrompesse a outra. Em sua interpretação da relação entre verdade e política no pensamento de Arendt, Beiner atesta a visão da autora como por demais pessimista para que permita o resgate da dignidade da vida pública – que parece ser o objetivo dela. “Se a política está em um estado natural de tensão com “o terreno em que [se apoia] e o céu que se estende acima dela”, por que [a política] tem o alto status que Arendt lhe atribui?”⁶⁰ (Idem e Ibidem).

De toda a discussão, uma das conclusões de Beiner é a de que Arendt flutua entre posições incompatíveis, entre elas, uma visão de que a política deve ser julgada segundo o padrão mais elevado da verdade, e a verdade, por sua vez, ser julgada de acordo com o padrão mais elevado da política, fazendo com que a política (mas também a opinião e o julgamento) sejam elevados sublimemente e repudiem os propósitos mais ordinários da existência de uma esfera pública (Idem e Ibidem). Isso, obviamente, promoveria uma oposição indissociável entre verdade e política no pensamento da autora.

Para Habermas (1977), no mesmo sentido, os esforços de Arendt parecem ter-se limitado à defesa da opinião política contra a elevada ideia platônica de verdade. Ele

⁵⁹ “What’s all-important is for politics to ‘respect its own borders’, and truth and truthfulness lie outside its borders rather than within them. The suggestion seems to be that truth-telling has its distinctive integrity and political action has its distinctive integrity, but trying to bring the two together inevitably corrupts both – which is, again, a highly pessimistic thought for someone who wants to redeem the dignity of political life.”

⁶⁰ “If politics is in a natural state of tension with ‘the ground on which [it stands] and the sky that stretches above [it]’, why does it have the high status that Arendt attributes to it?” (BEINER, 2008, p. 127).

menciona, por exemplo, que o abismo gritante que Arendt observa entre verdade e opinião não pode ser fechado com argumentos (p. 23)⁶¹, uma vez que, para ele, Arendt não articula uma “base cognitiva” (*cognitive foundation*) para a política, a identificando como um campo de opiniões não testadas. Ou seja, a partir do momento em que o poder se ancora grandemente no reconhecimento de reivindicações de validade que “podem ser resgatadas discursivamente e criticadas fundamentalmente”⁶², o “pensamento representativo” defendido por Arendt não se ampara em possibilidade de legitimação, podendo estar resumido a *convicções comuns* de um grande número de pessoas (Idem e Ibidem, grifo nosso). Ainda, segundo a declaração de Habermas, a concepção de juízo político de Arendt é fatalmente falha, por não fornecer modos de atestar a verdade das declarações ou quaisquer reivindicações de validade, além de não reconhecer a possibilidade de os atores em campo político chegarem a um acordo sobre a verdade de uma questão prática como o resultado de uma troca de argumentos racionais⁶³. Para ele, ela deposita mais confiança em um suposto contrato entre partes livres e iguais que se colocam sob obrigações mútuas, que sobre o próprio conceito de práxis, fundamentado no julgamento prático, e que a preservaria de ser apenas “jogada” em um cenário contratualista⁶⁴, cujos seus próprios conceitos perdem em força e validade. As conclusões de Habermas soam bastante tendenciosas e colocam a relação entre verdade e política no pensamento político de Arendt como um ponto de fragilidade dentro de sua obra.

Canovan, porém, em seu artigo *A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt* (1983), o qual analisa a teoria habermasiana da competência comunicativa, observa que a interpretação de Habermas sobre o ponto de vista arendtiano carrega distorções, uma vez que ele traduz os conceitos de Arendt a partir de uma particular terminologia, sobre a qual ele lê a sua própria teoria com conclusões discrepantes. Entre outros pontos, de acordo com Canovan, o modo de Arendt pensar a verdade vai além do relativismo e do objetivismo, já que ela enfatiza que pessoas com diferentes pontos de vista políticos podem aprender a partir de pontos de vista opostos, e menciona o conceito de

⁶¹ “[...] Arendt sees a yawning abyss between knowledge and opinion that cannot be closed with arguments” (HABERMAS, 1977, p. 23).

⁶² “[...] In this case, such power is anchored in the de facto recognition of validity claims that can be discursively redeemed and fundamentally criticize” (Idem e Ibidem).

⁶³ “An antiquated concept of theoretical knowledge that is based on ultimate insights and certainties keeps Arendt from comprehending the process of reaching agreement about practical questions as rational discourse” (HABERMAS, 1977, p. 22).

⁶⁴ “She regards as the basis of power the contract between free and equal parties with which they place themselves under mutual obligations. To secure the normative core of an original equivalence between power and freedom, Hannah Arendt finally places more trust in the venerable figure of the contract than in her own concept of a praxis, which is grounded in the rationality of practical judgment. She retreats instead to the contract theory of natural law” (HABERMAS, 1977, p. 23-24).

juízo kantiano, que capacita a se colocar no lugar de qualquer outro em um movimento de mentalidade alargada.

Ela enfatizou particularmente que o realismo e o senso comum dos julgamentos aumentam à medida que são formados e transformados à luz da opinião de outras pessoas. Arendt estava muito longe, então, da visão puramente subjetivista de que as opiniões sobre questões políticas e morais são simplesmente privadas e incorrigíveis. Embora acreditando, no entanto, que a livre discussão entre indivíduos razoáveis é o caminho para julgamentos mais realistas e opiniões mais bem fundamentadas, ela não acreditava que, no final desse caminho, houvesse algo remotamente semelhante à concorrência universal na verdade objetiva, ou no *aufhebung* [na revogação] de opiniões individuais em uma “vontade comum”⁶⁵. (CANOVAN, 1983, p. 108)

Embora, evidentemente, nem a discussão de Habermas nem os pontos levantados por Canovan respondam, efetivamente, à pergunta sobre em que consistiria uma noção pública de verdade na obra de Arendt; o argumento que se opõe a uma noção privada de verdade, defendido por Canovan, contribui à necessária distinção entre verdade e opinião proposta na obra arendtiana sem, no entanto, refutar a importância da existência de uma verdade em detrimento da opinião. Do mesmo modo, a análise de Canovan é menos parcial e é feita reunindo a observação de um contexto maior, que não reduz a relação entre verdade e opinião no pensamento de Arendt ao ensaio *Verdade e Política*. Quando Canovan enfatiza que o modo de Arendt pensar a verdade vai além do relativismo e do objetivismo, ela está, ao mesmo tempo, levantando a possibilidade de que as opiniões são deveras importantes não só à manutenção da pluralidade democrática, como também ao alcance de uma verdade; – uma verdade que não se assemelha, obviamente, à concorrência de uma verdade universal, mas que não reduz as opiniões sobre questões políticas e morais apenas à esfera privada.

O ponto fundamental a ser destacado é que Arendt não compartilha a crença habermasiana de um consenso racional sobre questões políticas, pois para ela, não existe a possibilidade de uma “convicção comum” entre um grande número de pessoas livres. Qualquer coisa semelhante a isto está implicada no estado patológico da uniformidade dos movimentos de massa, em geral, reunida sob crenças ideológicas, e que Arendt analisa como a transformação da pluralidade política em unidade totalitária (CANOVAN, 1983, p. 108).

⁶⁵ “She stressed particularly that the realism and common sense of judgements rise as they are formed and transformed in the light of other’s people opinion. Arendt was very far, then, from the purely subjectivist view that opinions on matters of politics and morals are simply private and incorrigible. While believing, however, that free discussion amongst reasonable individuals is the way to more realistic judgements and better-founded opinions, she did not believe that at the end of that road lay anything remotely resembling universal concurrence in objective truth, or the *aufhebung* of individual opinions into a “common will””. (CANOVAN, 1983, p. 108)

Para Zerilli (2012, p. 56), em resposta ao mesmo artigo, Habermas não se perguntou por quê Arendt parecia rejeitar totalmente a demanda pela verdade como uma questão antipolítica. Ou seja, a comunicação em Arendt não está distorcida; e, sendo assim, o estudo de Habermas não ofereceria uma reflexão profundamente crítica do tema da verdade nas democracias liberais contemporâneas⁶⁶ e, aduzimos, também não da obra arendtiana, já que ele a analisou a partir de uma terminologia própria e limitada.

Voltando a Canovan, porém, tem-se que ela mostra posicionamentos diferentes quando seus trabalhos são confrontados. Além do já mencionado artigo no qual ela avalia o modo arendtiano de pensar a verdade para além do relativismo e do objetivismo, ela parece sugerir a possibilidade de que os escritos de Arendt possam conter uma ideia de verdade que não seja oposta à política em seu artigo *Friendship, truth, and politics: Hannah Arendt and toleration* (1988). Por outro lado, em *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections* (1990), Canovan reflete como Arendt se pergunta em sua obra se existe uma incompatibilidade entre filosofia e política instaurada no seio de cada uma dessas atividades⁶⁷, arrastando essa reflexão por toda a sua vida. Em seu legado, Arendt teria deixado os dois caminhos tradicionais mais amplamente no sentido da instaurada incompatibilidade entre ação e pensamento, que dirige a filosofia política a olhar para a política do ponto de vista do filósofo, e não do ator político (Ibid., p. 139).

De uma maneira geral, Canovan constrói sua argumentação em cima desses pontos e parece propor que as reflexões de Arendt oferecem muito mais em sua obra a respeito do tema da verdade, escolhendo alguns tópicos para discorrer. A ideia de um governante único ao invés de uma pluralidade de atores se mostrava naturalmente afim para filósofos que estavam em busca de uma verdade única, uma verdade que pudesse ser sobreposta às opiniões plurais; mas, isso pode se dar porque eles entendiam a liberdade como uma condição interna ou privada, e não como a liberdade de se mover e agir no mundo público⁶⁸ (1990, p. 139-140). Sendo assim, Canovan propõe uma série de questões, entre elas, se o pensamento e a ação possuem características inerentes que fazem tensão inevitável entre a filosofia e a política, e

⁶⁶ “If we are interested in critically thinking through the politics of truth in contemporary liberal democracies, Habermas might ask, why turn to a thinker who seems to dismiss the demand for truth as deeply antipolitical?” (ZERILLI, 2012, p. 56).

⁶⁷ “Could it be, Arendt came to ask herself that there is some incompatibility between philosophy and politics built into the nature of each activity?” (CANOVAN, 1990, p. 137).

⁶⁸ “The notion of a single ruler rather than a plurality of actors was naturally congenial to philosophers who were looking for a single truth to override plural opinions.” (CANOVAN, 1990, p. 139). [...] “Meanwhile, they gave the *coup de grace* to an authentic understanding of politics by capturing the crucial notion of freedom, which they reinterpreted to mean a private or internal condition rather than freedom to move and act in the public world” (Ibidem, p. 140).

se o pensamento filosófico é intrinsecamente solitário, antipluralista e somente possível na retirada do filósofo do mundo, ou, ao contrário, se o fazer filosófico precisa do contato com os outros (CANOVAN, 1990, p. 141).

Estas, aliás, são perguntas móveis deste trabalho. Quão profunda é a tensão entre a filosofia e a política e quão arraigadas são as características de uma e de outra para que essa tensão pareça inevitável? A filosofia é o convite ao pensamento e à reflexão que permite o passeio por diversos posicionamentos e pontos de vista? Ou é a busca ferrenha de um saber consistente que resulta em uma verdade absoluta inquebrantável? Essa verdade absoluta, que despreza opiniões, seria livre para agir? Ou soaria estéril de resultados, colocando o filósofo na categoria de “inútil”, como fazia a pólis grega? Ou, ainda, seria a reflexão a própria ação ante a ignorância? O “olhar para o mundo” exige contato com outras pessoas, comunicação plural e diversas perspectivas? Ou, simplesmente, deve-se reconhecer que não é possível atingir uma verdade objetiva entre reles mortais? A busca do saber filosófico seria hostil à experimentação? E o quanto a ruptura da tradição interfere algo nessa perpetuada tensão entre o pensamento e a ação que se estende até nossos dias? ⁶⁹

Canovan (1990), por fim, pergunta se o pensamento filosófico, em supondo o envolvimento de uma necessária retirada do mundo, deveria com isso destruir o senso comum e desqualificar o filósofo para a atividade política ou, se ao contrário, permitiria com isso libertar sua capacidade de julgamento político⁷⁰. Essa é uma questão importante não somente no que se refere ao filósofo, mas no que diz respeito à separação entre pensamento e ação de modo geral, e no papel que a opinião exerce sobre o tablado político. Tal reflexão pode nos ajudar a compreender porque o pensamento político de Arendt pode guardar uma concepção de verdade que não se encontra diretamente oposta à noção de opinião, mesmo que isso não esteja explícito em seu trabalho. Nesse sentido, para Canovan, se partirmos do ponto de que Arendt pode basear suas conclusões em Sócrates, e não em Platão, teremos que a verdade não é, necessariamente, antagônica à política – ou seja, a vida política não se reflete no oposto da vida filosófica – pois Sócrates parece acreditar que a função política do filósofo é estabelecer esse tipo de “mundo comum”, implicando o reconhecimento da pluralidade e da comunicação com os outros e, para Canovan, Arendt se interessaria em explorar essa possibilidade, de o

⁶⁹ Essas são perguntas inspiradas na proposição de Canovan (1990), não sendo uma tradução literal das questões propostas por ela.

⁷⁰ “And supposing that philosophical thinking does involve a withdrawal from the world, must this standing back destroy common sense and disqualify the philosopher for politics, or might it actually guard him against thoughtless evil and free his capacity for political judgment?” (CANOVAN, 1990, p. 141).

pensamento filosófico se postar harmonicamente com a livre política⁷¹ (Idem, p. 145) , e não limitar a filosofia a uma atividade solitária, antipolítica e simpática à coerção (Id., p. 150). As posições usuais de Arendt também parecem atestar que a busca por uma verdade imutável não é – ou não deveria ser, – necessariamente, o papel do filósofo e, talvez, também por isso, ela renegue a condição de filósofa: por não se sentir em um lugar de solidão, antipolitismo e saber coercivo diante dos outros.

Ainda assim, sobre a posição de Canovan, é perceptível que ela não é definitiva: segundo a comentadora, mesmo que Arendt se esforce em ver uma relação não conflituosa entre a filosofia e a política, por vezes não fica bem claro se, para Arendt, a verdade possui um lugar legítimo no campo político. Canovan diz que Arendt parece distinguir entre dois tipos de pensamento, um “autenticamente político” e outro “autenticamente filosófico”⁷² (CANOVAN, 1990, p. 153) e, nesse sentido, Canovan parece também ser conivente com aqueles que pensam na existência de uma falha de Arendt em não fornecer um conceito de verdade que não seja metafísico, ou que não seja propriamente oposto à política, ou, ainda, que seja compatível com a sua posição sobre a esfera pública.

Badiou (1998) é um tanto mais austero em sua leitura arendtiana e afirma que Arendt empreende uma “dupla negação”, pois, se concordarmos que todo o pensamento, na ordem da sua identificação filosófica, liga-se de uma forma ou de outra ao tema da verdade, então, “*Político* não é nem o nome de um pensamento [...] nem o nome de uma ação” (BADIOU, 1998, p. 22). Ainda que ele confine sua análise baseando-a, em grande parte, ao comentário da tradutora francesa Myriam Revault d'Allonnes para a edição de *Lições sobre a filosofia política de Kant*⁷³, sua conclusão é a de que o tema da política para Arendt resume a opinião pública como lugar legítimo do político, e que a sua discussão é pensada “como confrontação sem verdade do plural das opiniões” (Ibid., p. 28), separando, simultaneamente, a política da verdade e da ação.

Kateb (2002) formula que as inadequações da conceptualização de verdade em Arendt não importariam tanto não fosse a sua aparente vontade em sacrificá-la, como a

⁷¹ “[...] If one links together these reflections on Socrates’ authentically political philosophy with some of the observations Arendt later makes about political thinking as practiced by philosophers like Jaspers and Kant (which we will examine later), one can produce a plausible interpretation of her position as straightforwardly anti-Platonist, implying that philosophy and politics had been in harmony once and could be again, in spite of all the traditional distortions” (Ibidem, 1990, p. 144-145).

⁷² “[...] Arendt appears to distinguish between two kinds of thinking, one of which is authentically political because it is oriented toward discourse between citizens with different views of the common world, whereas the other is authentically philosophical because it is solitary and oriented toward truth. Truth and solitude, it seems, still separate philosophy from politics.” (Ibidem, p. 153).

⁷³ Em francês, *Sur la philosophie politique de Kant*.

entende, por outros valores, dessa forma prevalecendo as reivindicações da liberdade política quaisquer que sejam as formas como as reivindicações da verdade se apresentem⁷⁴ (KATEB, 2002, p. 339). Phillips (2013), por sua vez, declara que em sua tentativa de dizer “adeus à filosofia de uma vez por todas”, Arendt, por vezes, apenas joga a opinião contra a verdade no que parece ser simplesmente “uma inversão grosseira e de mau gosto da sua avaliação sobre a tradição filosófica”⁷⁵ (PHILLIPS, 2013, p. 97). Para Phillips, logo, por essa razão, os esforços arendtianos em reabilitar a opinião fazem com que Arendt tenha um entendimento um tanto simplista da verdade (Ibid., p. 99). E Riley (1987), por fim, lembra que Arendt reverencia Platão quase acima de tudo, ainda que ele estivesse errado em procurar uma verdade atemporal *na* política. Segundo Riley, possivelmente, o motivo do elemento paradoxal entre verdade e política no pensamento político de Arendt, qual seja, de ela falar a respeito de verdade *e* política ao invés de verdade *em* política, é porque a verdade precisa estar *além da* pólis para estar *segura da* pólis – em outras palavras, que a política não disporia de recursos para assegurar a proteção dos fatos de “revisitas” que poderiam gerar opiniões condenáveis (RILEY, 1987, p. 392, grifos nossos).

Todo o exposto serve para analisar como a interpretação do pensamento de Arendt assume diferentes e apaixonadas vertentes e que, embora o usual seja mais apontar e discutir o problema, alguns pensadores e pensadoras já se debruçaram sobre a forma problemática e convicta com que Arendt sustenta a relação entre verdade e política, buscando a dissolução ou soluções possíveis ao conflito. Ainda assim, é digno de nota que muitos deles tomaram pontos para discussão sem a devida prudência; ou, visando a utilização de passagens arendtianas que estrategicamente alimentassem as suas premissas.

Em Badiou (1998), por exemplo, a oposição ao pensamento político de Arendt serve para o seu conceito de *metapolítica*⁷⁶, que afirma justamente que a política é ela própria, em seu *fazer*, um pensamento. Para tanto, há a necessidade de rompimento com a filosofia

⁷⁴ “What matters finally is not the inadequacies of Arendt’s conceptualization of truth but her seeming willingness to sacrifice it, as she understands it, to other values. Whatever the inconsistency she shows in adjudicating between the claims of truth and the claims of political freedom, she is clear that the claims of meaningfulness must prevail over the claims of truth”. (KATEB, 2002, p. 339)

⁷⁵ “[...] in her attempt to say “goodbye to philosophy once and for all” and to recover the lost treasure of the *vita activa*, she at times plays opinion off against truth in what might seem simply a crude and baleful inversion of their assessment in the philosophical tradition”. (PHILLIPS, 2013, p. 97)

⁷⁶ “Por “metapolítica”, entendo os efeitos que uma filosofia pode tirar, em si própria, e para ela própria, do fato de que as políticas reais são pensamentos. A metapolítica opõe-se à filosofia política, que pretende que, não sendo as políticas pensamentos, é ao filósofo que cabe pensar “o” político” (BADIOU, 1998).

política como Arendt a concebe⁷⁷. Do mesmo modo, a argumentação de Riley (1987) de que Arendt defende, inexoravelmente, Platão, soa um tanto falaciosa, pelo que vimos da ambiguidade arendtiana sobre o filósofo grego, especialmente em comparação a Sócrates. Isso fica evidenciado na análise mais integral de seu pensamento político, como demonstrado, por exemplo, por Canovan (1990). Equitativamente, o sacrifício da verdade por outros valores, como colocado por Kateb (2002), pode trazer contestações, como vimos no subitem que trata da permanência de mundo, em que Arendt coloca a verdade ao lado de valores como a liberdade e a justiça (ARENDR, 2016, p. 284-285). E a própria teoria habermasiana, inegavelmente importante, uma vez que reitera a necessidade da produção de informação plural e juízo autônomo; no que se refere a Arendt, visa a enfraquecê-la em pontos muito dúbios de sua obra, promovendo fortes afirmações sobre passagens arendtianas que exigiriam mais ampla análise e discussão.

O que é possível afirmar acerca de todo o debate é que Arendt admite um tipo particular de verdade como política por natureza, a verdade dos fatos, e que é preciso ser cuidadoso ao imputar a ela uma visão de que a verdade não tem um papel legítimo na esfera dos assuntos humanos, uma vez que sua ênfase sobre a relevância da verdade fatural é amplamente reconhecida (Ver, por exemplo: D'ENTRÈVES, 2000; HERZOG, 2002; ENAUDEAU, 2007). Mesmo assim, reconhece-se que Arendt declara que há algo no caráter político que compromete até mesmo a verdade fatural como uma atitude antipolítica (ARENDR, 2016, p. 297), e que o seu reconhecimento desta como uma verdade “política por excelência” não é capaz de suprir as lacunas que integram o tema da verdade e da política no seu pensamento.

Evidentemente, ainda que, no atual nível de nossas análises acadêmicas esta última afirmação contenha um aparente traço de indiscutibilidade, não é possível desprezar o peso que Arendt concede à opinião em relação com a verdade, diligenciando seriamente as implicações de sua importância em mais de um ensaio dirigido ao tema. Em uma análise mais global e detida sobre o contexto da obra arendtiana, é possível, ainda, deduzir que, até mesmo, o famigerado conflito entre *vita activa* e *vita contemplativa*, que ela promove com tanto entusiasmo, é trazido em perspectiva histórico-filosófica justamente para que seja revisto, reindagado, buscando um apuro mais percuciente, e sendo colocado à vista em seus mais diversos aspectos, ainda que, não, obviamente, em todos. Os conceitos de opinião e verdade e

⁷⁷ “É por isso que colocar a filosofia condicionada às políticas de emancipação exige que rompamos com a “filosofia política” no sentido de Arendt, e que comecemos pelo início: o reconhecimento de que a política é ela própria, no seu ser, no seu fazer, um pensamento” (BADIOU, 1998, p. 37).

a íntima relação que sustentam entre a verdade e a política precisam ser refinados, patentemente, em suas definições; mas, algumas conclusões da discussão, e as questões para as quais conduzem, imperiosamente, também precisam ser mantidas.

Nesse sentido, ainda que, muitas vezes, o caminho pelo qual os escritos de Arendt pareçam nos conduzir seja o de que exista, de fato, um conflito mútuo entre a verdade e a política, as considerações teóricas da pensadora deixam espaço para questionar se o domínio público seria autossuficiente para prescindir da verdade, mesmo ameaçando a permanência de mundo, ou se haveria algum outro senso de verdade não discriminado ou teorizado em sua obra. Este é, sem dúvida, um dos principais pontos de conflito no tema da verdade e da política em seu pensamento.

Por causa dele, muitos estudiosos de Arendt apontam que ela prefere sustentar o argumento antiplatônico: de que a verdade, por meio da filosofia, se impõe sobre a política, alimentando a tese de que a política é geralmente subestimada pela tradição filosófica ocidental; e que ela aceita a oposição de Platão entre a *dóxa* e a verdade com sua suposta inconstância da opinião não-filosófica. Partindo desse esteio, Arendt abominaria toda e qualquer verdade como despótica, estando além do acordo e do consentimento.

Todavia, não obstante o fato de que muitas passagens na obra de Arendt, especialmente no ensaio *Verdade e Política*, parecem se sustentar nesse ponto de vista, o conjunto de seu pensamento político tende a refletir uma concepção de opinião que não é simplesmente “mera opinião”, uma vez que deve se encontrar fundamentada em bons argumentos, premissas racionais, pluralidade e um julgamento perspicaz, pendendo, desse modo, mais para a compreensão socrática. Não foi dada muita atenção ao papel do senso de verdade da opinião, que Arendt menciona algumas vezes, especialmente no ensaio *Sócrates ou Filosofia e Política*, e é esse o senso de verdade que se coloca no núcleo dessa investigação, propondo a possibilidade de tal concepção de verdade no pensamento arendtiano, e visando a abrir caminho à reavaliação sobre como a pensadora vê a relação entre a verdade, aqui proposta e assim entendida, e a política.

A dicotomia extrema entre filosofia e política soa menos enfática ou parece se contradizer quando Arendt avalia sobre a validade das opiniões, permitindo certa convergência entre a opinião e a verdade. Se tomarmos por base as palavras de Ludz (2002b, p. 162-163), no comentário da editora sobre os planos de Arendt para uma introdução à política, em *O que é Política?*, a recorrência a Sócrates põe em relevo o que, para Arendt, foi reprimido no caminho da reflexão ocidental no tocante aos assuntos políticos, e que poderia

ser fundamental a uma nova filosofia política que contemplasse a pluralidade. Da mesma maneira, outros estudiosos também recorreram à figura socrática como possibilidade conciliatória no pensamento de Arendt, tais como Canovan (1990), Villa (1999), Vallée (2003) e Assy (2005, 2015).

É valendo-se dessas determinações que passamos agora ao terreno da *dóxa* na forma como Arendt a abordou, especialmente no ensaio *Sócrates*. Tendo por base a conceptualização da *dóxa* em um tratamento diversificado da *mera opinião*, será possível depreender a possibilidade de um senso de verdade advindo de uma *opinião verdadeira* no pensamento político de Arendt, avançando sobre a formulação dessa opinião em seus possíveis critérios de veracidade.

Para tanto, no capítulo que segue, serão avaliadas as questões da verdade e da opinião desde Sócrates e Platão e a sua influência no pensamento arendtiano. Para além de discorrer acerca dos níveis de definição da *dóxa*, se buscará a compreensão do lugar de Arendt como pensadora contemporânea que visa a distinguir a conceptualização pré-platônica sofisticada até a visão socrática ainda não mediada pelo testemunho platônico deturpante, como categorias não puramente gregas e, a partir disso, a constatação de que a noção de opinião que perpassa o seu pensamento político exige um tratamento conceitual mais detalhado, não se reduzindo à “mera opinião” cujo caráter soa obtuso e simplista e, até mesmo, em subestimação ao cidadão político.

CAPÍTULO 2 – SOBRE OPINIÃO E VERDADE

Embora com foco em expor a questão da verdade e da política na obra de Arendt em seus inúmeros desdobramentos, o que foi discorrido no primeiro capítulo já deixa clara a importância da opinião no que tange à questão política, e alguns dos principais conflitos que a envolvem. O abismo que se abriu entre pensamento e ação; suas repercussões a toda a tradição política ocidental, com raras exceções; além do tensionamento aparentemente indissociável entre a opinião com a questão da verdade, já denotam a importância que o tema abrange no pensamento político arendtiano, sendo, então, a opinião, um dos principais atributos da política, e a principal mantenedora da pluralidade – característica matricial em se tratando de domínio público.

Sendo assim, no intuito de abordar a relação entre a opinião com a verdade e a política de maneira mais fecunda no pensamento político de Arendt, e visando não só a compreensão como também a extensão do tema ao longo de sua obra, esse capítulo se dividirá em três partes:

- I) na primeira, de maneira mais histórica, será recapitulada a questão da *dóxa* desde os gregos no pensamento arendtiano, demonstrando como Arendt circula de Platão a Sócrates e como, nesse ínterim, a *dóxa* pode ter vários níveis, desde a sofística pré-platônica, a retórica persuasiva até a maiêutica socrática. Essa análise pode conter elementos mencionados à guisa de introdução já no primeiro capítulo (como a importância do julgamento de Sócrates na separação entre pensamento e ação, que é um fator essencial); e será feita tendo em vista a obra arendtiana, e não a platônica. A obra de Arendt, no conjunto de sua articulação, permite esboçar um retrato arendtiano de Platão, o que contribui de forma mais elementar a essa pesquisa, do que uma análise da obra de Platão *per* Platão;
- II) Em um segundo momento, será feito um esclarecimento acerca dos principais conceitos relacionados à *dóxa* e à sua possibilidade de manifestação no mundo, tais como o *mundo comum*, o *sensus communis*, a *realidade*, e as suas respectivas variáveis, para um maior entendimento

acerca dos aspectos que a opinião pode envolver, no que se refere à questão política. Aqui, é importante destacar que, embora esses elementos de condição de possibilidade da *dóxa* sejam elementos comuns à possibilidade do julgamento político, opinião e juízo não são a mesma coisa, e isso será melhor explorado no capítulo 3;

- III) Por fim, será apresentada a concepção da *dóxa* socrática como “o mundo como ele se abre para mim”, amplamente presente ao longo do pensamento político de Arendt, já com vistas ao terceiro capítulo, no qual opinião e política são relacionadas, demonstrando como as *dóxai* se relacionam com a verdade de fato, e como isso pode apontar à formulação de uma opinião que se pretende verdadeira e a uma outra possibilidade de verdade, em conciliação com a esfera pública na obra arendtiana.

O objetivo é chegar ao fim desse capítulo já com alguns argumentos apontando para a hipótese de que opinião e verdade não são, fundamentalmente, opostas, no pensamento arendtiano, e de que, conseqüentemente, Arendt não mantém, de maneira inexorável, a verdade em oposição à política, sendo possível, a partir de seu trabalho, a admissão de um outro senso de verdade no espaço público. Isso será feito, especialmente, a partir da imagem do Sócrates de Arendt, que soa como um dos mais autênticos modelos da nova filosofia política que Arendt estava buscando, e que já foi alvo da análise de outras comentadoras. Os pontos fundamentais a serem clarificados nessa exposição dizem respeito, essencialmente, ao modo como o tema da verdade e da política estão relacionados histórico-filosoficamente na obra de Arendt; e também, sobre como desviar a análise padrão da relação de Platão para Sócrates nos coloca diante de novas e instigantes possibilidades.

2.1 VERDADE E OPINIÃO DESDE SÓCRATES E PLATÃO

Entre os vários elementos na obra de Arendt que aparecem direta ou indiretamente relacionados com o tema da verdade e da política, a questão da opinião, juntamente com a permanência de mundo, parecem figurar entre os mais importantes. Ainda que a mentira, o mundo comum, o comprometimento da realidade, entre outros pontos, se destaquem no

conjunto de sua obra em relação à verdade e à política, a opinião aparece como categoria determinante no modo de acessar o tema da verdade para Arendt, também por sua característica política por excelência, uma vez que fazer valer a própria opinião tem referência inerente com a capacidade de mostrar-se, ser visto e ouvido perante os demais membros de uma comunidade política. Para Arendt, a palavra *dóxa* não significa apenas opinião, mas também glória e fama. “Como tal, relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é. [...] ser visto e ouvido pelos outros” (ARENDR, 2002a, p. 97). Em outra passagem, Arendt adiciona a própria abertura de mundo de cada ser como mais um dos diversos significados da *dóxa*: “opinião, glória, fama e um mundo próprio” (Ibidem, p. 105).

Platão articula um registro da opinião afim com certa normatividade metafísica, o qual Arendt desmantela a partir do arranjo que dá ao seu próprio texto. Para Arendt, a opinião está diretamente relacionada à verdade, e ela insiste na sua distinção tendo em vista, especialmente, objetar o vigor da tradição política de matriz platônica, cujo caráter perspectivo de toda opinião que circula em âmbito público é desconsiderado (CORREIA, 2014, p. 167). Então, para a pensadora, a opinião não é autoevidente como a verdade, e implica a saída do *homem* no singular para *os homens* no plural (ARENDR, 2016, p. 292); não entrando, portanto, em disputa, apenas com a verdade de fato. (Naturalmente, é importante lembrar que, uma vez que fatos e opiniões pertencem ao mesmo domínio, existe sempre o risco de fatos serem transformados em opiniões, e Arendt destaca isto. Porém, a *fatualidade* daqueles atesta a sua razoabilidade, pois, não há nada suficientemente robusto para contrariar a existência da matéria fatural ou para apagar as linhas divisórias entre fato, opinião e interpretação (Ibidem, p. 295-296), e isso, de certa forma, distingue os três e é capaz de salvaguardar os fatos).

Antes, porém, de entrar diretamente na questão da *dóxa* em Arendt, e a sua importância no que tange à verdade e à política, importa reconstituir o conceito da *dóxa* ante a tradição clássica filosófica e compreender porquê, nesse trabalho, defendo que Arendt a tem como para Sócrates, em *dókei moi*, “aquilo que me parece” (ARENDR, 2010b, p. 55). É essa compreensão que poderá nos levar a um indistinto senso de verdade implícito no pensamento arendtiano, e que se caracteriza justamente por não ser antagônico à opinião, já que, advindo dela.

Segundo Arendt, Platão e Aristóteles foram os precursores da tradição filosófica ocidental e o fato de terem escrito no século IV a. C. foi “um fator de importância e influência

avassaladora” diante do impacto que os atingia sob uma sociedade grega politicamente decadente (ARENDDT, 2010b, p. 46). É a partir desse acontecimento que Arendt atribui o surgimento do problema sobre como é possível viver em uma comunidade politicamente organizada em condições não-cidadãs e apolíticas; ou ainda, a desconfiança, inspirada na escola platônica, da tradição metafísica ocidental pelas experiências políticas, de modo a cavar um abismo entre pensamento e ação.

A preocupação fundamental de Arendt reside no fato de que tanto as atividades do pensamento quanto as da ação sofreriam um declínio em função de sua separação. Para a tradição platônica da metafísica, o acesso à verdade não estaria na esfera dos assuntos humanos, mas em uma esfera intangível apenas acessível ao filósofo, e isso justificaria a ascendência da filosofia sobre a política. A questão primordial não é, portanto, sobre a filosofia ficar “acima” e a política “abaixo”, mas sobre o inédito precipício aberto entre elas, de modo que “a verdade platônica, mesmo quando a *dóxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião” (ARENDDT, 2002a, p. 92).

A figura de Sócrates propicia a Arendt a busca por um discernimento sobre o relacionamento pré-platônico estabelecido entre a filosofia e a política, pois é o advento do julgamento e condenação de Sócrates que leva Platão a se afastar do terreno político, desprezando as opiniões e indo em busca de uma verdade absoluta. Como já visto, o julgamento de Sócrates tem influência determinante sobre o pensamento de Platão. Arendt relata que, para Platão, o fato de Sócrates não ter podido persuadir aos juízes acerca de seus méritos evidentes colocava em dúvida a eficácia da *peîthein* (*persuasão*, ou a forma especificamente política do discurso) e, sendo assim, não sendo aquela uma ferramenta eficiente, a resposta pela coerção – não física, até porque os atenienses se orgulhavam de não ser como os bárbaros, – mas, pela força do argumento, coagindo crenças, comportamentos e a conduta das pessoas, talvez fosse uma alternativa. Desse modo, a retórica – *peîthein*, a arte da persuasão – que até então se destacava como a arte mais alta e verdadeiramente política de discurso, é posta em xeque, e Platão se desencanta com a pólis e com os princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos (ARENDDT, 2002a, p. 91).

A *peîthein* está diretamente vinculada ao nível mais primevo da *dóxa*, qual seja, a sofística. No diálogo platônico *Górgias*, o sofista de mesmo nome assume que a sua especialidade é a retórica, cuja ciência é o ato de proferir discursos por meio do artifício da linguagem, e com isso, ganhar notoriedade entre o público. Com tal articulação linguística, eram, então, proferidos discursos acerca de temas de interesse coletivo, especialmente temas

ligados à questão política. Oradores atribuíam a si mesmos ares de sabedoria e conhecimento, mas tinham desenvolvida apenas a capacidade de persuadir a multidão. Para Górgias, logo, a retórica era sobre o ofício de persuasão, sobre a arte de “saber falar” e sobre a ciência do discurso político. A opinião geral era influenciada pela pompa e domínio do orador sobre a arte das palavras. Isso não exigia, então, que, necessariamente, aquele discurso se baseasse em fatos, em ciência ou em alicerces sólidos, mas, essencialmente, na habilidade de convencer. Assim, uma argumentação podia ser fundamentada também em bases falsas, inconsistentes e falaciosas. Platão condenava a retórica pois, para ele, a verdade, fosse científica, fosse filosófica, entrava em tensão com as opiniões vigentes, cuidadosamente elaboradas por oradores pomposos. Em sequência a isso, seguiu-se por parte de Platão um questionamento, igualmente, à opinião erigida pelos moldes socráticos.

Uma das pedras angulares do seu conceito de verdade, a denúncia da *dóxa* por Platão é influenciada pelo “espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *dóxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo derrotado por maioria de votos” (ARENDRT, 2010b, p. 48). Isso leva Platão a almejar parâmetros absolutos, intervindo não somente em sua filosofia política como na própria doutrina filosófica das ideias. Pelo fato de as opiniões serem de natureza mutável, inconstante, imprevisível e, por definição, não confiáveis, o julgamento de Sócrates evidenciou para Platão que confiar nas opiniões no que diz respeito aos assuntos humanos pode ser ameaçador. Daí o seu anseio por pensamentos com certo grau de confiabilidade ou, “parâmetros absolutos”. A interpretação da pólis concluiu, equivocadamente, que Sócrates estava afastando os adeptos da filosofia da vida política, os tornando desajustados quando, efetivamente, o que Sócrates fazia eram novas reivindicações para a filosofia junto ao meio político (ARENDRT, 2002a, p. 94-95).

Arendt aponta a atitude de Platão em opor verdade e opinião como “sem dúvida a mais antissocrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (ARENDRT, 2002a, p. 92) – uma ruptura importante do pensamento original socrático, justamente por se confrontar diretamente com o pensamento filosófico de Sócrates em relação à política. Enquanto Platão concebe sua *tiranía da verdade*, sobre a qual é uma verdade eterna que deve governar a cidade, fundamentado no fato de que, tão logo uma verdade é submetida à pólis ela se torna apenas mais uma opinião; Sócrates tinha para si que a sabedoria não era para os reles mortais, portanto, ele não se considerava um *sophós* – um homem sábio – e como filósofo, ele nada tinha a ensinar aos seus concidadãos. Assim, se por um lado, Platão coloca em xeque a validade da *peíthein* e de outras bases dos ensinamentos socráticos, o Sócrates retratado por

Arendt estava, por sua vez, distante da “dicotomia cidadão-filósofo” destacada por Platão. Comprometido não em ser um governante, mas alguém cuja missão implicava no auxílio ao “parto” das opiniões de seus concidadãos, Sócrates visava a auxiliá-los; e não somente no *nascimento*, mas também no exame dessas opiniões, de forma a encontrar em cada uma delas o necessário discernimento da própria verdade. “Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a *parir suas próprias verdades*” (ARENDR, 2010b, p. 57, grifos nossos). Sócrates valorizava a pluralidade dos cidadãos e entendia a prática da política como a arte dialógica, incitando ao pensamento crítico, à reflexão e ao questionamento sobre as opiniões, além de, por sua forma de agir, propor a reavaliação das bases e dos valores estabelecidos. Nas palavras de Chauí (2002, p. 203-204): “[...] andando pelas ruas e praças, discute se a autoridade (das opiniões, dos valores éticos e cívicos, dos homens que governam) é legítima e verdadeira, se deve ser aceita e sob que condições pode ou não ser respeitada”. Ou seja, Sócrates inspirava o medo de que a *pólis* pensasse, questionasse, discutisse, raciocinasse. Condições tão necessárias à democracia.

Platão, porém, implica de seu julgamento não somente a concepção de verdade como contrária à opinião como também sua noção de *dialégesthai* – “discutir algo até o fim com alguém” – como uma forma especificamente filosófica de discurso, sendo, nesse sentido, oposta à persuasão e à retórica. Platão soa tirânico, ao final, tanto porque a dialética só se torna possível em um diálogo entre dois – e ele não acredita que “cidadãos comuns” possam se engajar dialeticamente, – como porque sua forma de ver a persuasão da multidão era pela imposição da própria opinião às múltiplas opiniões, se caracterizando como uma forma outra de violência (ARENDR, 2010b, p. 55). Assim, era a retórica que assumia o papel de arma de confronto argumentativo, necessariamente contrária à compreensão de Sócrates, cuja necessidade de um discurso elaborado entre *amigos*⁷⁸, sem que fosse preciso lutar por meio de palavras, era a forma mais pertinente de expor – e não *impor* – os próprios argumentos. Nesse ponto, Arendt destaca que armas e luta pertencem à atividade da violência e que, se usadas para o propósito de alteração, as palavras perdem a sua qualidade distintiva de fala (ARENDR, 2002a, p. 40). E, nisso, consistia um dos principais diferenciais de Sócrates para

⁷⁸ O termo amizade implicado politicamente no sentido grego não tinha relação com o significado que lhe atribuímos usualmente. A ideia dos antigos remete à noção grega de *philia* e à ideia romana de *humanitas*, constituídas, salvo suas distinções, pelas conversas e o intercâmbio constante entre os indivíduos, cujo objeto do discurso consistia vulgarmente no *mundo* em comum: suas questões, seus assuntos, as coisas presentes nele, os problemas da cidade. Essa compreensão da amizade não encerrava em si a intimidade, a afinidade, a reserva ou o conforto do entendimento mútuo; ao contrário, era marcada pela incessante provocação e o estímulo oriundo do debate entre os diversos pontos de vista sobre o mundo. Então, para os antigos, a amizade “não é intimamente pessoal, mas faz exigências políticas e preserva referência ao mundo” (ARENDR, 2008, p. 34).

com os sofistas: se para estes, só era possível falar sobre alguma coisa de duas maneiras diferentes (*dýo lógoi*), duas razões; para Sócrates, deviam haver tantos *lógoi* diferentes “quantos homens existissem” (ARENDDT, 2002a, p. 100-101).

Um dos tópicos mais importantes que fica explicitado por Arendt nesse contexto é que o conceito de *dialégesthai* está presente tanto nos ensinamentos platônicos (e aristotélicos) quanto socráticos, porém, para Platão, essa prática enquanto dialética deveria restar conservada apenas entre os filósofos e para o trato de questões puramente filosóficas, usando a persuasão (*peîthein ta plēthē*) para se dirigir a uma multidão. Nem todos estariam aptos para se engajarem na *dialégesthai*, segundo Platão, pela natureza fugaz e inconstante das opiniões. Assim, a multidão de cidadãos é tida como incapaz de conhecer a “verdade”, reservada para poucos aptos, – os filósofos – que decidiriam quais as opiniões mais congruentes, de acordo com a verdade do “rei-filósofo”. Uma comunidade política consistente em governantes e governados (ARENDDT, 2010a, p. 237).

Sócrates, por outro lado, não fazia nenhuma distinção entre os cidadãos da pólis e “pensadores profissionais”, termo que Arendt usa depreciativamente. Para ele, portanto, não existia a dicotomia “cidadãos comuns” versus “pensadores especializados”; a *dialégesthai* de Sócrates não apenas podia como devia ser praticada por todos, pois cada pessoa possui uma opinião e cada opinião possui potências de verdade. Isto é, ele tinha para si que toda opinião carrega consigo, inerentemente, a possibilidade de uma verdade em potencial. Despreocupado com cargos e honrarias públicas, Sócrates circulava em meio às *dóxai*, sem retirar-se para a vida privada, e tendo por maiêutica o que Platão tinha por *dialégesthai*. A partir disso, o papel do filósofo não seria o de governar a cidade, mas “tornar os cidadãos mais autênticos, em vez de dizer verdades filosóficas” (ARENDDT, 2010b, p. 56-57). Logo, a tensão entre a dialética e a persuasão não constava dos ensinamentos socráticos originais; Sócrates defendia que a opinião não só devia ser examinada, como o próprio processo examinatório permitiria o discernimento da sua verdade inerente.

Aqui, importa destacar dois pontos, que tanto falam às questões políticas históricas como à questão política contemporânea. O primeiro: tal teoria da verdade, proposta por Platão, que estabelece distinções tão rígidas entre aqueles que são capazes de governar e aqueles que *devem* ser governados, só pode operar de um modo violento, ainda que essa violência não seja literal ou tal governo não se dê de forma cruel. Como Arendt coloca, até as palavras podem assumir caráter de violência quando usadas especificamente para o propósito

de alteração (ARENDDT, 2002a, p. 40), e esse parecia ser um dos principais propósitos delas no filosofema platônico.

Ainda: ante a perspectiva do “governo da verdade”, soa insensata até mesmo a sua condição *sine qua non*, qual seja, a proposição da possibilidade de uma verdade imparcial, irrefutável, capaz de reger em benefício do todo. A violência existente, neste caso, pode não ser, necessariamente, opressiva, podendo soar apenas de maneira simbólica; ou uma violência instrumental, ou ainda, uma violência que se pretende restabelecadora da autoridade, já que a autoridade em si “exclui a utilização de meios externos de coerção” (ARENDDT, 2016, p. 129). A autoridade dispensa argumentos e, nesse caso, onde eles são utilizados, ela é colocada em suspenso. “Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos” (Idem e Ibidem). Sendo assim, a violência, inelutavelmente, está presente.

E disso deriva o segundo ponto: a substituição da ação pela fabricação, por exemplo, – tema muito caro a Arendt, especialmente em *A Condição Humana* – atende tanto à denúncia da idade moderna, bem como à dinâmica do rei-filósofo platônico, sob a qual um só homem parece mais sensato ao cuidado dos assuntos públicos, – que, logo, interessam a todos; – que uma pluralidade de atores e vozes. Esse sistema político utópico conserva e desenvolve toda uma tradição de pensamento político no qual a ação é interpretada em termos de produção e fabricação e não deve ter papel algum nos assuntos humanos. Diz Zilio: “O governo da verdade é como um governo técnico, que atua de acordo com o modelo da *fabricação*, mas a matéria bruta a ser moldada aqui são os próprios cidadãos” (ZILIO, 2014, p. 99).

Este, aliás, é um tema que dialoga diretamente com o tema da verdade e da política na obra de Arendt. Em *A Condição Humana*, ela denuncia que, no contexto da idade moderna, ação, discurso, e toda a matéria política em geral, são tidas como ociosas e inúteis, importando mais os produtos tangíveis e os lucros demonstráveis. Sendo assim, ainda que, em algum nível, a tentativa de substituir a fabricação pela ação possa se servir de argumentos razoáveis ou plausíveis, ela se transforma, fundamentalmente, na base para argumentos contra a democracia. Ao substituir a voz de muitos pela voz de “um só”, conseqüentemente, procedem argumentos contra os elementos essenciais da política, como a pluralidade, e isso corresponde à supressão do próprio domínio público (ARENDDT, 2010a, p. 274-275).

Tendo em vista que a pluralidade carrega consigo, inerentemente, a irresponsabilidade moral dos agentes, a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores – isto é, possíveis “calamidades” da ação, – a

fabricação buscaria salvaguardar o domínio público de tais “perigos”, mas resultaria, basicamente, na destituição de cidadãs e cidadãos de seu papel propriamente político, resguardando-os aos seus assuntos privados. Insistir na ideia de que sustento pessoal, vida particular, “vida bem-sucedida”, entre outros assuntos reservados à esfera privada, são aqueles que devem imperar, impede a dedicação de tempo necessário ao conhecimento e debate das questões comuns a todos e a participação elementar na esfera pública. Em outras palavras, priva mulheres e homens singulares de exercerem sua condição efetiva de cidadania, impelindo-os a abrir mão do seu poder enquanto pluralidade, o que abre espaço para descambar em tirania – seja essa tirania a do “governo de um contra todos” (*mon-arquia*), ou qualquer uma de suas inúmeras variáveis, podendo, inclusive, integrar-se sob a forma de democracia, conforme Aristóteles interpreta na *Política*⁷⁹. A esses homens e mulheres cidadãs, ressoam apenas as vantagens simbólicas, como produtividade, segurança e estabilidade, obtidas a curto prazo em governos tiranos.

Essas vantagens transitórias visíveis, auferidas pelo ‘governo de um homem só’, sempre escondem o caminho para um inevitável desastre. Logo, a reflexão preponderante é a de que, seja por meio de uma dada verdade absoluta e universal; seja por meio de um ‘despotismo benevolente’; abrir mão do próprio poder, concedido por meio da opinião no que tange à esfera pública, não é uma tarefa desejável e nem uma escolha inteligente. Assim como a solução platônica, – sobre a qual um rei-filósofo comportaria os problemas fundamentais da ação ao modo de dilemas cognitivos – se trata apenas de uma dessas possibilidades tirânicas; a contemporaneidade apresenta inúmeras outras, sob as quais a importância da opinião é suprimida, sufocando as vozes da pluralidade.

O que importa destacar é que toda tirania, indiferente à forma que assuma, tem em comum o fato de banir os cidadãos do domínio político, limitando os assuntos públicos ao governante, e induzindo os atores sociais e políticos a apenas cuidarem de seus assuntos particulares, o que anula toda e qualquer possibilidade de política propriamente dita. Nesse sentido, torna-se imprescindível reivindicar a importância que a opinião assume: uma vez que reine um conceito suprapolítico de verdade, – fosse à época de Platão, seja agora; – a possibilidade de confronto com outras opiniões é suspensa e, conseqüentemente, com ela, a expectativa de uma pluralidade democrática.

⁷⁹ A tirania sob a forma de democracia pode ir desde a franca tirania de um homem contra todos bem como o despotismo benévolo ou formas democráticas sobre as quais a grande maioria constitui um corpo coletivo, sendo todas estas consideradas variedades do governo de um homem só (Mais em Aristóteles: *Política*, 1292a 16ss).

Voltando a Platão, por outro lado, o filósofo não negava que a preocupação essencial da filosofia eram os assuntos não humanos, eternos. Para ele, todavia, isso não era fator incapacitante ao desempenho do papel político pelos filósofos. Ao justificar o governo do filósofo sobre a pólis, em um primeiro momento, ele visava às mais nobres aspirações, pois acreditava que somente o filósofo teria acesso ao conhecimento da ideia de *Bem*, “a mais elevada das essências eternas”. Isso o qualificaria para distinguir entre o benéfico e o útil à pólis, além de ser uma forma de assegurar para si próprio tanto sua integridade física quanto sua memória. A condenação de Sócrates, portanto, retratou não somente a ausência de garantia para a vida do filósofo na pólis como a impossibilidade de preservação de sua memória nela; consistindo, para Platão, o governo do filósofo como uma forma de garantia de imortalidade terrena quando ambas – a integridade física e a memória do filósofo – evidenciavam-se ameaçadas perante o julgamento e a condenação de Sócrates. Pode-se compreender que a imortalidade terrena aqui mencionada consistia, basicamente, em uma espécie de memória organizada a partir do compartilhamento de palavras e atos testemunhados pelos demais membros da pólis, que garantia à existência e glória efêmeras do ator moral a realidade de ter “aparecido” à plateia de seus semelhantes (ARENDDT, 2010a, p. 247).

Platão se apropria, então, do velho argumento contra os *sophói*, de que os filósofos não sabem o que é bom para si próprios – rememorado sempre pela piada da jovem de Trácia – e o torce para a cidade, que não sabendo o que é bom para si própria, precisa que o filósofo a governe. No entanto, os gregos condenaram a Sócrates justamente porque enxergavam, advindo dele, perigo na filosofia, que seria capaz de “desajustar” os cidadãos e afastá-los dos assuntos da cidade. A ideia do Bem como a mais alta das essências eternas, e cujo alcance, Platão acredita, só pode se dar pelo filósofo; pode ser compreendida nesse contexto político, em que a ideocracia platônica, sobre a qual as ideias eternas poderiam ser traduzidas em leis humanas, necessitava que o mundo das ideias fosse iluminado pela ideia de Bem, e isso justificaria o governo do filósofo sobre a cidade. Sendo assim, destaca-se que o elemento essencialmente totalitário de um governo das ideias não é algo autoevidente, restando subtendido o seu artifício coercitivo. A preocupação de Platão com a imortalidade terrena dos filósofos soava tão importante quanto sua própria conservação física; e, assim, ele conclui que, para o filósofo, ela somente poderia advir do exercício do poder. Logo, não é tanto por amor à pólis e à política, como por amor à filosofia e à segurança do filósofo, que ele anuncia a sua pretensão ao governo (ARENDDT, 2016, p. 147).

Por ser o filósofo considerado um *inútil*, ao contrário de poetas e artistas, somente com o governo da pólis ele poderia ter acesso a essa garantia. Arendt observa brilhantemente que, de alguma maneira, essa situação que perpassa o filósofo é transposta por Platão na parábola da caverna, em *A República*, na qual o “céu luminoso das ideias” pode ser tomado como um padrão de medidas e normas para a “caverna escura dos assuntos humanos”, a *escuridão* da existência humana. Para a autora, a parábola traduz, então, o conflito mais fundo entre o filósofo e a pólis; entre o pensamento e a ação.

Ele [Platão] nos fala da perda de orientação do filósofo nos assuntos humanos, da cegueira que atinge seus olhos, da angustiada situação de não ser capaz de comunicar o que ele viu e do verdadeiro perigo para sua vida que daí surge. É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as ideias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação. (ARENDR, 2016, p. 149)

Sendo assim, o filosofema platônico é um rompimento importante diante do pensamento socrático, uma vez que Sócrates tinha como fim último apenas ajudar aos cidadãos da pólis a ver a verdade em cada *dóxa* “e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros” (ARENDR, 2002a, p. 100). O compromisso de Sócrates era com uma verdade advinda da perspectiva da pólis, de cada cidadão vivendo e agindo conjuntamente, e não com uma verdade imutável obtida pelo filósofo que se retira do mundo e, solitariamente, dedica sua vida à contemplação.

A metáfora da obstetrícia atua no sentido de que cada pessoa seria capaz de “dar à luz” à sua própria opinião; reunindo a articulação, o exame e a exposição daquelas opiniões em público e discernindo a verdade contida nelas. Aqui, mostra-se a sensatez de Sócrates, não somente em perceber que nenhum mortal poderia ser sábio, nem mesmo um filósofo, mas também em se postar humildemente como alguém que busca revelar a verdade da sua opinião, sem impô-la aos demais, e ainda, os auxiliando a descobrirem uma verdade no imo dos próprios pensamentos – o que parece soar como um atrevimento, um rebaixamento, para Platão. O principal critério socrático ao dizer a própria *dóxa* tratava de estar de acordo consigo mesmo, não se contradizendo intimamente nem dizendo coisas contraditórias, pois quem se contradiz não é confiável: “É melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo” (ARENDR, 2002a, p. 100-101).

Outro ponto importante diz respeito à ilusão da possibilidade de total saída do mundo, ou à saída da esfera pública, que se impunha à alegada supremacia do filósofo. A

partir do conceito socrático de falar consigo mesmo em pensamento (*eme emautô*), esse pressuposto cai por terra, já que qualquer pessoa, ao quedar em pensamento, mesmo sendo uma, torna-se *dois-em-um*, “porque já sou dois-em-um, ao menos quando tento pensar, posso ter a experiência de que um amigo, para usar a definição de Aristóteles, é como um “outro eu”” (ARENDT, 2002a, p. 101). Assim, ainda que alguém viva totalmente isolado, pelo simples fato de estar vivo sempre se apresentará na condição da pluralidade. E essa dicotomia entre ver a verdade na própria solidão ou vê-la a partir das conexões humanas relativas é imperativa à tradição do pensamento ocidental, o que leva a discorrer rapidamente sobre o início de toda filosofia: o *espanto*, e de como a sua experiência de “mudez” se coloca fora do domínio político.

A tradição clássica da filosofia remonta a sua origem ao espanto: *thaumadzein*, “esse espanto diante do que é tal como é” (ARENDT, 2002a, p. 88), diferindo-se da formação da opinião, *dóxadzein*. *Thaumadzein* retrata um espanto mudo em si mesmo, podendo se refletir em formulações de infinitas possibilidades, mas não em afirmações últimas, pois a formação de juízos ou a verdade estão além das palavras. Essa experiência de mudez espantada diante de qualquer coisa é, então, a origem e o destino do qual surgem as questões da filosofia, e se coloca fora do domínio político. O domínio político exige *dóxai* definidas para que tenham sua verdade ou inverdade debatidas em meio a outras opiniões e, “é da própria natureza da filosofia lidar com o homem no singular, ao passo que a política não poderia sequer ser concebida se os homens não existissem no plural” (ARENDT, 2002a, p. 87). Sendo assim, o filósofo, que tradicionalmente se retira do mundo para acessar uma verdade transcendente, leva desvantagem justamente por ter se retirado do mundo, pois “é o único que não sabe, o único que não tem uma *dóxa* distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões [...]” (ARENDT, 2002a, p. 113). Não pode, ele, portanto, reivindicar sua fala dentro do mundo do senso comum, o qual acata nossos juízos e preconceitos comumente aceitos e, “estará sempre tentado a falar em termos de não-senso (*non-sense*)” (Idem e Ibidem). Se, por um lado, distingue-se dos “cidadãos comuns” por estar permanentemente apto a experimentar o “*páthos* do espanto”, por outro, em prolongando indefinidamente a mudez de *thaumadzein*, ele tenta transformar em modo de vida o que não pode ser mais do que um momento fugaz.

Arendt diz que “com isso, o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana” (Ibidem, p. 114), e essa é uma constatação importante, já que, se avaliarmos a declaração anterior, na qual “a saída do filósofo da esfera da pluralidade é sempre uma ilusão” (Ibidem, p. 101), tem-se que a suposta destruição da condição de pluralidade pelo filósofo em

seu interior é mais um dos aspectos sobre os quais, Arendt observa, de algum modo, Platão deformou a filosofia para as *suas* finalidades políticas. Ao visar a implantação de padrões absolutos a uma filosofia política antes marcada pela pluralidade, a filosofia política de Platão fez com que toda a política e os assuntos correspondentes a ela fossem ponderados a partir de uma experiência filosófica.

Ou seja, toda a política é permeada pelo “espanto filosófico”, e disto resulta que a filosofia pós-platônica se caracteriza por uma espécie de apolitia filosófica. Buscando a garantia de “pensamentos confiáveis”, a substituição da *dóxa* pelo espanto sempre se confrontará com a glorificação da “verdade absoluta” em detrimento da pluralidade perspectivista das opiniões, derivando ao dualismo entre *epistème-dóxa*. E essa notável dicotomia entre pensamento e ação, já aqui amplamente explorada, foi tudo o que Sócrates buscou impedir, a partir da sua maiêutica na pólis.

Até aqui, algumas conclusões já podem ser conjecturadas sobre a articulação de Arendt no que diz respeito às abordagens de Sócrates e Platão acerca da verdade e da opinião. Como é importante lembrar, em *A Vida do Espírito*, fica claro que Arendt via Sócrates e Platão como duas figuras históricas com ensinamentos distintos, que até mesmo conflitavam, e que “existe uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão” (ARENDR, 2010c, p. 190), mesmo que isso não dispense que Platão fez de Sócrates seu porta-voz em muitas teorias e doutrinas visivelmente antissocráticas. Não obstante, Arendt prefere ignorar as possíveis controvérsias em torno do Sócrates histórico e se engaja em seu pensamento original, o distinguindo do tratamento sistemático dado por Platão a algumas questões, e compreendendo, ainda, que algumas fronteiras entre os dois filósofos gregos se tornam indistintas, uma vez que todo o pensamento socrático é apresentado por meio dos diálogos de Platão.

É possível inferir também que a explanação de Arendt, especialmente no ensaio *Sócrates*, nos remete a uma maior compreensão da relação entre verdade e opinião a partir da diferença de abordagem da *dialégesthai* e da persuasão dadas por cada filósofo. Sócrates, por exemplo, não tem os temas da verdade e da opinião como opostos, uma vez que, para ele, a *dialégesthai* não é exclusividade de poucos, acessível somente a raros escolhidos, mas uma capacidade incorrente a todos, incidindo em uma espécie de diálogo que explora os diversos pontos de vista – o(s) próprio(s) e o(s) dos outros. Como Arendt destaca inúmeras vezes, a *dóxa* socrática é tida como o mundo como “me parece”, e Sócrates estava comprometido em ajudar seus concidadãos na articulação de suas opiniões e no discernimento da verdade nelas.

Platão, por outro lado, não vê dessa forma. Para ele, somente os filósofos poderiam encontrar uma verdade emergente da *dialégesthai*, desempenhando, a partir dessa verdade, um papel na pólis de maneira muito mais competente e qualificada.

Vê-se manifesta, por fim, a partir dos posicionamentos de Arendt (novamente destacando o ensaio *Sócrates*), uma noção de verdade que diverge da verdade absoluta platônica: uma verdade não coercitiva que vem da possibilidade de uma *opinião que se pretende verdadeira*. O pensamento político de Arendt contém um conceito de opinião que privilegia a possibilidade de olhar o mundo das perspectivas de outros, para apreendê-lo amplamente em seus mais diferentes aspectos. A opinião, conforme os termos delimitados por Arendt, “não se refere às idiossincrasias, mas a uma parcela da realidade que, numa ótica de percepção, me toca; a referência é ao público, à realidade que se manifesta no senso comum como senso de comunidade” (PEREIRA, 2017, p. 100).

Em outras palavras, o conceito de opinião arendtiano aponta para a *dóxa* socrática. E aí reside um dos principais argumentos defendidos nesse trabalho acerca da relação entre verdade e política na obra de Arendt: se a articulação de pensamentos e opiniões verdadeiras não é a prerrogativa de “pensadores profissionais”, mas uma atividade acessível a cada cidadão e cidadã, há um senso de verdade indistinto implícito no pensamento de Arendt, que se caracteriza por não ser antagônico à opinião, residindo em conciliação com a esfera pública.

É nesse sentido que, para aprofundar a possibilidade de que Arendt admita um senso de verdade na política a partir da opinião, se partirá agora à clarificação de alguns conceitos fundamentais aos temas da opinião e do juízo: os conceitos de *mundo*, *senso comum* (*sensus communis*) e *realidade*. Compreender o conceito de *mundo* em Arendt como um espaço *entre* indivíduos, o qual se sustenta por um senso compartilhado de *realidade*, nos auxiliará na defesa da *dóxa* como parte fundamental da vida política, já que é o mundo comum que pode dotar a opinião com um sentido real e coeso. Analisar como as concepções de mundo, senso comum e realidade se inter-relacionam permite também que se entenda melhor a natureza de algumas dificuldades no sentido de articulação e de manifestação da opinião junto à esfera pública. Aqui, especialmente, o contexto do senso comum é importante, para que seja possível olhar o mundo do ponto de vista do outro. É necessário que um contexto de interação comum esteja assegurado e garanta o mesmo *senso* de realidade – ainda que a *sensação* de realidade possa não ser a mesma.

Seguem, então, esses conceitos fundamentais, antes do prosseguimento com a defesa de que Arendt tem a opinião como *dókei moi* (“o mundo como me parece”) e, com isso, a admissão da possibilidade de uma verdade a partir da formulação de uma *opinião verdadeira*.

2.2 MUNDO COMUM, *SENSUS COMMUNIS* E A *SENSAÇÃO* DE REALIDADE

O pensamento político de Arendt se ampara grandemente no fundamento da necessidade de um espaço público garantidor de um *mundo comum*, e na compreensão de um amor ao mundo, *amor mundi*, que critica o modelo político que nega a pluralidade humana, bem como põe em relevo o sentido de realização política por meio do pensamento e do discernimento do singular humano. Quando a política renega a filosofia, ela impede que esta tenha uma ampla compreensão de todo o seu espectro, podendo reduzir-se a preciosismos conceituais e afastar-se de assuntos mormente humanos. Quando a filosofia renega a política, ela seguirá tentando explicá-la conceitualmente, amparando-se, porém, em categorias que não dão a devida importância à pluralidade e à opinião, além de categorizar como antifilosófico tudo o que pertence a ela. Pode, ainda, soar autoritária pela tirania de verdades irrefutáveis e, até mesmo, fútil, já que o domínio político possui importância fundamental no destino de todas as vidas humanas. A partir disso, há uma perda inestimável à filosofia, já que ela não se apresenta hábil o bastante para compreender a política.

Esse esboço teórico permite vislumbrar a filosofia e a política como duas vertentes separadas, mas interdependentes, conectadas à realidade, à humanidade e ao mundo, e que Arendt não visa a aproximar como categorias conceituais distintas de maneira abstrata ou pela racionalidade transcendental; ao contrário, a aproximação entre política e filosofia para ela se dá de modo tensional, por meio do confronto com os acontecimentos históricos, capaz de articular um discurso crítico que concilia a práxis política com a reflexão filosófica.

Sendo assim, ainda que a reflexão arendtiana visse na tradição do pensamento ocidental um obstáculo ao encontro da filosofia com a política, – uma vez que a realização básica da primeira pressupunha um afastamento dos negócios humanos, que implicam a segunda, – a superação desse problema se daria a partir da perspectiva de que a política em si deixaria de ser um problema *para a* filosofia, e passaria a ser, ao invés, um *problema filosófico*, ao longo da obra de Hannah Arendt. Partindo desse viés, a política não se constituiria de um mundo restrito à participação de poucos, tampouco a filosofia conteria em si um saber separado do mundo, mas dele integrante, possibilitando a efetivação política pela

conquista da criticidade e do pensamento autônomo, que são ferramentas amparadas pela filosofia.

Importa lembrar aqui que a filosofia não é indispensável à reflexão, e que o exercício da faculdade do pensamento não depende da inclinação e cultura filosófica da pessoa. No entanto, ela pode fornecer ferramentas para que a faculdade do pensar seja exercida de maneira mais fundamentada, mais emancipatória e mais desconstruída. A ausência de mundo e a inexistência de um espaço público constituiriam, então, tanto uma lacuna para a política, que necessita da pluralidade e da garantia de um mundo comum; quanto um problema de primeira grandeza à filosofia, que Arendt conseguiu entrever e demonstrar e, por meio deles, fundamentar e sustentar o conflito e o encontro entre *vita activa* e *vita contemplativa* em sua obra. Essas constatações iniciais são importantes para ilustrar a relevância da existência de um mundo comum garantidor da realidade, capaz de assegurar não somente a realidade do mundo como também dos seres humanos.

Os conceitos de *mundo*, *realidade* e *senso comum* (*sensus communis*) possuem inter-relação em Hannah Arendt. Os três lidam com a definição de *comum*, que do latim *communis*, fala daquilo que é público, que pertence a muitos e/ou que pode ser partilhado com os outros. Num certo sentido, o comum sempre supõe certa unanimidade de vozes e diz respeito à pluralidade. O fator comum pode, ainda, ser compreendido como uma espécie de “bom senso”, desde que isso não seja compreendido em seu sentido mais vulgar. Pressupõe o senso que nos permite reconhecer os mesmos objetos no mundo, sobre o que a maioria das pessoas considera razoável. O *sensus communis*, aqui, será entendido como para Arendt, a partir do conceito de Kant, que será explicitado logo adiante. Já *mundo* e *realidade* podem atender a diferentes significados, embora sempre aparentados, conforme os contextos em que aparecem na obra arendtiana.

O *mundo*, por definição, pode ser tido como o espaço de natureza fenomênica da aparência. É onde as coisas e as pessoas *aparecem*, se fazendo próprias à percepção sensível (pela visão, audição, toque, cheiro). Todos são ao mesmo tempo sujeitos e objetos e, nessa instância, *ser* e *aparecer* coincidem. Ser e aparecer no mundo pressupõem espectadores, fazendo com que nada exista no singular (ARENDR, 2010c, p. 35-36). Outra compreensão de *mundo* perfaz uma rede relacional que se origina do próprio espaço compartilhado no qual os indivíduos se reúnem, falam e agem em concerto. O mundo teria o poder de congregá-los, relacioná-los e separá-los. O conceito remete ao próprio *mundo comum*, que trata do espaço existente *entre* as pessoas para ser usado de modo dialógico e também com a ação política.

Sendo a pluralidade uma condição básica existencial, se constituiria no próprio *inter homines esse* – o estar entre seres humanos. Nessa conjuntura, diz respeito aos espaços humanos públicos de interesses comuns, que separam e conectam simultaneamente. Então, o *mundo comum* aqui teorizado pode ser entendido como um espaço intermediário que reside *entre* indivíduos e que deve concentrar o cerne das preocupações políticas de tal modo a reger e sustentar importantes debates acerca dos assuntos humanos, como o conceito de *amizade* fazia para os antigos.

Como comentado em nota neste capítulo, o termo *amizade* implicado politicamente no sentido grego não tinha relação com o significado que lhe atribuímos usualmente. A ideia dos antigos remete à noção grega de *philia* e à ideia romana de *humanitas*, constituídas, salvo suas distinções, pelas conversas e o intercâmbio constante entre as pessoas, cujo objeto do discurso consistia ordinariamente no mundo em comum: suas questões, seus assuntos, as coisas presentes nele, os problemas da cidade. Essa compreensão da amizade não encerrava em si a proximidade pessoal, a afinidade, a reserva íntima ou o conforto do entendimento mútuo; ao contrário, era marcada pela incessante provocação e o estímulo oriundo do debate entre os diversos pontos de vista sobre o mundo (ARENDR, 2008, p. 33-34).

O debate aberto sobre o mundo de maneira contínua agiria como garantia da *realidade* do mundo e dos seres humanos no ir e devir das gerações, pois ele (o mundo), só pode se formar nos espaços intermediários entre as pessoas na sua diversidade. Isso é importante, pois como, muitas vezes, até mesmo as palavras compartilhadas possuem significatividade questionável; isto pode colocar a todos muito mais na compreensão da coerência argumentativa e de seu processo argumentativo formal do que no entendimento conjunto de um mundo comum a todos nós, no qual cada um permanece coerente apenas sobre seus “mundos de significado” e suas terminologias privadas (ARENDR, 2016, p. 132). Arendt defende ainda que, sem a existência de um mundo comum no qual cada indivíduo possa exercer a sua singularidade e fazer-se um elo entre as gerações, a existência humana perderia o seu sentido. É preciso um mundo comum mais durável do que as vidas humanas individuais.

No que se refere à *realidade*, para Arendt, esta está diretamente relacionada à experimentação do mundo, como ela aponta em *A Vida do Espírito*, onde diz que “a aparência como tal traz consigo uma indicação prévia de *realidade* [realness]” (ARENDR, 2010c, p. 66). Em *A Condição Humana*, ela fala em “senso de realidade” e diz que ele é totalmente dependente da aparência, logo, de um domínio público e da presença de outros (ARENDR,

2010a, p. 63). Em outros escritos, há a menção recorrente a uma pluralidade de pontos de vista para que a realidade seja atestada (ver, por exemplo, ARENDT, 2010b, p. 236-237). Nesse sentido, se for considerada a *dóxa* no sentido socrático do “mundo como ele aparece para mim”, tanto sua formulação quanto a noção de realidade possuem caráter relacional e exigem não só a presença de outros como sua disposição em “aparecer” para que as diferentes perspectivas sejam contrapostas e reconhecidas. A experimentação do mundo *real* não abdica do relacionamento entre os pares e da conscientização de que existem inúmeros pontos de vista que se repelem e se complementam. Nesse sentido, o senso de realidade pode ser “perdido” sob determinadas condições históricas ou pessoais.

Arendt discorre que, com as revoluções do século XVIII, há um esfacelamento da tradição e, com isso, ocorre também uma crise do sentido, na qual a sociedade, no momento de agir para tratar dos assuntos humanos, perdeu as bases de referência. Entre outros sintomas, o rompimento da tradição contribuiu para a *estupidez* humana (no sentido kantiano, de incapacidade de julgar) e, substancialmente, para que houvesse no mundo moderno uma soberania do trabalho sobre a vida ativa do espírito, colaborando à negação de que cada indivíduo conheça e participe o mundo que o cerca como um ser político, podendo significar a submissão da raça humana à necessidade.

Essa perda fez com que a sociedade ignorasse qualquer modelo consagrado pelo tempo, bem como a dimensão de profundidade da existência humana, além de instaurar, intrinsecamente, uma crise política, pois há a perda do fundamento do mundo em nível subjetivo. As pessoas não sabem mais como podem ou devem agir quando certas situações acontecem, e é essa insegurança, reinante na vida atual, que se caracteriza pela ausência de participação em um mundo comum, correspondendo à perda do *sensus communis* (SOUZA, 2019, p. 81).

É importante observar que o tema do *sensus communis* (senso comum) é mencionado em várias obras de Arendt (tais como *Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana* e *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*), no entanto, não há um tratamento sistemático do conceito dado por ela. Primeiramente, o *senso comum* diverge do termo *sentido comum*, que trata da pressuposição de um sentido subjetivo partilhado e que fundamentaria a concordância universal, supondo acordo, unanimidade e ou convergência de uma pluralidade de sujeitos a respeito do belo; mas que, no entanto, se aplica especialmente a essa comunicabilidade do

sentimento no juízo estético⁸⁰. Logo, não se trata apenas de reconhecimento dos mesmos objetos no mundo, tal qual o senso comum, mas de uma precondição da comunicabilidade universal das nossas representações (DRUCKER, 2012, p. 129). Aqui, mais especificamente, se aplicando ao belo.

Já o *sensu communis*, que é empregado em diferentes acepções ao longo dos escritos de Arendt, significa desde as ideias mais básicas compartilhadas entre os seres humanos; como a capacidade humana de sair da própria interioridade para colocar-se na posição dos demais; como um “sexto sentido”, que nos auxiliaria na percepção do mundo comum, ou seja, um “sentido comunitário”, um “sentido público”, como modo de representação de todo outro (GIL, 2015, p. 351). Aqui, ele será abordado nessa última perspectiva, fruto das conferências de Arendt sobre a filosofia política de Kant, nas quais ela buscava extrair da estética kantiana um modelo de formação do juízo do espectador; não tratando diretamente da dinâmica da ação, como ela faz em *A Condição Humana*.

Ainda que o termo seja aplicado em mais vieses, considera-se que é nesse sentido – de um ajuizamento comum – que o *sensus communis* se apresenta em seu melhor desenvolvimento ao tema da opinião em Hannah Arendt. Sendo assim, será resgatada apenas a parte que mais importa ao objetivo dessa pesquisa. Trata-se, necessariamente, do senso comum como um senso comunitário, diferentemente do *sensus privatus*, e que, por seu apelo, é capaz de conferir validade ao juízo; o que, de alguma maneira, pode nos interessar adiante para a formulação de uma opinião que se pretende verdadeira.

O senso comum – o “sentido político por excelência” – atende à ordem de que os seres humanos precisam de seus semelhantes para participar ativamente do mundo. É um sentido especificamente humano porque a comunicação, ou seja, o discurso, depende dele (ARENDR, 1993, p. 90). Esse tema ganha especial destaque nas conferências de Arendt sobre a filosofia política de Kant, em que a autora associa o *sensus communis* à capacidade de julgamento político. As máximas do *sensus communis* envolveriam autonomia de

⁸⁰ O sentido comum e o senso comum podem ser facilmente confundidos tanto na obra de Kant como na obra de Arendt. Por exemplo: o sentido de comunidade surge no §40 da *Crítica da Faculdade do Juízo* como se fosse a própria faculdade do gosto: “... digo que podemos dar com maior direito o nome de *sensus communis* ao gosto que ao bom senso (*der gesunde Verstand*) e que a faculdade estética de julgar, mais que aquela que é intelectual, merece o nome de sentido comum a todos (*eines gemeinschaftlichen Sinnes*) se queremos mesmo chamar sentido ao efeito da simples reflexão sobre o espírito; entendemos, então, com efeito, por sentido, o sentimento de prazer” (KANT, 1984, p. 128). Em nota a essa passagem, Kant diz que “pode-se designar o gosto como *sensus communis aestheticus* e o entendimento humano comum como *sensus communis logicus*”, enfatizando o aspecto distinto e fundamental dessa faculdade.

pensamento, consistência e mentalidade alargada, ou seja: pensar por si mesmo; colocar-se em pensamento no lugar de qualquer outra pessoa; e estar de acordo consigo (Ibidem, p. 91).

Embora Arendt tenha morrido antes de concluir essa parte de sua obra, a apropriação que ela faz acerca do estudo de Kant sobre o julgamento parte das reflexões kantianas do juízo de gosto (juízo estético), e há um conjunto de ideias centrais compartilhadas por Kant e Arendt no que concerne à faculdade humana do juízo. A existência do senso comum afeta o sentido de realidade, uma vez que ele funciona com o propósito de comunidade, fornecendo a possibilidade de acordo à unificação das experiências privadas, como um fundamento de concordância em uma pluralidade de seres singulares.

O senso comum é tido, então, como um “ajustamento comum”, em um mundo onde todos os seres humanos são animais com capacidade de raciocínio e de cálculo das consequências, e que dispõe a cada um deles pertencer a uma comunidade. Para Arendt, portanto, o senso comum que faz julgamentos possíveis é baseado não em uma faculdade cognitiva universalmente compartilhada (que seria o *sentido comum*), mas em uma *comunidade* compartilhada. Isso é importante, pois, de outra forma, o ser humano viveria isolado, o que lhe predisporia a fechar-se em sua própria subjetividade, tornando inviável o convívio. Tal isolamento lhe conduziria à perda da capacidade de orientação em um mundo comum, que se caracteriza justamente pela existência de objetos que podem ser inferidos por todos, tendo como condição básica a pluralidade humana. Assim é que se explica como, nas instâncias do “colapso da sabedoria comum que nos foi legada”, herdou-se um mundo desordenado, no qual já não é possível se orientar por aquilo que um dia já foi o senso comum (ARENDR, 2002a, p. 45).

Biser (2014) explora bem esse conceito de orientação/desorientação na obra de Arendt, mostrando que, para a autora, nos orientarmos no mundo pode ser uma tarefa árdua, pela sua própria fragilidade; e que a desorientação pode soar apenas como uma contingência da existência humana, uma vez que o mundo está em perpétuo movimento e mudança⁸¹ (BISER, 2014, p. 522). À medida que a ação e o discurso humanos que introduzem os indivíduos no mundo também o transformam (o mundo) constantemente, se torna difícil encontrar um senso de direção. Entre as diferentes formas de estabilização do mundo para que ele se torne acessível, Biser sugere o senso comum nos termos de Arendt: como uma “bússola

⁸¹ “Elsewhere, disorientation seems simply an existential fact of the human condition: as political actors we are continually acting into (and thus located within) a swiftly changing world that makes it difficult to find our sense of direction.” (BISER, 2014, p. 521-522)

interna”; uma vez que a necessidade de se manter firme em um mundo em constante mudança “surge diretamente do imenso potencial de ação em si”⁸² (BISER, 2014, p. 538).

Para compreender como o senso comum empresta a sensação de um mundo comum aos seres humanos, no qual a realidade percebida é garantida pelo contexto mundano que inclui outros seres que também percebem do mesmo modo, Arendt descreve o senso comum como uma espécie de sexto sentido que garante que “é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço”, adequando as sensações dos cinco sentidos privados de uma determinada pessoa a um mundo compartilhado (ARENDR, 2010c, p. 67). A subjetividade é remediada, pois, ainda que o modo de aparecer de algo possa ser diferente aos outros, é o mesmo objeto que aparece. Logo, o senso comum nos oferta um instrumento de definição de que o objeto experimentado é o mesmo para todos, e que ainda que ele seja percebido de perspectivas diferentes, se refere ao mesmo fenômeno. É dessa maneira, ainda, que existe uma conexão entre o senso comum e a *sensação* de realidade, pois, um contexto comum às experiências sensuais privadas permite aos seres humanos concordarem sobre sua identidade (Idem e Ibidem). Portanto, o sentido de realidade perpassa os diversos pontos de vista plurais. Diz Arendt:

[...] não há nada no mundo sensível ou histórico-político que tenha assumido plena realidade para nós como coisa ou acontecimento antes que todos os seus aspectos tenham sido descobertos, todos os seus lados revelados, e isso é reconhecido e expresso desde todos os pontos de vista possíveis dentro do mundo humano. (ARENDR, 2010b, p. 236)

Logo, é, então, função do senso comum sugerir esse “mundo comum” do qual todos fazem parte e podem conviver. Ele fundamenta que o indivíduo se refira à realidade de mundo no qual vive na condição humana⁸³ de pluralidade e o capacita a julgar como espectador – a experiência só pode ser válida e validada na presença dos outros. Nesse sentido, o senso comum funciona como uma “capacidade mental extra” que ajusta a pessoa a uma comunidade

⁸² “Because disorientation in the case of everyday life is less extreme, the stabilizing factors we rely on may appear more fixed than they actually are. But our topsy-turvy world requires no totalitarian assault or withdrawal into “that-which-regions” to cause disorientation. The need to hold oneself steady – to take our bearings in an ever-changing world – arises directly out of the awesome potential of action itself. Instead of attempting to hold still a world in motion, I have suggested that we should attend to how we might orient ourselves in such an environment – or, in Arendt’s terms, how we might calibrate that curious “inner compass” in which she had so much faith”. (BISER, 2014, p. 538)

⁸³ Arendt deixa claro que *condição humana* e *natureza humana* são conceitos diferentes. As capacidades humanas e as atividades envolvidas à condição humana não se assemelham às que constituem a natureza humana. Não é possível enumerar características essenciais da existência humana, mas pode-se afirmar que todo ser humano é condicionado, sendo o condicionamento parte integrante de sua natureza.

em sentido especificamente humano e é por pertencer a uma comunidade que o ser humano pode realizar avaliações partindo de perspectivas mais abrangentes e mais preparado para agir como alguém que compete ao mundo de forma conjunta e em relação com os demais. É o mundo comum que vai dotar as opiniões de um sentido razoável e coerente, pois a existência de outros seres humanos tornará possível um sentimento de unidade como base comum, uma reflexividade que permita colocar-se no lugar dos semelhantes.

Em relação a isso, é importante lembrar, porém, que o senso comum pode ser substituído. A substituição do senso comum pode se dar por uma lógica rígida, como no pensamento totalitário, ainda que essa lógica não seja igual ao raciocínio ideológico. Em *Compreensão e Política*, por exemplo, Arendt fornece um relato sobre como os regimes totalitários buscaram substituir o senso comum pela faculdade da lógica, aproveitando-se do enfraquecimento da tradição que vinha se desenhando desde o século das luzes. Para o senso de verdade, a ameaça reside na sua própria negação, pois cabe à verdade sempre revelar algo, e aqui ela passa a ser apenas mais um modo de afirmações ordenadas, falhando em poder de revelação. A lógica em substituto ao senso comum abdicaria da realidade e da experiência.

A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda a autoevidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas. (ARENDR, 2002a, p. 48)

É por isso que eventos como o totalitarismo empederniram totalmente o senso comum e de realidade, pois uma vez que o senso comum não atenda mais à necessidade humana de entendimento, a tendência é aceitar a lógica como sua substituta, já que é outra faculdade também comum a todos nós. Resta destacar, no entanto, que a perda do senso comum apontada por Arendt como uma característica do mundo moderno não implica em sua perda definitiva, mas contém em si um pressuposto mais complexo, parecendo exigir mais uma renovação do senso de mundo comum, pelos cidadãos e cidadãs, diante da sua degradação histórica. Algo como o revigoramento do senso comum sem a dependência das estruturas tradicionais.

Como Arendt destaca, remontando historicamente a Montesquieu, a cidadania no sentido estrito do termo significa estar envolvido com sua própria capacidade de ação política, e quando isto se perde, restam apenas costumes e tradições, sujeitando a perigos políticos,

pois um senso comum sustentado pela “simples força unificadora da moralidade” não é capaz de dar respostas produtivas quando seriamente desafiado por questões morais e políticas de nosso tempo (ARENDDT, 2002a, p. 46-47). Logo, ser cidadã e cidadão se ampara no envolvimento político com os assuntos humanos, além da ação em conjunto com outros e o compartilhamento com eles de um mundo comum. A degradação da esfera pública torna-se inevitável caso a cidadania não seja compreendida nesse sentido. É o engajamento ativo com o mundo e com os outros, por meio da ação e da fala, que tornam possível o revigoramento da faculdade do senso comum, e a própria relação entre mundo comum e senso comum se reabastece a partir desse engajamento. Da mesma forma, sem participação cidadã, o senso comum se enfraquece; e quanto mais fraco, menor a possibilidade de envolvimento das pessoas com um mundo comum, na retroalimentação de um círculo vicioso.

Em outras palavras, o engajamento ativo é sempre necessário para a manutenção de um senso comum, ainda que reorientar-se em um mundo com profundas alterações de todas as ordens – culturais, morais, políticas, sociais, econômicas, tecnológicas, estruturais – exija que as velhas disposições sejam repensadas e refletidas. No exemplo que Arendt traz, isso não foi possível com as mudanças trazidas pela Revolução Industrial às pessoas daquela época. Elas seguiram se dirigindo a um senso comum baseado em categorias tradicionais de compreensão e padrões de juízo, sendo arrebatadas por transformações globais de maneira radical e intensa (ARENDDT, 2002a, p. 46-47). Isso, mais uma vez, evidencia a necessidade de engajamento constante dos seres humanos com o mundo, mesmo que este permaneça em perpétua mudança, pois um senso comum que se baseie apenas em costumes e tradições não é capaz de responder às perplexidades humanas de cada era. E sob as condições de enfraquecimento do senso comum – inevitável sem que haja engajamento ativo, – a sociedade também se mantém unida apenas pela “cola” da tradição, por condutas, leis e costumes que redundam em formas vazias, à medida que não refletem a realidade e as reais experiências políticas vividas a cada tempo.

Posto isto, fica evidente que, para Arendt, o senso comum é a garantia de que cada ator político se “encaixe” no mundo e seja guiado em segurança em seus próprios resultados; sendo, ainda, somente a partir dessa adequação que o mundo pode se tornar acessível a cada um e parecer um *mundo comum*, compartilhado com os outros. O senso comum está, ainda, intrinsecamente relacionado ao conceito de *mundo* e à *sensação de realidade* passível de ser experimentada, e é por meio dele que se torna possível dotar os fenômenos de significado.

A realidade do mundo, por sua vez, depende da pluralidade de seres singulares capazes de ver o mesmo mundo sob diferentes perspectivas, estando dispostos a comunicar essas perspectivas aos demais. Daí, uma explicação arendtiana para o sentido do real: o contexto comum dos cinco sentidos privados se afinando ao senso comum que garante que, mesmo indivíduos vendo o mundo de diferentes perspectivas, serão capazes de concordar que é o *mesmo* mundo que lhes aparece.

Tudo isso conduz à ideia de que as expressões utilizadas por Arendt parecem apontar também à sua defesa da opinião como a *dókei moi* socrática. Arendt perpassa em seu pensamento político uma concepção de opinião na qual a posição de cada um no mundo deve ser respeitada, reconhecendo a ideia de que o senso do real – ou *verdadeiro* – é construído a partir de inúmeras perspectivas. Em outras palavras, pode-se afirmar que seres humanos não podem responder ao mundo e às aparências, para a formulação de seus conceitos sobre ele, a menos que seu senso de realidade seja ativado e sustentado pelo senso comum. Nesse sentido, ainda que nunca conceituado abertamente por Arendt, sua concepção de opinião soa como a *dóxa* socrática: trata-se de uma opinião que depreende a posição de cada pessoa no mundo e que, trazida ao debate, como para Sócrates, “gera a verdade *não* pela destruição da *dóxa* ou opinião, mas, ao contrário, pela revelação da *dóxa* em sua própria veracidade” (ARENDR, 2010b, p. 57). E isso leva a uma possibilidade de verdade que se revela no exame e discussão daquelas opiniões, não parecendo ser o caso de que uma verdade como esta seria antitética à política. Pelo contrário, ela endossaria a sua pluralidade.

A partir disso, importa o reconhecimento de que a noção de opinião que atravessa o pensamento político de Arendt exige um tratamento conceitual mais detalhado. Para fazer uma construção teórica desse ponto, discorrer-se-á agora acerca da *dóxa* em Arendt a partir de sua explanação no ensaio *Sócrates*. Desse ensaio, já foram esboçadas algumas das próprias constatações de Arendt sobre a verdade e a opinião em Platão e Sócrates; e buscar-se á, agora, ratificar um conceito de opinião na autora em sua formulação como a *Dókei Moi* socrática. Assim, será possível partir ao capítulo 3 visando explorar adequadamente a possibilidade de uma *opinião verdadeira* que anteceda o juízo político; seus critérios de formulação em veracidade, e todas as demais implicações que interessam a esse trabalho.

2.3 A *DÓXA* EM ARENDT COMO O “MUNDO COMO ELE SE ABRE PARA MIM” – E COMO PODE SE RELACIONAR A OUTRO SENSO DE VERDADE EM SUA OBRA

Os primeiros escritos de Arendt, em especial o ensaio *Filosofia e Política* (1954), que possui uma versão posterior intitulada *Sócrates*, editada por Jerome Kohn, costumam ser tidos por seus estudiosos como aqueles em que a autora assume um outro senso de verdade, não necessariamente hostil ao domínio político, e que permite delinear a compreensão fenomenológica de Arendt sobre o mundo por meio da relação entre filosofia e política (CANOVAN, 1988; VILLA, 1999; ASSY, 2005, 2015; ZERILLI, 2012). Este ensaio, que constitui a última parte de uma conferência proferida por Arendt na Universidade de Notre Dame, em 1954, oferece um ponto de partida que ilumina a questão da verdade e da política por outro viés, já que apresenta a inter-relação entre verdade, opinião e esfera pública trazendo um tipo de verdade que pode ser encontrado na formulação da *dóxa* em sua própria veracidade. Ainda que, posteriormente, a posição de Arendt em seu pensamento político não tenha estreita conversão com o posicionamento delineado nesses primeiros ensaios da década de 1950, a figura de Sócrates é recorrente em seus escritos (*Pensamento e Considerações Morais; Desobediência Civil; A Vida do Espírito*, etc.), revelando que o papel socrático sobre suas reflexões políticas era bastante veemente. Desse modo, aqui, oportunamente, buscaremos compreender o conceito de opinião no pensamento político de Arendt, derivando ao reconhecimento de que ela tinha a opinião como a *dókei moi* socrática.

A opinião no sentido grego da *dóxa* é um conceito amplo e fenomenológico que Arendt parece apreender para o seu pensamento político como a compreensão socrática: a percepção particular de uma pessoa cujo o mundo é apreendido a partir da sua singularidade, resultando em um ponto de vista que difere de todos os demais devido à sua própria posição no mundo. Uma abertura para o mundo tal como ele se revela a um indivíduo, como lhe parece, não consistindo em subjetividade fantasiosa ou arbitrária, mas tampouco com validade absoluta para todos. Com a maiêutica de Sócrates, essa percepção própria de mundo pode ser comunicada e ampliada a partir da compreensão de como o mundo se revela para os outros, e do conseqüente entendimento de que o mundo é o mesmo – um mundo comum – mas visto, sentido, percebido de perspectivas diferentes.

A maneira como Arendt examina o papel da *dóxa* no ensaio *Sócrates* é fundamental, pois sugere que a própria investigação individual de um significado de mundo particular, “como ele se abre para si” está, conseqüentemente, relacionada com como o mundo se abre

para todos os outros, correspondendo a um processo em que cada elemento do mundo “*in-between*” é considerado para refletir em um fenômeno maior, qual seja, a possibilidade de potências de verdade em cada opinião. A verdade da opinião pode ser tomada, então, como o resultado das implicações e revelações apresentadas a um indivíduo em seu processo de formulação da *dóxa* e a sua conseqüente compreensão dos pontos de vista e *dóxai* dos demais. Isso, evidentemente, parece apontar a um processo articulatório da opinião, não refletindo essa *dóxa* em uma concepção simplista, a um “dizem”, “acham”; e tampouco a “crenças sinceras” ou estados internos de emoções que refletem apego a ideias, preconceitos ou prejudgamentos de interesses próprios e não examinados. A *dóxa*, em Arendt, parece levar em conta desde a consideração de uma pluralidade de perspectivas diferentes e não redutíveis a uma única perspectiva de mundo, como para Sócrates; até a sua articulação a partir de uma atividade intersubjetiva e dialógica, que requer a disposição em manter-se receptivo em relação às opiniões e aberturas de mundo dos demais.

Segundo Frateschi (2019), a partir de 1954, Arendt se mostra comprometida em resgatar a dignidade da opinião, encontrando em Sócrates uma possível resposta à oposição entre filosofia e política (FRATESCHI, 2019, p. 51). Frateschi defende que esse é um dos aspectos mais relevantes da obra de Arendt, e dos mais promissores em termos de reconciliar a filosofia com a política, pois indica que “a formulação de uma nova filosofia política precisa operar nesse intervalo, entre a mais estrita subjetividade e a certeza de um a priori que o mundo dos assuntos humanos jamais terá” (FRATESCHI, 2019, p. 52). Interessa a Arendt, portanto, que a opinião não seja tida como pura idiosincrasia e tampouco como verdade válida para todos, o que também valerá para o juízo, que mesmo não se formando pela subsunção de um particular a uma regra universal, não pode ser tomado como posição idiosincrática (Idem e Ibidem).

O pensamento político de Arendt sugere fortemente, portanto, que ela tinha a *dóxa* como para Sócrates: “o mundo como ele se abre para mim”, em natureza relacional entre a formulação da opinião e a própria opinião em si. Essa declaração é fundamentada especialmente na observação arendtiana reiterada de que a oposição proposta por Platão entre verdade e opinião era, immanentemente, antissocrática; mas, igualmente, na literatura sobre a verdade e a opinião em Arendt, que também guarda respaldo. Mais particularmente, em Assy (2005, 2015), Villa (1999) e Zerilli (2012), encontramos contribuição significativa à proposição de que o pensamento arendtiano contém uma ideia de verdade que não se opõe, necessariamente, à política, especialmente a partir da figura de Sócrates, que é também nosso objetivo. Assy parte de uma interpretação própria da noção de *alétheia* heideggeriana em

inter-relação com a *dóxa* socrática; e Villa enfatiza a possibilidade de múltiplas aberturas de mundo, conectando a verdade e a pluralidade humana na obra de Arendt. Aqui, as propostas de Assy e Villa nos servirão como exemplos comentados sobre como a obra de Arendt parece, portanto, permitir vias de conciliação entre política e filosofia, disso resultando o conceito de opinião em Arendt como a *dókei moi* socrática. Ficaremos mais com essas duas argumentações, visto que Zerilli (2012) combina em sua “noção alternativa de verdade”⁸⁴ em Arendt não só a caracterização de Sócrates, como também o relacionamento hermenêutico com vários outros filósofos (Gadamer, Strauss, Grassi, etc.), o que, embora relevante para o tema, não faz sentido ao recorte da nossa pesquisa.

Ainda que todo o exposto até agora se fundamente especialmente em pontos que derivam a partir do ensaio *Sócrates*; segundo Assy (2005), há pelo menos outros cinco ensaios⁸⁵ nos quais a *dóxa* é tida para Arendt como “o que me parece”, não soando a *dóxa* nesses ensaios apenas como um atributo do pensamento socrático, mas, ainda, como um elemento da faculdade do juízo. Dessa forma, um indivíduo só poderia validar a sua própria opinião ao apreender e conjugar as opiniões do maior número de pessoas, dependendo, ainda, a “autêntica qualidade de uma opinião” do grau de sua imparcialidade (ARENDR, 2016, p. 300).

Começamos mencionando que, apesar do longo percurso teórico de Arendt, muitas vezes favorável a Platão, ela mesma admite que na obra platônica, no que concerne à sua oposição entre verdade e opinião, não é feita qualquer menção à *dóxa* (ARENDR, 2010b, p. 48) e que tal antagonismo (verdade versus opinião) foi uma conclusão bastante antissocrática da condenação de Sócrates (ARENDR, 2010b, p. 49). Essa afirmação categórica se repete em mais de uma passagem, deixando claro que, para Arendt, a verdade da opinião é oposta à verdade metafísica incompatível com a política, qual seja, o ideal platônico de verdade. Ao contrastar as figuras de Sócrates e Platão e, particularmente, ao abordar a oposição entre

⁸⁴ “By “alternative notion of truth” I mean not only a hermeneutic notion of truth (discussed below), as it was developed by Heidegger and later by Gadamer, but a public notion of truth that Arendt (in her own idiosyncratic way) takes from both Socrates and Kant. This notion of truth, as we shall see, requires more than a “discourse ethics” because it involves more than the ability to make public arguments and ascertain the validity of statements; it involves more than the ability to distinguish warranted public opinions from strategically manipulated ideology that animates Habermas’s normative political project.” (ZERILLI, 2012, p. 57-58)

⁸⁵ ““Personal Responsibility under Dictatorship,” from 1964, “Some Questions of Moral Philosophy,” from 1965, “Basic Moral Propositions,” from 1966, “Truth and Politics,” from 1967, “Civil Disobedience,” from 1970, and “Thinking and Moral Considerations,” from 1971, in all those essays *doxa*, as “what seems to me”, as the ground basis of opinion, is not mentioned as a Socratic thinking attribute, but rather as an element of the faculty of judging. From the 50s to the middle 60’s, Arendt not only displaces Socrates from a positive coming out of thinking, but, she rather emphasizes the distinction between truth and opinion.” (ASSY, 2005, p. 14)

verdade e opinião, Arendt possibilita dois caminhos para a dialética, não admitindo, portanto, papéis totalmente discrepantes à linguagem política e à linguagem filosófica. Se a filosofia socrática, por um lado, não tinha por exigência a certeza epistêmica, por outro, ela também não negligenciava a busca por uma opinião em suas expressões de verdade – o que deve ser compreendido não de forma absolutista, mas em caráter de evitamento daquilo que é sabidamente falso. Dessa maneira, a busca pela verdade das opiniões objetivada por Sócrates, embora visasse a uma opinião que se validasse em sua própria possibilidade de verdade, não dispensava a responsabilidade do julgamento e da opinião.

Para Assy (2015), é inegável que a formulação teórica que Arendt faz em torno da *dóxa* deriva da reconstituição do termo grego promovida por Heidegger. Segundo ela, Arendt teria se reapropriado da leitura heideggeriana da *alétheia*, a palavra grega para *verdade*, que significa “aquilo que é revelado” e se manifesta pela aparência, pelo desvelamento. Arendt, porém, atribuiria a ascendência da aparência – “a predominância última da aparência”, no caso – sobre a noção de verdade, a *alétheia*, colocando a verdade nos termos da *dóxa*, da opinião (ASSY, 2015, p. 46). Em outras palavras, para Assy, o que Arendt faz é elevar a ação (*práxis*) e a fala (*léxis*), que apenas pertencem ao domínio da visibilidade, para categorias em que a própria revelação do indivíduo se dá por meio da aparição, ou da *dóxa*. Assy defende que Arendt atua “retirando o domínio da verdade da singularidade noumênica, locando-a na pluralidade fenomênica”, o que causa um deslocamento do conceito de verdade ao domínio fenomenológico da aparência – e desmonta a *teoria dos dois mundos*, na qual Heidegger propõe a dicotomia entre o ser autêntico e a mera aparência (Ibidem, p. 45-46). De acordo com Assy, portanto, para Arendt, “a *dóxa* é o próprio significado ontológico da pluralidade no domínio das aparências” (Ibidem, p. 47), o que dota a *dóxa* fortemente com uma conotação do que é visível “e restabelece o sentido decisivo da noção de opinião no formato de um “parece-me” (*it-appears-to-me*), constituído no duplo movimento de ver e ser visto” (p. 48). Dessa forma, ao modo socrático, a opinião se constituiria, para Arendt, em *dókei moi*, “aquilo que me parece”.

É importante destacar que Assy argumenta que, ao conectar a verdade como *alétheia* à *doxa* no sentido de “parece-me”, Arendt se afasta significativamente da interpretação da *verdade* dada por Heidegger. Sua exposição relaciona os sentidos de *alétheia*, aparência e *dóxa* de modo a sugerir que a leitura arendtiana de Heidegger vincula verdade e aparência, concebendo a *a-letheia* “unicamente como outra ‘aparência’, outro fenômeno originalmente oculto” (ASSY, 2015, p. 45-46); e tal exposição da *alétheia* heideggeriana parece reduzir o

conceito, ou confundi-lo com a *dóxa* e a aparência. Nesse sentido, ressalta-se também que nosso principal objetivo ao relatar o argumento de Assy é trazer a conhecimento as tentativas já propostas para a conciliação entre verdade e política no pensamento arendtiano, tendo em vista a importância, especialmente, da defesa da opinião para Arendt como a *dókei moi* socrática, que aqui se conecta a um deslocamento do conceito de verdade ao domínio fenomenológico (Idem, p. 48). Nesse sentido, a interpretação de Assy, aqui destacada, apenas se situa no intuito de contribuir a uma outra possibilidade que saliente a *dóxa* em Arendt como empréstimo de Sócrates; não fundamentando, com isto, a base de nossa argumentação principal, nem representando nossa leitura da obra heideggeriana (*per* Heidegger ou a partir de Arendt).

Villa (1999), por sua vez, primeiramente sublinha o retrato atípico que Arendt faz de Sócrates no ensaio póstumo *Filosofia e Política*, que sugere a reconciliação entre filosofia e política; e que contraria seus trabalhos publicados⁸⁶, nos quais se destaca o individualismo moral socrático. Em seguida, ele parte à análise do “custo” que essa reconciliação exige. Ainda que o autor acredite que Arendt permanece fundamentalmente não-socrática, ou mesmo *antisocrática*, ele logo admite que ela realça que Sócrates, ao contrário de Platão, não opõe verdade e opinião, e que a verdade disponível para os seres humanos integra o mundo das aparências e da fala (VILLA, 1999, p. 206).

A discussão de Villa enfatiza que a leitura que Arendt faz de Sócrates, nesse ensaio, conecta a verdade à pluralidade humana, sugerindo que o Sócrates de Arendt está interessado na singularidade de toda e qualquer opinião humana, já que ele pressupõe a *dóxa* como “uma abertura distinta para o mundo”. Nesse sentido, o Sócrates de Arendt acredita na possibilidade de múltiplas verdades. Sócrates verifica a posição do outro no mundo comum por meio do questionamento para, em seguida, extrair a verdade de sua perspectiva particular, forçando aquela pessoa a fornecer um relato consistente de pontos de vista mal formados ou mesmo mal articulados. Sendo assim, a *dóxa* de um indivíduo é o resultado desse processo mais amplo – um processo que poucos realizam, a menos que sejam incansavelmente estimulados por algo como a “parteira socrática”. Tende-se, ao contrário, a se ser radicalmente inconsciente da própria *dóxa* na vida cotidiana; da própria perspectiva do mundo comum. Isso “precisa ser trabalhado, extraído de nós de maneira dolorosa, tal qual o símile da parteira

⁸⁶ *Civil Disobedience and Thinking and Moral Considerations.*

implica”⁸⁷ (VILLA, 1999, p. 207). Essa é, basicamente, a singularidade que separa a *dóxa* articulada em *dókei moi* daquela que se presta a um julgamento simplista sem exames aprofundados, que aqui é tida como a “mera opinião”. A *dóxa*, então, não possui em si a intenção de “estabelecer a verdade”, dispensando a necessidade de uma verificação última da sua adequação para o viver e o agir. No entanto, ela se distingue da “mera opinião” nesse sentido porque aquela pode significar apenas a concordância com um grupo, ideologia ou a reprodução de um preconceito, não tendo nenhuma dessas condições a exigência de um exame mais aprofundado para que se extraia a própria *dóxa*.

E, em sendo assim, aduz Villa, a opinião “não é um mero ‘vento’, mas [...] o lócus de uma verdade particular e valiosa” (VILLA, 1999, p. 212). Essa verdade particular teria, então, maior importância que uma verdade única e transcendente. Diz, ainda, Villa:

Ao cultivar as verdades parciais dadas pelas perspectivas individuais sobre o mundo compartilhado, o Sócrates de “Filosofia e Política” revela um mundo humano caracterizado pela ausência de qualquer verdade *absoluta*, mas que se torna belo pela disponibilidade de inúmeras aberturas sobre ele. *A verdade para os mortais, em outras palavras, é inerente à pluralidade de perspectivas*, que conferem ao mundo compartilhado uma plenitude de presença não encontrada em nenhum outro lugar, uma plenitude que sempre excede os poderes de qualquer representação (no singular)⁸⁸. (VILLA, 1999, p. 212, segundo grifo nosso)

Logo, a revelação da verdade específica de alguém pode ser provocada apenas por um questionamento, que também garante a posição do outro no mundo comum. E, assim, o “perspectivismo” também seria um elemento-chave na posição arendtiana, pois cada vez que algo é dito, que uma opinião é expressa, isto está sendo feito em relação à própria posição e ação do indivíduo no mundo (BRENNAN et MALPAS, 2011, p. 43). A pluralidade de perspectivas supre, então, um significado ontológico, ante a consideração da unicidade de cada um em sua posição que vê e ouve de ângulos diferentes (ARENDDT, 2010a, p. 70). A *dóxa* enquanto concepção socrática está não somente vinculada ao mundo enquanto espaço de aparências (fenomênico), que aparece aos seres humanos, como também implicada nas diferentes perspectivas de mundo, que não podem ser reduzidas a uma só. À medida que é

⁸⁷ “[...] Rather, we tend, in everyday life, to be radically unaware of our own doxa, our own perspective on the common world. It needs to be worked on, drawn out of us, in the painful manner the midwife simile implies.” (VILLA, 1999, p. 207)

⁸⁸ “In cultivating the partial truths given through individual perspectives on the shared world, the Socrates of “Philosophy and Politics” reveals a human world characterized by the absence of any *absolute* truth, yet one that is made beautiful by the availability of innumerable openings upon it. Truth for mortals, in other words, inheres in the plurality of perspectives, which endow the shared world with a fullness of presence found nowhere else, a fullness that always exceeds the powers of any (singular) representation” (VILLA, 1999, p. 212).

“divulgado” aos mortais, o mundo é sempre visto a partir de perspectivas plurais, mas jamais em sua integralidade.

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si. (ARENDDT, 2010a, p. 64)

Nisso, se encontra implícito o papel político da *dóxa*: fazer com que as pessoas percebam que habitam um mesmo mundo, uma mesma mesa. Isto implicaria que a verdade não poderia ser compreendida como oposta à opinião, mas aderente a ela, o que, por si só, já confronta a interpretação usual da verdade na política em Arendt: “(Sócrates) havia descoberto que *dóxa* não era nem ilusão subjetiva nem distorção arbitrária, mas aquilo a que *a verdade invariavelmente aderira*” (ARENDDT, 2010b, p. 61, grifo nosso). Por conseguinte, “o que me parece” pode não ter validade universal, mas igualmente não se trata de mera idiosincrasia. A própria perspectiva sobre o mundo comum nem sempre é pelo seu portador conhecida, precisando ser “retirada” de cada um à maneira que fazia a maiêutica. O que se traduz novamente nas palavras de Villa: “Estar entregue à própria *dóxa* é tornar-se consciente de que é um membro individual da comunidade e possui uma perspectiva única, *não* como um seguidor de algum credo ou ideologia compartilhada com o grupo” (VILLA, 1999, p. 207).

Disso tudo, o ponto principal a ser analisado, e que serve de esteio à presente investigação, é que a partir da *dókei moi* também derivará o conceito de *opinião verdadeira*, discutida nesse momento no âmbito da maiêutica socrática, que visava ao auxílio para que cada cidadão articulasse as suas próprias opiniões com o objetivo de discernir a verdade inerente a elas. Não dispondo agora de “parteias” ou “moscardos”, contudo, a verdade de cada opinião se revelaria pela sua própria articulação em veracidade, dispondo do reconhecimento dos fatos (ou do que é tido por verdadeiro), e da própria veracidade pessoal do ator no momento de formular a opinião. Nesse sentido, o processo de articulação de uma opinião exigiria também o esforço da compreensão das *dóxai* dos demais (membros de uma comunidade política), relacionando o(s) seu(s) próprio(s) ponto(s) de vista com o(s) dos outros para melhor formular sua própria *dóxa*, – e é esse exercício de pensamento que Arendt primeiro encontra em Sócrates, na formação dialógica e intersubjetiva da opinião, e depois em Kant, com o pensamento representativo, que precisa ser distinto no processo da opinião que se pretende verdadeira em relação com o juízo político, como veremos mais adiante. O juízo

político não se apresenta como uma alternativa à verdade e, para Arendt, o melhor juízo também não é o “mais verdadeiro”.

Como Arendt coloca em *O Conceito de História – Antigo e Moderno* (1961), os cidadãos de Atenas aprenderam a *compreender*: “não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos” (ARENDR, 2016, p. 82). Mais uma vez, essa “compreensão” pode ser uma primeira etapa da mentalidade alargada conceituada por Kant, que conduzirá a um posterior julgamento. No entanto, aqui, ela atende ainda a um nível opinativo, a partir de Sócrates; como uma *dóxa* formulada em sua própria veracidade, construída *entre* os indivíduos, mas sem sofrer a subordinação a uma verdade universal.

Sendo assim, a verdade da opinião analisada por Arendt implica em uma verdade que adere à opinião, não sendo, porém, objetiva nem idiossincrática. Dado que a *dóxa* é parcial e relativa, a verdade da opinião não se trata da verdade “objetiva” que pode ser refutada ou comprovada por meio de uma referência a critérios estabelecidos. Todavia, também não é um tipo de verdade relativista ou subjetivista, que se preocupa apenas com o que é verdadeiro para aquela pessoa. Explorar a veracidade de cada *dóxa* é respeitar a sua singularidade e distinção perante todas as *dóxai* como um ponto de vista único que corresponde a como “o mundo aparece” para determinado indivíduo. Ao mesmo tempo, revela o que ela tem em comum com outros, evidenciando um *mundo comum* que se abre a todos conforme a publicidade de suas *dóxai* e no qual cada indivíduo é potencialmente igual em ação e discurso – diferentes nas opiniões, mas iguais em status político, posicionando o agonismo com um dos traços definidores da vida pública.

Isso é importante de esclarecer, inclusive, porque em nenhum momento se defende que Arendt acredita que, ao participar dos diálogos socráticos e comunicar suas opiniões aos outros, os atores políticos chegarão a um acordo e, como resultado disso, a uma verdade sobre o mundo, capaz de cancelar as diferenças entre suas *dóxai*. Para Arendt, os participantes do diálogo socrático podem nunca chegar a um consenso, e a apreensão que se destaca é a de que o mundo *aparece* aos seres humanos de maneiras diferentes, constituindo uma inflexível pluralidade de opiniões. O reconhecimento do “mundo” como comum não implica em consenso a uma verdade sobre esse mundo, nem tampouco no cancelamento das diferenças entre as diversas opiniões dos atores políticos. Como argumenta Canovan (1983), o que indivíduos livres podem compartilhar não se trata de convicções idênticas em suas mentes

individuais ou de uma “vontade comum”, mas “um mundo comum de instituições, externo a eles, e que todos apoiam por suas ações” (CANOVAN, 1983, p. 112). Isto, por si só, suspende o modelo comunicativo de Habermas (1977), já mencionado anteriormente, sobre a possibilidade de um “acordo racional a partir da comunicação entre atores políticos” (HABERMAS, 1977, p. 23), que é estranha à obra de Arendt, não descrevendo adequadamente a sua abordagem sobre o tema da verdade, e que comprometeria nossa defesa pela verdade da opinião. O Sócrates de Arendt, a partir de sua maiêutica, pode permitir que indivíduos vejam o mundo como algo comum a eles, mas isso não significa que eles devam concordar sobre uma verdade em relação a este mundo. Os diálogos socráticos, que visavam trazer à tona a verdade da opinião, permitiam aos indivíduos ver o mundo como um mundo comum, acentuando as diferenças de suas posições, sem que fosse preciso, no entanto, resultar disso qualquer concordância ou harmonia. De acordo com Pashkova (2016), ao Sócrates de Arendt, o valor dos diálogos é que “os indivíduos podem se afastar deles com a consciência de que compartilham o “mesmo” mundo em comum, embora possam ter percebido que veem o mundo de perspectivas conflitantes”⁸⁹ (PASHKOVA, 2016, p. 54-55).

Dessa forma, conclui-se que em seu viés político, portanto, a verdade da opinião carrega consigo a conscientização das diferenças e semelhanças do mundo *entre* indivíduos, porém, um mundo que não exige qualquer acordo ou consenso sobre as verdades que são vistas nele. Zerilli (2012) sugere, inclusive, que as opiniões plurais são a condição de não apenas conhecer/saber, mas também *reconhecer* algo como verdadeiro (ZERILLI, 2012, p. 74, grifo nosso). Trata-se, portanto, de um mundo que não se apresenta como algo dado, e sim, revelado: somente a formulação de opiniões cuja potencial verdade inerente a elas possa ser “parida” em relação aos demais, resulta no processo fenomenológico de mundo. Sendo assim, a formulação das *dóxai* não seria um evento gratuito como simplesmente expor “achismos”, em idiosincrasia e arbitrariedade; mas exigiria alguns critérios para um bem-sucedido processo pré-reflexivo, que não levasse em consideração apenas os próprios interesses. Sua articulação – em termos de veracidade ou de mendacidade – teria um papel político fundamental na constituição de uma esfera pública em suas possibilidades democráticas.

Outros fatores a serem levados em conta são, ainda, os de que, uma vez que não vivemos mais na pólis grega, a pluralidade opinativa que proporciona a democracia liberal de

⁸⁹ “For Arendt’s Socrates the value of the dialogues is that the individuals can walk away from them with an awareness that they share the “same” world in common, albeit they may have come to realise that they see the world from conflictual perspectives.” (PASHKOVA, 2016, p. 54-55)

hoje reside em moldes bem distantes das comunidades políticas daquele tempo. Da mesma forma, os novos modos de ação política e de discurso que a contemporaneidade apresenta não podem ser ignorados, proporcionando formas outras de integração do ator/espectador político como participante propositivo da democracia. O que está em jogo, no entanto, não é, necessariamente, o(s) modo(s) como essa opinião poderá integrar a “ágora” política; e sim, os meios de sua própria *articulação* junto ao ator político, buscando a maior veracidade possível – fundamental em uma época em que “nunca se mentiu tanto quanto em nossos dias” (KOYRÉ, 2019, p. 120), e em que a opinião é uma forma comum assumida pela mentira.

Em resumo, a concepção de opinião como a *dóxa* socrática para Arendt é a que melhor atende a importância que ela parece vislumbrar à opinião no domínio público, e que permite, ainda, abrir a possibilidade de uma verdade que não se oponha à política e da articulação de uma opinião verdadeira. Como visto, especialmente no ensaio *Sócrates*, a opinião assim entendida em seu pensamento pode contribuir a um conceito de verdade que não é antagônico à opinião, uma vez que exige a consideração de outras opiniões para que seja validada em meio à pluralidade, sendo, inclusive, um elemento do juízo político. Nesse sentido é que ela atende a possibilidade de que, nos posicionamentos de Arendt, esteja implícita uma noção de verdade que difere da verdade absoluta platônica, podendo coexistir entre a *dóxa* e a esfera política – uma verdade não coercitiva e nem absoluta, que vem da verdade em cada opinião.

Compreende-se que esse é um dos aspectos mais relevantes para pensar a possibilidade de reconciliar filosofia e política no pensamento de Arendt. A busca de Sócrates por tornar os cidadãos “mais verdadeiros” foi uma tarefa elogiada por ela, e abordar seu pensamento político por vias socráticas, e não platônicas, no que se refere à questão da *dóxa*, parece ser uma resposta possível ao importante conflito entre verdade e opinião.

Dessa forma, a pesquisa passa a se articular no sentido de implicar a opinião como a *dókei moi* em Arendt, contendo em seu processo de formulação opinativo não somente o esforço de compreensão do(s) ponto(s) de vista dos outros, mas também, alguns critérios de busca pela veracidade em sua própria articulação. Nesse ponto, para que se depreenda melhor acerca de como a opinião tida por “o mundo como se abre para mim” pode impactar na relação arendtiana entre verdade e política, faz-se importante agora partir à nossa proposição de possibilidade da formulação da opinião que se pretende verdadeira. Analisar as possibilidades do conjunto da obra de Arendt no alcance a um tipo de opinião que não seja diametralmente oposta ao âmbito político é, também, lançar luz às potencialidades de

restauração da dignidade da política e da revitalização do espaço público – o que foi, outrossim, um esforço tão firmemente acalentado por ela.

CAPÍTULO 3 – SOBRE POLÍTICA E OPINIÃO

Nos capítulos anteriores, procedeu-se a uma reconstrução do pensamento político arendtiano no que tange ao seu famigerado conflito entre verdade e política, no intuito de apresentar o problema para, então, explorá-lo em relação à questão da *dóxa*. Partiu-se da apresentação do dilema no modo como ele é tradicionalmente lido por muitos dos estudiosos de Arendt – que coloca a filosofia em suposta oposição à política; – para, assim, destrinchá-lo; passando pelo resgate da separação entre *vita activa* e *vita contemplativa*, a conceptualização dos tipos de verdade (racional e fatural), o uso instrumental da mentira na política e a dependência da verdade para que haja permanência de mundo.

O elo que une esses temas é que a verdade está tradicionalmente posta em relação à contemplação, enquanto a opinião e a mentira postam-se ao lado da ação. Tanto a opinião quanto a mentira, no entanto, podem ser consideradas o oposto da verdade; ou seja, não há ainda uma condenação específica da política aqui, o que só acontece quando fatos são tomados por meras opiniões, efetivando, assim, a utilização instrumental da mentira no interior do ambiente político. Como discorremos em nosso primeiro capítulo, o uso instrumental da mentira na política pode trazer imensos danos à ação política e à esfera pública, respondendo, inclusive, pela ocorrência de grandes eventos bélicos e/ou totalitários na história da humanidade. Arendt descreve o fenômeno da mentira organizada como a produção da mentira em larga escala, muitas vezes orquestrada por grandes organizações; e que resulta da passagem da mentira tradicional moderna (que visava à manutenção dos segredos de Estado) à *fabricação* mesma da mentira, com interesses que podem ir muito além da simples omissão de informações que classicamente caracterizava a primeira. A mentira organizada pode, portanto, atuar de maneira direta ou indireta à ocorrência de eventos de massa grandiosos, com tendências à revisão da História e/ou à criação de realidades alternativas, destruindo a realidade comum capaz de fornecer a adequada orientação para a ação política e podendo arrastar consigo grandes massas atomizadas. Em nosso trabalho, debruçamo-nos em descrever e pontuar sobre as diversas variáveis e reflexões já existentes sobre o assunto, trazendo a disjunção entre verdade, mentira e opinião ante a política na obra de Arendt de forma reflexivo-analítica, de acordo com o que já foi publicado sobre o tema, mas enriquecido com reflexões próprias.

Em nossas adições, buscamos singularizar a política diante dessas disjunções (verdade x mentira/ verdade x opinião) enfatizando a importância da necessidade de

permanência de mundo e a formulação de uma opinião que reconheça a verdade dos fatos. Para que haja permanência de mundo, conforme defendido por Arendt, a esfera pública não pode se abster totalmente da preservação de, pelo menos, algum tipo de verdade, e esta é uma das principais defesas ao argumento comumente adotado por alguns de seus críticos (tais como Habermas (1977) e Beiner (2008), por exemplo) de que Arendt pensaria a verdade totalmente em oposição à esfera pública. A verdade precisa ser ancorada para que haja permanência de mundo, e no argumento em questão, portanto, tratamos da verdade dos fatos, que necessita de proteção para que não seja confundida ou tomada intencionalmente como mera opinião. Tomar a verdade dos fatos como mera opinião, portanto, é algo comum na mentira organizada, e pode destruir o senso pelo qual nos orientamos em um mundo comum de fatos, ou seja, o sentido de realidade pelo qual reconhecemos o mesmo mundo, ainda que posicionados sobre pontos diferentes. Esta substituição da verdade dos fatos pela mera opinião já influenciou sobre grandes fenômenos históricos, tais como o totalitarismo, o nazismo e o fascismo; e, como mais recentemente vimos, está nos levando a adventos contemporâneos preocupantes, como o das *fake news* e de uma era de pós-verdade.

Em nosso segundo capítulo, o tema da verdade e da opinião foi, então, resgatado historicamente desde Sócrates e Platão para, a partir de intensa análise, também embasada em importantes críticos (mais particularmente em Assy (2005, 2015) e Villa (1999)), derivar o conceito de *dóxa* para Arendt como a *dókei moi* socrática: *o mundo como ele se abre para mim*; que no ensaio *Verdade e Política*, Arendt descreve em termos de “validade da opinião”. Para Arendt, é a opinião que sustenta o poder, e não a verdade (ARENDR, 2016, p. 320). Logo, o debate de opiniões é a condição básica à manifestação de uma realidade compartilhada e à geração de um mundo comum, sendo, ainda, em última instância, a condição da própria criação do espaço político. Nesse ensaio, também fica claro que, para ela, as verdades de *dóxai* e as verdades de fato não são antagônicas, mas distintas e inter-relacionadas, com fatos e opiniões sendo pertencentes ao mesmo domínio, embora possam ser mantidos separados. Mencionou-se nessa parte do texto, ainda que à guisa de introdução, a relevante distinção articulada por Arendt sobre fatos e opiniões em *Verdade e Política*, que revela que fatos e opiniões pertencem ao mesmo reino no campo da interpretação humana diante de qualquer evento da arena política, mas que, embora eles possam se manter separados, “não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio” (ARENDR, 2016, p. 295). Por ambos se atentarem aos assuntos humanos e aos respectivos resultados de suas ações, fatos e opiniões possuem qualidade distintiva no seio político, sendo os fatos

necessários para que as opiniões sejam informadas. Não se trata aqui de guardar uniformidade entre opiniões, até porque, sendo notoriamente plurais, as opiniões não poderiam se coadunar analogamente com os fatos. O que se defende é que opiniões que partem de fatos podem guardar legitimidade no que respeita à sua verdade fatural – que é também o garante de uma liberdade de opinião autêntica. Para Arendt, a informação fatural precisa estar assegurada, pois, se a informação fatural não está garantida, os fatos podem ser questionados e a liberdade de opinião não passar de uma farsa (Idem e Ibidem). Opiniões podem ser inspiradas por interesses e paixões diferentes, mas quando obedecem à verdade fatural, preservam a sua legitimidade (ARENDR, 2016, p. 295). Importa frisar novamente, portanto, que a informação fatural serve para *guardar uma liberdade de opinião autêntica*. Ela não visa, deste modo, a interferir sobre a multiplicidade e pluralidade opinativas. Uma vez que não é o conteúdo da opinião que se estabelece a partir dos fatos, restringindo-se o reconhecimento dos fatos a atuar, na verdade, sobre a *elaboração da opinião em validade* (portanto, guardar-lhes legitimidade), a pluralidade de opiniões não sofre intervenção de nenhuma espécie. Podemos mencionar um exemplo esdrúxulo: alguém não pode sustentar a opinião de que o sol é esverdeado. Visto que é um fato, segundo a astrofísica, que o sol emite luz com uma grande variação de frequências, e nossos olhos humanos percebem essa combinação como o branco ou uma cor neutra (já que a frequência de luz verde é menos dispersada pela atmosfera), sustentar a posição de que o sol é verde não pode ser defendido como uma opinião legítima, pois, segundo os fatos, não é assim que nossa comum condição visual percebe as cores emitidas pelo sol.

Desse modo, embora a importância da verdade dos fatos na esfera política, defendida por Arendt, seja amplamente reconhecida⁹⁰, a discussão aqui apresentada revelou que existe muito mais na relação entre verdade e política em seu pensamento político, e isso, inclusive, não é uma ideia nova, subsidiando-se em vasto material bibliográfico. Sustenta-se nessa tese, portanto, que a opinião, se tomada nos termos do pensamento socrático, largamente analisado por Arendt, pode aludir a uma verdade que se concilia com a esfera pública, ou, como preferimos assumir, apontar para uma concepção de *opinião verdadeira*, cuja verdade não é a verdade metafísica platônica nem a verdade fatural contingente, estando, então, em conciliação com a política. Para essa afirmação considera-se, especialmente, a verdade da opinião e o modo de formulá-la e atestar sua validade como uma possível indicação arendtiana, –

⁹⁰ Ver, por exemplo, os trabalhos de D'ENTRÈVES (2000); HERZOG (2002); ENAUDEAU (2007), que, entre outros aspectos da relação entre verdade e política em Arendt, destacam a relevância da verdade fatural.

indicação esta, resultante da reconstrução e avaliação do debate sobre verdade e política, presente na literatura consultada a respeito da obra de Arendt.

Conforme ilustramos, o tema da verdade e da política em Arendt costuma seguir por dois caminhos tradicionais de leitura, que são o do antagonismo entre verdade e política versus a atuação da verdade fatural no interior do campo político. Em número menor, porém, a literatura também guarda proposições de conciliação entre verdade e política, possibilitando a conexão entre a verdade e a pluralidade humana na obra de Hannah Arendt. Observou-se que muitos dos estudiosos que tomaram Arendt como alguém que buscou expulsar totalmente a verdade do campo político, a categorizando como uma pensadora *antiverdade*, o fizeram por supor que a sua concepção de verdade se limitasse ao elevado conceito de verdade platônica, relacionado, ainda, ao também excelso conceito que Arendt, por outro lado, buscava preservar sobre a própria política. Alguns estudiosos, porém, também recorreram à figura socrática como possibilidade de conciliação entre verdade e política no pensamento de Arendt (tais como Canovan (1990), Villa (1999), Assy (2005, 2015) e Pashkova (2016)), e respaldamos nestes autores boa parte da sustentação e construção de nossos argumentos apresentados ao longo desse texto. A verdade, tal como definida por Platão, é incapaz de sustentar a passibilidade da opinião, – única *verdade* admitida pela ação política; – além de que, as considerações teóricas deixadas por Arendt também abrem espaço para questionar se o domínio público seria autossuficiente para prescindir de algum senso de verdade, mesmo que isto ameaçasse, por outro lado, a permanência de mundo, tão explicitamente defendida por ela.

Tem-se, ademais, que o conjunto de pensamento político de Arendt tende a refletir uma concepção de opinião que não é simplesmente “mera opinião”, deixando caminho à exploração dessa concepção de opinião para a compreensão socrática. O senso de verdade da opinião, que Arendt menciona algumas vezes especialmente no ensaio *Sócrates* (ou *Filosofia e Política*) não recebeu muita atenção daqueles que a acusam de ser antiverdade no espaço público, e é justamente este o senso de verdade que se colocou como um dos núcleos de nossa investigação. Desse modo, nossa análise foi feita a partir da observação de um contexto maior de obras, em que Arendt trata da opinião e/ou da verdade, visando a não reduzir a relação entre verdade e opinião no pensamento arendtiano ao ensaio *Verdade e Política*, e que a restringe em termos de verdade e opinião ao conceito platônico. Arendt admite um tipo particular de verdade como política por natureza, que é a verdade dos fatos, e, mesmo ela reconhecendo que até essa verdade carrega consigo certo caráter antipolítico, é preciso ser

cuidadoso ao imputar a ela uma visão de que a verdade não teria um papel legítimo na esfera dos assuntos humanos em seu trabalho.

Foi valendo-se dessas determinações que examinamos o terreno da *dóxa* na forma como Arendt a abordou, em especial, no ensaio *Sócrates*, e tendo por base a conceptualização da *dóxa* em um tratamento diversificado da *mera opinião*. Visamos a depreender a possibilidade de um senso de verdade advindo de uma *opinião verdadeira*, e avançamos, assim, sobre a formulação dessa opinião em seus possíveis critérios de veracidade. Arendt observa que, para Sócrates, “a *dóxa* era a formulação em discurso de *dókei moi*, ou seja, “aquilo que me parece”” (ARENDR, 2010b, p. 55), e que o objeto dessa *dóxa* era “a compreensão do mundo “tal como ele se me revela””, residindo o caráter comum do mundo justamente no fato de que ele, o mundo, é o mesmo que se revela para todos, apesar das diferenças de singularidades e das posições individuais de cada um nele (Idem, p. 55-56). É importante ressaltar, ainda, que a opinião assim relatada e aqui defendida também é parcialmente dependente da troca e do debate entre iguais, visando ao seu autor ver e ser visto, ser ouvido e aparecer, não podendo, portanto, restar na privatividade de seu mundo particular. A força da propaganda totalitária e a mentira persistente só foram possíveis em um “mundo compartilhado” marcado pela atomização social e pela individualização extrema, que caracterizavam, primordialmente, as sociedades de massa daquela época, cuja visão dos eventos sob uma única perspectiva determinada pela homogeneidade de pensamentos e uniformidade de opiniões não corresponde à pluralidade opinativa sugerida por Arendt.

Outra vertente de pensamento que se pretendeu afastar trata da ideia de que esse modo de pensar a verdade e a opinião em Arendt respinga em relativismo e subjetivismo, pois, de um ponto de vista tradicional e platônico, o Sócrates de Arendt poderia soar como o sofista Protágoras, para quem “o homem é a medida de todas as coisas”, e que limitaria nosso objeto de estudo a empirismo. No entanto, como enfatiza Canovan (1983), pessoas com pontos de vista políticos diferentes podem aprender a partir de pontos de vista opostos, destacando que o realismo e o senso comum dos julgamentos aumentam, à medida que são fundados e transformados à luz da opinião de outras pessoas (CANOVAN, 1983, p. 108). Nesse sentido, como discorreremos logo adiante, a opinião enquanto “o mundo como ele se abre para mim” não pode ser puramente subjetiva. É possível estender essa defesa também para a questão do possível individualismo moral ou perspectivismo particular que a consideração da maiêutica socrática parece apontar em *Filosofia e Política*. Como coloca Villa (1999, p. 215), “o máximo que podemos dizer é que o Sócrates de “Filosofia e Política”

serve indiretamente às forças morais, ajudando seus concidadãos a evitar os excessos mais desagradáveis do individualismo agonista”; ou seja, com a filosofia de Sócrates, tornou-se possível questionar o ponto de vista da pólis, possibilitando distinguir a integridade moral individual daqueles deveres e obrigações dos cidadãos; tendo a primeira, no entanto, como o padrão pelo qual as obrigações estritamente políticas devem ser avaliadas. Em resumo, Sócrates possibilitou “ver a alma mais do que a cidade como pré-condição para a criação de *dóxai* moralmente valiosos”⁹¹ (Idem, p. 216), as remetendo a um padrão superior – mas mesmo assim, ainda, um padrão humano. Esse ponto é importante para compreendermos a veracidade pessoal, sobre a qual discutiremos logo adiante. Ainda que a imparcialidade do ator político seja uma característica moral individual, aqui, ela nos serve apenas como “uma forma cívica de individualismo”, e não como uma forma autenticamente moral, ainda que isso resulte em um paradoxo⁹² (Id., Ib.).

Sendo assim, a utilização do exemplo de Sócrates por Arendt contribui a uma rica e fenomenológica concepção de opinião, na suposição de que o mundo é percebido pelos indivíduos de perspectivas diferentes, correspondentes às suas posições particulares no mundo. Tal abordagem a lança, ainda, na contraposição da ideia redutora de opinião e da tirania da verdade de Platão, uma vez que a concepção platônica de verdade como metafísica negligencia o aspecto fenomenológico de mundo.

Levando em conta todo o exposto, portanto, foi demonstrado que no ensaio intitulado *Sócrates*, Arendt apresenta o conceito de *verdade* em uma acepção diferente da usual, não incorrendo na tradicional visão platônica cuja verdade não pode coexistir com as opiniões e, conseqüentemente, com a esfera pública. A concepção de verdade aqui dada pela expressão “verdade da opinião” implica em uma verdade que não é antitética à opinião, sendo, ao

⁹¹ “The most we can say is that the Socrates of “Philosophy and Politics” indirectly serves moral forces by helping his fellow citizens avoid the nastier excesses of agonistic individualism. To the Periclean virtues of restless activity and striving for greatness, Arendt’s Socrates adds an appreciation of the others’ standpoint, of talk for talk’s sake, and the value of thoughtful solitude. But there is nothing here of the transvaluation of values that led Mill to praise, and Nietzsche to bemoan, Socrates’ appearance on the world stage. With Socrates - with philosophy - it became possible to question the standpoint of the *polis* from what we would today call a secular moral perspective. It became possible to distinguish individual moral integrity from the duties and obligations of the citizen, and to see the former as setting the standard by which all strictly political obligations should be assessed. Socrates thus provided the means for cutting through the moral confusion introduced by the Periclean rhetoric of cultural greatness and the realist rhetoric of power, necessity and political survival so memorably captured in the Melian dialogue. Socrates made it possible, in other words, to see loving one’s soul more than one’s city as *the* precondition for creating *dóxai* that are morally valuable, that do not simply reflect the beauty of the political association but hold it instead to a higher (but nonetheless human or humane) standard.” (VILLA, 1999, p. 215-216, grifos no original)

⁹² “Even if Arendt’s 1954 attempt at reconciling philosophy and politics falls short, offering us only a civic form of individualism rather than an authentically moral one, we are still left with a paradox. For it cannot be said that she remained blind to the central purpose of Socratic dialectic: philosophical conversation as a disabusing activity, a purging of opinions which served the ultimate goal of avoiding injustice.” (Idem, Ibidem)

contrário, aderente a ela, e compreendida ao modo socrático como “a-mim-me-parece”; não visando à produção de respostas verificáveis ou irrefutáveis, mas antes, à validação junto às perspectivas dos outros. Sendo a *dóxa* sempre parcial, o mundo não pode ser revelado de uma perspectiva específica, se divulgando sempre conforme a posição de um indivíduo no mundo. Então, a opinião enquanto *dóxa* socrática não pode ser transcendida pela ideia de verdade metafísica proposta por Platão, pois à medida em que o mundo é revelado aos seres humanos na forma da *dóxa*, cada qual vê o mundo de uma perspectiva própria, e nunca o apreende em sua totalidade. Dessa forma, não há uma única perspectiva verdadeira de mundo em relação à qual a *dóxa* possa ser “medida”, nem uma única verdade “objetiva” capaz de fornecer uma referência pela qual a *dóxa* possa ser julgada. Arendt, inclusive, elogia a aceitação de Sócrates de que não é possível o alcance de uma verdade pelos mortais, sendo, para estes, importante mesmo o “tornar verdadeira a *dóxa*, ver a verdade de cada *dóxa* e falar de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos outros” (ARENDR, 2010b, p. 61).

A verdade da opinião, portanto, busca a verdade inerente a cada opinião que, potencialmente, toda pessoa possui, juntamente com um esforço de abertura às perspectivas dos demais, se revelando em sua própria veracidade. Vale ressaltar, entretanto, que ainda que Arendt busque conciliar a relevância do “papel constitutivo da perspectiva”, como coloca Villa (1995)⁹³; isso não pode ser confundido com relativismo, como já foi discorrido em outros pontos desta tese. Nesse sentido, recorreremos novamente a Canovan (1983) e também a Bernstein (2011), que defendem que Arendt possui um modo de pensar a verdade que vai além do relativismo e do objetivismo, afastando de uma visão puramente subjetivista. Para Bernstein (2011), o significado da ação política toma dimensão especial na obra arendtiana, conectando todos os seus conceitos políticos e não a limitando ao terreno comum do relativismo; e para Canovan (1983), a ênfase de Arendt é no fato de que pessoas com diferentes pontos de vista políticos podem aprender a partir de pontos de vista diversos, enfatizando que o realismo e o senso comum dos julgamentos aumentam, à medida em que

⁹³ Villa (1995) argumenta que o perspectivismo se reflete nas visões de Arendt sobre verdade e política, e que o caráter que ela dá ao perspectivismo trata-se de uma versão especificamente política do perspectivismo nietzschiano. Para ele, Arendt se utiliza desse perspectivismo influenciado por Nietzsche, pois essa posição é libertadora da vontade de poder/ vontade de verdade. No entanto, considerou-se que o acréscimo de uma longa discussão sobre esse ponto na tese não atenderia a uma necessidade específica do problema aqui colocado; por isso, optou-se por mencionar a questão apenas de passagem. No original: “Arendt’s politics of opinion, her emphasis on the constitutive role of perspective and the coercive nature of truth, can be seen as a specifically political version of Nietzschean perspectivism, albeit one that retains a healthy respect for non-moral facts. Only by affirming the essentially perspectival character of opinion is the world saved from the reductive effects of the Platonic/moral interpretation of action, an interpretation predicated on the gap between reality and appearance, and on the untruth of appearance. The performance model adopted by Arendt from Nietzsche identifies reality with appearance, preserves plurality in the strong sense, and thereby maintains the value of action and the integrity of the public realm.” (VILLA, 1995, p. 97-98)

são formados e transformados à luz da opinião de outras pessoas (CANOVAN, 1983, p. 108). O ponto principal é que Arendt não acredita em uma possibilidade de “consenso racional” ou “convicções comuns” em questões políticas⁹⁴ (e o que se aproxima disso é tido por ela como o estado patológico da uniformidade ideológica); e como destaca Canovan, é o conceito kantiano de julgamento, a “habilidade de pensar no lugar de qualquer outro”, que, enquanto pensamento representativo, atua na formação de opiniões e juízos, fazendo com que uma pessoa represente para si mesma os pontos de vista dos demais antes de chegar a qualquer conclusão⁹⁵ (Idem, Ibidem). Ou seja, Arendt está muito distante da visão puramente subjetivista de que opiniões, em matéria de política e moral, são simplesmente “privadas e incorrigíveis”⁹⁶. Nessa mesma direção, de acordo com Pashkova (2016), “O que distingue as *dóxai* de uma visão subjetiva e relativista é que todas elas oferecem uma abertura para o “mesmo” mundo”⁹⁷ (PASHKOVA, 2016, p. 53); e como coloca Kasper (2018) também, em Arendt, a objetividade da realidade é constituída por diferentes pontos de vista, e não por apreensão exclusiva, em uma certa objetividade que não anularia a subjetividade⁹⁸ (KASPER, 2018, p. 93) – conforme Arendt também defende no ensaio *Sócrates*⁹⁹. Aduz-se, ainda, que Arendt é estritamente cuidadosa ao especificar que as *dóxai* não são puramente idiossincráticas, arbitrárias ou subjetivas. Como afirmamos longamente no segundo capítulo¹⁰⁰, a *dóxa*, em Arendt parece considerar uma pluralidade de perspectivas diferentes e não redutíveis a uma única perspectiva de mundo, como para Sócrates; e a sua articulação opinativa ocorre a partir de uma atividade intersubjetiva e dialógica que requer a disposição em manter-se em abertura em relação às opiniões e revelação de mundo dos demais. Não se trata, portanto, de uma *dóxa* relativista ou subjetivista, que se preocupa apenas com o que é

⁹⁴ Conforme apontado por Habermas (1977) e explorado no primeiro capítulo, item 1.5 desta tese.

⁹⁵ “On the contrary, she stressed that people with different political standpoints can learn from one another, and she applied to political thinking Kant’s concept of “judgement”, the ability to “think in the place of everybody else” (CANOVAN, 1983, p. 108).

⁹⁶ “Arendt was very far, then, from the purely subjectivist view that opinions on matters of politics and morals are simply private and incorrigible” (Id., Ib.).

⁹⁷ “In the Socrates essay, Arendt does not say that *doxai* being relative are subjective, arbitrary and idiosyncratic. Arendt is careful to specify that *doxai* are not purely “subjective.” What distinguishes *doxai* from a subjective and relativist view is that they all provide an opening to the “same” world”. (PASHKOVA, 2016, p. 53)

⁹⁸ “As we have seen, Hannah Arendt tried to move beyond this “clash” between truth and politics, by liberating politics from the absolute “One Truth” of old metaphysics, but also by stabilizing political communities around the factual truths of acted deeds and spoken words in “commonly recognized realities”. By doing so, she tried to reestablish, using traditional terms, a certain objectivity which would not cancel subjectivity. She even referred (2006, p. 258) to this “so called objectivity” (emphasis added), implying a specific form of stability which refused both absolute objectivity and absolute subjectivity. She refused, in short, one-sidedness. As we have seen, reality’s objectivity is constituted by “different viewpoints”, and not by exclusive apprehension.” (KASPER, 2018, p. 93)

⁹⁹ Cfme. ARENDT, 2010b, p. 55.

¹⁰⁰ Ver especialmente item 2.3.

verdadeiro para o seu autor; mas, tampouco, de uma *dóxa* que ignore a existência de um mundo como algo comum. *Fake news* e “fatos alternativos” são possíveis desde que a verdade dos fatos possa ser tomada como “mera opinião”, quando esta é usada com a intenção deliberada de impor o engano e a mentira como mera profissão de pensamento, invocando o direito à liberdade de expressão. São possíveis, ainda, quando é adotada uma posição de “vale-tudo”, como coloca Waisbord (2018), que argumenta que, em uma época de comunicação pós-verdade como a que vivemos, vozes sem compromisso com outras pessoas podem contribuir ao apagamento contínuo das distinções entre fato e ficção, verdade e mentira. Acreditar que a verdade “é socialmente construída” não pode levar à “aceitação de que qualquer subjetividade e narrativa política é válida; independentemente de seu domínio da realidade, independentemente dos fatos”¹⁰¹ (WAISBORD, 2018, p. 15). A simples enunciação de não-verdades, de não-fatos, pode implicar no condicionamento histórico e discursivo de verdades e mendacidades; e, talvez, justamente por isso, a opinião política que pressupõe o reconhecimento dos fatos seja algo tão importante.

A partir disso, o trabalho já poderia se abrir a algumas possibilidades de fundamentação ao seu percurso teórico-argumentativo, de acordo com o que aqui pretendemos defender. Trouxemos em nosso trabalho alguns exemplos de concepções alternativas de verdade em Arendt e nos detivemos com mais insistência em algumas delas. Poderíamos, nesse caso, considerar um outro senso de verdade em Arendt de forma mais fenomenológica, à maneira de Assy (2015), que buscou seu fundamento na *alétheia* em um deslocamento do conceito de verdade; ou, responder a questão a um modo mais kantiano, no qual a mentalidade alargada conduz ao julgamento político, sem responder, no entanto, ao problema da verdade.

A abordagem de Assy da relação entre verdade e política na obra de Arendt enfatiza o fator fenomenológico do seu pensamento político; e essa perspectiva fenomenológica se mostra, de fato, essencial a um maior entendimento do tema, conforme também adotamos, em parte, em nosso argumento. Dessa forma, em nossa pesquisa, também houve a busca por dar destaque ao caráter fenomenológico da relação entre verdade e política, relacionando sugestivamente, como Assy, a questão da verdade ao domínio das aparências, ainda que não

¹⁰¹ “Voice alone maybe insufficient to address the challenges of post-truth communication. In fact, the unfettered capacity of citizens to express their beliefs in public settings might contribute to the ongoing erasure of distinctions between fact and fiction, truth and lies. Voice without engagement with others may not result in solidarity, tolerance, and agreement. To believe that truth is socially constructed should not lead to espousing an ‘anything goes’ position – the acceptance that any subjectivity and political narrative, no matter its grip on reality, is valid regardless of facts.” (WAISBORD, 2018, p. 15)

no sentido da *alethéia* heideggeriana. O exemplo de Assy está presente em nossa investigação, mas não seria possível pôr em diálogo por muito tempo uma matriz kantiana de pensamento versus uma matriz heideggeriana, na obra de Arendt, visto tratarem-se de respostas muito distintas, embora, em alguns pontos, complementares. Desse modo, em compreendendo que a forma de Arendt ver a verdade trazida no ensaio *Filosofia e Política* (ou *Sócrates*) não é algo que se perde totalmente em seus escritos posteriores, o que aqui se propõe é que após esse ensaio não há um menosprezo de Arendt pela noção de verdade da opinião e da *dóxa* como “o mundo como se abre para mim”; e, por isso, é realizado esse resgate, com o objetivo de conduzir à possibilidade de uma opinião verdadeira.

Para se encaminhar à nossa resposta pretendida ao tema da relação entre verdade e política, portanto – qual seja, a opinião como passível de uma verdade inerente à sua própria expressão em veracidade; – visamos a não perder de vista que o objeto de nossa análise fora, desde o começo, Sócrates. E, tendo por principal objeto de análise o Sócrates de Arendt e a sua possibilidade de tornar a opinião mais verdadeira, admite-se, portanto, uma concepção de opinião que se articula como passível de conter em si a própria verdade. A concepção de opinião que se pretende verdadeira, logo, não sustentaria em si uma verdade objetiva ou fatural e, embora possa encerrar juízos, ainda não se trata também da faculdade do juízo político. Optou-se por uma noção alternativa de verdade relacionada aos critérios pelos quais uma opinião política possa ser articulada de modo a ser mais *verdadeira*, buscando, para isso, fundamentar-se no reconhecimento dos fatos e na veracidade do ator político que a formula, além de levar em conta as opiniões das outras pessoas. Trata-se, novamente, da verdade que reside na própria *dóxa*, mas formulada de acordo com parâmetros que a permitam ser apontada como um passo anterior ao julgamento político. A relação entre opinião e juízo, na obra de Arendt, não possui uma nítida linha demarcatória, o que pode conduzir ao entendimento da faculdade do juízo como uma constatação óbvia sobre o que seria uma *opinião verdadeira* e trazer objeções ao nosso trabalho. Por essa razão, faz-se importante contrapor, já, alguns esclarecimentos.

A demarcação entre opinião e juízo na obra de Arendt não é muito clara e isso acontece porque, dos anos 1950 a meados dos anos 1960, Arendt não apenas deslocou Sócrates da posição de atributo positivo do pensamento como, ao invés, enfatizou a distinção entre verdade e opinião. Ou seja, há uma transposição do relato positivo da *dóxa* da faculdade de pensar para a faculdade de julgar e, em não havendo uma demarcação conceitual explícita sobre isso, a lacuna criada entre esses dois conceitos parece derivar, automaticamente, para o

juízo político. Como lembra Assy (2015), “em boa parte dos manuscritos [de Arendt] da década de 1960, o juízo e a opinião andam juntos, a ruína de um implica na ruína do outro” (ASSY, 2015, p. 180).

No entanto, quando trata da opinião enquanto *dóxa* nos idos dos anos 1950, e quando trata da faculdade de julgar a partir dos ensaios de 1960, Arendt se situa em dois momentos diferentes, visando a responder a questões diferentes e, ainda, atuando em contextos específicos. Ao pensar com os gregos, o objetivo de Arendt fora empreender um esforço no sentido de restabelecer/ “reacreditar” nas opiniões e mostrar, ainda, que a filosofia – se relacionarmos filosofia e política desde o viés socrático – teria o poder de desempenhar o papel de tornar a opinião mais verdadeira. A verdade, dessa forma – ao invés de absoluta e restrita ao filósofo, – seria o resultado da livre discussão, acessível a todos que participam dela, e com todos tendo igual direito a se manifestar, não estando mais o filósofo em posição privilegiada de acesso à verdade, como defendido por Platão. A *dóxa* em política pensada com Sócrates, logo, trata mais de um esforço em encontrar e dar voz à própria opinião, não sendo isto feito de modo universalizante. Dessa maneira, conclui-se que as opiniões podem até encerrar um juízo, mas não podem se confundir com a faculdade de julgar.

Já quando Arendt pensou com Kant, ela estava buscando uma solução aos eventos totalitários, que explodiram as categorias jurídicas e de pensamento até então conhecidas, fazendo com que as pessoas não conseguissem perceber o que acontecia sem aquelas categorias e, por conseguinte, não conseguissem se orientar no mundo. Arendt vê no juízo a única possibilidade de evitar o ressurgimento do totalitarismo – e, para isso, as faculdades de pensar e julgar foram as saídas encontradas por ela. Isto está ligado, ainda, ao que, para ela, é a concepção de singularidade – no sentido de que só conseguimos *imaginar* o que é o lugar do outro e *representar* esse lugar para si; – postulando ao juízo um tipo especial de validade, sem apelo ao conhecimento ou à verdade. Nesse sentido, apesar de que o que Arendt encontra em Kant seja análogo ao que ela encontrou em Sócrates, “se usarmos a terminologia kantiana, podemos dizer que Sócrates descobriu o juízo, embora não a faculdade de julgar. Os gregos não se referiram a representações” (DRUCKER, 2012, p. 113). Todo juízo é representação, e como os gregos não possuíam a noção de representação, por conseguinte, também não podiam ter a noção da faculdade do julgamento. Embora eles tenham descoberto que conceitos universais se encontram nas proposições verdadeiras e universais da ciência, os gregos não perceberam que esses juízos são dependentes de nossas representações, e não das coisas em si mesmas.

Esse ponto será melhor explorado ao sintetizarmos sobre o juízo político, mais adiante, mas cabe aqui ressaltar algumas notas introdutórias. Determinadas representações e juízos são objetivas e universais, enquanto outras são representações subjetivas que aspiram à universalidade. Mais do que isso, em Kant, temos as figuras do *juízo determinante*, que não se trata de opinião e cuja universalidade está fundada na objetividade (Ex.: Esta árvore é uma figueira – em que o conceito de *figueira* é um conceito universal atribuído à árvore singular); e do *juízo reflexionante*, – o qual o juízo estético de gosto é um tipo; – e aspira à universalidade subjetiva, não à universalidade objetiva (Ex.: Girassóis são belos – no qual, a característica de “belo” não pode ser expressa em um conceito universal, mas subjetivo, não tratando-se de uma propriedade objetiva das coisas, mas do modo como essas coisas nos afetam). É o juízo reflexionante que interessa a Arendt. A pensadora se inspirou na primeira parte da *Crítica do Juízo*, de Kant, para dispor do pensamento político como representativo – algo que ela ainda não tinha conceituado ao tratar da opinião nos ensaios dos anos 1950. Se podemos, portanto, contar com uma opinião “mais verdadeira”, o mesmo não se aplica ao julgamento que, sendo para Arendt, a faculdade política por excelência, atribui que o melhor juízo não é o “mais verdadeiro”, e sim, aquele capaz de alcançar universalidade.

Nos ensaios da década de 1950, como o ensaio *Sócrates*, que é um dos principais ensaios analisados nessa pesquisa; a *dóxa* – como um mundo que se abre para alguém levando em consideração como o mundo se abre a todos os outros, mas, sem implicar, ainda, em um julgamento, – está presente; e, está presente como um conceito autônomo, que se pode deduzir como anterior ao juízo político, uma vez que, embora passando pelo ponto de vista dos demais para sua validação junto à esfera pública, ainda não contém em si outros atributos implicados, depois, na faculdade de julgar. Dessa forma, é possível afirmar que opinião e juízo são conceitos bem diferentes, embora, obviamente, eles guardem elementos em comum, e exploraremos melhor as semelhanças e diferenças entre esses conceitos em Sócrates e em Kant no subitem final desse capítulo.

Sendo assim, para fins propedêuticos, além da compreensão dos pontos de vista dos demais, que Arendt encontra antes em Sócrates, e depois em Kant, em termos de pensamento representativo; tanto o juízo quanto a opinião acarretam em autoexposição e submissão ao crivo dos outros, buscando reconciliar o ator/espectador político com o mundo comum e levando em conta a pluralidade. Todavia, como não há uma demarcação clara, podemos apenas supor que o julgamento, por ser uma consideração última, contém em si um conceito um tanto mais complexo e mais profundo para a política – e que a articulação de uma opinião

não é capaz de cumprir com o mesmo propósito, ainda que esta não se pretenda apenas “mera opinião”. No ato de julgar, o julgamento não deriva do conhecimento, mas do que é sentido; tendo, por isso, Arendt buscado a sua fundamentação voltando-se a Kant e à sua faculdade de julgar reflexionante estética. No juízo, o mundo é compartilhado e passa pela subjetividade; na opinião, é expresso “o mundo como ele se abre para mim”, sem esperar que esse ponto de vista seja universalizado.

No que tange a essa pesquisa, o tema do juízo mais contornaria do que responderia a questão da verdade, pois a noção de julgamento não se situa enquanto alternativa à verdade ou ao conhecimento em sentido estrito. Também não seria apropriado deslocar o problema para juízo versus verdade, uma vez que cabe a esta faculdade apenas julgar em assuntos que não envolvem dilemas morais nem pretendem se prestar a qualquer conhecimento objetivo. O julgamento envolve o entendimento e a imaginação e, apesar do sentimento ser singular, ele é, ao mesmo tempo, um sentimento compartilhado (o que trata da comunicabilidade do juízo de gosto, que pode ser comunicado/compartilhado em sua dimensão pública). Para Kant, aliás, somente o belo seria capaz de satisfazer tais condições. E para Arendt, a quem o juízo é a faculdade política por excelência (principalmente para o espectador), o melhor juízo corresponderia a um juízo de alcance universal – e como ela deixou essa parte da obra inacabada, pode-se apenas inferir que os critérios mais de acordo a uma opinião verdadeira serão, provavelmente, apenas o *caminho* para que se alcance o julgamento político. Tanto em política quanto em qualquer outra esfera, podemos ter opiniões “verdadeiras” ou “falsas”, no que diz respeito à sua validade junto aos outros, bem como, não podemos exigir a universalidade de uma opinião.

Sendo assim, a possibilidade que se admite aqui é a de uma concepção de opinião que se articula como *verdadeira*, não sendo a sua verdade, porém, uma verdade objetiva ou fatural, e nem se pretendendo o próprio juízo político. Enveredamos por uma concepção de opinião que se complementa em pontos do modelo kantiano e seu juízo político e, até mesmo, do modelo heideggeriano proposto por Assy, mas que possui um caminho argumentativo próprio, a partir dos escritos de Arendt sobre Sócrates e algumas alternativas propostas por seus comentadores. Optou-se por uma noção alternativa de verdade relacionada aos critérios pelos quais uma opinião política possa ser articulada de modo a ser mais verdadeira de acordo com a esfera do político contemporâneo, buscando, para isso, fundamentar-se no reconhecimento dos fatos e na veracidade do ator político. Tendo por principal objeto de estudo o Sócrates de Arendt e a sua possibilidade de tornar a opinião mais verdadeira, trata-se

de um senso de verdade que reside na própria *dóxa*, formulada de acordo com parâmetros que a permitam ser apontada como uma opinião articulada em veracidade.

É importante destacar, porém, que os critérios aqui explorados não se tratam de parâmetros obrigatórios, padrões de medidas ou regras absolutas para a formulação da opinião. O pensamento de Arendt não sugere esse tipo de “obrigatoriedade” e, certamente, essa também foi uma das razões que a levou a contestar a “tirania da verdade” proposta por Platão. Os critérios indicados nesse trabalho são um arranjo teórico do que viria a ser uma opinião em veracidade, não limitando a manifestação plural de opiniões na esfera pública e não pretendendo fornecer a elas uma classificação categórica. Antes, o objetivo desses parâmetros é a teorização de ferramentas que seriam apropriadas ao enriquecimento de uma opinião política em seu “parece-me” e em comparação ante outras opiniões no mundo comum, não pretendendo limitar com isso a abertura de mundo propriamente dita.

Destaca-se brevemente também que, sendo a opinião verdadeira uma espécie de reconhecimento da lacuna existente entre opinião e verdade no interior do próprio pensamento, é importante ressaltar que o acolhimento da possibilidade de uma opinião verdadeira implica também em alegar o que uma opinião verdadeira *não é* – lembrando que essa *veracidade* diz respeito à sua validade junto aos outros, sendo uma opinião que exige, portanto, a troca, o debate e o acolhimento junto a uma comunidade. Uma opinião verdadeira, além de inspirar a percepção da verdade que reside na própria *dóxa*, também precisa inspirar em cada articulador o reconhecimento de que suas opiniões, ainda que contenham em si um senso de verdade, não podem ser confundidas com a verdade absoluta; e tampouco, que esse articulador pode acreditar de forma irrevogável na verdade de suas próprias opiniões, buscando combater as opiniões dos demais, e caindo, com essa atitude, em formas outras de “tirania”. Como coloca Tchir (2018), cidadãos e cidadãs, por diversas razões, muitas vezes negam uns aos outros o espaço para testar e justificar suas perspectivas¹⁰² (TCHIR, 2018, p. 70); e o padrão de senso comum que Arendt deriva de Kant exige que a validade intersubjetiva de um ato de fala apele a uma objetividade que pode ser compartilhada de diferentes perspectivas, mas que permite o desacordo¹⁰³ (Idem, p. 70-71). O primeiro passo

¹⁰² “Citizens often vilify each other, deny each other the space to test and justify their perspectives publically, either because they hold a radically different political view, or because they ascribe an essentialist identity upon the other, one that they believe must be negated in accordance with the logic of their own ideology.” (TCHIR, 2018, p. 70)

¹⁰³ “Arendt presents a limit, or standard of intelligibility, to political action and speech permissible in public: the *sensus communis* of Kant’s theory of aesthetic judgment. This standard of common sense, which binds the public sphere, demands that a speech act’s intersubjective validity appeal to an objectivity that can be shared

para a articulação da *dóxa* nesse sentido é, portanto, que cada indivíduo esteja disposto a, além de expressar como as coisas lhe aparecem, buscar um entendimento de como as coisas aparecem aos outros; de como o mundo comum é percebido por outrem, que como pessoa sempre será desigual e diferente. “Esse tipo de compreensão – ver o mundo (como dizemos hoje corriqueiramente) do ponto de vista do outro – é uma percepção política por excelência” (ARENDR, 2010b, p. 60). Dessa forma, destaca-se que esse esforço em relacionar as diversas perspectivas, – para que cada indivíduo possa se ver como singular e, ao mesmo tempo, componente da pluralidade humana sobre a qual compartilha um mundo comum, – também trata de que a pluralidade de opiniões requer certo empenho, não devendo ser entendida como algo certo e garantido no espaço comum.

Partindo dessas premissas, portanto, esse capítulo pretende, primeiramente, relacionar as verdades de *dóxai* com as verdades de fato e, ao explorar essa relação, tratar do conceito de verdade da opinião em seus critérios de formulação, para que a *dóxa* seja articulada enquanto opinião política com critérios de veracidade. Esses critérios não se constituirão, de modo algum, de maneira arbitrária, não contendo em seu extrato, portanto, nenhum elemento novo ou não mencionado por Arendt. Os elementos já conhecidos foram apenas melhor explorados, para fundamentar que nenhuma opinião integrante da pluralidade política permaneça fechada em uma “comunidade” de sentido partilhada apenas entre aqueles que se identificam com um determinado ponto de vista.

Na sequência, serão avaliados esses possíveis critérios de formulação e articulação da *dóxa*. E o **primeiro critério**, como já mencionado, tratará do *reconhecimento dos fatos* como dados e imutáveis, tornando, portanto, imprescindível, que uma opinião que se pretende verdadeira não seja articulada com base em mendacidades. Fatos necessitam de um processo de reconhecimento histórico que permita que o seu conteúdo básico não seja afetado pela interpretação. Compreende-se que a afirmação de Arendt de que a liberdade de opinião se trata de uma farsa quando a informação fatural não é garantida (ARENDR, 2016, p. 295) é indubitável, e não é possível ter opiniões responsáveis sem que se esteja seguro dos fatos. Embora não se pretenda arranjar os modos pelos quais a mentira possa ser banida do espaço público – ainda mais em tempos de mídias sociais, – destaca-se a relevância de apontar para que a importância do estatuto indiscutível da faturalidade seja preservado. Sem a verdade dos fatos é a permanência de mundo que se encontra ameaçada. E opiniões são vazias quando seu

from different perspectives, but which allows for disagreement, and is not as restrictive as an Aristotelian ethos or an internally consistent ideology.” (Id., p. 70-71)

valor não deriva de uma fonte fatural, epistêmica e ou intelectual responsável e, embora a livre manifestação da opinião seja fundamental à pluralidade democrática, sua livre manifestação de modo irresponsável pode apenas visar a criação de novos sentidos de realidade, dando margem às muitas formas que a mentira pode tomar.

O **segundo critério** para a articulação de uma opinião que se pretende verdadeira tratará da *veracidade*, e do que ela pode significar a um ator político no contexto de formação da sua opinião. Aqui, propõe-se que Arendt tem a veracidade dos atores como uma de suas principais preocupações e, conforme Zerilli (2012) e Pashkova (2016), ela será empregada como uma característica que não pertence à opinião em si, mas a um indivíduo em relação ao seu processo articulatório. À maneira de Foucault¹⁰⁴ em relação aos gregos antigos, aqui, a credibilidade dos atores transfere-se ao seu discurso, revelando-os em sua veracidade. Arendt emprega em seu relato não somente a noção de verdade, como também a de veracidade e, sendo assim, é preciso analisar de que forma esse conceito atua para a manutenção da dignidade do âmbito político e à formulação de uma opinião, segundo sua obra.

Por fim, se conceituará instrumentalmente do que trata o juízo político para Arendt – ainda que essa parte de sua obra tenha restado inacabada – visando a esclarecer que a compreensão de pontos de vista exigida no nível da opinião socrático ainda não trata da faculdade de julgar, mas de um processo que conduz a ela. Arendt diz que o pensamento político é representativo e que “é essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que *habilita os homens a julgarem*” (ARENDR, 2016, p. 299, grifo nosso). Esse método representativo liberta a opinião das ilusões subjetivas e dos interesses privativos das pessoas, conferindo certa imparcialidade à opinião. A ideia é que a nossa concepção de *dóxa*, aqui formulada a partir do reconhecimento dos fatos e da veracidade do ator político, seja entendida como um *passo anterior ao juízo político*, que, como já mencionado, reconhece-se como um conceito mais amplo no pensamento arendtiano. A partir dessa concepção, tomamos uma posição de como a verdade e a opinião podem ser lidas em sua obra, não visando a abarcar em totalidade o tema da mentira na política em geral.

Posto isto, partir-se-á agora ao exame das relações entre as verdades de *dóxai* e as verdades de fato. Uma vez que fatos e opiniões pertencem ao mesmo reino, importa aqui esmiuçar suas mútuas formas de influência, até mesmo para que as pessoas não se sintam

¹⁰⁴ Sobre Michel Foucault e a arte dramática e os atores que a performam, é possível encontrar subsídios teóricos em diversas obras: *História da Sexualidade*, Vol. III; *O Cuidado de si*; *A Hermenêutica do Sujeito*; *A Coragem da Verdade* e em *O Governo dos Vivos*. Há, ainda, algum material disponível no curso *O Governo de si e dos outros*.

autorizadas a criar suas próprias versões da realidade, a título de profissão da opinião, e reivindicá-las como imagens reais. Dos aspectos aqui elencados, aliás, o reconhecimento dos fatos é o único que não depende exclusivamente do ator político. Os fatos precisam de um processo de reconhecimento histórico, que impeça que seu conteúdo básico seja afetado pela interpretação. Esse é um ponto delicado, uma vez que o ator político não dispõe do benefício de “consultar” os historiadores no momento da ação, condicionando a permanência da verdade como mais dependente de quem julga do que de quem age. Ainda assim, não apenas a História, como também a imprensa, cumpre papel determinante na formação da opinião pública, sendo responsável, inclusive, pela maneira a qual será comunicada a verdade fatural. Desse modo, nossa pesquisa dá especial destaque ao papel da imprensa para a informação da verdade fatural àquele que age e/ou está formulando a opinião, já que a imprensa possui maior importância de curto prazo, enquanto a História possui relevância de longo prazo. A verdade fatural deve se limitar a *informar* o pensamento político e, desse modo, o reconhecimento dos fatos é essencial ao processo de formulação da *dóxa*, se queremos que essas opiniões sejam tidas como legítimas.

3.1 A RELAÇÃO INTERDEPENDENTE ENTRE “VERDADE DE FATO” E OPINIÃO

Como já teorizado em alguns momentos desse trabalho, para Arendt fatos e opiniões não são antagônicos, mas inter-relacionados. Sendo assim, os fatos têm o papel de informar as opiniões, enquanto as opiniões, de legitimar-se a partir da verdade fatural (PASHKOVA, 2016, p. 242). Ainda que Arendt celebre o espaço público como um local para a opinião, esta não possui ascendência sobre a verdade de fato, e Arendt faz questão de destacar a distinção entre ambas. Por mais que a contingência da verdade fatural a assemelhe, por vezes, à relatividade da *dóxa* (“o mundo como ele se abre para mim”); a verdade fatural não deveria estar aberta à persuasão, à competição e aos testes do debate, pois seu conteúdo básico – os fatos – não deve estar sujeito a alterações, mesmo que cada geração tenha o direito à abordagem perspectivista interpretativa. Sendo assim, *os fatos em si mesmos* não deveriam se alterar, apesar dos diversos pontos de vista que a imaginação de um indivíduo possa representar em seu processo de articulação opinativa (Idem, Ibidem). Dessa forma, Arendt sugere que, embora as *dóxai* adquiram a sua validade no processo de pensamento representativo e por meio do diálogo das diferentes perspectivas, esse critério de validade não pode ser aplicado às verdades fatuais. Como coloca Birmingham (2007), focar na necessidade do evento, isto é, na incapacidade de

desfazê-lo uma vez feito, “é perder a contingência profunda do ato em si”¹⁰⁵, já que, como nos lembra a própria Arendt, o sinal mais seguro da fatualidade de fatos e eventos é precisamente “seu empedernido estar-aí, cuja inerente contingência desafia em última instância toda e qualquer tentativa de explanação concludente” (ARENDR, 2016, p. 318), ou seja, toda e qualquer tentativa de explicação.

Nesse contexto, a distinção arendtiana sobre os registros da verdade fatural versus a opinião tencionam alternativas para a proteção do espaço público, já que a mentira e a manipulação podem se fazer presentes no fluxo opinativo, jungidas de caráter discutível. Todavia, como já visto, o fluxo concernente dessas opiniões se faz essencial justamente por não apresentar princípios estabilizadores sobre os diversos assuntos humanos, o que não lhes confere uma falsa natureza eterna de verdade. Aqui, portanto, a política escaparia ao terreno que lhe é próprio ao tentar obnubilar verdades racionais; mas, ao contrário, agiria em seu domínio ao falsificar ou negar fatos, em virtude da contingência dos mesmos. Sendo assim, ainda que fatos e opiniões não sejam propriamente opostos, a distinção entre eles é fundamental, pois uma vez que pertencem ao mesmo âmbito no campo da interpretação humana, ante qualquer evento da esfera pública os fatos podem ser facilmente tomados por opiniões – o que, se feito de maneira intencional, resvala para a mentira na política; e a mentira na política é uma das importantes razões para questionar o quanto o espaço público pode prescindir de um conceito de verdade.

Dessa maneira, é que a opinião, por sua natureza propriamente plural, deve estar aberta ao concorde e à disputa, pois a composição do espaço político enquanto espaço de opinião exige essa pluralidade de pontos de vista. Conforme Arendt argumenta, os seres humanos estão constantemente interpretando o mundo sob diferentes prismas, dependendo, para ela, a própria base da realidade dessa multiplicidade de perspectivas. As verdades fatuais, no entanto, embora se apresentem também em sua natureza política, não integram esse espaço de persuasão, já que não é possível alterar a fatualidade, “teimosia” ou “indestrutibilidade” dos fatos à vontade, a não ser que isso seja feito por meio da mentira e do engano. Como no exemplo trazido por Birmingham (2007), pode-se tentar convencer alguém de que a Bélgica invadiu a Alemanha na primeira guerra, mas, mesmo que se consiga alterar a ideia do outro

¹⁰⁵ “To focus on the event's necessity, that is, the inability to undo it once done is to miss the profound contingency of the act itself. Indeed, the paradox is that that the event possesses both a “stubborn thereness” and an “inherent contingency”. In *Truth and Politics*, Arendt states: “And the surest sign of the factuality of facts and events is precisely this stubborn thereness, whose inherent contingency ultimately defies all attempts at conclusive explanation.” (BIRMINGHAM, 2007, p. 33)

sobre o fato, isso não repercutirá na realidade do acontecido¹⁰⁶ (BIRMINGHAM, 2007, p. 33). A fatalidade não pode ser reduzida a empirismo (Id., 2012, p. 73).

Essa anedota que Arendt usa no ensaio – de Georges Clemenceau, que ao ser questionado sobre o que os futuros historiadores poderiam pensar sobre a eclosão da Primeira Guerra, e responde que certamente ninguém dirá que a Bélgica invadiu a Alemanha (ARENDR, 2016, p. 296) – contribui para a afirmação de que nem a variação de perspectiva ou contexto histórico, ou ainda, a passagem do tempo, podem modificar o conteúdo fatural da invasão alemã sobre a Bélgica (PASHKOVA, 2016, p. 243). O fato de que foi a Alemanha que invadiu a Bélgica constitui em um dado imutável e “brutalmente elementar” em sua permanência, não importando a perspectiva sobre a qual o evento está sendo considerado. Os fatos não podem ser eliminados, portanto, apesar de que a interpretação que possa vir a ser dada a eles possa variar em seu significado, de acordo com os atores e a época. Isso nos remete também ao importante desafio sobre a preservação daqueles fatos que estão sendo tomados como mera opinião no *agora*, no momento presente da política. Pois, um dos possíveis pontos fracos da impossibilidade de eliminação dos fatos é que essa vista é retrospectiva, enquanto a política, por sua vez, está acontecendo no hoje; e a *dóxa* e o juízo estão sendo formados no instante mesmo dos acontecimentos. Em um tempo em que a própria mídia pode sofrer manipulações ou “tomar partido” sobre *o que e como* está sendo veiculado, a questão da veracidade do contador da verdade volta a se destacar como elemento imprescindível, já que o jornalista é (*deveria ser*) alguém que se desincumbe do seu papel de ator político para apenas, ao invés, se postar como contador da verdade.

Segue-se que o jornalista, enquanto jornalista, deve sacrificar sua personalidade política, deve, acima de tudo, abster-se da aparência (e muito menos da realidade) de partidarismo político e deve abster-se ativamente de tentar persuadir o público a chegar a uma conclusão política ou outra¹⁰⁷. (LEJEUNE, 2018, p. 58)

Em outras palavras, o que está em jogo no que tange à verdade fatural é a própria permanência de mundo. Sem um mundo comum que una não somente aqueles que vivem de forma coeva, mas também aqueles que vieram antes e aqueles que virão depois, nenhuma

¹⁰⁶ “I can try to persuade you for the next many months that Belgium invaded Germany, or that France was a great superpower after the war, but even if I succeed in changing your mind, I have not thereby altered the reality of what occurred.” (BIRMINGHAM, 2007, p. 33)

¹⁰⁷ “It follows that the journalist while she is a journalist must sacrifice her political personality, must above all refrain from the appearance (let alone the reality) of political partisanship, and must actively refrain from trying to persuade the public to reach one political conclusion or another.” (LEJEUNE, 2018, p. 58)

atividade interpretativa faria sentido. A preservação de estabilidade de um mundo comum e o enfrentamento da realidade dependem não apenas da reunião de iguais em um espaço público de ação e fala com seus imediatos, mas também de que o mundo que integram seja tido como comum a seus ancestrais e gerações vindouras, e isso é feito por meio da verdade fatural. Os fatos constituem “a verdadeira textura do domínio político” (ARENDDT, 2016, p. 287).

Eis, portanto, um ponto fundamental que relaciona a possível verdade das *dóxai* e as verdades de fato: a verdade fatural é fundamental à permanência de mundo e é, igualmente, condição para que a *dóxa* se revele em sua veracidade. Um mundo que perdure é a preocupação fundamental da política e, como se verá adiante, o reconhecimento dos fatos é um dos principais critérios também à formulação de uma opinião que se pretende com veracidade, já que não é possível formular uma opinião verdadeira sem que a base da realidade esteja assegurada; sem que a faturalidade esteja garantida. O avanço da mentira organizada – resultado da “manipulação em massa de fatos e opiniões” (ARENDDT, 2016, p. 311) – representa um perigo não apenas à integridade dos fatos, como também à integridade dos pontos de vista, na medida em que a articulação de uma opinião em verdade envolve, necessariamente, o reconhecimento e a aceitação das verdades fatuais¹⁰⁸ (PASHKOVA, 2016, p. 242). Como coloca Kasper (2018), os fatos são politicamente indispensáveis, já que eles “estabilizam o político ao fornecer uma base de estórias e experiências das quais opiniões, avaliações, julgamentos, em suma, um *debate informado* pode emergir”¹⁰⁹ (KASPER, 2018, p. 88, grifo nosso).

Existe um caminho, porém, que conduz à confusão entre verdade de fato e opinião ou, até mesmo, à destruição da verdade fatural. Isso acontece quando a verdade fatural é colocada no terreno da contestação e da interpretação, que trata de reduzi-la a “mais uma opinião”, permitindo que seu material seja posto em disputa. Nesse sentido, é importante enfatizar que, conquanto ocupem o mesmo domínio, verdades de fato e opiniões integram locais diferentes no espaço público¹¹⁰ (BIRMINGHAM, 2007, p. 33), não estando os fatos disponíveis ao acordo e ao consentimento. Ainda que Arendt tenha dito que “a verdade fatural não é mais autoevidente do que a opinião” (ARENDDT, 2016, p. 301), sua declaração vai no sentido de que os fatos não são capazes de falar por si mesmos, necessitando, portanto, de um

¹⁰⁸ “The recognition and acceptance of facts as given is, therefore, essential for the formation of a truthful doxa, for generating the meaning of how the world “appears” to me”. (PASHKOVA, 2016, p. 242)

¹⁰⁹ “They [the facts] stabilize the political by providing a ground of stories and experiences from which opinions, evaluations, judgments - in short, informed debate - can emerge.” (KASPER, 2018, p. 88)

¹¹⁰ “Even though factual truth and opinions occupy the same realm, namely, the public space, they are in different locations. Factual truth provides the limits to the public space as a space of action and of contested and debatable opinions.” (BIRMINGHAM, 2007, p. 33)

processo de reconhecimento histórico que impeça que o seu conteúdo basal seja afetado por recursos da interpretação ou meramente especulativos. O papel da verdade de fato é, destarte, o estabelecimento de limites ao espaço público, que podem interpor um terreno de realidade que advém de um mundo compartilhado e, sendo assim, sustentar um espaço de ação e de opiniões desejosamente discutíveis e contestáveis (BIRMINGHAM, 2007, p. 33).

Obviamente, não se alega com isso que esse terreno de realidade, advindo de um mundo compartilhado, não seja também extremamente frágil. Mas, é a partir dessa condição que se torna possível afirmar que *fatos* são essenciais ao processo de formulação da opinião no sentido da *dóxa* , pois eles fundamentam o processo opinativo por meio desse estabelecimento de limites do espaço público. Dessa forma, a atividade do “pensamento representativo” que auxilia na articulação da *dóxa* deve estar fundamentada no reconhecimento dos fatos como dados e imutáveis. Torna-se importante, logo, compreender por que o discernimento da verdade de fato da mera opinião é urgente, não somente para a articulação de uma opinião que se pretende verdadeira como para o estabelecimento de um mundo no qual não se viva sob os desmandos da mentira, o governo da ignorância e a criação de imagens.

A questão fundamental, então, é que não existem critérios objetivos para que seja feita a distinção entre a verdade fatural e a opinião. É nesse sentido que muitas faturalidades podem ser tratadas como se “não fossem questão de registro histórico e sim uma questão de opinião” (ARENDT, 2016, p. 293-294). Ainda que, como Arendt destaca ao final de *Verdade e Política* , exista uma série de funções com relevância política – tais como o filósofo; o cientista; o artista; o historiador; o juiz; o descobridor de fatos; a testemunha; o jornalista e o contador de histórias; – que se dispunham na busca desinteressada pela verdade; no entanto, todas elas têm seu ponto de vista capturado desde um ponto externo ao âmbito político, sem engajamento em uma causa que envolva o espectro coletivo, à luz de seus interesses e de seus ideais políticos para ação em concerto. Sendo assim, essas posições – ou modos existenciais de dizer a verdade – apresentam uma imparcialidade que difere daquela da “opinião competente e representativa”, adquirida dentro do domínio político.

Destarte, ainda que isso remonte ao impasse de que a verdade fatural também é antipolítica, já que ela proíbe o debate (pois, não levar em conta as opiniões das demais pessoas é característica do pensamento estritamente político); não se pode desprezar que é pelo fato de que a verdade fatural – mesmo não sendo esta aberta à discussão como a verdade filosófica é, – pode ser contraditada pela opinião, que Arendt reconhece como compensador

reabrir a questão da verdade versus opinião. Reconhece-se que este é um ponto de inflexão em sua obra. Mas, defendemos, argumentando que os fatos podem até conter em si a natureza “coercitiva e tiranizante” da verdade, como é reconhecido; no entanto, ainda assim, a verdade fatural é caracterizada por Arendt como a verdade da política, capaz de reconhecer fatos e eventos que compõem uma realidade compartilhada, sobre a qual as opiniões políticas são formuladas – e isso é suficiente para insistir em sua discussão. Logo, sua importância diante do domínio político é incontestável, assim como, a necessidade de preservar sua “teimosia” em distinção à “mera opinião”; uma vez que o que se acha em jogo diante disso é a realidade comum e fatural (Idem, p. 294). Uma vez que verdades de fato não podem ser provadas como verdades racionais o são e, somando a isso, ainda, o fato de que a verdade fatural nunca é, necessariamente, transparente (embora tampouco obscura); Arendt defende que a verdade fatural exige testemunhas que possam estabelecer sua aparência no mundo comum. Sua evidência, portanto, pode ser estabelecida pela confirmação testemunhal e registros, mesmo que nenhuma testemunha, documento ou monumento esteja completamente isento de falsificação, pois “não há nada que impeça uma maioria de testemunhas de serem falsas testemunhas”. Isso coloca a verdade fatural na mesma vulnerabilidade a que a verdade filosófica racional está exposta (ARENDR, 2016, p. 301).

A verdade filosófica altera a sua própria natureza ao adentrar em praça pública, pois ocorre uma modificação de um modo de existência a outro, entre dois modos de vida. Assim, ela parece se tornar simplesmente uma outra opinião. Mas a verdade fatural, ao contrário, relaciona-se sempre a outras pessoas, sendo estabelecida por testemunhas e sendo também dependente de comprovação. Ela se relaciona a eventos e circunstâncias sobre os quais muitos estão envolvidos e se presta a informar o pensamento político, de modo que sua existência se dá apenas na medida em que se fala sobre ela. (Idem, p. 295). Desse modo, a verdade fatural está sempre sob o perigo de ser eliminada do mundo, correndo o risco, inclusive, de desaparecer completamente.

Nesse sentido é que Arendt lança a pergunta se “os fatos realmente existem, independentes de opiniões e interpretação?” (Id., p. 296). A impossibilidade da sua determinação sem a tarefa interpretativa e a adequação a uma narrativa que se dê em certa perspectiva é, sem dúvida, um fator que joga a favor da fragilidade dos fatos, mas de maneira nenhuma se constitui em argumento que possa negar a própria existência da matéria fatural. Não existem justificativas ao apagamento das linhas que demarcam a separação entre fato, opinião e interpretação e, tampouco, justificativas para a manipulação da matéria fatural,

devendo esta ser preservada. Arendt lembra que, ainda que hajam muitas perplexidades sobre o modo de determinar, narrar e registrar dados fatuais em sua ocorrência original, não se pode admitir que a própria matéria fatural seja tocada ou questionada. Assim, mesmo que seja admitido que cada geração tenha o direito de escrever sua própria história, não admite-se mais nada “além de ter ela o direito de rearranjar os fatos de acordo com sua própria perspectiva; não admitimos o direito de tocar na própria matéria fatural” (ARENDR, 2016, p. 296). Nenhum diálogo, discussão ou debate, pode adicionar algo novo a um fato, portanto, e uma vez estabelecido, absolutamente nada pode modificá-lo.

Isto significa que aquele que conta uma narrativa ou uma estória desde um fato deve deixar o seu conteúdo fatural intacto, sem alterações de qualquer tipo. A tarefa de quem transmite os fatos – seja um historiador, uma testemunha ou um repórter – é a apresentação desses fatos com a capacidade de condução do processo de modo a transformá-los em uma narrativa com sentido, representando os eventos do passado de um ponto de vista imparcial. Para compreender como esse processo de transformação dos fatos em uma estória significativa pode ser feito de maneira imparcial, apelamos à explicação de Pashkova (2016), para quem os fatos, para serem estabelecidos, preservados e lembrados, precisam mais que “um registrador zeloso que relata mecanicamente o que aconteceu ou está acontecendo: [...] na perspectiva de Arendt, os fatos precisam ser dotados de significado [...]”¹¹¹ (PASHKOVA, 2016, p. 31). Sendo assim, um contador de estórias precisa saber como ser “verdadeiro” (a *veracidade pessoal*, sobre a qual discorreremos mais adiante), ou seja, representar os eventos do passado do ponto de vista de uma “imparcialidade situada”, prestando igual reverência a cada um dos participantes de um evento e suas experiências, “sejam eles vencedores ou perdedores”¹¹² (PASHKOVA, 2016, p. 32). Esse conceito de *imparcialidade situada*, é aqui emprestado a partir de Disch (1993), e importa ser clarificado. Disch especifica a questão da narrativa em Arendt como “uma abordagem inovadora para uma compreensão crítica”, trazendo a imparcialidade como um modelo que não se define pelo “raciocínio imparcial”,

¹¹¹ “For Arendt reality is more than the mere sum of facts, as the process of recognising reality involves a process of constituting meaning of phenomena, and hence the exercise of reason, not only of cognition or intellect. I show that in order to be established, preserved and remembered, facts need more than a dutiful recorder who mechanically reports on what happened or is happening: I demonstrate that, from Arendt’s perspective, facts need to be endowed with meaning, which becomes possible by virtue of exercising reason in the form of storytelling.” (PASHKOVA, 2016, p. 31-32)

¹¹² “Storytelling is initiated by a historian, and while telling a story, the historian must leave the basic factual content intact, must not modify or manufacture it. Yet the task of the historian is to present facts in such a way that they become meaningful for her audience. To be able to conduct this process of transforming facts into a meaningful story, a storyteller needs to know how to be “truthful”, that is, to see and represent the events of the past from the standpoint of “situated impartiality” and to pay equal tribute to all participants in the story and their experiences, regardless whether they are “winners” or “losers”.” (PASHKOVA, 2016, p. 32)

mas sim, pela apresentação da narrativa pelo seu contador como uma estória mostrada a seus ouvintes ou leitores em suas diferentes perspectivas, sem, no entanto, impor ao público qualquer interpretação equívoca dela.

Nos termos de Arendt, imparcialidade envolve contar a si mesmo a estória de um evento ou situação a partir da pluralidade de perspectivas que o constituem como um fenômeno público. Este ponto de vista crítico, não de fora, mas de *dentro* da pluralidade de contestações de pontos de vista, é o que denomino “imparcialidade situada”¹¹³. (DISCH, 1993, p. 666, grifo nosso)

Sendo assim, um contador de estórias habilidoso proporciona a seus leitores ou ouvintes a experiência *inebriante* de “ver de múltiplas perspectivas, mas deixando-os com a responsabilidade de realizar a tarefa crítica de interpretação por si mesmos”¹¹⁴ (Idem, p. 687). E isso é o que se espera de um bom transmissor/ narrador de fatos – seja um historiador, um cientista, um ator político, um repórter ou um contador da verdade. A imparcialidade, deste modo, não se resume, necessariamente, a um fator moral individual; e incentiva aqueles que recebem os fatos a estabelecerem seus próprios significados para os fenômenos, envolvendo-se em um processo de formação das suas próprias *dóxai* a respeito deles¹¹⁵ (PASHKOVA, 2016, p. 258).

A abordagem de Arendt, logo, mostra a paradoxalidade da matéria fatural, já que os fatos por si mesmos são “teimosos”, “indestrutíveis”, “irreversíveis”; mas são, ao mesmo tempo, “contingentes”, uma vez que “eles poderiam, sempre, ter sido de outra forma” (ARENDR, 2016, p. 300). Dessa maneira, não há qualquer razão conclusiva para um fato ter sido da forma que foi e é essa contingência também que o torna vulnerável à perversão pelos poderes políticos, pois ao contrário da verdade racional que pode ser provada outra vez caso perdida, a verdade de fato não é dependente da lógica, e sim, dos esforços da memória humana e dos registros de testemunhos. Por exemplo, o relato de Snowden, trazido como exemplo no subitem 1.3, *O uso instrumental da mentira na política*, não deixa de ser um

¹¹³ “I argue that Arendt's apologies for her storytelling were disingenuous; she regarded it not as an anachronistic or nostalgic way of thinking but as an innovative approach to critical understanding. Arendt's storytelling proposes an alternative to the model of impartiality defined as detached reasoning. Arendt's terms, impartiality involves telling oneself the story of an event o situation from the plurality of perspectives that constitute it as a public phenomenon. This critical vantage point, not from outside but from within plurality of contesting standpoints, is what I term *situated impartiality*.” (DISCH, 1993, p. 666)

¹¹⁴ “A skillful storyteller teaches her readers to see *as* she does, not *what* she does, affording them the “intoxicating” experience of seeing from multiple perspectives but leaving them with the responsibility to undertake the critical task of interpretation for themselves.” (DISCH, 1993, p. 687, grifos no original)

¹¹⁵ “It (situated impartiality) encourages the listeners and readers of a story to constitute their own meanings of phenomena at stake and to engage in the process of forming their own doxai in regard to phenomena.” (PASHKOVA, 2016, p. 258)

testemunho sobre o qual, ainda que existam registros de sua ocorrência, estes poderiam ser suprimidos e “apagados”, colocando o contador da verdade como uma falsa testemunha, e persuadindo a grande massa de que aquele evento nunca aconteceu, ou aconteceu de outro modo.

Para colocar de forma mais precisa, portanto, o problema da verdade fatural não é apenas sobre a sua vulnerabilidade à mentira em suas variadas formas, mas ainda, que sua contingência pode ser usada de maneira a negar a liberdade humana. Logo, é inatacável que a verdade dos fatos se faz crucial à esfera política; e o desafio é como afirmá-la de maneira consistente, sem que se comprometa essa mesma liberdade, já que os fatos possuem em sua “teimosia” a característica de sua imutabilidade, em um domínio no qual tudo muda o tempo todo. O contador da verdade fatural possui essa desvantagem de que a “sua verdade” pode não sobreviver se contraposta à persuasividade inerente da opinião (ARENDRT, 2016, p. 302) e, assim, ser esta “sua verdade” dissolvida nela. O direito constitucional à liberdade de opinião pode sempre ser invocado por quem, de modo intencional ou não, falsifica os fatos. O mentiroso sempre pode passar a sua mentira por apenas mais uma opinião, e isto, de alguma forma, também transformará a verdade fatural do tema – ou seja, sua faturalidade, – apenas na opinião de um outro. E, nesse sentido, Arendt foi muito clara, como manifesta Kasper (2018): “os cidadãos têm direito às suas próprias opiniões, não aos seus próprios fatos. Os cidadãos das democracias têm direito à opinião mais heterodoxa, mas ninguém tem, ou deveria ter, o direito a fabricar fatos”¹¹⁶ (KASPER, 2018, p. 89).

Em resumo, os fatos possuem essa inflexibilidade, de algo que não pode ser mudado “à vontade”, e uma vez que ocorrem, devem ser aceitos e reconhecidos como dados. Isso, no entanto, pode não ser do agrado daqueles que estão em posição de poder, caso esses fatos venham ao encontro de seus interesses e desejos. Dessa maneira, aqueles que estão no poder podem até tentar encobrir, maquiar ou substituir os fatos por mentiras. Porém, não podem, de forma alguma, tocar em seu conteúdo, ou seja, mudar sua matéria fatural. “Essa aborrecida contingência” é o que pode traduzir a hostilidade dos que observam que os fatos estarão lá, independente de suas inclinações e quereres.

Sendo assim, em considerando a possibilidade de uma opinião verdadeira, partiremos agora à discussão da necessidade de reconhecimento dos fatos. Seu reconhecimento como

¹¹⁶ “The liar tries to pass a lie as an opinion. Whenever someone denounces his inaccuracy, he frames his falsification as only *his* opinion, which per force turns any factual truth over that matter into, simply, the opinion of others. In this regard, Arendt was clear: citizens are entitled to their own opinions, not their own facts. Citizens of democracies have the right to the most heterodox opinion, but no one has, or should have, the right to fabricate facts.” (KASPER, 2018, p. 89)

dados e imutáveis reflete não somente para a importância de articulação de opiniões políticas em veracidade, mas ainda, para que exista sentido no “mundo como ele aparece para mim”. A matéria fatural não contradiz a pluralidade de pontos de vista que os indivíduos podem atribuir a esses fatos, sendo, pelo contrário, conteúdo essencial à veracidade da pluralidade de *dóxai* que podem ser articuladas em relação a eles. Sem uma estrutura de referência comum (o mundo), também restaria comprometida a pluralidade de perspectivas e, nesse sentido, em sendo os fatos superiores ao poder, são eles também que dispõem do caráter mais apropriado à efetivação de qualquer espécie de permanência – reverberando na importância de dizer a verdade também como um instrumento da permanência de mundo e da perseverança na existência.

3.2 A IMPORTÂNCIA DO RECONHECIMENTO DOS FATOS PARA A ARTICULAÇÃO DE UMA *OPINIÃO VERDADEIRA*

Esse subitem, em particular, tem o objetivo de destacar que o reconhecimento da verdade fatural à veracidade de uma opinião é fundamental, se não indispensável, de acordo com o que Arendt preconiza em *Verdade e Política*. Sendo assim, à guisa de introdução, apresentamos aqui a estrutura do argumento, apontando para os principais pontos ressaltados na discussão que, reunidos, podem demonstrar, de alguma maneira, sobre a importância do reconhecimento dos fatos para a articulação de uma opinião verdadeira.

Primeiramente, buscou-se sobressair que a liberdade de expressão e a formação da opinião estão diretamente relacionadas; e que, para a apropriada liberdade de expressão, Arendt salienta o papel e a função políticos desempenhados pela imprensa (embora ela também destaque o Judiciário e a Universidade). Sendo assim, ainda que se reconheça que a História, entre outros elementos que Arendt teoriza, também possuem papel fundamental no reconhecimento dos fatos, nossa defesa visou a frisar a questão da preservação dos fatos a partir de fenômenos contemporâneos, tendo em vista que vivemos em uma época na qual a mentira na política tem ocupado todos os espaços.

Dessa forma, os principais pontos aqui levantados atenderam à ordem de elaborar a relação entre a liberdade de expressão e a formação da opinião, inter-relacionando essas duas questões com o papel determinante da imprensa. Nesse sentido, compreender a que se presta uma notícia (e isso também a partir de teóricos midiáticos); se, em Arendt, podemos falar em *limites* à liberdade de expressão; se o apelo às emoções na esfera pública encontra algum eco

no trabalho de Arendt e, por fim, se há comprometimento da ação política quando não há reconhecimento da verdade fatural, são as tarefas assumidas para a construção de nosso argumento; de que uma opinião verdadeira em política exige o reconhecimento da verdade fatural. Nesse sentido, o arcabouço teórico contou com uma ampla variedade de comentaristas, especialmente do trabalho de Arendt, mas também de alguns estudiosos dos papéis das mídias. Destaca-se, ainda, a distinção proposta por Birmingham (2007) sobre *interpretação* e *manipulação* dos fatos; e sobre a distinção destacada por Zerilli (2012), da diferença entre o *conhecer* e o *reconhecer* as verdades de fato.

Nossa defesa é que cada cidadã e cada cidadão, bem como a imprensa e os órgãos de formação da opinião, possuem parte na responsabilização pelo mundo comum. Sendo assim, todas devem observar o que falam e como agem, para que a preservação do mundo comum também seja compartilhada, zelando por sua permanência e por sua integridade.

3.2.1 Liberdade de Expressão e Opinião

Ainda que a verdade fatural tenha sido colocada por Arendt como antipolítica por princípio – já que os fatos contêm em si mesmos a natureza coercitiva e “tiranizante” da verdade, – ela é, ainda assim, amplamente reconhecida como a verdade da política: dos fatos e eventos que compõem uma realidade compartilhada e sobre os quais se formam as opiniões. Em assim sendo, a verdade fatural possui papel preponderante junto à esfera pública, sendo reivindicada para impedir ou combater qualquer forma de mentira e para assegurar a verdadeira liberdade de expressão, devendo informar as opiniões. Para Arendt, aliás, a liberdade de expressão é umas das mais fundamentais liberdades políticas, no entanto, a verdade fatural se faz imprescindível para a sua materialidade. A liberdade de expressão só se materializa à medida em que se tem assegurado o direito à informação fatural, não sendo possível a formulação de opiniões responsáveis sem que se esteja seguro dos fatos. “A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação fatural seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados” (ARENDR, 2016, p. 295). Nesse sentido, fica o convite à reflexão sobre, até que ponto, a própria formação da opinião não é uma farsa, quando a informação fatural não está assegurada e os fatos estão sendo questionados o tempo todo.

Tendo por base essa questão, compreende-se aqui que a afirmação de Arendt sobre a liberdade de opinião se tratar de uma farsa quando a informação fatural não é garantida é mais

necessária do que nunca – sobretudo, à articulação de uma opinião que se pretende verdadeira, em uma época na qual teorias da conspiração podem ser apresentadas como igualmente válidas em relação a pesquisas baseadas em evidências (POMERANTSEV, 2016). O exercício da liberdade de opinião é, portanto, altamente dependente do acesso à informação fatural; e que os fatos sobre os quais essa verdade fatural se assente não sejam, por sua vez, distorcidos; dependendo a qualidade de formação da opinião, e a própria liberdade de expressão, do tipo de informação recebida.

Ao final do ensaio *Verdade e Política*, Arendt destaca duas instituições como essenciais para assegurar a verdade em âmbito público: o Poder Judiciário e a Universidade. Ela destaca que estas estão entre as instituições públicas estabelecidas e apoiadas pelos poderes constituídos, e nas quais, escapando às regras políticas, a verdade e a veracidade integram o mais alto critério de linguagem e empenho (ARENDR, 2016, p. 321). Ainda que expostas aos perigos provenientes do poderio político e social, Arendt sublinha que, pela mera existência de tais lugares, as probabilidades de que a verdade permaneça em público são, seguramente, aumentadas. A separação dos poderes, que inclui a independência do Judiciário, é o que garante a imparcialidade e a verdade em seu quadro; e é por isso que os ataques autocráticos à independência do Judiciário visam a solapar a verdade em favor da arbitrariedade da maioria, enfraquecendo, assim, os elementos centrais da república¹¹⁷ (HEUER, 2018, p. 33-34). Quanto à Universidade, Arendt lhe atribui, por sua vez, uma “importância autenticamente política”, ainda que essa importância possa passar despercebida, devido à proeminência de suas faculdades profissionais (ARENDR, 2016, p. 322). Ao lado do Judiciário e da Universidade, por fim, Arendt coloca, então, a imprensa, e frisa que, se algum dia, esta tiver de realmente se tornar o “quarto poder”, então

Ela precisará ser protegida do poder governamental e da pressão social com zelo ainda maior que o poder judiciário, pois a importantíssima função política de fornecer informações é exercida, em termos estritos, exteriormente ao domínio político; não envolve, ou não deveria envolver nenhuma ação ou decisão. (ARENDR, 2016, p. 322)

¹¹⁷ “The separation of powers, which includes the independence of the judiciary, not only guarantees the impartiality of the judiciary but also the area of truth within its framework. That is why autocratic attacks on the constitution and the independence of the judiciary are so alarming. With plurality they undermine the truth in favor of the arbitrariness of the majority. Hence there are targeted attacks on the independence of the judiciary in order to weaken the core elements of the republic: democracy, fundamental rights, and the rule of law.” (HEUER, 2018, p. 33-34)

Arendt reafirma essa posição em *A Mentira na Política*, dizendo que a imprensa, quando livre e idônea – isto é, quando ela não está corrompida, – tem uma função importantíssima a cumprir junto à política, garantindo o direito essencial “à informação não-manipulada dos fatos, sem a qual a liberdade de opinião não passa de uma farsa cruel” (ARENDR, 2017, p. 47)¹¹⁸. Deste modo, a imprensa poderia ser chamada, então, de quarto poder do governo. A democracia, portanto, teria o dever de zelar de forma permanente pela divulgação da informação, dada a importância da sua função política.

A expressão “quarto poder”, que Arendt utiliza nessas duas passagens, pode ser compreendida em termos de a imprensa dispor-se enquanto canal e porta-voz à cidadania política e da promoção do debate público, além, obviamente, de poder vigiar os outros poderes (CHAVES, 2019). Nesse sentido, ainda que a informação diária suprida pelos jornalistas¹¹⁹ seja de imediata importância política, sua objetividade jornalística trata-se mais de critérios metodológicos para apuração dos fatos e que, embora operem com um rigor próprio, não podem estar totalmente a salvo de manipulação por interesses¹²⁰. É como nos lembra também Zerilli (2012): o problema sobre o que constitui um fato ou sobre como os jornalistas podem provar a verdade de uma estória “excede em muito o quadro estreito das

¹¹⁸ Nesse trecho em particular, Arendt está questionando se a Primeira Emenda da Constituição estadunidense seria suficiente para garantir a proteção de informações não-manipuladas dos fatos; mas, mesmo retirada de seu contexto, a citação que utilizamos não desvirtua o significado atribuído por Arendt.

¹¹⁹ Por jornalistas, Arendt parece significar um/a repórter que reúne e transmite informações sobre eventos atuais, e não um/a jornalista investigativo (a). Destaca-se, porém, que contemporaneamente tem-se o que é chamado de “jornalismo declaratório”, o qual se define pela prática de produzir matérias jornalísticas com base apenas nas declarações das fontes de informação. Nesse caso, este segundo tipo de jornalista também não parece ser o referido por Arendt, pois seu relato coloca o jornalista como um “contador da verdade”, e o jornalismo declaratório pode não se basear estritamente na verdade fatural. Para ler mais sobre Jornalismo Declaratório, *O que é Jornalismo Declaratório?* (OLIVEIRA, 2018).

¹²⁰ Neste sentido, Waisbord (2018) destaca que a emergência de uma era de comunicação “pós-verdade” coloca em questão a existência de um único “regime de verdade” (FOUCAULT, 1975) na comunicação pública. “Regime de verdade” refere-se a regras e práticas estabelecidas e aceitas para definir o conhecimento e regular o discurso. O regime atual tem se baseado nos princípios do modelo científico e na crença de que mecanismos de “valor neutro” são necessários para produzir fatos incontestáveis capazes de documentar a realidade. Como uma instituição autodefinida dedicada a produzir informações públicas e descobrir a verdade, o jornalismo era central para o moderno “regime da verdade”. O ideal de profissionalismo do jornalismo tinha como premissa tanto o realismo filosófico quanto o “método científico” para construir credenciais como fornecedoras legítimas de conhecimento especializado sobre eventos diários. No entanto, “A afirmação da comunicação “pós-verdade” sugere que este “regime de verdade” comunicativo não existe mais como uma formação discursiva única, unificada e totalizante no Ocidente” (WAISBORD, 2018, p. 8, tradução minha).

No original: “The emergence of post-truth communication throws into question the existence of a single ‘regime of truth’ (Foucault, 1975) in public communication. ‘Regime of truth’ refers to accepted rules and practices established to define knowledge and regulate discourse. The current regime has been grounded in the principles of the scientific model and the belief that ‘value-neutral’ mechanisms are needed to produce uncontested facts to document reality. As a self-defined institution dedicated to produce public information and uncovering truth, journalism was central to the modern ‘regime of truth.’ Journalism’s ideal of professionalism was premised on both philosophical realism and the ‘scientific method’ to build credentials as legitimate purveyor of expert knowledge about daily events.” (WAISBORD, 2018, p. 8)

práticas do jornalismo”¹²¹ (ZERILLI, 2012, p. 73). A realidade não é a mera soma de fatos e ocorrências, e a credibilidade da imprensa vai bem além do rigor metodológico que recorta uma narrativa para transformá-la em notícia. Arendt chama, ainda, o papel dos jornalistas de “político”, pois ao seu ver, um fluxo de informações confiáveis, fornecidas por jornalistas, é essencial à nossa capacidade de reconhecer verdades fatuais e, portanto, “respeitar os limites daquilo que a ação política pode e não pode mudar”¹²² (PASHKOVA, 2016, p. 254).

Nesse sentido, em termos da concepção sobre a que se presta uma *notícia*, e ainda, do papel da imprensa na formação da opinião pública, podemos recorrer brevemente também a alguns teóricos midiáticos, visto que o debate sobre isso entre eles, é corrente e vem se ampliando desde o advento da pós-verdade. Aqui, mencionarei Lippmann (1997), McGonagle (2017) e Bucci (2018).

Se formos evocar os primórdios da difusão de informações, portanto, veremos que o estatuto da verdade não é só precário na política, como também, costuma o ser na imprensa. Conforme sugere Lippmann (1997), em relato de 1922, as notícias e a verdade possuem funções diferentes, na qual, a função da notícia seria limitada a sinalizar um acontecimento, enquanto a função da verdade “é trazer à luz os fatos ocultos, colocá-los em relação uns com os outros, fazer um retrato da realidade sobre a qual os homens possam atuar”¹²³ (LIPPMANN, 1997, p. 226). É claro que, ao abordar a verdade, Lippmann não faz aqui nem um recorte filosófico, nem esclarece se depõe sobre a verdade dos fatos, no entanto, se tomarmos a verdade mencionada por ele como esta última; a função de noticiar um evento, sinalizar um primeiro conhecimento dos fatos, seria, então, uma tarefa primeira e mais precária; não parecendo, portanto, precisar, para Lippmann, estar comprometida com o caráter da verdade e da realidade retratada.

McGonagle (2017), em reflexão mais contemporânea, coloca que as notícias, ao contrário de outros tipos de informação, desempenham papel peculiar nas sociedades democráticas, sendo fonte de informações precisas a respeito de assuntos políticos e sociais

¹²¹ “Although I share Danner’s concern with deciphering the logic of contemporary journalistic reporting on the Iraq war, the problem of what “constitutes a fact” or of how journalists can “actually prove the truth of a story” far exceeds the narrow frame of journalistic practices.” (ZERILLI, 2012, p.73)

¹²² “Arendt calls the role of journalists “political” since, as she sees it, a flow of reliable “information” delivered by journalists is essential for our ability to recognise factual truths and hence respect the limits of that which political action can and cannot change.” (PASHKOVA, 2016, p. 254)

¹²³ “The function of news is to signalize an event, the function of truth is to bring to light the hidden facts, to set them into relation with each other, and make a picture of reality on which men can act.” (LIPPMANN, 1997, p. 226)

“que informam a formação da opinião pública e os processos deliberativos”¹²⁴ (MCGONAGLE, 2017, p. 203-204). Mas ele admite que a imprensa, em especial quando se trata da imprensa partidária, “sempre vendeu opiniões tendenciosas e, ocasionalmente, estórias que carecem de base fatural”¹²⁵ (Idem, p. 205) e, nesse sentido, destaca que, mesmo que a própria verdade mostre-se elusiva, o processo que leva até ela deve ser salvaguardado, pois “uma das razões mais duradouras para a liberdade de expressão é o argumento da verdade”¹²⁶ (Id., p. 208). No entanto, entre outras advertências, McGonagle expõe que a Convenção Europeia dos Direitos Humanos (CEDH), em uma “Declaração Conjunta sobre *Fake News*, Desinformação e Propaganda”¹²⁷, realizada no ano de 2017, por exemplo, propôs tratar as notícias fraudulentas no contexto de um ambiente que possibilite a liberdade de expressão, colocando o próprio termo (notícias fraudulentas) “entre aspas assustadoras” (Id., p. 207), e não contestando o expressivo caráter controverso do termo¹²⁸ (Idem, *Ibidem*). Nesse sentido, a Declaração Conjunta, em seu exame dos diferentes tópicos relacionados à mídia e à liberdade de expressão, não se limitaria a considerar pela veracidade ou faturalidade das informações, cobrindo também meras opiniões sem base fatural como pertinentes de veiculação midiática, em uma outorga adotada em caráter internacional. Contrapõe McGonagle (2017):

Fatos e opiniões ou juízos de valor não são a mesma coisa: a existência de fatos pode ser demonstrada, mas não é possível provar a veracidade de opiniões ou juízos

¹²⁴ “Unlike many other types of information, news plays a particular role in democratic societies: it is a key source of accurate information about political and societal affairs, which informs public opinion-making and deliberative processes.” (MCGONAGLE, 2017, p. 203-204)

¹²⁵ “For all the current hype around the term, “fake news” is by no means a new phenomenon. It is as old as the hills. The press, particularly the partisan press, has always peddled biased opinions and on occasion, stories that lack factual grounding.” (Idem, p. 205)

¹²⁶ “One of the most enduring rationales for freedom of expression is the argument from truth. This argument is all about the value – for individuals and society alike – of the search for truth. It is all about the development and contestation of ideas in order to reach a higher level of knowledge and understanding and to make fewer errors. Even if truth itself proves elusive, the process that leads towards it is a goal in itself and it must be safeguarded.” (Id., p. 208)

¹²⁷ A Declaração Conjunta (*Joint Declarations*) integra uma série anual de declarações, que se centram nas obrigações positivas dos Estados integrantes da CEDH (Convenção Europeia dos Direitos Humanos). Cada Declaração Conjunta examina diferentes tópicos relacionados à liberdade de expressão e/ou mídia. Estas Declarações Conjuntas não são juridicamente vinculativas, mas devido ao seu endosso coletivo pelos mandatos especializados, são consideradas interpretações muito persuasivas do Tribunal Internacional de Direitos Humanos existente em relação aos tópicos que abordam. A Declaração Conjunta aqui citada foi adotada pelos Mandatos Especializados Internacionais sobre Liberdade de Expressão e/ou Meios de Comunicação em março de 2017.

¹²⁸ “The 2017 Joint Declaration is the most explicit and detailed international text addressing “fake news” in recent years. It puts much store by the need for “fake news” to be dealt with in the context of an enabling environment for free expression. [...] It is noteworthy that the specialised mandates use the term within scare quotes, indicating a certain reluctance to embrace the term, perhaps, or at least to underline its contested nature.” (MCGONAGLE, 2017, p. 207)

de valor. A exigência de provar a verdade de um juízo de valor infringe o direito à liberdade de opinião. *Um juízo de valor deve, contudo, ter base fatural adequada*, pois mesmo um juízo de valor sem qualquer base fatural para apoiá-lo pode ser excessivo.¹²⁹ (MCGONAGLE, 2017, p. 208, grifo nosso)

Nesse sentido, McGonagle também defende a base da verdade fatural para a apropriada liberdade de expressão, uma vez que, mesmo que opiniões e juízos de valor não possam ser provados em veracidade ante uma verdade objetiva, conforme ele coloca, a ausência de *qualquer* base fatural pode comprometer essas opiniões e juízos¹³⁰. Kasper (2018), analisando a possibilidade de existência de “fatos alternativos” para Arendt, também questiona se a avaliação dos fatos estaria aberta a qualquer tipo de raciocínio subjetivo, ou se, perante os termos de Arendt, uma apropriada “reconciliação com a realidade” exigiria “não apenas o reconhecimento das verdades fatuais, mas também uma compreensão politicamente compartilhada dos fatos”¹³¹ (KASPER, 2018, p. 90). Para ele, Arendt poderia ter se perguntado se algumas formas de interpretação não poderiam *destruir*, ao invés de *estabelecer*, o significado de um fato (Idem, Ibidem, grifos nossos). Este é um ponto determinante. O sistema de gerenciamento e formulação dos fatos pode, de alguma maneira, processá-los tanto, a ponto de que cheguem a ser uma forma de distorção, ou seja, perde-se o evento fatural devido à sua tarefa interpretativa.

Em outro sentido, esta parece ser também a posição de Torres (2012), que embora não cite a questão da verdade fatural em si, defende que, no pensamento político de Arendt, seria possível estabelecer limites à liberdade de expressão, já que estes limites não se configurariam em meras restrições, mas em condição de possibilidade mesma do exercício do direito de se expressar, pois, “são esses limites que delimitam o espaço da fala e da ação” (TORRES, 2012, p. 39). Para Torres, o diálogo dessa questão com Arendt se realiza, à medida que Arendt “já teria visualizado a necessidade de articulação entre autoridade e liberdade, entre direito e política” (Idem, p. 41). Torres concorda que a criação de qualquer obstáculo à exposição das opiniões seria ilegítima, de acordo com o pensamento arendtiano; portanto, divisa, ao longo de seu argumento, os conceitos de *censura* e *responsabilização*, dizendo que,

¹²⁹ “Facts and opinions or value judgments are not the same: the existence of facts can be demonstrated, but it is not possible to prove the truth of opinions or value judgments. A requirement to prove the truth of a value judgment infringes the right to freedom of opinion. A value judgment should, however, have adequate factual basis, as even a value judgment without any factual basis to support it may be excessive.” (Id., p. 208)

¹³⁰ Apenas enfatizando que McGonagle (2017) *não é* um comentarista de Arendt, e sua colocação aqui se dá em termos da difusão de informações em caráter midiático.

¹³¹ “Is evaluation of facts open to any sort of subjective reasoning or, in Arendt’s terms, a proper “reconciliation with reality” demands not only recognition of factual verities, but also a politically shared comprehension of facts.” (Idem, p. 90)

para Arendt, tais restrições à liberdade de expressão não poderiam ser estabelecidas *a priori* (Idem, p. 45). Tomando a linha de Jaspers, para quem “a verdade só se daria com a comunicação”, Torres então afirma que, para Arendt, a liberdade de expressão “refere-se a uma abertura para o diálogo e não à exteriorização de algo interior” (Idem, p. 46), querendo dizer com isso que nem todo tipo de manifestação poderia ser aceita, especialmente em campo político, a título de “liberdade de expressão”.

A posição de Tchir (2018) também é a de que Arendt desenvolve uma conexão crucial entre a responsabilidade pelo mundo público e o imperativo de dizer a verdade fatural¹³² (TCHIR, 2018, p. 71). Dessa forma, ele também adverte que “a liberdade de expressão pode ser tão perigosa quanto edificante para uma esfera pública pluralista”¹³³ (Idem, p. 76). Tchir lembra como Arendt traça um limite ao tipo de ação e discurso que devem ser permitidos em público, no qual os atores sejam motivados por princípios que combatam as tendências totalitárias, aceitando a responsabilidade pelo mundo público¹³⁴ (Idem, Ibidem). Portanto, mesmo que um ator político esteja, agonisticamente, afirmando a sua *dóxa* como grande ou digna de reconhecimento, ele também precisa, de maneira recíproca, estar pronto a ouvir, julgar e responder a outras *dóxai* de forma a *preservar a integridade do mundo*, que permite a sua própria divulgação¹³⁵ (Id., p. 77, grifo nosso).

Apesar da liberdade de interpretação que a narração de estórias políticas acarreta, os atos de discurso público não devem incluir mentiras descaradas sobre fatos confirmados e eventos passados. Uma das condições de possibilidade mais importantes para a divulgação significativa de atos e julgamentos de discurso pluralistas em um mundo público estável é que estes sejam apoiados pela faturalidade, que os atores e espectadores engajados na política digam a verdade fatural.¹³⁶ (TCHIR, 2018, p. 81)

¹³² “Finally, Arendt develops a crucial connection between responsibility for the public world and the imperative of factual truth telling.” (TCHIR, 2018, p. 71)

¹³³ “However, free speech can be as dangerous as it can be edifying for a pluralistic public sphere.” (Idem, p. 76)

¹³⁴ “Arendt is well known for her rejection of categorical moral or rational imperatives as a way of validating speech acts, on the grounds that it robs speech and action of its freedom, its spontaneity [...]. Arendt draws, instead, a different limit to what kind of action and speech should be permitted in public. This limit is the imperative that actors be motivated by principles that fight totalitarian tendencies, and that they accept responsibility for the public world and try to sustain it.” (Idem, Ibidem)

¹³⁵ “This disclosure is a response to the condition of plurality. So, even if an actor is, agonistically, affirming their doxa as great or worthy of acknowledgement, they need also, reciprocally, be ready to listen, judge, and respond back to other doxai in a way that preserves the integrity of the world that allows for their own disclosure.” (Id., p. 77)

¹³⁶ “Despite the freedom of interpretation that political storytelling entails, public speech acts should not include outright lying about confirmable facts and past events. One of the most important conditions of possibility for the meaningful disclosure of pluralistic speech acts and judgments in a stable public world is that these be supported by factuality, that actors and spectators engaged in politics tell the factual truth.” (Id., p. 81)

Ainda nessa linha de raciocínio, LeJeune (2018) identifica uma crise envolvendo os *limites* e a *extensão* da liberdade de opinião, pois ao examinar questões agudas de nosso tempo, entre elas a “morte da verdade”, é a liberdade de opinião que surge como fio de ligação que permeia tais questões. Para LeJeune,

ao examinar as três questões agudas de nosso tempo – a morte da verdade, o declínio da civilidade e a falta de autenticidade – é a última, uma crise envolvendo os limites e a extensão da liberdade de opinião na esfera pública democrática, que surge como a questão básica que liga todos os três. Pois, se a “liberdade de opinião” é prejudicada pela supressão da verdade e tornada fútil pela rejeição ideológica dos fatos, ela também é abusada quando o discurso se torna rude, e negada quando a tirania da maioria sufoca os cidadãos pelo uso efetivo da liberdade de opinião.¹³⁷ (LEJEUNE, 2018, p. 64)

No que tange a essas questões, destaca-se que a defesa por uma base fatural às opiniões e juízos, a partir do pensamento de Arendt, em nosso trabalho, não significa limitar de maneira restritiva as manifestações da pluralidade, que, como Arendt defende, é uma das condições fundamentais da política. Conforme discorre Kasper (2018), para Arendt, “era preferível deixar a interpretação democrática aberta às opiniões mais bizarras do que controlar a deliberação pública”, uma vez que Arendt estava ciente da impossibilidade da existência de uma linha entre opiniões necessariamente “corretas” e pensamentos perigosos¹³⁸ (KASPER, 2018, p. 92). No entanto, conforme Arendt também coloca, o grau de imparcialidade de uma opinião pode definir a “autêntica qualidade” dela na esfera pública (ARENDR, 2016, p. 300), e é para contribuir a essa imparcialidade que os critérios aqui propostos à formulação de uma *opinião verdadeira* se articulam. Não se trata, portanto, de impor limites à pluralidade, e nem mesmo de impedir que “as opiniões mais bizarras” alcancem a deliberação pública, se for o caso; até porque, nesse sentido, concordamos com a posição de Torres (2012) sobre a *responsabilização* pelas próprias opiniões. Arendt é bastante clara ao propor que a ausência de pensamento não pode ser utilizada como escusa para a não responsabilização e julgamento do ator político (TORRES, 2012, p. 47). A exemplo disso, temos o caso Eichmann.

¹³⁷ “For in examining the three acute issues of our time – the death of truth, the decline of civility, and the death of authenticity – it is the latter, a crisis involving the limits and extent of freedom of opinion in the democratic public sphere, that emerges as the basic issue that links all three. For if “freedom of opinion” is hindered by the suppression of truth, and rendered futile by ideological rejection of facts, it is also abused when discourse becomes uncivil, and denied when majority tyranny stifles citizens its effective use.” (LEJEUNE, 2018, p. 64)

¹³⁸ “For Arendt, however, it was preferable to leave democratic interpretation open to the most bizarre opinions than controlling public deliberation. Paraphrasing her, there can be no line between a set of “correct opinions” and “dangerous thoughts”” (KASPER, 2018, p. 92)

Trata-se então de, conforme expôs a própria pensadora política, primar pelo reconhecimento dos fatos diante das manifestações plurais de pontos de vista; nisto, visando tanto a permanência de mundo quanto a própria veracidade dessas manifestações; e, em última instância, ainda, visando o zelo pela função política importantíssima que a imprensa carrega, conforme Arendt também apresenta. Como defende LeJeune (2018), a erosão da fé na imprensa livre impacta também a fé no mundo comum e nos fatos básicos (LEJEUNE, 2018, p. 47)¹³⁹. Como “último bastião de defesa do mundo comum de fatos”, portanto, sua vulnerabilidade implica, ainda, sobre sua própria credibilidade, e “em qualquer esperança em um mundo de fatos comuns”¹⁴⁰ (Idem, p. 63).

Sendo assim, ainda que órgãos de imprensa e veículos sérios sempre tenham buscado zelar pela sua idoneidade, o problema que parece advir de resoluções como a da Declaração Conjunta (citada por McGonagle, 2017) ou, mesmo, de afirmações como a de Lippmann (1997) é que, ao não integrar a função da imprensa com a função da verdade, em tempos de mídias sociais como os que vivemos, as notícias recaiam na zona do entretenimento. Bucci (2018) destaca como a circulação de notícias pode se orientar exclusivamente por fontes pulsionais, não sofrendo mediação da razão, mas pautando-se mais pelo desejo das audiências e por emoções, sejam estas emoções “positivas” ou “negativas” (BUCCI, 2018, p. 27-28). Dessa forma, as emoções predominam sobre a fatorialidade para a articulação de opiniões; e é esse também um dos argumentos de Pomerantsev (2016):

Rejeitar argumentos baseados em fatos em favor das emoções torna-se um bem em si. Podemos ouvir o eco político disso nos pensamentos de Arron Banks, financiador da campanha *Leave UE*: “A campanha restante apresentou fato, fato, fato, fato, fato. Simplesmente não funciona. Você precisa se conectar emocionalmente às pessoas. É o sucesso de Trump.”¹⁴¹ (POMERANTSEV, 2016)

¹³⁹ “A second danger is the erosion of faith in the free press (and with it our common world and basic facts) when the press itself, reacting to its own sense of darkness, undermines its role of truth-teller by assuming the role of political actor.” (LEJEUNE, 2018, p. 47)

¹⁴⁰ “The second danger lies in the vulnerability of the free press, arguably the last bastion of defense for the common world of facts upon which any deliberative public sphere must stand. The danger is not only that political actors today question or even undermine the integrity of the facts as reported. It is also that, in response to such provocation, the free press will undermine its own credibility (and with it any hope for a world of common facts) by blurring the line in its own work between reporting facts and casting judgments, and by assuming the role of political actor which is inconsistent with its position as truth-teller.” (LEJEUNE, 2018, p. 63)

¹⁴¹ “Rejecting fact-based arguments in favour of emotions becomes a good in itself. We can hear the political echo of this in the thoughts of Arron Banks, funder of the Leave EU campaign: ‘The remain campaign featured fact, fact, fact, fact, fact. It just doesn’t work. You have got to connect with people emotionally. It’s the Trump success.’” (POMERANTSEV, 2016)

E isso é o que os discursos que permeiam a política para formar opiniões, e que deveriam primar pela verdade dos fatos, vêm fazendo. Isso é relevante, se considerarmos que uma opinião em veracidade não deve se basear em emoções, interesses pessoais, preconceitos ou idiossincrasias. Quando falamos da opinião política para Arendt, deve-se considerar que Arendt ignora qualquer expressão de estados internos e emoções na formulação da *dóxa*. Ao descrever certas emoções e seu papel na política, Arendt destaca o seu caráter antipolítico e a sua ausência de mundo. Emoções como amor, compaixão, piedade e medo não pertencem ao mundo, mas sim ao mundo político, e são irrelevantes e corrosivas para a política. As emoções podem destruir o significativo espaço “entre” que nos relaciona e separa a todos; e, sem esse espaço intermediário, o domínio público não pode existir, e tampouco um senso de realidade. No entanto, Arendt não exclui totalmente as emoções da esfera pública, já que ela admite que algumas delas, como alegria, prazer, raiva e riso, aparecem como emoções públicas¹⁴² (LEPETIUKHINA, 2018, p. 117). O que é importante destacar, segundo Lepetiukhina, é que Arendt sublinha que as emoções podem esconder a verdade fatural, causando a distorção da realidade comum e podendo até mesmo levar à destruição desta; “o que é mais crucial para Arendt do que quaisquer expressões públicas de emoções” (Idem, p. 118)¹⁴³; e isto, é singularmente importante ao que pretendemos enquanto articulação de uma opinião verdadeira. Sem sensação de realidade e mundo comum, sequer poderíamos ter a manifestação de qualquer *dóxa*.

Ainda nessa linha, Zhavoronkov (2018) destaca o pseudoconservadorismo¹⁴⁴ como sintoma de uma crise de julgamento na esfera pública contemporânea. Ele atribui o apelo às

¹⁴² “Describing certain emotions and their role in politics Hannah Arendt underlines their antipolitical character and their worldlessness. Emotions such as love, compassion, pity, and fear do not belong to the world, but rather to the political world, they are irrelevant and corrosive for politics. However, Arendt does not entirely exclude emotions from the public realm, she admits that some of them, such as joy, pleasure, rage, and laughter do appear as public emotions.” (LEPETIUKHINA, 2018, p. 117)

¹⁴³ “Soon after a publication of *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, many readers blamed Arendt for her heartlessness. For instance, Gershom Scholem in his letter (Arendt, 2007: 465) suggested that Arendt lacked “love of the Jewish people.” Answering to Scholem, Arendt mentioned that “the role of the ‘heart’ in politics seems... questionable” (Ibid.: 467), because the reporting of certain unpleasant facts has always been charged as the lack of soul or lack of heart. Besides, she underlined that emotions often “conceal factual truth” (Ibid.: 467). Such a concealment of truth causes the distortion of common reality, and may even lead to its destruction which is more crucial for Arendt than any public expressions of emotions.” (LEPETIUKHINA, 2018, p. 118)

¹⁴⁴ Segundo Zhavoronkov (2018), o período entre as duas guerras mundiais viu grandes crises políticas, jurídicas e culturais; e, entre elas, estava a crise do conservadorismo político e social (cotidiano), que resultou em sua substituição gradual, ou substituição por imitações, que Adorno mais tarde, no livro sociológico *A Personalidade Autoritária*, de 1950, chamou de “pseudoconservadorismo”. Entre as características do pseudoconservadorismo, destaca-se que ele não opera com o *status quo* atual, mas com um anterior, ou com um construto totalmente fictício, que se apresenta como realidade histórica. É extremamente reativo e busca reviver elementos isolados de tradições passadas e/ou dar-lhes um significado novo. Para entender mais, vale a pena ler o artigo *Nihilism and the Crisis of Tradition: Arendt and Contemporary Radical Conservatism*, no

emoções para a formação da opinião a um modelo de ação pseudoconservador; no qual a pluralidade de opiniões, preconizada por Arendt, é substituída pela ausência de alternativas, justificada por referências à situação de crise e pela necessidade de ação imediata, sem discussão preliminar¹⁴⁵ (ZHAVORONKOV, 2018, p. 154). Um dos principais instrumentos do pseudoconservadorismo, portanto, segundo Zhavoronkov, é minar o diálogo público em que todas as partes podem ser ouvidas¹⁴⁶. O pseudoconservadorismo distorce a ideia de diálogo e incita outras partes, que representam “opiniões alternativas”, a usar as mesmas táticas emocionais para confundir ainda mais a elas mesmas e ao público em geral¹⁴⁷. Dessa forma, o pseudoconservadorismo se esforça em igualar fatos reais e fatos falsos, bem como argumentos sólidos com argumentos sem base alguma¹⁴⁸ (Idem, p. 151). Seu apelo às emoções, nesse sentido, particularmente àquelas emoções associadas ao patriotismo, ao invés de fatos, estão em consonância com as tendências atuais da política pós-verdade¹⁴⁹, comprometendo de várias maneiras a articulação de *dóxai*.

Ao invés de uma troca socrática de ideias que serve como um exemplo clássico para a noção de diálogo em Arendt, temos uma *troca de emoções*, em que cada lado está tentando desesperadamente silenciar o outro, negando assim a necessidade de muitas opiniões.¹⁵⁰ (ZHAVORONKOV, 2018, p. 154-155, grifo nosso)

Nesse sentido, como já destacamos anteriormente, a articulação de uma opinião que se pretende verdadeira não enfatiza o combate às opiniões dos demais, seja pela crença de que sua própria opinião “é mais verdadeira”, seja pela ilusão de uma falsa verdade absoluta na própria opinião, que, antes de tudo, deve ser formulada sem apelo emocional, a interesses

qual Zhavoronkov aborda a questão de por que Arendt é importante à compreensão do pseudoconservadorismo contemporâneo, incluindo suas origens históricas, autodescrição e instrumentos-chave.

¹⁴⁵ “In pseudo-conservative models of action, the plurality of opinions Arendt advocates is replaced by the absence of alternatives that is justified by references to the crisis situation and the necessity for immediate action without preliminary discussion.” (ZHAVORONKOV, 2018, p. 154)

¹⁴⁶ “Lastly, Arendt’s ideas are indispensable for understanding the key instruments pseudo-conservatism uses to popularize itself. One of these instruments is the undermining of public dialogue where all sides can be heard.” (Idem, Ibidem)

¹⁴⁷ “Pseudo-conservatism distorts the idea of dialogue and urges other parties representing alternative opinions to use the same emotional tactics to further confuse them and the wider audience.” (Id., p. 155)

¹⁴⁸ “Instead of choosing between several possibilities with the help of our faculty of judgement (in the Kantian and Arendtian sense), it strives to equalize real and fake facts as well as sound and baseless arguments while promoting its own theoretically and practically inconsistent strategy as a unique remedy against the current crisis of tradition.” (Idem, p. 151)

¹⁴⁹ “Its [of pseudo-conservatism] appeal to the emotions, particularly those associated with patriotism, rather than facts, and long-term considerations is consonant with the current tendencies of post-truth politics.” (Idem, p. 154)

¹⁵⁰ “Instead of a Socratic exchange of ideas which serves as a classical example for Arendt’s notion of dialogue, we have an exchange of emotions where each side is desperately trying to silence the other, thus negating the need for many opinions.” (Id., p. 154-155)

peçoais ou apelos idiossincráticos. Os adeptos do pseudoconservadorismo, ou de outras formas de apelo às emoções para a formulação da opinião, podem se servir das mídias tradicionais ou sociais, a fim de influenciar com seus posicionamentos a um grande número de pessoas, e visando a silenciar ou negar tantas outras, o que não se caracteriza como a troca de opiniões com base em vozes plurais, defendida por Arendt.

Sendo assim, nas sociedades contemporâneas, em que os meios de comunicação de massa ocupam papel central na disseminação de informações, e cumprem papel decisivo na formação da opinião (tanto a opinião pessoal, como a opinião pública), a imprensa não está protegida de forma estrita na sua função fundamental de fornecer informações desinteressadas. E, se os fatos a que se têm acesso são manipulados, distorcidos; e a informação a que se tem acesso se utiliza de ferramentas que tencionam conexão emocional com as pessoas, então, é toda a qualidade de formação da opinião do público que restará prejudicada. Corrobora Bucci (2018) sobre isso:

A função pública de mediar o debate social, de investigar e relatar os acontecimentos de interesse geral com fidedignidade e de fazer circular ideias e opiniões divergentes, função essa que se fixou como o papel central da instituição da imprensa, corresponde apenas a uma franja marginal dentro das interações da era digital. (BUCCI, 2018, p. 28)

Toda a liberdade de expressão e formação da opinião, portanto, podem ficar comprometidas, se a verdade de fato não pode estar assegurada. E aqui, importa trazer a distinção de Birmingham (2007) entre *interpretação* e *manipulação* dos fatos, já que, como Arendt admite, toda a geração tem o direito de reorganizar os fatos de acordo com sua própria perspectiva, mas não de tocar no conteúdo da matéria fatural. Para Birmingham, então, a questão que se coloca é sobre como podemos distinguir o que pode ser submetido à “interpretação” e quando essa interpretação se torna, na verdade, “manipulação” do conteúdo fatural. Birmingham defende que a interpretação diz respeito ao engajamento de uma geração na tarefa hermenêutica de estabelecer o significado dos fatos, podendo dar, dessa forma, “um novo matiz e tom” à verdade fatural¹⁵¹ (BIRMINGHAM, 2007, p. 34). Já a manipulação, por sua vez, trata literalmente do “manejo”¹⁵² da questão em si, não se preocupando com o

¹⁵¹ “As the above passage indicates, for Arendt each generation has the right to its interpretation of the facts; each generation must engage in the hermeneutical task of establishing the meaning of the facts and in this way factual truth will for each generation take on a new hue and tone.” (BIRMINGHAM, 2007, p. 34)

¹⁵² Birmingham (2007) utiliza os termos *manipulation* e *handling* em seu artigo. Optou-se por traduzir *handling* por “manejo”, uma vez que este vocábulo possui o sentido figurado, em português, que significa “aquilo que

significado da verdade fatural, ao contrário, podendo transformar ativamente o assunto em algo totalmente diferente. Ainda de acordo com Birmingham (2007), portanto, “a manipulação é uma *poiesis* que maneja a matéria fatural de forma a produzir uma realidade nova, embora enganosa”¹⁵³ (Id. e Ib). A distinção de Arendt entre *praxis* (ação) e *poiesis* (fabricação), serve aqui para Birmingham, para auxiliar no entendimento da diferença entre manipulação e ação, já que a manipulação pode parecer uma *ação*, na medida em que introduz algo novo; mas ela se assemelha mais à *fabricação*, visto que sua real intenção é produzir uma nova realidade, mesmo que mentirosa, usando a criação de imagens como meio ideológico¹⁵⁴ (Idem e Ibidem). Em artigo posterior, Birmingham (2012) lembra como Arendt reivindica o historiador e a sua tarefa em estabelecer a verdade fatural para que, também, a ação política seja possível: “Perdemos a capacidade de agir se perdemos a capacidade de dizer a verdade de fato”¹⁵⁵ (BIRMINGHAM, 2012, p. 72). Logo, se o cenário político depende de um mundo comum, como sugere Arendt, “também aqui vemos que a ação, a capacidade de começar algo novo, tem suas condições na verdade fatural” (Idem, Ibidem).

A preocupação com a ação política ante a verdade fatural é também uma preocupação de Lafer (2020). Ele destaca as formas inéditas e positivas de acesso à informação que a era digital apresentou, mas ressalta também como o fragmentário da difusão e circulação, propiciado por essas novas formas de acesso, pode operar sem as tradicionais pautas de responsabilidade confiável, colocando em xeque a confiança recíproca entre cidadãos e instituições, e até mesmo, a própria democracia.

A democracia requer, como diz Bobbio, confiança. A confiança recíproca entre os cidadãos e a confiança da cidadania nas instituições. Esta confiança, por sua vez, requer a transparência, que pressupõe no espaço público a boa qualidade da informação necessária para a adequada percepção da realidade política. Essa confiança está em falta. Esse desafio confere nova dimensão ao tema da veracidade na esfera pública vitimada pelo esconder e pelo destruir, propiciado pela técnica. É o que coloca em novos termos a clássica reflexão sobre a mentira na política e os modos de operar da razão de Estado, seja como atualmente se oculta a informação para impedir a transparência do poder, seja como se falsifica a informação que

pode levar ao erro; o que se faz com a intenção de enganar; artimanha” (Dicio, *Dicionário online de português*).

¹⁵³ “Manipulation is a *poiesis* that handles the factual matter in a manner that produces a new, albeit it deceptive reality.” (BIRMINGHAM, 2007, p. 34)

¹⁵⁴ “Arendt’s distinction between *poiesis* and *praxis* is helpful in grasping the difference between “manipulation” and “action”. While manipulation appears to be an action insofar as it introduces something new, it more closely resembles *poiesis* insofar as its real intent is to *produce* a new (although deceptive) reality using as its means ideology and image-making” (BIRMINGHAM, 2007, p. 34, ênfases no original).

¹⁵⁵ “She [Arendt] claims that without the historian and the concern for establishing factual truth, political action is impossible: “we lose our capacity to act if we lose the capacity of factual truth-telling”.” (BIRMINGHAM, 2012, p. 72)

circula no palácio e na praça para atingir finalidades de política interna e externa. (LAFER, 2020)

A confiança e a transparência, mencionadas por Lafer, estão diretamente relacionadas ao enfraquecimento da credibilidade das instituições, que hoje, ao invés de encarnar os valores de suas sociedades, estão mais e mais caindo em descrédito e sendo questionadas. Parte do contexto de “pós-fatualidade” e perda de mundo em que vivemos atualmente, portanto, também brota desse contexto de debilidade institucional, já que as instituições também são responsáveis por instilar em seus cidadãos essa confiança por meio da verdade fatural e da transparência, ou, ao contrário, contribuir para um cenário de desinformação institucionalizada.

Sendo assim, o desvirtuamento da verdade fatural implica, especialmente, sobre a deterioração da capacidade de julgamento do público, em seu senso de discernir entre o certo e o errado; o verdadeiro e o falso; uma vez que a própria noção de realidade fica comprometida. Mas, implica também sobre a possibilidade de ação política, uma vez que é a apropriada percepção da realidade que dará o norte a que os atores políticos ajam. A negação deliberada da verdade fatural – ou seja, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – isto é, a capacidade de agir – estão diretamente interligadas (ARENDRT, 2017, p. 15). Nesse sentido, como sustenta Lafer, é a percepção da realidade que guiará a ação política das pessoas e, por esse motivo, “informações exatas e honestas são fundamentais na democracia, para a apropriada percepção da realidade” (LAFER, 2020).

Exemplos recentes na política hodierna não faltam para retratar o peso dessa “falta de confiança”. Ainda que Arendt atribua a mentira organizada como marca especial das nações jovens que nasceram na era da propaganda, a esfera pública vem assistindo à recusa global por políticos e estadistas em reconhecer a verdade fatural em seus discursos. Segundo Pomerantsev (2016), Donald Trump, por exemplo, tornou-se candidato à presidência dos Estados Unidos mesmo com as agências de verificação de fatos classificando 78% de suas declarações como declarações falsas (POMERANTSEV, 2016). O elementar dessa questão é que o comprometimento da verdade fatural destrói o próprio terreno sobre o qual a ação política é possível. Não há fins legítimos na mentira na política, uma vez que o próprio espaço político é destruído. Como diz Grunenber (2018), “Em primeiro lugar, porque prejudica a confiança das pessoas no corpo político e, em segundo lugar, porque ataca os fundamentos da

política: a capacidade do cidadão de julgar e agir”¹⁵⁶ (GRUNENBERG, 2018, p. 40). Para Arendt, um mundo duradouro é a preocupação da política, e assim, um erro político prejudica enormemente o próprio espaço público. E só para aduzir sobre o caso particular de Trump, Illouz (2017) diz que “Ele desafia vigorosamente *a noção de um mundo comum* para todas as pessoas. Para ele, existe apenas um mundo formado por pessoas que o apoiam e a seus interesses”¹⁵⁷ (ILLOUZ, 2017, grifo nosso).

Obviamente, destaca-se que o reconhecimento da verdade fatural não pode se limitar meramente à responsabilidade da imprensa, tendo também, para Arendt, a História, um papel determinante nesse sentido. Arendt se refere à figura do historiador, sugerindo que a contribuição de um historiador para que a verdade seja dita é mais do que apenas registrar fatos, como a dos jornalistas. O papel do historiador como revelador da verdade consiste em não apenas registrar e narrar os fatos a partir de suas observações e experiências, mas também em conferir-lhes sentido, já que a realidade é mais do que a mera soma dos fatos e ocorrências. Ao historiador cabe, portanto, a tarefa de garantir a lembrança dos atos e palavras humanos, iluminando a novidade dos eventos; embora, sem limitar as suas possibilidades interpretativas. “Aquele que diz o que é – *légei tá eónta* – sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível”, diz Arendt (ARENDR, 2016, p. 323). Dessa forma, a função política do historiador é também “ensinar a aceitação das coisas tais como são”, que Arendt traduz por *veracidade*, e que é, ainda, a característica que fará surgir depois a faculdade do julgamento (Idem, Ibidem). Essa passagem sugere, de mesmo modo, que Arendt conecta a capacidade de narrar uma estória e *dizer o que é* – a verdade dos fatos – a uma posterior faculdade de emitir juízos, sustentando que a faculdade de julgamento também está vinculada à veracidade, e reforçando a nossa hipótese de que, ao articular uma opinião verdadeira, o ator político prepara-se para a posterior faculdade do julgamento.

Contudo, ainda que diante do peso da História, é inegável que, por portar o caráter de divulgar as informações, – e dado o seu próprio alcance maciço ante as grandes massas e a sua influência na opinião pública; – é possível afirmar que a imprensa possui atribuição decisória diante da liberdade de expressão e do processo de formação da opinião, especialmente em seu cunho mais imediato, no que tange aos fatos contemporâneos. As

¹⁵⁶ “Arendt describes this type of lying [modern lie] as a destructive force for every political community for two reasons. Firstly, because it damages people’s confidence in the political body and secondly, because it attacks the fundamentals of the polity: the citizen’s ability to judge and to act.” (GRUNENBERG, 2018, p. 40)

¹⁵⁷ “Er bestreitet überhaupt, dass es eine gemeinsame Welt für alle Menschen gibt. Für ihn existiert nur eine Welt, die aus Menschen besteht, die ihn uns seine Interessen unterstützen [...]” (ILLOUZ, 2017)

variações interpretativas de um fato histórico podem derivar para a tentativa de apagamento da História ou para o revisionismo – o que também é extremamente grave; – mas, os fatos que sucedem diariamente, e que chegam até nós por meio das mídias, interferem cotidianamente nas relações políticas; deliberação; eleições de representantes democráticos e na formação da opinião pública mesma, além de poder interferir no próprio registro e interpretação dos fatos pelos historiadores para a História. Sem garantia da verdade fatural, não há real liberdade de opinião ou garantias da permanência de mundo.

Por fim, para finalizar nossa exposição em termos argumentativos, trazemos a importante percepção de Zerilli (2012), para quem há diferença entre o *conhecer* e o *reconhecer* a verdade fatural¹⁵⁸. Para ela, o reconhecimento da verdade de fato depende da contextualização da mesma por meio de debates, sobre os quais resida uma pluralidade de pontos de vista e interpretações. Zerilli ressalta o “vazio da verdade (fatural)” diante da ausência desse contexto de opiniões plurais e suas trocas. De acordo com ela, somente em um contexto de troca de opiniões plurais e interpretações, a verdade, quando revelada, pode igualmente revelar algo para os cidadãos e as cidadãs, podendo, além disso, “revelar outros aspectos do mundo comum com o *conhecimento*, ou melhor, o *reconhecimento* dessa verdade”¹⁵⁹ (ZERILLI, 2012, p. 73-74, grifos nossos). Para nosso objetivo, portanto – qual seja, o *reconhecimento* da verdade fatural para a articulação de uma opinião verdadeira – a colocação de Zerilli destaca que não basta ter o *conhecimento* dos fatos, se eles não são admitidos na formação da opinião; e apenas reforça que, em um contexto de troca (ou político por excelência, como sugere a pluralidade nos termos de Arendt), as próprias articulações de opiniões a partir de mendacidades cairiam por terra a partir do reconhecimento dos fatos nas opiniões, visto que, aquelas que negassem a verdade dos fatos não poderiam ser reconhecidas como opiniões válidas dentro da arena política.

¹⁵⁸ “To make a fact publicly acceptable, I suggest, is different from proving or being called upon to prove that a fact is true. It is to make the truth of a fact meaningful in a politically significant way. From knowing something to be the case it does not follow that I acknowledge that something is the case, just as from knowing that I am late it does not follow that I acknowledge that I am late, as Stanley Cavell succinctly puts this fundamental difference between knowing and acknowledging.” (ZERILLI, 2012, p. 73)

¹⁵⁹ “Indeed what the curious tale of the Downing Street memo indicates is the hollowness of truth in the absence of a context of plural opinions and their exchange, for it is only in such a context that truth, when it is revealed, can reveal something to us as citizens, and further that we as citizens can reveal other aspects of the common world with the knowledge or, better, acknowledgment of that truth.” (ZERILLI, 2012, p. 74)

O reconhecimento dos fatos como dados e imutáveis é, isto posto, fundamental à esfera pública. E mostra-se fundamental, igualmente, à formação da opinião competente e representativa, que não leve em consideração apenas os próprios interesses e os interesses daqueles que pertencem ao mesmo grupo, conforme Arendt defende em termos de “autêntica qualidade da opinião”. Isso, entre outros aspectos, é o que alegamos enquanto uma opinião que se pretende verdadeira – tencionando se revelar na própria veracidade, tal qual a *dóxa* socrática. A pluralidade de opiniões não se sustenta, a menos que todos compartilhem uma estrutura de referência comum – o mundo. E, nesse sentido, o avanço da mentira organizada, – o fenômeno da “manipulação em massa de fatos e opiniões” (ARENDR, 2016, p. 311); – que suspende o reconhecimento e a aceitação da verdade fatural; representa uma ameaça não somente à integridade dos fatos em si mesmos e à permanência de mundo, como também, à integridade da própria capacidade de articular opiniões políticas em veracidade, uma vez que, para que se alcance uma opinião verdadeira, o reconhecimento da verdade de fato é elemento substancial. Por outro lado, há, ainda, um processo de perda de credibilidade na imprensa, pois não se sabe mais quais informações são fidedignas, e isso também não é vantajoso para nenhum lado; e o comprometimento da própria ação política, que pode responder pela integridade do mundo.

Dessa maneira, realça-se a relevância de apontar para que o estatuto indiscutível da faturalidade seja preservado. Sem a verdade dos fatos, a referência de mundo comum não é compartilhada, e a permanência de mundo se encontra ameaçada. Quando o passado e o presente são levados novamente ao seu anterior estado de potencialidade – pela transformação dos fatos em opiniões ou pela substituição da verdade fatural pela mentira – o âmbito político se priva não só da sua força de transformação, como da sua força de iniciar algo novo; além de expor-se ao risco de mudança incontrolável do passado. Nunca é demais lembrar que, para Arendt, não são o passado nem o presente que estão abertos a mudanças – mas é o futuro que se abre à ação.

Arendt apontou à “teimosia dos fatos”, sua irreversibilidade e estabilidade, para nos lembrar que eles resistem, e se colocam como a base das experiências comuns para além das inclinações pessoais ou partidárias. Como coloca Heuer (2018), Arendt está certa de que a teimosia dos fatos “é superior a todas as constelações de poder”, embora, no entanto, isso exija “que os protagonistas defendam a verdade e a realidade”¹⁶⁰ (HEUER, 2018, p. 33). Essa

¹⁶⁰ “Arendt is certain that the stubbornness of facts is superior to all power constellations. [...] This, however, calls for protagonists to defend truth and reality.” (HEUER, 2018, p. 33)

não é uma tarefa fácil, porém, e nem mesmo óbvia. A mentira descontrolada em política (como o advento da pós-verdade e das *fake news* que testemunhamos) e as suas consequências danosas, já alteraram o mundo sobre o qual os fatos vêm surgindo, comprometendo com essa distorção o próprio compartilhamento/reconhecimento de um mundo comum de fatos. A defesa da *verdade* e da realidade pelo ator político e a sua veracidade se mostram, portanto, apenas como um começo. Em um mundo em que todos mentem, aquele que fala a verdade já começa a agir. E é justamente o que aqui propomos, a partir do reconhecimento dos fatos para que se tenha uma opinião dita em veracidade. Enquanto Arendt rejeita a possibilidade de afirmar uma *dóxa* que se afirme como reveladora da totalidade da realidade, ela “insiste em que os atores e espectadores comuniquem fatos e particulares verificáveis”¹⁶¹ (TCHIR, 2018, p. 81).

Isso também nos leva ao segundo critério que defendemos para a possibilidade de articulação de uma opinião que se pretende verdadeira. Quando uma comunidade adere ao mentir organizado por princípio, a veracidade se torna fator político de primeira plana (ARENDR, 2016, p. 310). E, nesse sentido, diz-se tanto da veracidade das informações, quanto da veracidade pessoal dos atores políticos. Quando se trata da busca por imparcialidade nos julgamentos e opiniões, não se discute apenas sobre o caso de testemunhas, historiadores, juízes ou repórteres independentes, conforme Arendt atribui a qualidade de “contadores da verdade”. Trata-se também de cada um de nós, enquanto cidadãos e cidadãos, que moldam a sociedade civil a partir da ação política, do discurso, das opiniões plurais e da capacidade de julgar, e cuja veracidade pessoal pode se revelar muito importante na articulação e enunciação de opiniões políticas; no momento de ser visto e ouvido.

3.3 A VERACIDADE PESSOAL DE QUEM ARTICULA A OPINIÃO

Tanto em seu relato sobre Sócrates e a sua busca por “tornar verdadeira a *dóxa*”, como no contexto da relação entre verdade e política, Arendt emprega não somente a noção de verdade, como também a de *veracidade*. Se no primeiro ensaio a palavra não aparece tantas vezes assim, em *Verdade e Política*, por outro lado, ela aparece mais de dez vezes, com mais de um sentido, tornando relevante a busca pelo entendimento do que seria essa veracidade. A exploração de seu significado pode ser pertinente também para compreender

¹⁶¹ “While Arendt rejects the possibility or desirability of affirming a *doxa* that claims to disclose the totality of reality, some absolute rational or philosophical “Truth” of the matter concerning human affairs, she insists on actors and spectators communicating confirmable facts and particulars.” (TCHIR, 2018, p. 81)

em que termos a veracidade se relaciona propriamente ao tema da verdade e, conseqüentemente, à formulação da *dóxa*. O vocábulo aparece, ainda, em outros ensaios de Arendt e, especialmente em *A Mentira na Política*, parece tomar acepções semelhantes às do relato sobre verdade e política.

Dessa forma, para esclarecer como chegamos ao critério de veracidade pessoal do ator político quanto à articulação de uma opinião verdadeira, partiremos agora à análise da veracidade nos dois principais ensaios que nos prestamos a trabalhar nessa tese, quais sejam, *Sócrates e Verdade e Política*. Como de praxe, Arendt não trabalha nenhuma atribuição específica sobre o significado que teria para ela o termo *veracidade*; embora, chegue a relacionar a veracidade com *sinceridade* e *virtude*¹⁶²; como na passagem “até hoje, ninguém que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade” (ARENDR, 2016, p. 282). Desse modo, a análise será feita desconsiderando qualquer exame eidético da palavra, visando, antes, a entender como a veracidade pode ser apreendida em cada um dos dois ensaios e, por fim, buscando relacioná-los; significando a veracidade no sentido em que nos propomos, da veracidade pessoal enquanto característica de quem formula a opinião. Lembramos que esse emprego da palavra “veracidade”, enquanto característica de um indivíduo em relação ao seu processo de formulação da *dóxa*, não é uma leitura nova, já tendo sido interpretada da mesma forma por Zerilli (2012) e Pashkova (2016), por exemplo. Ambas destacam que a veracidade em Arendt não é uma característica da opinião em si, mas de um indivíduo em relação ao seu processo articulatório, colocando a veracidade em termos de veracidade pessoal¹⁶³ (ZERILLI, 2012, p. 55; PASHKOVA, 2016, p. 71).

Entre as perguntas que se pretende responder perante esta análise estão: o que Arendt pretende ao empregar a noção de verdade mais a noção de veracidade; o que a veracidade pode significar ao ator político no contexto de formação da sua opinião; e, o que é necessário para que alguém possua veracidade na articulação e manifestação da sua *dóxa*. De maneira

¹⁶² Pashkova (2016) também relaciona a veracidade em Arendt com *honestidade*, especialmente no exame do ensaio Sócrates. “This threefold definition of truthfulness does not directly address what is traditionally thought to be necessary for truthfulness – honesty. If we understand honesty as the quality of being sincere and genuine in expressing one’s thoughts, then honesty falls under the first aspect of truthfulness – the expectation that an individual will answer Socrates’ questions by saying what she really thinks without trying to deceive him. Yet, as follows from the definition of truthfulness provided above, honesty thus understood is not enough for being truthful. For after an individual speaks one’s mind, she needs to be willing to further engage in the exploration of her doxa by taking the doxai of others into account and relating her doxa to theirs.” (PASHKOVA, 2016, p. 76)

¹⁶³ “And it is also easy to understand why official investigations concerning the *truthfulness of those who* claim to speak in our name would provide a strange solace.” (ZERILLI, 2012, p. 55); “There is a difference in how Arendt uses the notions of “truth” and “truthfulness” – truthfulness is not a characteristic of opinion but of an individual in relation to the process of articulating this opinion.” (PASHKOVA, 2016, p. 71)

indireta, também é possível que apareçam respostas sobre o que distingue um indivíduo que articula a sua opinião em veracidade e um que não o faz e qual a importância disso à manutenção da dignidade do âmbito político. Diante da ênfase com a qual Arendt destaca “verdade e veracidade”, logo, a segunda parece ser também essencial ao resgate e revitalização do espaço público, e é isso que pretendemos demonstrar.

3.3.1 A acepção da *veracidade* no ensaio *Sócrates*

No ensaio *Sócrates*, Arendt menciona a veracidade de maneira explícita nas seguintes passagens: “pela revelação da *dóxa* em sua própria veracidade” (ARENDR, 2010b, p. 55) e “que cada cidadão fosse suficientemente articulado para mostrar a veracidade de sua opinião” (Idem, p. 60). Sendo assim, a noção de veracidade, que nessas duas passagens parece igualmente estar relacionada à veracidade em termos da própria opinião, camufla o fato de que uma opinião é trazida ao debate político *pelo seu articulador*, o qual, pode ser sincero ou não sobre a forma de demonstrá-la. A maneira como uma cidadã ou cidadão escolhe para revelar a sua *dóxa* no momento de ser visto e ouvido pelos demais pode conter, ou não, a veracidade capaz de revelar a potencial verdade contida na articulação da opinião.

Sendo assim, partimos ao exame do que a veracidade pode significar em termos da articulação e revelação da *dóxa*. Arendt aborda no ensaio que Sócrates visava a trazer à luz a verdade que toda pessoa potencialmente possui, auxiliando cada cidadão a parir suas próprias verdades e, tornando, assim, a cidade mais *verdadeira* (ARENDR, 2010b, p. 57, grifo nosso). O papel do filósofo, então, ao invés de governar, seria o de ajudar cada cidadão a ser “mais autêntico”, e isso significava o aprimoramento de suas *dóxai*. Tornar verdadeira a *dóxa* implicava em falar de tal forma que a verdade da opinião de alguém se revelasse a si mesmo e aos outros, ou seja, “a revelação da *dóxa* em sua própria veracidade” (Idem, Ibidem). Mas, não fica claro, ainda, o que seria essa veracidade no contexto de revelação de uma opinião. O que é preciso para que um cidadão ou cidadã, ao articular a própria opinião política, fale de forma que a verdade da sua própria opinião apareça para os outros? Que implicações carrega a veracidade nos termos em que Sócrates propunha aos seus interlocutores, do qual era “parteira” e “moscardo”?

A autodenominação de Sócrates como parteira, no sentido de alguém que ajuda os cidadãos a “parir” suas verdades por meio da revelação de suas opiniões, é um forte indicativo de que as *dóxai* trazidas à luz, em geral, pelos cidadãos de Atenas, não estavam sendo

consideradas por Sócrates como, propriamente, colocadas de forma verdadeira. Já que Sócrates acreditava precisar estimulá-los, isso significava que eles também poderiam precisar de sua provocação. Da mesma forma, a contribuição socrática para que cada cidadão construísse a sua *dóxa* de forma a poder revelá-la em sua veracidade também exigia, então, que cada um deles fosse sincero para revelar sobre como pensava. Sem a sinceridade do interlocutor, todo o trabalho de Sócrates seria infrutífero; Sócrates exigia, portanto, que houvesse veracidade da parte dos cidadãos. E isso acontecia tanto se uma potencial verdade pudesse logo ser extraída da *dóxa*, quanto, se a partir disso, a *dóxa* pudesse se manifestar de forma inconclusiva, sem nenhuma implicação final. Arendt lembra que a maiêutica, para Sócrates, “era uma atividade política, um dar-e-receber sobre uma base de estrita igualdade cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado de se ter chegado a esta ou àquela verdade geral” (ARENDR, 2010b, p. 57). Isto, então, significava que, eventualmente, uma verdade não era, necessariamente, extraída das *dóxai* – mas também que isso não interferia em sua veracidade.

A veracidade, portanto, em relação ao processo de articulação de uma opinião, pode ser entendida como uma característica do indivíduo que formula essa opinião, e não tem relação direta com a verdade de sua *dóxa*. Como veremos adiante, a possibilidade de autoengano que Arendt abre em *Verdade e Política*, caso admitida, pode incorrer que um ator político seja sincero na manifestação da sua opinião, ainda que sua opinião não seja verdadeira. O oposto não é possível, entretanto: uma cidadã que se preste a articular opiniões sem incluir a veracidade entre suas virtudes, por definição, não poderá articular uma opinião verdadeira. Geralmente, esse é o caso dos mentirosos descarados.

Essa veracidade, portanto, pode ser entendida também enquanto disposição do indivíduo para articular a própria opinião – reconhecendo a verdade fatural, quando se aplica, conforme pontuamos no primeiro critério; – e colocá-la (sua opinião) em relação ao maior número possível de *dóxai*, em um esforço de compreensão para apreender como o mundo se abre aos demais, não fixando-se somente nos próprios interesses e preconceitos. O que Arendt chama primeiramente de “pensamento representativo” e depois articula em relação à “mentalidade alargada”, de Kant, também exige essa veracidade enquanto disposição individual para articular a opinião. É a veracidade daquele que formula a opinião que o fará se abrir para que se dispa dos próprios preconceitos e, assim, possa atingir o pensamento representativo, que levará, depois, ao juízo político.

Pashkova (2016), ao explorar a questão da veracidade para a articulação de uma *dóxa* que busca por significado¹⁶⁴, defende que a discussão de Arendt no ensaio *Sócrates* contribui à nossa compreensão do conceito de pluralidade humana em seu pensamento. No ensaio, Arendt trata da pluralidade enquanto pluralidade de opiniões, e a mecânica socrática insinua que a articulação dessas *dóxai* e a distinção entre elas requer um esforço constante¹⁶⁵ (PASHKOVA, 2016, p. 77). Sendo assim, a pluralidade não pode ser tomada como algo dado e garantido, e o processo de articulação da opinião contribui à atualização das relações de pluralidade humana, fortalecendo a capacidade de um ator político de formar a sua *dóxa*, ser sincero na maneira como fala sobre ela e, ainda, ser capaz de entender as *dóxai* dos demais.

Pashkova declara, ainda, que a veracidade diz respeito a um *compromisso* com a abertura de cada cidadão às perspectivas de mundo das outras pessoas, uma vez que nenhuma verdade pode se revelar a partir da *dóxa* sem essa dupla disposição: revelar os próprios pensamentos sem ocultá-los nem distorcê-los, e uma sincera intenção de engajamento ante as perspectivas plurais¹⁶⁶ (Id., p. 74-75, grifo nosso). Dessa forma, ela destaca três aspectos da veracidade que podem estar intimamente relacionados com o fato da pluralidade: a) a questão de que, para formular a sua *dóxa*, um indivíduo precisa de outros, que facilitem e reconheçam os seus pensamentos; b) a condição de que um indivíduo pode obter uma compreensão mais profunda acerca de sua própria *dóxa* apenas ao tentar entender as *dóxai* dos demais; e c) a circunstância de que a “ampliação do pensamento”, defendida por Arendt, reivindica que um indivíduo represente mentalmente e se envolva com a pluralidade de pontos de vista (Idem, p. 77). A maiêutica socrática, portanto, partindo desta leitura, tem como premissa a suposição de que os indivíduos estejam dispostos a reconhecer e a aceitar o fato da pluralidade humana, e isso significa se prontificar a reconhecer que todos os pontos de vista e *dóxai* possuem igual relevância, concordando-se ou não com eles; e, dessa forma, todos esses pontos de vista

¹⁶⁴ Entre outras coisas, Pashkova (2016) relaciona, para seu objetivo, os diálogos socráticos com o diálogo sobre os amigos; o qual, sendo um diálogo que trata do significado, adiciona uma nova dimensão à veracidade no que tange ao processo de formulação da *dóxa*, conforme ela pretende (PASHKOVA, 2016, p. 74). Nosso propósito é diverso, mas as conclusões de Pashkova acerca da veracidade no ensaio *Sócrates* também nos servem. Dessa forma, destacamos apenas que o trecho mencionado não corresponde à totalidade das análises realizadas por ela.

¹⁶⁵ “On the other hand, what the Socrates essay and Arendt’s discussion of Socratic maieutics contribute to our understanding of the concept of human plurality is that plurality is not something to be taken for granted. In the Socrates essay, Arendt talks about plurality in the sense of the plurality of *doxai*, and this plurality of *doxai* is never pre-given. Articulating plural *doxai* in their distinction from one another requires constant effort.” (PASHKOVA, 2016, p. 77)

¹⁶⁶ “Truthfulness involves not only the expectation that individuals be willing to disclose to each other their thoughts without hiding or wilfully distorting them. It also means a genuine intention to engage with the perspective of the other and a commitment to seek the meaning of how the world appears to others as well as to oneself.” (Id., p. 74-75)

merecem ser examinados¹⁶⁷ (Idem, Ibidem). E parte da veracidade de quem formula a opinião constitui-se, portanto, nessa tarefa; de examinar amplo número e variedade de *dóxai*, visando a *dóxa* a livrar-se de idiossincrasias, inclinações pessoais, quaisquer limitações subjetivas, prejulgamentos não examinados e preconceitos.

Logo, a veracidade daquele que formula a opinião, no ensaio *Sócrates*, era um dos fatores que permitia que a opinião, tal qual ele coloca, não se tratasse de mera arbitrariedade ou idiossincrasia, e ainda, pela experiência do mundo comum, visto que, a pluralidade humana, enquanto articulação de *dóxai*, é uma conquista fenomenológica. Ao exigir a veracidade dos cidadãos, o processo maiêutico de Sócrates expurgava as opiniões de suas limitações subjetivas, estimulando o indivíduo a examinar a sua própria *dóxa* em relação ao maior número possível de *dóxai*, trazendo cada cidadão em relação aos outros para revelar como o mundo aparecia para si e apreender como o mundo aparecia para os outros. O compromisso de cada cidadão com a abertura de perspectivas de mundo das outras pessoas, conforme destaca Pashkova (2016), é também um compromisso em desvelar como o mundo aparece para si mesmo, promovendo a divulgação da potencial verdade inerente à opinião e iluminando e estabelecendo o mundo comum entre todos, uma vez que “[...] Arendt mostra que o cuidado com o mundo comum começa com o cuidado com os outros e com o cuidado sobre as perspectivas dos outros sobre o mundo”¹⁶⁸ (PASHKOVA, 2016, p. 74).

A veracidade, portanto, requer do articulador da opinião política a disposição para a formulação da sua *dóxa* em caráter relacional com os outros. Ser verdadeiro no processo de articulação da opinião exige que um indivíduo prossiga com o exame da maior variedade possível de outras opiniões, de modo a aparecer publicamente ou representá-las em seu pensamento, para que a *dóxa* possa adquirir certa “imparcialidade”, sem limitações impostas pela aparência, pela subjetividade e pelos prejulgamentos. Isto também contribui ao senso de pluralidade humana e ao estabelecimento do mundo comum, que, para Arendt, são aspectos fundamentais da esfera política. A veracidade de quem formula a opinião, portanto, se atribui como qualidade não somente para o próprio processo de formulação opinativo, como carrega consigo também essa potencial compreensão do mundo plural e preservação do mundo comum.

¹⁶⁷ “For this, an individual should be ready to recognise that all viewpoints, all *doxai* have equal significance – whether an individual agrees with them or not – and that they all are worth “visiting” and being examined.” (Id., p. 77)

¹⁶⁸ “[...] Arendt shows that care for the common world starts with care for others and for others’ perspectives on the world.” (PASHKOVA, 2016, p. 74)

Estas são as primeiras conclusões da análise da questão da veracidade a partir do ensaio *Sócrates*. Partiremos agora ao exame do ensaio *Verdade e Política*, no qual o tema da veracidade aparece também em outros sentidos e, sendo assim, se atualiza em termos da importância política que Arendt dá ao fator da veracidade e do que se pode exigir da veracidade pessoal de um ator político para a formulação da sua opinião.

3.3.2 A acepção de veracidade em *Verdade e Política*

Se em *Sócrates*, conforme vimos, a veracidade pode ser tomada diretamente de acordo com os processos de articulação da *dóxa* e sua revelação; em *Verdade e Política*, por outro lado, Arendt nos apresenta a um contexto diferente. Logo na abertura do ensaio, ela começa indagando sobre a dignidade da verdade e da *veracidade* em âmbito público, mesclando durante todo o relato menções à veracidade em três sentidos: a veracidade enquanto fidedignidade do espaço político; a veracidade que se relaciona à aceitação e reconhecimento das verdades fatuais e a veracidade pessoal do ator político ou contador da verdade. Em nossa tradução¹⁶⁹, contamos a aparição da palavra *veracidade* por onze vezes, sendo pelo menos cinco delas referentes à veracidade pessoal, isto é, enquanto característica de uma cidadã ou cidadão, esteja ele imbuído do papel de ator, espectador ou daquele que diz a verdade (como o jornalista ou o cientista, por exemplo).

Sendo assim, primeiramente, destacaremos os dois primeiros sentidos de veracidade em Arendt nesse ensaio, quais sejam, a fidedignidade do espaço político e a veracidade do próprio mundo, descrita em termos de preocupação com a verdade fatural. Discorreremos brevemente sobre a veracidade ante essas proposições, e depois, passaremos a uma análise mais pontual acerca da veracidade pessoal, examinando cada uma das passagens em que ela aparece, endossando, com isso, nosso argumento de que a veracidade como característica daquele que formula a opinião é importante e fundamental no que tange à articulação de uma opinião política que se pretende verdadeira. Em vias de conclusão, pretende-se articular que em *Verdade e Política*, mesmo a veracidade aparecendo em três sentidos distintos, esses três sentidos se relacionam, sendo a veracidade pessoal um dos fatores mais importantes, ainda, à própria autenticidade do espaço público e também à permanência de mundo, pelo reconhecimento da verdade fatural.

¹⁶⁹ ARENDT, H. **Verdade e Política**. In: Entre o passado e o futuro. 8. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. Coleção Debates – No 64. São Paulo: Perspectiva, 2016.

Para começar, pode-se dizer, então, que a questão da fidedignidade do espaço político é a motivação mesma do ensaio *Verdade e Política*. Quando Arendt menciona a veracidade nesses termos, sendo a primeira referência logo na abertura do ensaio, ela se refere propriamente ao que trataria a relação da verdade com os fins políticos, e como a forma de existência oferecida pela política pode ou não justificar a expectativa de veracidade. Ao abrir *Verdade e Política* considerando que/se mentiras podem ser ferramentas necessárias e justificáveis ao espaço público, Arendt remete em seguida ao questionamento sobre “O que isso significa, por um lado, para a natureza e dignidade do âmbito político, e, por outro, para a natureza e dignidade da verdade e da veracidade?” (Idem, p. 283), conduzindo a reflexões sobre as possibilidades da verdade em relação ao domínio político e suas implicações quando ele está sob o comando da mentira. Ainda que, como visto no primeiro capítulo, muitos estudiosos tomem a posição de Arendt como antiverdade no espaço público, as indagações da pensadora nos colocam diante de uma sensível preocupação com a mentira na política por princípio, além do próprio papel daqueles que integram o espaço público, seja como cidadãos ou como contadores da verdade, registrando os fatos e eventos do mundo. Nesse sentido, assumimos ao longo de toda a nossa exposição, a posição de Zerilli (2012), que defende que “Arendt não era indiferente, mas profundamente preocupada com a perda da veracidade na vida política”¹⁷⁰ (ZERILLI, 2012, p. 56) – e para Zerilli, essa veracidade no espaço público em Arendt está intimamente ligada à veracidade das declarações dos cidadãos e seus representantes eleitos; uma preocupação legítima “como nossa situação política atual pode deixar bem claro” (Idem, *Ibidem*).

A mesma preocupação com a perda da veracidade na vida política pode ser lida nas outras passagens em que Arendt menciona a veracidade em termos de fidedignidade do espaço público. Quando ela diz que “seus partidários [das ideologias modernas] proclamam-nas abertamente armas políticas e consideram irrelevante toda a questão da verdade e da veracidade” (ARENDR, 2016, p. 292-293); “Jamais se incluiu a veracidade entre as virtudes políticas, pois ela de fato pouco contribui para esta transformação do mundo e das circunstâncias [...]” (Idem, p. 310) e que, “contrariamente a todas as regras políticas, a verdade e a veracidade sempre constituíram o critério soberano da linguagem e do esforço [de certas instituições públicas]” (Id., p. 321), Arendt está dando destaque especial ao tema da

¹⁷⁰ “I have three reasons for questioning the idea that Arendt excludes the question of truth. First, as we shall see, Arendt was not indifferent to but deeply concerned with the loss of truthfulness in political life. Not only is the obliteration of truth in public life a definitive feature of totalitarianism, just as Orwell holds, but the truthfulness of statements made by citizens or their representatives is of paramount concern in a democracy, as our current political situation makes acutely clear.” (ZERILLI, 2012, p. 56)

veracidade no domínio político, e a atribuindo ao fator de dizer a verdade. A veracidade, portanto, parece estar implicada, para Arendt, no comprometimento com os negócios humanos e com a própria transformação do mundo, pois, se esta transformação se aplica enquanto legítima atividade da política; onde quer que o mentir organizado se estabeleça por princípio, “a veracidade como tal, [...] se torna fator político de primeira ordem” (Idem, p. 310) e, aquele que conta a verdade “terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo” (ARENDR, 2016, p. 310-311).

Em um segundo aspecto apresentado em *Verdade e Política*, no contexto da veracidade enquanto veridicidade do próprio mundo, é com a veracidade das verdades fatuais, por sua vez, com que Arendt se importa. O mundo, enquanto herança das ações de nossos ancestrais, passando, ainda, por nossos contemporâneos, e sendo nos dado como fatualidade enquanto tal, é o que move Arendt a discorrer sobre a perseverança da existência, atribuindo ao reconhecimento da verdade fatural o seu principal aspecto de legitimidade. A grande relevância dos fatos ao domínio político, juntamente com as novas ameaças contidas no advento da mentira organizada, emprestam à veracidade aqui o significado de disposição de um indivíduo em verificar, respeitar, reconhecer e aceitar a natureza dos fatos, tendo a liberdade de interpretá-los, mas não de negá-los ou de fabricar novas realidades a partir deles. (E, obviamente, como já compreendemos na análise das formas de mentira na política, essa negação dos fatos e a fabricação de “realidades alternativas” acontece, justamente pela ausência de veracidade aliada ao menosprezo pela permanência de mundo, além de que, é muito simples tomar os fatos dados meramente por outra opinião). A veracidade lida nesse contexto está, também, diretamente relacionada à orientação da ação política e à posterior capacidade de julgamento; além de atender ao nosso primeiro critério de formulação de uma opinião verdadeira, que destacamos como o próprio reconhecimento das verdades de fato. Diz Arendt: “Dessa aceitação [das coisas tais como são], que também poderia ser chamada *veracidade*, surge a faculdade do julgamento [...]” (Idem, p. 323, grifo nosso).

Ainda que aquele que age (ator político) e aquele que julga (espectador político) não sejam a mesma pessoa e não possuam os mesmos interesses, – como a doutrina do juízo de Arendt nos esclarece e exploraremos melhor logo adiante; – tanto o início de algo novo e a provocação de mudanças no mundo pelo ator político; como a clareza de julgamento do espectador político, por sua vez; *em termos de veracidade*, só podem se estabelecer ante a aceitação e o reconhecimento da pessoa pela fatualidade do mundo. Qualquer coisa diferente disso pode incorrer em cinismo, descrédito, desorientação; ou em mentira organizada, entre

outros fenômenos que não prezem pela relativa estabilidade de mundo. Quando não há reconhecimento da fatualidade do mundo pode haver a destruição do sentido ou do *tecido* da realidade, interferindo sobre a sua condição mesma de permanência e, conseqüentemente, sobre a sua condição de veracidade. Sem essa veracidade do mundo refletida pela fatualidade, a ação individual e as mudanças no mundo que podem ser provocadas por meio dessa ação podem operar, justamente, para o sacrifício da perseverança da existência, comprometendo a possibilidade de um mundo durável e intervindo de maneira definitiva na escrita da História.

A preocupação de Arendt, destarte, com a veracidade do mundo no que respeita às verdades fatuais, também equivale à sua preocupação mesma com um mundo duradouro. Um mundo durável, o qual sobreviva à ação sem limites, é convocado por Arendt pelo exemplo de Heródoto, “o primeiro grande contador da verdade fatural” (ARENDR, 2016, p. 324), e que Arendt chama, ainda, de “pai da História”. Isto, de alguma maneira, nos remete novamente à questão do “dizer a verdade” para que haja permanência de mundo, já que Heródoto é trazido mais de uma vez por Arendt como aquele que “diz o que é”. Na parte final de *Verdade e Política*, então, a acepção da palavra *veracidade* no relato de Arendt parece assumir a especial preocupação com a veracidade do mundo enquanto perseverante em sua existência, já que o mundo “se molda” ante o registro e interpretação das verdades fatuais que atravessam o tempo e, a partir delas, nos dão de herança o registro da História. É também por causa disso que Arendt destaca a importância de primar pela aceitação e preservação das verdades fatuais, efetivando, desse modo, certa “reconciliação com a realidade” (Id., p. 323), simplesmente pela aceitação “daquilo que é porque é”; e, destacando ainda, que tal aceitação (e tal *veracidade*) é o que pode conduzir, depois, o ator/espectador político à capacidade de julgar.

À vista disso, para contribuir a esse sentido de veracidade, então, um cidadão ou cidadã só pode provocar mudanças no mundo sem que, com esta ação, danifique o próprio tecido da realidade, assim, também, comprometendo a relativa estabilidade do mundo com sua ação. Nisso, reside parte da própria veracidade do ator político, – que estará agindo sem as ferramentas e as artimanhas da mentira; – além de parte da veracidade do próprio mundo que, desta forma, se preserva no estabelecimento de sua perseverança. A veracidade, portanto, quando apreendida na acepção de uma necessária aceitação das verdades fatuais e de sua preservação para as gerações vindouras, atesta a veracidade do mundo em sua condição de permanência e a veracidade do cidadão ou cidadã ante sua integridade, e isso deveria ser do interesse de todos.

Por fim, o terceiro e último sentido em que a veracidade aparece no relato sobre verdade e política é enquanto aspecto de *veracidade pessoal* propriamente dita. Nessa perspectiva, pode-se dizer que a veracidade pessoal repercute não somente naquele que formula a opinião, como se pretende destacar em nossa análise, como também sobre aquele que atua politicamente. Mas, limitaremos nosso exame da tratativa da veracidade pessoal em relação àquele que formula a opinião para posteriormente emitir juízos; não o estendendo, portanto, a uma apreciação profunda e ou moral da veracidade pessoal em termos de avaliação da mentira na política em seu mais amplo espectro como elemento deliberativo e constitutivo. Tem-se em vista com isso aprofundar o exame sobre o nosso recorte pretendido, que defende a possibilidade de uma “opinião verdadeira” e a importância da veracidade pessoal para efetividade da mesma.

Das onze passagens em que Arendt menciona explicitamente a veracidade, em pelo menos cinco delas a veracidade é referida como a veracidade pessoal, isto é, a veracidade em termos de característica de uma cidadã ou cidadão, esteja ele imbuído do papel de ator, espectador ou daquele que diz a verdade. Eis aqui estas passagens: “[...] com o surgimento da ciência organizada, cujo progresso teve que se assegurar sobre o solo firme da absoluta veracidade e fidedignidade de todo cientista [...]” (ARENDR, 2016, p. 289); “O que se tornaria manifesto em seu ato seria sua coragem ou, talvez, sua tenacidade; não, porém, a verdade do que ele tinha a dizer, ou mesmo sua própria veracidade” (Idem, p. 308); “A marca distintiva da verdade fatural consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, nenhum dos quais se reflete sobre a veracidade pessoal [...]” (Idem, Ibidem); “[...] da única qualidade que poderia ter tornado plausível sua verdade, a saber, sua veracidade pessoal, assegurada pela imparcialidade, integridade e independência” (Id., p. 309); e “Somente o autoengano pode criar uma aura de veracidade [...]” (Idem, p. 314) – nesta última passagem, se referindo especificamente ao caso de um possível mentiroso que “acredite nas próprias mentiras” na esfera pública.

Na primeira passagem mencionada, Arendt está introduzindo a questão do conflito entre verdade e política; conflito este descoberto e articulado pela primeira vez em relação às verdades racionais (Idem, p. 288). Principiando a explanação sobre a falsidade deliberada, Arendt questiona como, de Platão a Hobbes, a mentira organizada como hoje a conhecemos não parece ter sido considerada enquanto arma contra a verdade, e algumas razões possíveis para que isso não tenha acontecido. A menção à veracidade pessoal nesses termos – “absoluta veracidade e fidedignidade de todo cientista” (Id., p. 289) – está, então, relacionada ao fato de

que o surgimento da ciência organizada coincidiu com “o ascenso da moralidade puritana”, exigindo a veracidade daqueles contadores da verdade – os/as cientistas – já que as mentiras, eram, então, consideradas ofensas sérias. Aqui, Arendt ainda não está se referindo à veracidade pessoal como uma característica importante à integridade de um ator político ou contador da verdade, mas afirmando que o progresso da ciência, então, também devia a essa fidedignidade pessoal o solo firme em que veio a se assegurar (Idem, *Ibidem*); o que, de alguma maneira, atesta estabilidade e parece, desta forma, ser ressaltado como algo elogioso, visto a defesa arendtiana pela estabilidade de mundo.

O segundo momento em que a palavra *veracidade* aparece em termos de veracidade pessoal é no item III de *Verdade e Política*. Nessa parte do ensaio, Arendt se dedica a esclarecer sobre algumas diferenças entre opinião e verdade fatural, especialmente no que tange ao modo de cada uma em asseverar sua validade. É nesse espaço, ainda, que Arendt discorre sobre a validade de asserções filosóficas ante verdades fatuais, e compara aquele que conta a verdade racional com aquele que conta a verdade fatural. Quanto ao segundo, nesse aspecto, Arendt declara que um contador da verdade fatural atua sempre em desvantagem, já que não existe nenhum princípio a partir do qual esse contador da verdade possa agir e se manifestar no mundo, uma vez que o próprio conteúdo das asserções fatuais “desafia esse tipo de verificação” (ARENDR, 2016, p. 308). Isso coloca empecilhos também à manifestação da sua própria veracidade (do ator/contador da verdade), já que seria a sua coragem e ou a sua tenacidade que se destacariam diante do seu gesto de se empenhar em contar a verdade, e talvez, assim, a própria verdade do que ele tinha a dizer e a sua *própria veracidade* passariam despercebidas. De modo implícito, portanto, Arendt parece aqui atribuir grande valor à veracidade pessoal, já que ela se relaciona diretamente com a verdade (a ser dita, ou reconhecida – a verdade fatural) e, nesse sentido, a veracidade pessoal se posicionaria como mais importante, até, que outras características nobres, tais como a coragem e a tenacidade, visto que um mentiroso também pode se imbuir de coragem e tenacidade, mas não de veracidade pessoal.

Logo em seguida, na próxima passagem, a veracidade pessoal aparece como marca daquele ou daquela que até pode errar, se iludir ou ter uma opinião necessariamente equivocada, embora reconhecedora da verdade dos fatos; mas não daquele ou daquela que mente deliberadamente, ou seja, do ator político que faz passar a verdade dos fatos como uma mera opinião, ou uma opinião como verdade dos fatos – agindo e fabricando, dessa forma, “outras realidades”. Declara Arendt:

A marca distintiva da verdade fatural consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, nenhum dos quais se reflete sobre a veracidade pessoal, e sim a falsidade deliberada, a mentira. É claro que o erro é possível e mesmo comum com respeito à verdade fatural, caso em que ela não difere de modo algum da verdade científica ou racional. Mas o problema é que, com relação a fatos, há uma outra alternativa, e esta, a falsidade deliberada, não pertence ao mesmo gênero que as proposições, as quais, certas ou equivocadas, não pretendem nada mais que dizer o que é ou como alguma coisa que é me parece. (ARENDR, 2016, p. 308)

Ou seja: a questão que aqui se apresenta é que, no que tange a verdades fatuais, seu contrário não é um erro – como errar uma equação matemática; – uma ilusão – como acreditar e reproduzir uma mentira (e que Arendt chama de autoengano); – ou uma opinião – já que, mesmo as verdades de fato e as opiniões sendo pertencentes ao mesmo domínio, as verdades fatuais não são dadas ao acordo e ao consentimento. Arendt diz que o problema em relação aos fatos é que não é possível tomá-los como aquelas proposições que “certas ou equivocadas, não pretendem nada mais que dizer o que é ou como alguma coisa que é me parece”, isto é, se por um lado não é possível afirmar os fatos como se afirma a verdade racional, por outro, também não é possível tomá-los como se toma a uma opinião; e aqui reside a importância da veracidade do ator político. O oposto da verdade fatural é, portanto, a mentira cabal, a falsidade deliberada de um ator político que sabe que mente. Ao contrário das outras três situações – o erro, a ilusão ou a opinião – aquele que mente já está agindo sem veracidade pessoal, uma vez que a veracidade pessoal só se reflete sobre aquelas três situações. Posso estar sendo sincera, mas ter me equivocado sobre alguma informação e errar; posso estar sendo sincera, e ter me iludido ou me autoenganado, acreditando e reproduzindo mentiras; posso estar sendo sincera, e formular minha opinião de forma limitada, porém reconhecendo a verdade fatural. Mas, não posso estar sendo sincera e mentir deliberadamente ou negar a verdade dos fatos – a pessoa que mente e nega ou substitui *por deliberação* a verdade fatural está em falta ante a sua veracidade pessoal na esfera pública, e esse é um dos mais importantes pontos que Arendt levanta no contexto da veracidade. Esse aspecto da veracidade ressoa diretamente sobre se *dizer o que é*, comprometendo a fidedignidade do espaço público, o reconhecimento da verdade fatural e a articulação de uma opinião verdadeira.

Essa acepção corrobora, ainda, com a passagem anterior, em que Arendt coloca a veracidade pessoal do contador da verdade como uma característica que pode não se destacar antes de sua coragem ou tenacidade, lembrando que um mentiroso também pode ter muita coragem, afinal, “por que não se aferraria um mentiroso às suas mentiras com grande

coragem, sobretudo em política, onde ele poderia estar motivado pelo patriotismo ou algum outro tipo de legítima parcialidade grupal?” (Idem, *Ibidem*). Dessa forma, é a veracidade pessoal que, ainda antes da coragem e de outras qualidades cívicas, assegura a imparcialidade, a integridade e a independência do ator político, o atendendo em “digressões consideráveis para explicar por que sua verdade particular atende aos melhores interesses de algum grupo” (Id., p. 309), já que

do mesmo modo como o filósofo obtém uma vitória de Pirro quando sua verdade se torna uma opinião dominante entre defensores de opiniões, o que conta a verdade fatural, ao penetrar no âmbito político e ao identificar-se com interesses parciais e com a formação do poder, concilia acerca da única qualidade que poderia ter tornado plausível sua verdade, a saber, sua veracidade pessoal, assegurada pela imparcialidade, integridade e independência. (ARENDRT, 2016, p. 309)

Assim, para que se preserve a veracidade pessoal de um ator político, mesmo que suas posições e interesses parciais se identifiquem, de alguma maneira, com a verdade dos fatos, ele não pode se privar de debate, pensamento representativo e digressões, sob o risco de, caso não o faça, não desempenhar um papel verdadeiramente político; e ainda ser tido por Arendt como um “contador da verdade profissional”, que ela define em termos daquele que descobriu “alguma feliz coincidência” entre a verdade e o interesse e se utilizou disso (Id., *Ib.*). Arendt diz que dificilmente haverá outra “figura política mais passível de suspeição justificada” do que o contador da verdade profissional, podendo-se concluir com isto que tal “conciliação”, entre verdade e interesse, pode limitar e comprometer a veracidade pessoal do ator político, caso ele não se coloque em considerável debate entre opiniões plurais, que seja satisfatório a ponto de justificar aquela sua “verdade particular”.

Essa colocação pode ficar mais clara conforme o exemplo de Heuer (2018). Heuer destaca que “jornalistas e historiadores devem permanecer independentes e não podem se tornar lobistas. Suas personalidades dependem de sua veracidade, integridade e independência” (HEUER, 2018, p. 33)¹⁷¹. Historiadores e jornalistas, como já vimos, são alguns dos “contadores da verdade” tidos por Arendt como de imensa importância para a preservação e reconhecimento das verdades fatuais, bem como da permanência de mundo. O que é dito aqui desses “contadores da verdade”, portanto, em seu protagonismo de defesa da verdade e da realidade, também se estende a qualquer cidadã que pretenda preservar a sua integridade pessoal no espaço público, reconhecendo a verdade de fato e atuando com

¹⁷¹ “Journalists and historians must remain independent and cannot become lobbyists. Their personalities hinge on their veracity, their integrity and their independence.” (HEUER, 2018, p. 33)

veracidade pessoal. Uma vez que o mentiroso é um ator por natureza, que busca *dizer o que não é* visando a transformar o mundo; a necessária interpretação dos fatos para apreender seu sentido e sua possível falsificação “atesta claramente a importância da independência de quem julga”¹⁷² (Idem, *Ibidem*), enfatizando que a veracidade pessoal também consiste em defender a verdade e a realidade e em transformar o mundo, ao contrário, pelo ato de dizer a verdade.

Por fim, a última passagem em que a veracidade aparece em termos de veracidade pessoal em *Verdade e Política* trata sobre o autoengano. Longe de discutir sobre a possibilidade ou impossibilidade do autoengano, conforme dissertamos brevemente no subitem sobre o uso instrumental da mentira na política, aqui pretendemos apenas destacar esta como uma das mais perigosas condições à veracidade pessoal segundo o argumento apresentado por Arendt. Ela diz que “Somente o autoengano pode criar uma aura de veracidade” (ARENDR, 2016, p. 314) quando se trata do mentiroso que mente na esfera política. Dessa forma, é possível admitir que, para Arendt, o autoengano é um dos mais perigosos elementos capazes de ameaçar a verdade e a veracidade na esfera pública, já que ela questiona o quanto pode ser difícil mentir aos demais sem que também se esteja mentindo a si mesmo. Trazendo como exemplo uma anedota medieval¹⁷³, Arendt ainda indaga o quanto nossa apreensão da realidade é dependente de nosso compartilhamento de mundo; e afirma que quanto mais bem-sucedido é um mentiroso, maior também a possibilidade de que ele seja vítima das suas próprias “invencionices”, não sendo isso, porém, um fator atenuante.

Nas palavras de Pashkova (2016):

Em *Verdade e Política*, Arendt vê a autoilusão como o maior perigo em relação à verdade e à veracidade na esfera pública. Um indivíduo que se engana perde o rumo e não consegue mais distinguir entre honestidade e mendacidade – ela se engana sobre a sua honestidade e começa a acreditar “honestamente” em falsidades e a defendê-las. Tal indivíduo se encontra em uma situação em que, aparentemente, não pode confiar em seu próprio senso de honestidade para garantir que ela tem veracidade; nem pode confiar totalmente nos outros, que também podem ter caído na armadilha do autoengano.¹⁷⁴ (PASHKOVA, 2016, p. 324)

¹⁷² “The proximity of the necessary interpretation of factual truths, to grasp their meaning and the falsification of facts, and to avoid unpleasant consequences clearly testifies to the importance of the independence of those who judge.” (Id., *Ib.*)

¹⁷³ “Uma anedota medieval mostra o quanto pode ser difícil mentir para os outros sem mentir a si próprio. Trata-se de uma história sobre o que aconteceu certa noite em uma cidade em cuja torre de vigia se encontrava de serviço, noite e dia, um atalaia que deveria advertir o povo da aproximação do inimigo. O atalaia era um homem dado a peças de mau gosto, e, nesta noite, soou o alarma só para assustar um pouco a gente da cidade. Seu êxito foi espetacular: todos se lançaram às muralhas, e o último a fazê-lo foi o próprio atalaia.” (ARENDR, 2016, p. 314)

¹⁷⁴ “In “Truth and Politics” Arendt sees self-deception as the greatest danger in relation to truth and truthfulness in the political realm. A self-deceiving individual loses her bearings and fails to distinguish between honesty and mendacity – she deceives herself about her honesty and starts “honestly” believing falsehoods and

Sendo assim, pode-se dizer que em *Verdade e Política* a questão do autoengano é um dos mais ameaçadores elementos, para Arendt, em se tratando de verdade e veracidade. O fato de um indivíduo em autoengano acreditar com ardor nas falsidades que apresenta como verdades pode, inclusive, torná-lo mais persuasivo e, aparentemente, mais confiável, visto que ele acredita nas mentiras que proclama. Além disso, o teor de credibilidade de suas mentiras pode, ainda, fazê-lo acreditar mais fortemente em seu autoengano, o que se torna um círculo vicioso. O mentiroso em autoengano se torna, então, uma pessoa perigosa, por não perceber as ilusões diante daquilo que acredita; o comprometimento da própria veracidade pessoal; e, ainda, por persuadir a outros de modo convincente, já que está muito seguro de suas *verdades*. O mentiroso tradicional, por sua vez, ao menos preservava para si mesmo a distinção entre a verdade e a mentira, tendo para si a intenção clara de mentir; enquanto a “aura de veracidade” possibilitada pelo autoengano rende sérias ameaças à questão da veracidade e da fidedignidade do espaço público.

Em suma, das três acepções de *veracidade* presentes no ensaio *Verdade e Política*, – a veracidade enquanto fidedignidade do espaço político, a veracidade enquanto aceitação e reconhecimento das verdades fatuais e a veracidade enquanto veracidade pessoal do ator político ou contador da verdade; – pode-se dizer que as três preservam entre si inter-relações que destacam a importância da veracidade pessoal como fundamental à esfera pública. Pois, mesmo aparecendo em três sentidos distintos, a veracidade pessoal de quem formula uma opinião ou daquele que conta a verdade é o que irá garantir que o próprio espaço público possua fidedignidade e o reconhecimento das verdades de fato; assegurando, assim, uma relativa estabilidade e a permanência de mundo. A veracidade em política, desse modo, está sempre relacionada ao “dizer o que é”, seja para a fundação do espaço público; para a perseverança da existência e de um mundo duradouro e ou para a integridade daquele que age, é visto e ouvido na esfera pública. Deve-se ressaltar, no entanto, que este “dizer o que é” em Arendt, embora ela relacione alguma vez a sinceridade com “virtude”, não parece se caracterizar como uma questão propriamente ética, deontológica ou moral, sendo acentuada mais como firmeza e força de caráter, seja para falar a verdade quando todos estão mentindo, seja para não se ater a algo, mentira ou verdade, que não seja compartilhado (ARENDR, 2016, p. 314). Em última instância, ainda, pode-se dizer que em *Verdade e Política*, a

defending them. An individual finds herself in a situation where she seemingly cannot rely on her own sense of honesty to ensure that she is truthful; neither can she fully rely on others, who may also have fallen prey to self-deception.” (PASHKOVA, 2016, p. 324)

veracidade atua também para a orientação da ação política e para a salvaguarda contra a mentira organizada, além de outros fenômenos advindos dela, como os que testemunhamos contemporaneamente.

Indo na mesma direção, se relacionarmos as acepções em que a veracidade é representada em *Verdade e Política* com o principal aspecto em que ela é denotada no ensaio *Sócrates*, teremos, então, ainda mais um princípio para defender que a veracidade pessoal é característica elementar no processo de formulação da *dóxa*. A disposição de uma cidadã ou cidadão em articular a própria opinião reconhecendo a verdade fatural, quando se aplica, e colocá-la em relação ao maior número de *dóxai* em um esforço de compreensão e apreensão de como o mundo se abre para os outros, está diretamente implicada na fidedignidade do espaço público, uma vez que esta fidedignidade, para Arendt, se preserva pelo reconhecimento das verdades de fato e pela integridade de quem diz o que é. Essa acepção da veracidade no ensaio *Sócrates* contribui, ainda, para o que Arendt chama de “validade das opiniões” em *Verdade e Política*, em que o esforço em relacionar a própria *dóxa* com as *dóxai* dos demais é retratado como o pensamento representativo, não limitando uma opinião política a mera idiosincrasia e subjetividade, além de estabelecer a experiência do mundo comum.

Ainda, o reconhecimento da verdade fatural para a articulação de uma opinião verdadeira também se relaciona com cada um desses quatro pilares da veracidade, que analisamos desde *Sócrates* e *Verdade e Política*. É a partir do reconhecimento dos fatos como dados e imutáveis que se torna possível articular opiniões em veracidade, guardando a autenticidade do espaço público, contribuindo à permanência de mundo e, ainda, guardando a própria integridade e veracidade daquele que julga. Dessa forma, a veracidade pessoal do ator político também se atualiza perante nosso primeiro critério destacado à formulação de uma opinião verdadeira, pois sem que os fatos sejam reconhecidos, a veracidade em si mesma já resta comprometida.

Partiremos desse ponto agora para uma breve explanação da importância que a veracidade pessoal exerce, ainda, no contemporâneo advento das mídias sociais. As mídias sociais tendem a contribuir à fragmentação do discurso público, e entre outras consequências, isso pode levar ao desenvolvimento de comunidades paralelas e, até mesmo, de “esferas públicas alternativas”, como coloca Nancy Fraser (FRASER, 1990). Em outras palavras,

temos a perda da ideia de um mundo comum. Sendo assim, a veracidade pessoal, no sentido de que atua especialmente sobre a *integridade* daquele que age e daquele que formula a opinião, é, então, o elemento que também dotará esse ator/espectador político do importante sentimento de responsabilidade pelo mundo, que Arendt destaca como o agir responsável para com os demais em sua pluralidade; e como o cuidado contínuo com instituições e práticas que possibilitem a divulgação desse dado plural, em uma práxis deliberativa mais crítica e total tanto na ação quanto na elaboração da opinião política, e que, conseqüentemente, auxilie na conservação de um mundo comum.

3.3.3 Mídias Sociais, Alienação do Mundo e a Importância da Veracidade Pessoal

Os últimos anos assistiram a mudanças significativas na forma como os cidadãos se comunicam e se colocam para “ser vistos e ouvidos” sobre questões políticas. Mídias sociais, tais como Facebook, Instagram e Twitter tornaram-se ferramentas essenciais para a expressão e divulgação de modos de pensar, preferências e ideias, transformando e/ou intervindo em maneiras de deliberação das pessoas umas com as outras, fazendo com que muitos usuários dessas redes considerem suas expressões nelas como participação de política efetiva. Apesar dos avanços que isso também possa significar, a obsessão contemporânea pelas mídias sociais pode refletir “uma forma de alienação do mundo de maneiras inter-relacionadas”, como coloca Tchir¹⁷⁵ (2018, p. 73). O caráter de mundo, que é afirmado por Arendt, inequivocamente, de modo fenomenal, como um conjunto de fatos e objetos acordados e reconhecidos por nossos sentidos comuns, fica, então, comprometido; já que a alienação – quando o mundo comum não é tomado como parte dos “mundos particulares” – é uma das grandes ameaças à aniquilação do mundo. A construção de um perfil *online* “validado” por curtidas, comentários e compartilhamentos, em alguma instância, pode ser compreendido como mais “real” e, de alguma maneira, “autorizado”, que uma vida *offline* que não é capaz de interagir com essas respostas imediatas. Dessa maneira, perder o senso de um mundo compartilhado é mais fácil, já que a interação se dá com imagens, avatares e personas ocultas da visão humana real, podendo repercutir, inclusive, em construtos fictícios, distantes das pessoas reais por trás daqueles avatares. Como consequência disso, teremos menor reflexão

¹⁷⁵ “The contemporary obsession with social media represents a form of world-alienation in interrelated ways.” (TCHIR, 2018, p. 73)

na exposição de opiniões e, igualmente, na contraposição de opiniões divergentes, podendo o debate operar apenas por meio de posições categóricas.

Torna-se mais fácil julgar outra pessoa categoricamente, ao invés de reflexivamente, como um exemplo particular subsumível a uma categoria – seu grupo – e esperar um modo predeterminado de comportamento, opinião política e destino histórico para aquela pessoa¹⁷⁶. (TCHIR, 2018, p. 74)

Aliada a isso, uma relativa segurança, promovida por um perfil que, não necessariamente, precisa estar vinculado a uma identidade, contribui ao enfraquecimento do grau com o qual um ator político precisa considerar as perspectivas dos demais com *dóxai* muito diferentes, não havendo moderação ou reflexão sobre a própria opinião. O imperativo ético do diálogo que um debate de ideias *tête-à-tête* é capaz de produzir é, aqui, substituído pela retórica do ódio ou pelo “cancelamento”¹⁷⁷ de outros, com pontos de vista muito discrepantes. Isso nos leva, ainda, a outro fator, que também pode contribuir ao revigoreamento dos pontos de vistas já preexistentes, que são as “câmaras de eco” (*echo chambers*); pois a dinâmica das redes trabalha com algoritmos que expõem seus usuários de maneira predominante a estórias que refletem e endossam suas próprias *dóxai*, deduzidas a partir de interações anteriores. Dessa forma, é cada vez mais rígida a fragmentação do discurso político na comunidade global de usuários, alimentando o efeito de polarizações políticas, além de ter também propiciado o terreno ideal ao surgimento da possibilidade de notícias fraudulentas como arma política e retórica, que é outro dilema impactante na esfera pública contemporânea.

As câmaras de eco digital das mídias sociais não permitem uma visita suficiente às perspectivas dos outros, nem *um exame cuidadoso dos fatos* e particularidades detalhados de eventos públicos, para desenvolver opiniões mais moderadas que possam estabilizar melhor as comunidades políticas e melhor encorajar o respeito

¹⁷⁶ “When one retreats and remains in an atomistic form of subjectivity, the internally consistent rationality of logical systems can come to dominate thought more easily, unchallenged by the facticity and complexity of the world outside. It becomes easier to draw highly questionable inferences between concepts or intuitions. It becomes easier to judge another person categorically, rather than reflectively, as a particular example subsumable to a category — their group — and expect a predetermined mode of behavior, political opinion, and historical destiny for that person.” (TCHIR, 2018, p. 74)

¹⁷⁷ A chamada “cultura do cancelamento”, grosso modo, trata-se de um conjunto de táticas de exposição pública e boicote de pessoas, marcas ou organizações que expressem posições consideradas inapropriadas, seja por meio de mídias sociais, no mundo real ou em ambos; constituindo-se em uma forma moderna de ostracismo e banimento. O fenômeno é recente e vem sendo discutido em termos de contribuir para que a livre troca de informações e ideias e a intolerância a pontos de vista opostos sejam incentivados; o que, de certa maneira, também pode se constituir em uma forma de censura, restringindo as tentativas de debate.

pelo direito de todos os cidadãos a viverem bem¹⁷⁸. (TCHIR, 2018, p. 74, grifo nosso)

Sendo assim, a política, que aqui apreendemos segundo o relato de Arendt, e que deve envolver uma aceitação corajosa de responsabilidade pela própria postura, resta comprometida, entre outras coisas, em sua possibilidade de veracidade. À medida que um ator político pode recuar anonimamente, manifestando-se por meio de máscaras em ambientes virtuais, ele não passa pelo enfrentamento de aparecer fisicamente em público para defender seus próprios pontos de vista, e nem precisa enfrentar publicamente os outros no imperativo de visitar suas perspectivas e respeitá-las em um espírito “desinteressado”. Sendo assim, essa forma de expor as próprias opiniões e debater com as demais não parece exigir nenhum esforço em termos de veracidade pessoal. Além disso, é essa união desinteressada, que Arendt sugere em *A Condição Humana* para uma práxis deliberativa mais crítica e total, que se torna improvável em um espaço de interações puramente virtuais. Uma vez que este espaço virtual é mediado por juízos, geralmente, categóricos; e pela dificuldade mesma de apreensão dos pontos de vista dos demais visando a compreendê-los para endossamento das próprias *dóxai*; a interação com personas compromete a possibilidade de uma deliberação mais crítica e completa, além de compreensiva. O debate nas mídias sociais não é equivalente, portanto, ao mesmo debate se este fosse realizado em condições presenciais, pois a maneira como um debate virtual é construído tende não à participação que tenta representar os pontos de vista dos outros para compreender como o mundo lhes aparece, mas à defesa da própria visão já preexistente de mundo; não frisa-se, deste modo, a abertura para conciliação de pontos de vista divergentes e, tampouco, o tempo de reflexão para resposta, necessário ao acolhimento da visão alheia em representações da imaginação que podem ou não conduzir a um novo posicionamento. Há também o agravante de que a fala e a escrita, que são os modos predominantes de expressão opinativa nas redes sociais, possuem tempo diferente daquele exigido pela faculdade de pensamento; e isto leva ao importante questionamento se haveria tempo suficiente para formular uma opinião por meio do processo de pensamento ante o engajamento nas mídias sociais; ou apenas, a banal manifestação de prejulgamentos não examinados sendo combatidos por outros de mesma ordem.

¹⁷⁸ “The digital echo chambers of social media do not allow for sufficiently visiting the perspectives of others, nor a careful examination of the detailed facts and particularities of public events, to develop the more moderate opinions which can best stabilize political communities and best encourage respect for all citizens’ right to live well.” (TCHIR, 2018, p. 74)

Outro fator capaz de comprometer a veracidade pessoal de quem defende suas opiniões nas redes é o prisma partidário. Mencionando estudos recentes que examinam a recepção de notícias fraudulentas, Taub (2017) destaca a divisão partidária ou o “prisma partidário dos fatos” como capaz de refletir “realidades diferentes” a pessoas que baseiam suas visões a partir do preconceito que dirigem a determinado partido político. A refração partidária alimenta o surgimento de notícias fraudulentas, além de que, a própria disseminação dessas notícias (especialmente nas mídias sociais), origina-se, normalmente, de um viés partidário, já que, segundo Rini (2017), o compartilhamento de mídia social tem recursos que reduzem a disposição do público de pensar criticamente ou verificar fatos, e este efeito é ampliado quando aquele que dá o testemunho e sua audiência compartilham da mesma orientação partidária¹⁷⁹. A tendência é que co-partidários compartilhem de um conjunto de valores e visões de mundo, tornando, em um primeiro momento, alguém que defende a mesma posição política e ou visão de mundo em uma pessoa mais “confiável”. Dessa forma, a tendência partidária reforça as próprias “bolhas” digitais, especialmente quando aqueles que sustentam visões ideológicas opostas confiam ou desconfiam sistematicamente de diferentes fontes de notícias. Por consequência, esse acesso partidário a uma “realidade diferente” corrói ainda mais a confiança pública em fatos comuns como parte de um mundo comum¹⁸⁰ (LEJEUNE, 2018, p. 59), fortalecendo um círculo vicioso.

Além de tudo isso, tem-se também que, como as mídias sociais se traduzem por formas relativamente novas de distribuição de informações, sem que exista o estabelecimento de normas para a sua utilização, ainda não há um entendimento comum se compartilhamentos de mídia social constituem em endosso das informações repassadas ou apenas em transmissão de conteúdo para que haja discussão sobre ele. Desse modo, a prática do compartilhamento acontece caso pareça epistemologicamente razoável ao indivíduo em questão, dentro de suas limitações temporais e cognitivas (RINI, 2017), o que, a nosso ver, reforçaria a importância da veracidade pessoal.

A análise de Rini (2017) afirma que a resolução ao problema do compartilhamento de notícias fraudulentas em mídias sociais não será obtida focalizando a virtude epistêmica

¹⁷⁹ “Social media sharing has features that reduce audience willingness to think critically or check facts. This effect is amplified when the testifier and audience share a partisan orientation. Shared partisan affiliation encourages testimony recipients to grant more credibility to testifiers than would otherwise be warranted.” (RINI, 2017)

¹⁸⁰ “This partisan trend – particularly when those holding opposing ideological views systematically trust or distrust different news sources (Mitchell et al., 2014) – further erodes public reliance on common facts as part of a common world.” (LEJEUNE, 2018, p. 59)

individual, mas apontando para uma necessidade de mudança institucional – o que parece ser preciso, se considerarmos a discussão que já tivemos sobre a liberdade de expressão e suas condições de possibilidade. Sem que haja confiança e credibilidade nas instituições públicas, torna-se mais difícil aos cidadãos se compreenderem como parte de um todo que compartilha um mesmo mundo comum de fatos. O reconhecimento dos fatos que possibilita, igualmente, o reconhecimento de um mundo comum, pode se tornar mais amplamente acessível com o auxílio das instituições, como pressupõe Rini (2017); inclusive, também com maior rigor da imprensa, conforme já correamos. A atuação com foco no reconhecimento da verdade fatural, portanto, é algo sobre o qual as mídias sociais podem, então, futuramente, também se debruçar; para que se opere com o menor número de informações fraudulentas possível e para que, especialmente, as mídias sociais possam, de alguma forma, reduzir sua contribuição às bolhas, polarizações e fragmentação do discurso político.

No entanto, em nosso argumento, salientamos também a defesa pela veracidade pessoal daquele que emite – ou compartilha – uma opinião ou informação, já que, para combater a mentira na política em suas variadas manifestações, não é preciso impedir que as opiniões mais bizarras alcancem a esfera pública, mas assegurar que as opiniões possam, em sua maioria, acessar, senão reconhecer, o mesmo mundo comum de fatos. Desse modo, o que destacamos é que a veracidade pessoal pode atuar ao reconhecimento dos fatos e de um mundo comum em um lugar, no qual, a credibilidade institucional pode falhar. A veracidade pessoal pode atuar no sentido de que, a partir do momento em que aquele que emite uma opinião se coloca para ser visto e ouvido pela esfera pública, essa cidadã ou cidadão também precisa assumir sua parte de responsabilização pelo mundo sobre o qual faz parte, e isso pode ser relevante também a essa forma de aparição nova, como é o caso das mídias sociais.

Responsabilidade pelo mundo implica agir responsavelmente para com as outras pessoas em sua pluralidade, mostrando-lhes uma disposição respeitosa de compartilhar a esfera pública. Envolve o cuidado contínuo com as instituições e práticas que possibilitem a divulgação da pluralidade, da ação continuada e do discurso entre aqueles que se elegem para participar¹⁸¹. (TCHIR, 2018, p.77)

Parece haver, portanto, uma conexão crucial entre a responsabilidade pelo mundo público e o imperativo de dizer a verdade fatural. Essa conexão é fundamental a toda a nossa

¹⁸¹ “Responsibility for the world entails acting responsively to other people in their plurality, showing them a respectful willingness to share the public sphere. It involves continuous care for the institutions and practices that allow for the disclosure of plurality, continued action and speech among those who elect themselves to participate.” (TCHIR, 2018, p.77)

construção argumentativa em torno da formulação de uma opinião verdadeira, que possibilitaria uma conciliação entre verdade e política no pensamento de Arendt. Quando aplicada às mídias sociais, essa conexão reúne em si a relevância de dizer a verdade fatural e preservar a veracidade pessoal mesmo em uma manifestação hipotética, com interlocutores “imaginados”, que podem nunca se confrontar em um real debate de ideias. Ainda que em um ambiente virtual, portanto, a *dóxa* exigiria a representação de pontos de vista diversos; Arendt concebe a responsabilidade pelo mundo como condicionada pela pluralidade, o que sugere um princípio de resistência aos desmandos totalitários; e esse simples princípio parece traçar um limite apropriado para a liberdade de ação e discurso no interior de espaços virtuais.

Aduzindo a isso, podemos questionar, portanto, se as mídias sociais seriam em si as *causadoras* do aumento das polarizações políticas, do populismo e do compartilhamento de informações inverídicas, ou se elas seriam apenas as ferramentas capazes de fomentar esse “encontro do homem consigo mesmo”, em um efeito potencializador. Se levarmos em conta as análises que Arendt oferece em algumas de suas obras¹⁸² a respeito da relação entre as descobertas científicas e suas consequências políticas, veremos como existe certa ausência de consciência cidadã desde o início da era moderna e seu predomínio tecnológico sobre a natureza. Partindo do argumento de Heisenberg, citado por Arendt, para quem os procedimentos de medição e verificação interferem com os resultados (“o objeto observado não tem existência independente do sujeito que observa”¹⁸³), a tecnologia, assim como a física, apenas mediriam as representações humanas; tornando improvável que o sujeito venha a encontrar no mundo ao seu redor algo que não seja artificial e que não seja “ele mesmo”; sendo, portanto, provável, que a tecnologia possa estar nos oferecendo um ser humano que terá “tanto menos possibilidades de deparar algo que não ele mesmo e objetos artificiais quanto mais ardentemente desejar eliminar toda e qualquer consideração antropocêntrica de seu encontro com o mundo não humano que o rodeia” (ARENDR, 2017, p. 341). Em outras palavras, qualquer objetividade de mundo é inviável; e tudo o que cada pessoa encontra se trata sempre de uma representação de si mesma, ante um possível descarte da pluralidade humana. A crítica à ciência moderna que Arendt nos propõe, inexoravelmente, coloca tantos mediadores entre observador e fato que o fato é efetivamente distorcido, já que, a verificação interfere com os resultados. E, por mais que haja uma diferença de escala entre o mundo das aparências e o mundo do astrônomo e do físico quântico, tratados em sua análise, essa

¹⁸² Ver especialmente o Capítulo VI de *A Condição Humana: A Vita Activa e a Era Moderna*, mais especificamente no item 36 (*A descoberta do ponto arquimediano*); e o ensaio *A Conquista do Espaço e a Estatura Humana, no corpus de Entre o Passado e o Futuro*.

¹⁸³ Cfme ARENDR, 2010a, p. 326.

diferença não é grande o bastante para que um questionamento sobre a convergência em relação à tecnologia presente não possa ser levantado. A reflexão de Arendt que aqui se empresta é a de que a tecnologia criada pela humanidade em sua relação moderna com a natureza, endossa, de qualquer maneira, a alienação de mundo, pois que pode apenas representar o encontro de cada um consigo mesmo por meio de instrumentos. A própria Arendt reconhece a complexidade dos assuntos burocráticos e da política internacional como um obstáculo a cidadãos comuns participarem dos debates adequadamente, e se levamos essa consideração arendtiana também à participação por meio de mídias sociais, como temos atualmente, veremos que essa crítica pode se mostrar bastante pertinente. Até que ponto o domínio da técnica e da tecnologia sobre o fator humano pode nos levar ao fim da política propriamente dita? Qual o papel da técnica e qual o papel de cada cidadão sobre as consequências políticas advindas da tecnologia? Ficam aqui alguns questionamentos.

Para Arendt, nosso mundo comum só pode existir à medida em que muitas pessoas podem falar sobre ele, trocando perspectivas e debatendo opiniões, na liberdade de falar uns com os outros sobre o mundo. É assim que o mundo comum surge em sua objetividade e visibilidade. No entanto, o que se tem contemporaneamente, graças à internet e às redes sociais, é, de um lado, um enriquecimento do mundo comum pela união de pessoas de uma parte da esfera pública; que visam a debater, trocar e refletir sobre opiniões diferentes; mas, por outro, e talvez de forma mais intensa, a negativa em ouvir outros pontos de vista, com o travamento de verdadeiras disputas virtuais encerradas a partir de discussões totalmente polarizadas. Apesar das bolhas digitais e limitações algorítmicas, as próprias cidadãs e cidadãos também possuem responsabilidade nisso, pois, visando a justificar suas perspectivas publicamente, negam-se uns aos outros o espaço para teste e debate de ideias discrepantes. Pela própria ausência de espaços físicos sobre os quais os atores possam, por meio da atuação de palavras e ações, revelar “quem” eles são e o “mundo” que contextualiza sua ação, muitos buscam esse recurso em espaços virtuais e digitais, ignorando que a formação de uma opinião política precisa representar em sua mente os pontos de vista do maior número de pessoas.

Por fim, a maneira como cidadãos e cidadãs deliberam uns com os outros e de como consideram o seu papel enquanto participantes políticos ativos vêm sofrendo transformações e mudanças por influência da interação em mídias sociais. Há um recuo para o domínio interno da rede, na manifestação enquanto usuário, que acaba refletindo em perda do senso de ação e discurso em sua apresentação no mundo real, comprometendo não só essas duas importantes tarefas (ação e discurso) como ameaçando a própria permanência de mundo e, de forma

aparentemente menos importante, a veracidade pessoal. A ausência de outras formas relevantes de manifestação política (no mundo “real”), com possibilidade de troca de opiniões e atuação com iguais pode endossar essa impressão de estar sendo *visto e ouvido* a partir da esfera digital. A sensação de estar sendo útil e participe na construção da esfera pública, na representatividade e/ou na democracia, são todas emprestadas a partir de um palco virtual que, no entanto, não exige o esforço de refletir e representar as opiniões dos demais, e questionar os próprios preconceitos; tratando-se mais, portanto, de uma espécie de alienação de mundo endossada pela limitação algorítmica que opera fortemente nas malhas digitais. Em seu sentido extremo, sendo assim; tem-se que a construção de um perfil online “validado” por comentários, *likes* e compartilhamentos soa como mais *real* e autorizado que uma legítima deliberação entre iguais, com troca e esforço na compreensão de outros pontos de vista, em meio à pluralidade, na vida *offline*. Nesse sentido, uma opinião verdadeira, conforme defendemos em nosso trabalho, dificilmente encontraria terreno fértil no atual solo áspero das mídias sociais, nas quais “cancelar” e “lacrar”¹⁸⁴ são verbos mais importantes que “debater” e “construir”.

Por fim, partiremos agora ao nosso objetivo final, que é colocar a nossa proposição de opinião verdadeira – que reúne em si o reconhecimento dos fatos como dados e imutáveis e a veracidade pessoal do ator político, além do esforço de compreensão de outras *dóxai* – em relação com a faculdade do juízo. Em nosso argumento, visamos a demonstrar que a *dóxa*, enquanto opinião política em Arendt, também dispõe de fundamentos para ser creditada como portadora de um caráter reflexivo, não se resumindo à mera opinião simplista, embora também não possa ser tomada como o juízo político. Arendt derivou o juízo político do juízo estético kantiano, mas infelizmente deixou essa parte da obra inacabada. Nosso propósito no próximo subitem é demonstrar que, embora carreguem similaridades de condições de possibilidade (como os já elencados; mundo comum, *sensus communis* e pensamento representativo), a formação dialógica e intersubjetiva da opinião, que Arendt formula com

¹⁸⁴ A origem da expressão “lacrar”, segundo o professor de Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Carlos Mendonça, remonta ao ambiente LGBT; e costumava ser utilizada para expressar “algo absolutamente diferente e arrebatador” (VANINI, 2019). Mas, com sua apropriação midiática, o significado de origem se perdeu, sendo, agora, utilizada ampla e irrestritamente nas redes sociais especialmente para “calar” ou dar a última palavra em uma discussão, a partir de uma fala de efeito.

Sócrates, – e que aqui vem sendo defendida em termos de uma opinião que contém em si mesma um senso de verdade, a partir de critérios de veracidade; – é observada como um passo anterior aos aspectos da faculdade de julgar, que Arendt formula, depois, com Kant, e que é conceituada como juízo político.

Sendo assim, partimos agora à nossa análise derradeira, que compara e relaciona a nossa proposição de uma opinião verdadeira versus o juízo político em Hannah Arendt, em suas similaridades, diferenças e implicações.

3.4 A OPINIÃO VERDADEIRA E O JUÍZO POLÍTICO

O relato positivo da *dóxa*, que vimos até aqui, e que Arendt mantém até meados dos anos 1950, a partir desse período até a década de 1960 começa a ser transposto para a faculdade do juízo, sem que haja na obra arendtiana qualquer linha demarcatória nítida que nos sinalize exatamente a transposição do conceito. Dessa forma, muitas das informações com as quais Arendt descreve a *dóxa* a nível socrático são também compatíveis com a sua adaptação crítica do julgamento estético kantiano, em sua tentativa de escrever uma doutrina do juízo, ou, julgamento político. Ainda que Arendt tenha morrido antes de concluir as elaborações sobre a faculdade do julgamento em sua obra, a faculdade humana do juízo é apropriada por ela a partir dos estudos kantianos do juízo de gosto; compartilhando um conjunto de ideias centrais e dispondo do pensamento político como representativo – algo que ainda não havia sido conceituado em suas dissertações anteriores, quando se tratava da *dóxa*.

Abordaremos o tema do juízo político, portanto, na perspectiva a qual Arendt versou em suas conferências sobre a filosofia política de Kant; não buscando tratar, assim, da dinâmica da ação como ela fez em *A Condição Humana* e nem nos aprofundarmos em suas variáveis, conceitos e inter-relações. O tema será aqui explorado de maneira instrumental, no intuito de valorizar a compatibilidade, semelhanças e diferenças entre opinião e juízo, antigos e modernos, Sócrates e Kant; apostando na defesa de possibilidade de uma opinião verdadeira, conforme argumentamos ao longo dessa pesquisa. Destaca-se, ainda, que Kant será mencionado nessa parte do trabalho correspondendo ao Kant re-explicado por Arendt; conforme a leitura hermenêutica arendtiana. Não será feito um mergulho no tema do juízo na própria obra de Kant.

Para que as similaridades e discrepâncias entre opinião e juízo fiquem mais claras em nosso trabalho, iniciaremos esse tópico abordando como Arendt buscou elaborar uma doutrina

do juízo, a partir da tentativa de extrair da estética kantiana um modelo de formação do juízo do espectador. Ao compreendermos com maior precisão o que Arendt buscou ilustrar a partir de Kant, teremos mais ferramentas para colocar o julgamento político em relação com a opinião verdadeira, que, conforme elaboramos nessa tese, trata-se da *dókei moi* investida do reconhecimento da verdade fatural mais a veracidade pessoal daquele que emite a opinião. A opinião verdadeira soa para nós como uma noção alternativa de verdade no pensamento de Arendt em relação à esfera pública; no intuito de discordar da posição amplamente defendida de que Arendt seria, por princípio, antiverdade no espaço público. Nosso objetivo é, ademais, definir a opinião verdadeira como um passo anterior ao juízo político, já que o senso opinativo não tem a pretensão de alcançar universalidade subjetiva, e sim, de basear-se em critérios não absolutos de verdade, que se emulem na representação dos diversos pontos de vista para articular uma opinião política de modo a que ela seja “a mais verdadeira possível” ao alcançar a esfera pública. Se a opinião, portanto, pode ser “mais verdadeira” quando se coloca ante a representação dos pontos de vista dos demais, o mesmo não corresponde para o juízo político, que não busca ser “mais verdadeiro”, e sim, subjetivamente universal.

O desenvolvimento da explicação arendtiana sobre o julgamento político trata de que indivíduos situados em posições diferentes julgam os fenômenos em um mundo de aparências, e esse julgamento é efetivado junto aos demais, que são, da mesma maneira, imediatamente parciais. Sendo assim, tanto para Arendt quanto para Kant, os julgamentos políticos buscam uma espécie de “acordo” dos demais sem que haja a confirmação de certeza lógica; restando que, opiniões sobre objetos públicos, vistas de diferentes perspectivas, tornam-se validadas por meio da liberdade de julgamento. Destaca-se, portanto, que o que Arendt encontra em Sócrates quando ela elabora sobre a *dóxa* socrática, é também muito semelhante ao que ela encontrará em Kant, em termos de pensamento representativo. Na *dóxa*, falamos em um mundo que se abre de perspectivas diferentes a pessoas que ocupam nele lugares distintos; no juízo, trata-se da *mentalidade alargada*¹⁸⁵, que é também a *compreensão* sugerida por Sócrates para que se encontre a potencial verdade inerente à manifestação de cada *dóxa*.

A mentalidade alargada é alcançada ao compararmos nosso juízo com o possível juízo dos outros, e não com seu juízo real, e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outra pessoa. Isso é importante, para que nenhuma condição privada subjetiva seja ilusoriamente tomada por objetiva, o que influenciaria sobre o produto do julgamento. Para que a

¹⁸⁵ Também encontramos traduções que se referem a “pensamento alargado” ou “alargamento do espírito”.

mentalidade alargada aconteça, há, ainda, a necessidade de outra faculdade, que é a *imaginação*. A imaginação é a faculdade capaz de transformar um objeto em algo com o qual não é preciso estar diretamente confrontado, de forma a ser possível refletir sobre ele e, mesmo removido dos sentidos exteriores, este objeto ainda estar presente em nossos sentidos interiores. Dessa forma, o pensamento alargado resulta, em princípio, de uma abstração das limitações e é a partir do exercício da mentalidade alargada que nos colocamos no lugar de outras pessoas, lidando com particulares que contêm contingentes em relação ao universal. Em outras palavras, a faculdade de julgar possuiria caráter retrospectivo, e não prescritivo; pois, ao buscar compreender o juízo político a partir do juízo reflexionante estético de Kant, “Arendt pretende que o particular seja abordado sem pressupor um universal dado e imutável” (TORRES, 2012, p. 47)¹⁸⁶.

Aqui, torna-se importante traçar brevemente a distinção entre o ator e o espectador político na leitura de Arendt. Ao analisar o conflito entre Filosofia e Política (ator e espectador; *agir e julgar*), Arendt encontra no juízo reflexionante estético de Kant a chave para a superação dessa tensão, embora tenha deixado essa parte da obra inacabada, e isso pode significar muitas lacunas. A distinção que Arendt faz entre os papéis do ator e do espectador, pode-se afirmar no entanto, fundamenta toda a sua fenomenologia das atividades humanas, além de fornecer a estrutura básica da sua consideração sobre a *vita activa* em *A Condição Humana* – versus a *vita contemplativa* destrinchada depois em *A vida do espírito*. O ator político, logo, é aquele que mostra *quem é* no espaço público, por meio da ação, sendo visto e ouvido; e tem, por isso mesmo, um papel *ativo* no mundo político. É por causa do ator que o espaço público permite a ação imprevista e a possibilidade do novo. Já o espectador é aquele que *julga*, em um espaço de aparências fundamentalmente destinado à ação – o que faz da sua atuação um papel *passivo*; daquele que observa as ações e o “espetáculo” que acontecem em um espaço público por excelência – embora essa passividade não faça, propriamente, do espectador, alguém menos importante em relação ao ator. Substancialmente, algo capaz de diferir os papéis do ator e do espectador trata de que, ao ator, o que interessa é a *dóxa*, e isso interfere sobre a maneira como ele aparecerá aos outros – não se aplicando o mesmo ao espectador no que tange à formulação do juízo. Diz Arendt:

¹⁸⁶ Essa citação, no contexto em que se aplica em nosso texto, não corresponde ao contexto o qual Torres (2012) trabalha em seu artigo; que, nesse trecho específico, trata sobre a relação da liberdade de expressão e da responsabilização pela faculdade do julgamento. No entanto, a utilização da citação em nosso texto não afeta a sua aplicação original e complementa o que pretendemos dizer; por isso, esclarecemos.

[...] o que interessa essencialmente ao ator é a *dóxa*, uma palavra que significa tanto fama quanto opinião, pois é através da opinião da audiência e do juiz que a fama vem a se consolidar. Para o ator, mas não para o espectador, a maneira pela qual ele aparece para os outros é decisiva; ele depende do “parece-me” do espectador (o seu *dókei moi*, que dá ao ator a sua *dóxa*); ele não é o seu próprio senhor, não é o que Kant chamaria posteriormente autônomo; ele deve se portar de acordo com o que os espectadores esperam dele e o veredito final de sucesso ou fracasso está nas mãos desses espectadores. (ARENDR, 2002c, p. 73)

Assim, para a retirada do juízo, o espectador não abandona o mundo das aparências, mas se retira do envolvimento ativo neste mundo; o que não é esperado, propriamente, da posição do ator enquanto articula a sua *dóxa*. Segundo Tchir (2018), a teoria do juízo de Arendt pode ser lida, ao menos, de duas maneiras diferentes: a) como um modelo de julgamento ético, o qual um ator pode considerar a validade de seus atos premeditados; e b) como uma explicação de como fenômenos políticos são revelados em retrospectiva e julgados em um fórum público, com os significados – dos atos, discursos e atores, – construídos para a política contemporânea ou futura com base em sua validade exemplar¹⁸⁷ (TCHIR, 2018, p. 79). Sendo a esfera pública limitada e suportada por um *sensus communis*, como pressupõe o juízo, há a existência de um padrão intersubjetivo de inteligibilidade e significado, sobre o qual os espectadores podem julgar os atos e discursos. Esse padrão intersubjetivo constrói “uma ponte entre o gosto subjetivo do espectador individual e a mundanidade dos objetos e eventos”, fazendo com que essa mundanidade de objetos e eventos possa ser vista de diferentes perspectivas (Idem, Ibidem). A existência do *sensus communis*, portanto, afeta o sentido de realidade, já que ele funciona com o propósito de um senso de comunidade. Fornece a possibilidade de “acordo” para a unificação de experiências privadas e atua como um fundamento de concordância em uma pluralidade de seres singulares. O fundamento de concordância atua, no entanto, no sentido de um mundo comum, e não em termos de uma “opinião comum”, como destaca Villa (1996, p. 165). A comunidade de espectadores em Arendt, portanto, é portadora do *sensus communis*, mas não de uma suposta harmonia substantiva entre as opiniões e juízos, devendo-se basear em argumentos abertos e contínuos. Em Arendt, logo, o espectador julga um evento, objeto, ação ou discurso, em princípio, a partir de seus próprios termos; e, não, necessariamente, refletindo sobre o significado ou integridade do evento particular em seus processos naturais e ou históricos, ou mesmo, em um

¹⁸⁷ “Arendt’s account of judgment can be read in at least two ways, both as a model for ethical judgment, by which an actor may consider the validity of their intended acts beforehand, and as an explanation of how political phenomena are retrospectively disclosed and judged in a public forum, how the meanings of deeds, speech, and actors become constructed for contemporary politics, or for future politics, based on their exemplary validity.” (TCHIR, 2018, p. 79)

sentido mais amplo, que não limite esse objeto ou evento à perspectiva do espectador. No entanto, o significado de tal ação, discurso ou evento se constrói relacionando-se as perspectivas dos espectadores que se posicionam de diferentes “lugares”, sem ignorar a particularidade e facticidade¹⁸⁸ do objeto ou evento. Arendt destaca a experiência sensorial imediata do espectador, e o seu próprio *gosto*, ou impressão particular, que esse espectador frui ao representar o objeto, para, em seguida, colocar que essa sensação imediata e primeira seja comparada e confrontada às perspectivas imaginadas dos demais, em seus possíveis julgamentos potenciais e presumidos, sendo, o julgamento político, portanto, *reflexivo*, e não *determinante*.

Em Kant, a figura do juízo determinante possui sua universalidade fundada na objetividade, em que um conceito universal é subsumido de um conceito particular. O juízo reflexionante, ao contrário, trata de uma representação subjetiva que aspira à universalidade. Nesse segundo tipo, portanto, (e o juízo estético, do qual Arendt deriva o julgamento político, é de tipo reflexionante), um espectador deve julgar o significado de um fenômeno sem categorias universais sob as quais possa classificá-lo. Kant traz o exemplo do objeto julgado como *belo* pelo espectador, mesmo que nenhuma regra ou padrão possa confirmar o que seria a beleza. A experiência sensorial imediata é o prazer na representação do objeto, e este é um julgamento de gosto estético cujo fundamento determinante é subjetivo. A validade desse julgamento será atestada por meio da comunicabilidade; na qual, a comunicabilidade pelo senso comum desse juízo o alçará da subjetividade do gosto para a universalidade; uma *validade universal subjetiva*.

Para Arendt, os julgamentos políticos são reflexivos, não determinantes. São juízos dependentes de nossas representações, e não das coisas em si mesmas. Diz Tchir (2018, p. 79): “Segundo Arendt, na política, como na arte, o significado de um objeto não pode ser provado, mas pode ser validado intersubjetivamente. O espectador visa persuadir a outros da validade de seu julgamento e, no processo, eleva sua *dóxa* acima da mera subjetividade”¹⁸⁹. A imaginação e a reflexão são o que tornam o espectador capaz de liberar-se de condições

¹⁸⁸ A palavra *facticidade*, em sua acepção filosófica, possui mais de um significado. A partir de Heidegger, por exemplo, podemos tomá-la como a situação característica da existência humana que, lançada ao mundo, submete-se às injunções e necessidades dos fatos. No existencialismo de Sartre, a facticidade trata de um conjunto de circunstâncias fatuais, cujas contingências dissolvem verdades e fundamentações ordinárias da existência humana, a conduzindo à liberdade. Não utilizamos a palavra aqui em uma acepção própria; desse modo, vamos compreendê-la enquanto a facticidade em termos da necessidade de fatualidade do mundo comum para que o julgamento político seja efetivado.

¹⁸⁹ “According to Arendt, in politics, like in art, the meaning of an object cannot be proven, but it can be validated intersubjectively. The spectator aims to persuade others of the validity of their judgment, and in the process, raises their doxa above mere subjectivity.” (TCHIR, 2018, p. 79)

privadas condicionantes, alcançando certa imparcialidade relativa, “que é a virtude específica do juízo” (ARENDDT, 1993, p. 94).

Beiner (2001) argumenta que Arendt atraiu-se pela *Crítica da faculdade do Juízo*, de Kant, por ter articulado sua própria experiência como espectadora, capaz de revelar seus próprios julgamentos acerca dos assuntos humanos. Tanto para Kant quanto para Arendt, o ato de julgar vai além das possíveis alegações de verdade cognitivas ou preferências meramente subjetivas das pessoas – é por meio do juízo e do compartilhamento de um senso comum que a comunicação de experiências privadas e subjetivas e a imaginação das perspectivas dos demais membros de uma comunidade se tornam possibilidades, validando o julgamento e efetivando a ação política. Assim, o “pensar por si mesmo” kantiano é a máxima que promove o julgamento para Arendt; e o senso comum é o local onde esse julgamento irá aparecer, pois nenhum julgamento teria sentido se fosse dirigido apenas ao próprio agente que julga.

Sua [de Arendt] palavra de ordem é *Selbstdenken*: pensar por si mesmo, porém não isolar uma opinião para si mesmo, mas estendê-la indefinidamente às relações contrárias em uma comunidade. Essa condição também se esforça por tornar os julgamentos apropriados em um mundo compartilhado. Julgar não teria sentido se, em princípio, nossos julgamentos fossem dirigidos apenas a nós mesmos; mas também não teria sentido sem dar provas de uma atividade mental autônoma por parte de quem se esforça em dar sentido ao mundo (para ter certeza, em diálogos com os outros, mas também com base em suas observações pessoais, recursos mentais e experiências). (BEINER, 2001, p. xiv-xv)¹⁹⁰

Aqui, é trazido outro ponto chave à faculdade do julgamento: o ato de julgar e o ato de pensar (*pensar por si mesmo*, como destaca Beiner) pertencem a duas faculdades distintas, entretanto, inter-relacionadas. A faculdade do pensamento é necessária ao juízo. Mas, o pensamento é desinteressado e não possui compromisso com a verdade; enquanto o juízo exige certa capacidade de discernimento. Não é função do pensamento dispor de lógica ou responder às questões que o conduziram ao exercício de pensar; todavia, quanto ao juízo, é responsável pela avaliação, distinção do certo e do errado, do bem e do mal, e pode confirmar ou refutar regras de conduta e a busca de sentido nos acontecimentos, ainda que não seja

¹⁹⁰ “Her watchword is *Selbstdenken*: thinking for oneself - and the intriguing thing about her theoretical account of judging is that this *Selbstdenken* doesn't isolate one unto oneself but on the contrary ties one into an indefinitely extended community of taste composed of other spectators of the human condition who also exert themselves to render appropriate judgements on a shared world. Judgement would be meaningless if our judgements were in principle addressed only to ourselves; but judgment would also be meaningless if it didn't give evidence of an autonomous mental activity on the part of the one who struggles to make sense of the world (to be sure, in dialogue with others, but also on the basis of one's unique observations and noninterchangeable mental and experiential resources).” (BEINER, 2001, p. xiv-xv)

dependente de conceitos precedentes a ele, já que o seu resultado retorna ao mundo externo por meio de ações. Estando o julgamento subsidiado pelo *sensus communis*, a reflexão compartilhada é, ao menos, facilitada, em busca de uma realidade mais objetiva, pois o consentimento ou não consentimento alheio, sua aprovação ou desaprovação, são importantes com relação ao produto do juízo. O pensamento, por si, inquire, por sua vez, a orientação da vida humana, promovendo a análise das situações na qual algo previamente dado não se torna aceito sem avaliação constante. Ele seria, então, uma faculdade presente em todos os seres humanos, constituindo-se mesmo em uma necessidade natural da vida humana, e um pré-requisito à faculdade do juízo.

Arendt pergunta se é possível viver sem pensar. Segundo ela, a possibilidade existe, quando o pensamento pode ser substituído por informações organizadas de modo a processar conhecimentos, eximindo o indivíduo de indagações e investigações que conduzam à reflexão de modo mais profundo – e o exemplo que ela traz é Eichmann, cuja irreflexão levou a crer que sua ação foi baseada em deveres profissionais. Logo, pensar exige a retirada mental do mundo externo e é por meio do exercício do pensamento que alguém pode tornar-se apto ao julgamento, pois é o pensar que promove sua “saída” do mundo de aparências e suas exterioridades, não precisando ter, para esse fim, um objeto ou uma especificidade. O exercício do pensamento permite ao indivíduo voltar para dentro de si e refletir, questionando e, diante do processo pela busca de respostas, desenvolvendo juízos. Ou seja, a possibilidade da ausência de pensamento na vida humana a torna limitada, no sentido de que as informações e dados permanecem no nível cognitivo, sem nenhuma extração própria ou questionamento do que foi recebido. A cognição, isto é, o conhecer, procura leis fixas, que não mudam, enquanto o pensar busca captar o significado, repensando para compreender e provendo subsídios ao julgamento. A ausência de pensamento na vida humana implica, então, diretamente sobre a função do juízo, pois este, assim, não pode efetivar avaliações nem aplicações éticas e ou políticas, exercendo uma vida sem reflexão. O exercício de pensamento também é encontrado em Sócrates, na formação dialógica e intersubjetiva da opinião.

Dado o exposto, reflete-se que quando Arendt pensou a faculdade do juízo com Kant, ela buscava uma solução aos eventos totalitários, uma vez que estes explodiram as categorias jurídicas e de pensamento até então conhecidas; e isso ocasionou que muitas pessoas não conseguissem mais perceber o que acontecia sem tais categorias. Arendt viu no juízo a única possibilidade de evitar o ressurgimento do totalitarismo – e, uma vez que ocorreu certa perda de orientação no mundo, as faculdades de pensar e julgar foram as saídas

encontradas por ela. O juízo, portanto, para Arendt, é a faculdade política por excelência. Seu tema vai ao encontro, também, do que, para Arendt, é a concepção de singularidade – em termos de que só conseguimos imaginar o que é o lugar do outro e representar esse lugar para si, – o que postula ao juízo um tipo especial de validade que não apela ao conhecimento nem à verdade. No ato de julgar, o julgamento não deriva do conhecimento, mas daquilo que é sentido. Ou seja: quando se trata de juízo, o mundo é compartilhado e passa pela subjetividade. Diferentemente da opinião, conforme a defendemos em Arendt, por meio da *dókei moi* socrática, em que é expresso “o mundo como ele se abre para mim”, colocando esse mundo em relação às diversas perspectivas singulares dos demais, mas sem esperar que aquele “mundo particular” do ponto de vista subjetivo seja universalizado.

Nesse sentido, em relação à nossa pesquisa, verificamos que a noção de julgamento não se situa enquanto alternativa à questão da verdade, ou mesmo do conhecimento, em sentido estrito. Cabe a esta faculdade julgar apenas em assuntos que não envolvam dilemas morais nem prestar-se ao conhecimento objetivo; envolvendo outras faculdades, como pensamento e imaginação. Ainda que o sentimento envolvido no ato de julgar seja singular – da singularidade da pessoa que julga, – ele é, ao mesmo tempo, um sentimento compartilhado, já que é a comunicabilidade do juízo de gosto que permite que ele seja compartilhado e comunicado em sua dimensão pública (valendo isto também para o juízo político, que Arendt fundamenta voltando-se a Kant e à sua faculdade de julgar reflexionante estética). Se, para Arendt, portanto, o juízo é a faculdade política por excelência, especialmente para o espectador; para Kant, somente o *belo* poderia satisfazer tais condições. Kant postula que a satisfação de uma pessoa ao comunicar o estado mental envolvido na representação de algo belo é *desinteressada*; elevando o julgamento do belo à satisfação de todas as pessoas, em uma universalidade subjetiva. É o que Arendt tenta aplicar ao julgamento político. Mas, quando se trata da *dóxa* em Arendt, não é possível exigir a universalidade de uma opinião. A opinião permite que, nas mais diferentes esferas, possamos alcançar opiniões “verdadeiras” ou “falsas” no que tange à sua validade junto aos outros, sem que, para isso, exista uma universalidade subjetiva. Isso coloca a opinião na posição de alternativa à verdade. Ou, como defendemos para a opinião verdadeira, uma noção alternativa de verdade, não objetiva nem fatural, junto à esfera pública; em uma concepção de opinião que trilha um percurso argumentativo próprio, a partir de elementos presentes na obra de Arendt.

O que se destaca, por fim, é que tanto em termos da opinião quanto do juízo, os processos de deliberação política são fundamentais à divulgação da pluralidade, da revelação

do mundo que se abre a cada um em suas particularidades e à preservação da esfera pública, segundo o pensamento político de Hannah Arendt. Mas, aqui, defendemos também que a ausência de uma linha demarcatória entre os dois conceitos, juízo e opinião, situa, ainda, a necessidade de estabelecer parâmetros à opinião que, em Arendt, não é apenas a “mera opinião”; e essa foi uma de nossas tentativas nesse trabalho. Demonstramos que, tanto a opinião quanto o juízo, invocam a necessidade de compreensão dos pontos de vista dos outros; a submissão ao seu crivo de análise; a autoexposição em termos de ser visto e ouvido; e a busca pela reconciliação do ator ou espectador político com o mundo comum, levando em conta a pluralidade. De Sócrates, tem-se disso que uma opinião não é “fantasia subjetiva e arbitrariedade, mas tampouco algo absoluto e válido para todos” (ARENDR, 2010b, p. 55) e, de Kant, em quem Arendt baseia sua fundamentação do juízo; tem-se um julgamento político que, mesmo não se formando pela subsunção de um particular a uma regra universal, igualmente não pode ser tomado como mera posição idiossincrática (FRATESCHI, 2019, p. 52). A opinião expressa em “o mundo como ele se abre para mim” não espera que esse ponto de vista seja universalizado; mas passível de possuir uma verdade em si mesma, que busca ser revelada. Já o juízo, por sua vez, estabelece que o mundo é compartilhado e passa pela subjetividade, e que resulta disso uma validade universal subjetiva. Dessa forma, reitera-se: a opinião pode até encerrar um juízo, mas não pode ser confundida com a própria faculdade de julgar. A *dóxa* em política pensada com Sócrates trata mais de um esforço em encontrar e dar voz à própria opinião em meio à pluralidade de outros pontos de vista.

Diante do exposto, a defesa da verdade na esfera pública – em termos de que esta não seja uma verdade absoluta e restrita ao filósofo, – e que pode contribuir contra governos totalitários e os desmandos da mentira organizada na política, é um dos pontos altos de nosso trabalho. Sua defesa nos aponta à necessidade de compreender, antes do juízo, a opinião; resguardando o esforço empreendido por Arendt em conceituar a política como o lugar da opinião e da pluralidade. Quando pensou com Sócrates, Arendt empenhou-se em restabelecer as opiniões na esfera pública, reabilitando essa opinião como portadora de uma verdade própria; em um esforço que cada um precisaria fazer para encontrar e dar voz à própria opinião. Uma *dóxa* que busca ser formulada em sua própria veracidade, construída *entre* indivíduos, e sem sofrer a subordinação a uma verdade universal. O que defendemos, é que, desse processo de tornar a opinião verdadeira, resulta, então, uma verdade – uma verdade derivada da livre discussão, que adere à opinião, não sendo, porém, objetiva nem idiossincrática, e que valoriza o reconhecimento dos fatos e a veracidade pessoal. Essa é a

verdade possível em Arendt: uma verdade que atua pela promoção da pluralidade, pela veracidade do espaço público e pela permanência de mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento político de Arendt constitui em ferramenta valorosa de reflexão sobre muitos aspectos da política moderna. Um desses aspectos é o tema da opinião e da verdade, sobre o qual seus escritos permitem espaço a questionar se a esfera pública seria autossuficiente para prescindir de um conceito de verdade – e este foi o eixo central que buscamos destacar em nosso trabalho. A partir de indagações como, por exemplo, se Arendt poderia ser apontada como antiverdade no domínio político; ou, se ela apenas interpõe as considerações necessárias a respeito das diversas implicações que o complexo tema da verdade e da política oferece para reflexão; propomos reconstruir a discussão em torno da *dóxa* e da verdade em sua obra, e extrair dela novas considerações a respeito da opinião política.

Para a realização desse trabalho, alicerçamos nosso argumento em torno de sustentar que a relação entre verdade e política teorizada por Arendt é muito mais complexa que uma primeira leitura sugere. A opinião exerce papel determinante na esfera pública, indo bem além da *mera opinião*, de subjetividade e de idiosincrasia. Aliás, o fato de que, para Arendt, a opinião na esfera pública seja inevitável e insubstituível, é uma das constatações mais enfáticas sobre o tema para a pensadora: uma vez que a opinião é justamente o garante da pluralidade, sendo esta a condição da política por excelência, a opinião exerce papel inexorável no domínio político. É a opinião que torna possível a efetivação da política junto ao espaço público, fazendo com que cada cidadã ou cidadão possa ser *visto* e *ouvido*, manifestando, logo, o seu *mundo* aos outros a partir da sua perspectiva, e apreendendo, da mesma maneira, a perspectiva de como o mundo se abre para os demais. Diante disso, uma opinião simplista, de caráter individual, sem manifestação crítica, não parece ser o alvo das reflexões de Arendt. Se, em Platão, seu desdém sugere afirmar essa opinião reducionista; Arendt vai de encontro à tradição da filosofia para enfatizar a importância do papel da opinião aos assuntos humanos, defendendo a necessidade de certificação da posição do outro no mundo comum, não parecendo, portanto, sustentar a mesma contextualização de *dóxa* platônica.

Sendo assim, retomaremos agora os pontos que nos fizemos defender a verdade como possibilidade em conciliação com a política no pensamento de Hannah Arendt, que, em nossa tese, construímos em torno de uma “opinião verdadeira”. Enfatizamos que trata-se de uma leitura possível de sua obra, apresentada como uma resposta ao contraditório; visto que, a análise de Arendt mostra que a verdade prevalece em política dadas algumas condições, mas

que ela não defende *explicitamente* a verdade no interior da esfera pública em seus argumentos.

Buscando compreender melhor, portanto, em que termos Arendt considera a opinião para a política, nos debruçamos sobre o ensaio *Sócrates*, visando a investigar, primeiramente, de que modo a *dóxa* formulada a partir da concepção socrática, que busca uma *verdade na opinião*, pode ser também a opinião defendida politicamente por Arendt: uma opinião capaz de possuir uma verdade em si mesma, como Sócrates admitia a partir da sua maiêutica. Essa opinião, que busca pela própria veracidade, seria capaz de fornecer à obra de Arendt o contributo a um senso de verdade que não seja oposto à esfera pública, amenizando o abismo cavado entre pensamento e ação, *vita activa* e *vita contemplativa*.

A separação entre *vita activa* e *vita contemplativa* em seu pensamento político delinea importantes aspectos sobre como Arendt vê a política e a filosofia, contendo em suas premissas, por um lado, a discussão da natureza e dignidade do âmbito político e, por outro, a natureza e dignidade da própria verdade. Dessa maneira, nossa pesquisa se esmerou em revelar, por meio de análises crítico-descritivas, as dimensões do tema da opinião e da verdade em seu trabalho, em vieses que escapam ao modelo de estudo clássico, em defesa de uma noção alternativa de verdade na obra arendtiana. Arendt toma a verdade mais por razões políticas que filosóficas, apontando, por esta via, a uma distinção entre aquelas verdades axiomáticas, que não precisam ser atestadas; e aquelas que necessitam ser validadas para terem algum reconhecimento. Desta maneira, ela classifica um tipo de verdade – a verdade fatural – como política por excelência, ainda que sua contingência faça dela alvo de armas eficazes da chamada mentira na política.

A verdade dos fatos pode ser reduzida ao processo de interpretação subjetiva como se se tratasse de “mera opinião”, confundindo fatos com opiniões na esfera pública. Essa transformação de fatos em “meras opiniões” é uma das principais ferramentas da mentira organizada, cuja natureza é destrutiva sem precedentes, e que Arendt destaca como um fenômeno efetivamente ameaçador contra a verdade, colocando em risco a permanência de mundo. Aqui, já há um primeiro ponto a ser destacado: sem verdade, a possibilidade de garantia de um mundo comum, como um espaço compartilhado de ação e fala, já resta comprometida. Sem verdade, sequer pode haver um *mundo* a ser sacrificado e, para Arendt, a permanência/existência de mundo é um fator essencial em sua vinculação com a verdade. Para que se torne um espaço público, o mundo humano exige a permanência e a resistência ao longo do tempo, exigindo um processo de reconhecimento histórico das verdades de fato.

Adentramos, então, ao debate em torno da política e da verdade em Arendt, recapitulando a polêmica que antagoniza verdade e política em seu pensamento, uma vez que na literatura sobre sua obra encontra-se recorrência na afirmação de que a pensadora via a verdade e a política como fenômenos mutuamente excludentes. Com esse resgate, avaliamos até que ponto tal oposição podia nos remeter a algo dado no pensamento arendtiano e, até que ponto, a famigerada contradição se erigia apenas a partir de apropriações hermenêuticas, nos guiando a conclusões irreconciliáveis entre política e filosofia. Em nossa análise, indo na contramão de muitos estudiosos, tomamos as declarações de Arendt acerca da verdade e da política como *propositivas*; dessa forma, direcionamos seu posicionamento a uma outra perspectiva, que diverge das muitas conclusões comuns acerca do tema da política e da verdade em seus escritos.

Ainda que, muitas vezes, o caminho pelo qual Arendt pareça nos conduzir em sua obra seja o de que, de fato, exista um conflito mútuo entre verdade e política, suas considerações teóricas deixam espaço para questionar se o domínio público seria autossuficiente para prescindir de um conceito de verdade, mesmo que isso ameace a permanência de mundo. Nesse sentido, dada a importância que Arendt dá à permanência de mundo, construímos nossa primeira hipótese em torno de uma solução possível ou dissolução do conflito, focando a atenção sobre se poderia haver algum outro senso de verdade não discriminado ou teorizado em sua obra, ou, na existência de outras possibilidades, que visassem a conservar a permanência de mundo.

Sob nossa investigação, argumentamos que o conjunto do pensamento político de Arendt tende a refletir uma concepção de opinião que não se trata de “mera opinião”: a opinião política defendida por Arendt deve se encontrar fundamentada em bons argumentos, pluralidade de outros pontos de vista, premissas racionais, pendendo mais para a compreensão socrática e a sua formulação da opinião enquanto *dókei moi* – “o mundo como se abre para mim”. Passamos, então, ao terreno da *dóxa*, na forma como Arendt a abordou especialmente no ensaio *Sócrates*, ou *Filosofia e Política* (1954). Esta análise, na qual tomamos a verdade em relação a Sócrates, e não a Platão como usualmente é feito, foi nosso primeiro passo, visando a abrir caminho para a reavaliação sobre como Arendt vê a relação entre verdade e política para, posteriormente, sustentar nossa argumentação sobre a possibilidade de uma opinião verdadeira. O Sócrates de Arendt soa como um dos mais autênticos modelos da nova filosofia política que Arendt estava buscando. Tendo por base a conceptualização da *dóxa* em um tratamento diversificado da *mera opinião*, portanto, tornou-se possível depreender a

possibilidade de um senso de verdade advindo de uma *opinião verdadeira* no pensamento de Arendt, que depois, avançamos para a sua formulação em critérios de veracidade.

Arendt perpassa em seu pensamento político uma concepção da *dóxa* na qual a posição de cada um no mundo deve ser respeitada, reconhecendo a ideia de que o senso de realidade que experimentamos é construído a partir de inúmeras perspectivas. Assim, a pluralidade de perspectivas é algo inescapável à condição humana no momento de formação do juízo do espectador político. Não é possível, portanto, responder ao mundo e às aparências, no sentido de formular conceitos próprios sobre ele, a menos que o senso de realidade seja ativado e esteja sustentado no senso comum. Aqui, depreende-se uma opinião que infere a posição de cada pessoa no mundo e é trazida ao debate, como para Sócrates, revelando a *dóxa* em sua própria veracidade. Ratificando um conceito de opinião em Arendt em sua formulação como a *dókei moi* socrática, passamos, então, a explorar a possibilidade de uma opinião verdadeira que antecederia o julgamento político, com o qual essa opinião portaria alguns elementos em comum.

Enfatizamos a importância da necessidade de permanência de mundo e a formulação de uma opinião reconhecedora da verdade dos fatos – verdade esta que necessita ser protegida para que não seja confundida ou tomada intencionalmente como mera opinião. Tomar os fatos por apenas outra opinião pode destruir o senso pelo qual nos orientamos em um mundo de fatos comuns, afetando o sentido de realidade pelo qual nos reconhecemos em um mesmo mundo, ainda que, posicionados sobre pontos diferentes. Defende-se, portanto, que opiniões que partem de fatos podem guardar legitimidade no que respeita à sua verdade fatural – que, aliás, de acordo com Arendt, é o próprio garante de uma liberdade de opinião autêntica. Arendt é clara ao defender que a informação fatural precisa estar garantida, pois, caso não esteja, os fatos podem ser questionados e a liberdade de opinião não passar de uma farsa. O trauma do totalitarismo nunca a abandonou totalmente; e, hoje, em que vivemos em uma época na qual a mentira na política, outra vez, assume novas facetas em formas constantes e multilaterais de ataques aos fatos, devemos pensar alternativas que impeçam que esses ataques à faturalidade possam produzir efeitos ainda mais desastrosamente poderosos, tais como os vivenciados na experiência totalitária.

Optou-se, desta maneira, por teorizar sobre uma noção alternativa de verdade no espaço público, em conciliação com o pensamento político de Arendt. Essa noção alternativa de verdade estaria relacionada aos critérios pelos quais uma opinião política possa ser articulada de modo a ser mais *verdadeira*, levando em conta a esfera do político

contemporâneo e elementos disponíveis na própria obra arendtiana. Buscou-se, para isso, fundamentar a opinião verdadeira no reconhecimento dos fatos e na veracidade do ator político. Trata-se de um senso de verdade que reside na própria *dóxa*, formulada de acordo com parâmetros que a permitam ser apontada como uma opinião articulada em veracidade, mas que não se tratam de parâmetros obrigatórios, padrões de medidas ou regras absolutas. Arendt não estaria de acordo com esse tipo de “obrigatoriedade”, e a formulação da opinião também não pode suspender a pluralidade opinativa. Tratam-se, portanto, de parâmetros que permitem a articulação de uma opinião em veracidade, sem fornecer, no entanto, nenhuma classificação categórica acerca dessa opinião e, principalmente, sem exigir qualquer tipo de consenso sobre aqueles que opinam.

Tratamos do *reconhecimento dos fatos* como dados e imutáveis, tornando imprescindível que a articulação de uma opinião política que se pretende verdadeira não possa ser fundada em mendacidades. Nesse seguimento, destrinchamos todas as possibilidades e caminhos do processo de reconhecimento histórico dos fatos: sua enunciação; o papel da imprensa; a confiança institucional; a liberdade de expressão e a inter-relação contemporânea de fatos e notícias com as mídias sociais, entre outros elementos conectivos e intermediários, visando a explorar da melhor forma possível como o reconhecimento dos fatos pode ser presentemente alcançado. Mencionamos também os desafios em se estabelecer uma *dóxa* que reconheça os fatos no momento de sua articulação, quando estes fatos se tratam de acontecimentos recentes. O articulador da opinião, neste caso, não possui o benefício de acessar uma verdade fatural já estabelecida por historiadores, estando mais dependente do papel de formação de opinião pública da imprensa, que pode ser parcial. Destacou-se, ainda, a relevância de apontar para que o estatuto indiscutível da faturalidade seja resguardado, já que, sem a garantia da verdade dos fatos, é a própria permanência de mundo que se encontra ameaçada.

Em seguida, tratamos da *veracidade pessoal* do ator político. Ressaltou-se a veracidade como uma característica fundamental, não só à fidedignidade e autenticidade do espaço público, como também daquele que formula a opinião em seu contexto articulatório, além da própria permanência de mundo. Essa veracidade, no que tange ao ator político, diz respeito a certa integridade, independência e imparcialidade no momento de formular a sua opinião, exigindo do articulador que ele ou ela se mantenha *verdadeira*. Nesse sentido, a *dóxa* vem, ainda, acompanhada por uma responsabilização pelo mundo, que se destaca em seu papel político de conservação do mundo comum. A imparcialidade que a veracidade pessoal

exige, portanto, está para além de uma característica moral individual, ressoando como uma imparcialidade situada, conforme o termo designado por Disch (1993). A credibilidade dos atores políticos se transfere, então, ao seu discurso/narrativa, os revelando em sua integridade, imparcialidade e independência, ou, em outras palavras, os revelando em sua veracidade. Quando uma comunidade embarca na mentira organizada por princípio, a veracidade se torna fator político de primeira plana – e esse é um dos pontos de destaque não só ao chamado “contador da verdade” como também a cada “cidadão comum”, cada ator e espectador político.

Ao fim de nossa análise, exploramos instrumentalmente a relação entre a opinião e o juízo político na obra de Arendt. Visto que esses dois conceitos soam muito próximos, e não possuem na obra de Arendt uma linha nítida demarcatória, foi preciso se debruçar mais atentamente às suas discrepâncias, similaridades e também sobre a compatibilidade entre antigos e modernos, Sócrates e Kant. A opinião verdadeira, conforme a defendemos aqui, ainda não se trata, portanto, da faculdade de julgar, mas de um processo articulatório que pode, posteriormente, conduzir ao juízo; que pode até encerrar juízos, mas não é a faculdade do julgamento em si. Nesse sentido, frisamos bem a diferença entre o ator e o espectador políticos; entre o papel passivo e o papel ativo em uma esfera pública. Sócrates, por exemplo, se destaca enquanto ator político; em sua tarefa de tornar mais bela a democracia ateniense. Fica claro que Arendt quer sublinhar que para Sócrates (ao contrário de para Platão) não havia oposição entre verdade e opinião, e qualquer verdade disponível aos seres humanos fazia necessariamente parte do mundo das aparências e da fala. Isso distancia-se bastante da concepção de juízo político, para o qual, na formulação do juízo, exige-se a “retirada do mundo”; e a qual Sócrates, no papel que destacamos, não seria o melhor modelo. Com isso, enfatiza-se que o ponto é que a nossa concepção de *dóxa*, apoiada no reconhecimento dos fatos e na veracidade pessoal do ator político, seja compreendida como um passo anterior ao julgamento político, oferecendo uma posição de como a verdade e a opinião possam ser lidas na obra de Arendt, sem, no entanto, abarcar em totalidade o tema da mentira na política.

O que defendemos, em linhas gerais, é que cada cidadã e cada cidadão, assim como a imprensa e os órgãos de formação da opinião pública, assumam sua parte na responsabilização pelo mundo comum, observando como agem e falam, como se mostram para serem vistos e ouvidos, como atuam no interior da política. Cada um de nós, enquanto cidadãs e cidadãos, enquanto atores e espectadores, que conformam a sociedade civil a partir de nossa capacidade de julgar, nossas opiniões, discursos e ação, precisamos avaliar o quanto

nossa veracidade pessoal pode se revelar muito importante no momento de ser vistos e ouvidos diante da arena pública. A preservação do mundo comum também é uma tarefa compartilhada, e cada ator político deve zelar por sua permanência e por sua integridade.

Em nossas conclusões, observamos que a veracidade pessoal se atribui, não somente, enquanto qualidade do próprio processo opinativo, como também carrega consigo a potencial compreensão de mundo que atua pelo seu entendimento como plural e pela preservação de um *mundo comum*. A veracidade pessoal requer do articulador da opinião política a disposição a formular sua *dóxa* em caráter relacional, de modo desinteressado e *verdadeiro*. Ela exige, portanto, que ao formular sua opinião um indivíduo prossiga em exame do maior número possível de pontos de vista; seja de forma a aparecer publicamente, seja de forma a representá-las em sua mente. É a partir desse exercício que pode ser atingida certa imparcialidade, que livra a opinião das limitações autoimpostas pela aparência, das idiossincrasias e dos próprios preconceitos. A veracidade pessoal contribui, ainda, ao senso de pluralidade humana, que como não cansamos de dizer, é o próprio fundamento da política. Ela auxilia, então, no estabelecimento do mundo comum, sendo essencial ao resgate e revitalização do espaço público, além de implicar diretamente sobre a sua fidedignidade – como tentamos demonstrar ao longo do texto.

Por fim, destaca-se que os adventos contemporâneos de distorção dos fatos e mentira organizada assumem, cada vez mais, contornos preocupantes; e entendemos que nossa pesquisa atua no sentido de propor um caminho viável a partir do próprio ator político e do seu processo de articulação da opinião, visando a desempenhar sua parte na responsabilização pelo mundo comum. Esta é, também, uma tentativa de escapar à alienação de mundo, a qual os avanços tecnológicos, apesar dos progressos que promovem, também sujeitam as formas de deliberação das pessoas, ao fazer crer que suas participações digitais se tratam de expressões de política efetiva, quando, na verdade, devemos perguntar se estas formas de manifestação mediada são capazes de produzir democracia.

O avanço da técnica expõe o discurso político a uma fragmentação cada vez mais rígida, alimentando polarizações e propiciando o surgimento de novas ferramentas de fomentação da mentira na política, podendo refletir, por outro lado, apenas a representação mesma dos sujeitos que se servem dessa tecnologia, em novas maneiras de espriarem seus preconceitos. Importa refletir sobre o que cada pessoa busca e/ou encontra na tecnologia no momento de compartilhar suas visões de mundo, já que, em uma comunicação desvinculada de práxis, pode ser mais difícil representar outros pontos de vista na imaginação e visualizar

imagens como pessoas reais. A própria percepção pode se limitar a uma representação de si mesmo, caindo nos extremos ou, de uma manifestação vazia, ou, do combate aos testes do debate, que efetiva a pluralidade humana.

Arendt dificilmente poderia ter antecipado as inúmeras formas novas de disseminação da desinformação por meio das mídias sociais e digitais que agora temos. Mas, sua profunda análise do fenômeno totalitário, já há muitas décadas, nos deixou cientes do potencial da mentira na política, em termos tanto de comprometer, ou até mesmo de destruir, o tecido que compõe nossa realidade. O apagamento dos fatos e a sua transformação em “meras opiniões” é, mais do que nunca, uma preocupação relevante em nosso tempo, promovendo a necessidade de buscarmos a compreensão sobre como a opinião pode ser concebida na esfera pública e a reavaliação do debate sobre a importância de uma concepção de verdade que não anule a pluralidade opinativa e nem seja autoritária. Foi isso que em nosso trabalho buscamos fazer. Trabalhamos pela defesa de uma possibilidade de verdade, visando a contribuir contra os desmandos da mentira e da ameaça totalitária a partir do pensamento político de Arendt. Demonstramos que, ao pensar com Sócrates, Arendt estava empenhada em restabelecer as opiniões no domínio político e buscou reabilitar a opinião como portadora de uma verdade própria, traduzida em um esforço que cada ator político precisaria fazer para encontrar e dar voz à própria opinião. Tentamos resgatar esse conceito de *dóxa*, que procura se articular em sua própria veracidade, revelando uma verdade capaz de se sustentar em meio à política, ainda que, em meio a formas novas de ameaça. Desse processo de tornar a opinião verdadeira, resulta, então, uma verdade aderente à opinião, empenhada no reconhecimento dos fatos e na veracidade do ator político, não se pretendendo objetiva ou universal.

Contra os desmandos da mentira organizada, *fake news*, pós-fatos, pós-realidade, pós-verdade, *bullshitting*, *firehose*, fatos alternativos, guerra híbrida... Reconhecer a verdade dos fatos e preservar a veracidade pessoal podem ser pequenas ações. Mas, quando vivemos tempos de negação dos fatos e tentativas de manipular a realidade, que podem ser precursores de uma nova era de tempos sombrios, mesmo pequenas ações são capazes de se revelar muito importantes. Nesse sentido, o papel da verdade na política pode ser ponderado, talvez, como uma condição pré-política, já que nosso sentido de realidade comum tem vivido constantemente nublado. E, reconhecer a verdade dos fatos, mantendo a própria veracidade pessoal, também integra parte dos critérios que podem atender a essa disposição.

Assim, defendemos que a opinião verdadeira atende, aqui, não apenas ao imperativo de conciliar domínio político com verdade, mas também de validar as múltiplas possibilidades

de abertura de mundo, que fundamentam nossa pluralidade humana e efetivam o debate político. Em tímida instância, ela pode, ainda, contribuir à permanência de mundo e impedir o governo de caráter autoritário – dois temas tão sensivelmente caros a Arendt.

REFERÊNCIAS

- ADORNO T. W; FRENKEL-BRUNSWIK E.; LEVINSON D.; SANDFORD N. **The Authoritarian Personality**. New York: Harper & Brothers, 1950.
- AGUIAR, Odílio A. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 10, n. 1, p. 7-17, 2007.
- AGUSTIN, San. De Mendacio e Contra Mendacium. *In: Obras de San Agustín: tratados Morales*, v. 12. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.
- ARENDT, Hannah. **Philosophy and politics**: The problem of action and thought after the French Revolution. Essays and Lectures, Series: Speeches and Writings File, 1923-1975. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. Washington, DC: Library of Congress, Manuscript Division, 1954. Acesso em 22 Janeiro 2020. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>.
- ARENDT, Hannah. **Juger** – Sur la philosophie politique de Kant. Tradução de Myriam Revaul D’Allones. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 3. ed. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.
- ARENDT, Hannah. **O que é política?** 3. ed. Org.: Ursula Ludz. Tradução: Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand- Brasil, 2002b.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. O pensar, o querer, o julgar. 5 ed. Tradução Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002c.
- ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. **Answers to questions submitted by Samuel Grafton**. *In: The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, p. 472-484, 2007.
- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann; posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Tradução de Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. 3. ed. Org.: Jerome Kohn. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010b.

ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito**. 2. ed. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010c.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. 4. ed. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 8. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. Coleção Debates – N. 64. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDDT, Hannah. **Crises da república**. 3. ed. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mario da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ASSY, Bethânia. **Hannah Arendt's doxa glorifying judgment and exemplarity: A Potentially Public Space**. Veritas, v. 50, n. 1, p. 5-21, 2005.

ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BADIOU, Alain. **Compêndio de Metapolítica**. Meditações Filosóficas, Volume III. Tradução de Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

BARNARD, F. Mechner. **Infinity and finality: Hannah Arendt on Politics and Truth**. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, v. 1, n. 3, p. 29-57, 1977.

BATTAGLIA, Rafael. Quando Hollywood passou para o nazismo. **Superinteressante**, São Paulo, Edição 413, a. 34, n. 3, p. 64-69, Mar. 2020.

BEINER, Ronald; NEDELSKY, Jennifer. **Judgement, imagination and politics: themes from Kant and Arendt**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

BEINER, Ronald. **Rereading 'truth and politics'**. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 34, Nos. 1-2, p. 123-136, 2008.

BERNSTEIN, Richard. **Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

BIRMINGHAM, Peg. **A Lying world order: Deception and the Rhetoric of Terror**. *The Good Society*, Vol. 16, No 2, p. 32-37, 2007.

BIRMINGHAM, Peg. Why are we so matter of fact about the facts? **HA: The Journal of the Hannah Arendt Center for Politics and Humanities at Bard College**, v. 1, p. 65-80, 2012. Disponível em: https://issuu.com/bardcollege/docs/2012_ha_journal-vol1. Acesso em: 24 set. 2020.

BISER, Ashley N. Calibrating our “inner compass”: Arendt on thinking and the dangers of the disorientation. **Political Theory**, v. 42, n. 5, p. 519-542, 2014.

BRENNAN, Andrew; MALPAS, Jeff. **The Space of Appearance and the Space of Truth**. In: Action and Appearance - Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt. Editado por Anna Yeatman, Phillip Hansen, Magdalena Zolkos e Charles Barbour. New York: Continuum, 2011. p. 39-52.

BUCCI, Eugenio. Pós-política e corrosão da verdade. **Revista USP**, n. 116, p. 19-30, 2018.

CANOVAN, Margaret. A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt. **Political Theory**, v. 11, n. 1, p. 105-116, 1983.

CANOVAN, Margaret. Friendship, truth, and politics: Hannah Arendt and toleration. In: Susan Mendus (Org) **Justifying toleration: conceptual and historical perspectives**. New York: Cambridge University Press, 1988, p.177-198.

CANOVAN, Margaret. Socrates or Heidegger? Hannah Arendt’s Reflections on Philosophy and Politics. **Social Research**, v. 57, n. 1, p. 135-165, 1990.

CASSAM, Quassim. Epistemic Insouciance. **Journal of Philosophical Research**, v. 43, p. 1-20, 2018.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. Dos pré-socráticos a Aristóteles. v.1. 2 ed., rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CIOFFI, Frank. Was Freud a Liar? **The Lirtener**, London: February 7, p.172-174, 1974.

CONNOLLY, William. **Identity/Difference: democratic negotiations of political paradox**. Mineapolis/Londres: University of Minnesota Press, 1991.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a Modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

COTRINO, Andrea C. Z. La mentira en política: Entre la manipulación de los hechos y la pregunta por quién habla ahí. **Universitas Philosophica**, Bogotá, v. 72, a. 36, p. 71-95. jan./jun. 2019.

DERRIDA, J. História da mentira: prolegômenos. **Estudos Avançados**, v.10, n.27, p. 7-39, 1996.

D’ENTRÈVES, Mauricio Passerin. Arendt’s theory of judgment. In: **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, editado por Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 245–260.

DISCH, Lisa J. More truth than fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. **Political Theory**, v. 21, n. 4, p. 665-694, nov. 1993.

DRUCKER, Claudia. A estética de Descartes e Kant. *In: Estética*, 2 ed. Livro redigido para o curso de Filosofia EAD da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis: UAB, 2012, p. 97-136.

DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ECCEL, Daiane. **Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão**. Archai, n.8, p. 27-37, jan./jun. 2012.

EINSTEIN, Gillian; et al. Mood and the menstrual cycle: A Review of Prospective Data Studies. **Gender Medicine**, Vol. 9, n. 5, p. 361-384, 2012.

ENAUDEAU, Corinne. Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth. **Social Research**, v. 74, n. 4, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part II, p. 1029-1044, Winter 2007.

FOUCAULT, Michel. **Discipline and punish: the birth of the prison**. New York: Vintage Books, 1975.

FRANKFURT, Harry G. **On Bullshit**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. **Social Text**, No. 25-26, p. 56-80, 1990.

FRATESCHI, Yara. Juízo e opinião em Hannah Arendt. Campinas: **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 24, n. 1, p. 35-65, 2019.

GIL, Ana G. Da comunicabilidade do juízo estético. Campinas: **Revista ETD (Educação Temática Digital)**, v. 17, n. 02, p. 341-354, 2015.

GRUNENBERG, Antonia. Lying in politics: how to rethink Arendt's reflections about lying in the political realm. **Russian Sociological Review**, v. 17, n. 4, p. 37-46, 2018.

HABERMAS, Jürgen. Hannah Arendt's Communications. Concept of power. **Social Research**, v. 44, n. 1, p. 3-24, 1977.

HARDIE, Elizabeth A. PMS in the workplace: Dispelling the myth of cyclic disfunction. **Journal of Occupational and Organizational Psychology**, 70, p. 97-102, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

HERZOG, Annabel. Reporting and Storytelling: Eichmann in Jerusalem as political Testimony. **Thesis Eleven**, v. 69, p. 83-98, 2002.

HEUER, Wolfgang. When telling the truth demands courage. **HA: The Journal of the Hannah Arendt Center for Politics and Humanities at Bard College**, v. 1, p. 81-95, 2012. Disponível em: https://issuu.com/bardcollege/docs/2012_ha_journal-vol1. Acesso em: 24 set. 2020.

HEUER, W. Who is capable of performing action? Some thoughts on the importance of personality. **Belgrade Journal for Media and Communications**, n. 7, p. 43-55, 2015.

HEUER, Wolfgang. The temptations of Lying. In: **Russian Sociological Review**, v. 17, n. 4, p. 25-36, 2018.

HITLER, Adolf. **Minha luta**. Tradução de Klaus Von Puschén. 5 ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HOBBS, Thomas; TUCK, Richard (Org.). **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HONIG, Bonnie. **Political theory and the displacement of politics**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Editores, 1974. Coleção Os Pensadores.

KANT, Immanuel. **Critique de la faculté de juger**. Paris: J, Vrin, 1984.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. 2. ed. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KASPER, Rafael L. Can there be alternative-facts? Hannah Arendt's answer and its political implication. **Aufklärung**, João Pessoa, v. 5, n. 2, p. 87-96, Maio/Ago. 2018.

KATEB, George. Ideology and Storytelling. **Social Research**, v. 69, n. 2, p. 321–357, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. The political function of the modern lie. In: **October 160**, Éditions Allia Paris, p. 143-151, Spring 2017, (1996), 2017.

KOYRÉ, Alexandre. Reflexões sobre a mentira. Tradução de Caio Souto. **Ipseitas**, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 119-132, jan./jun. 2019.

LA CAZE, Marguerite. It's easier to lie if you believe it yourself: Derrida, Arendt and the Modern Lie. **Law, Culture and the Humanities**. v. 13, n. 2, p. 193-210, 2017.

LEBRUN, Gérard. **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEJEUNE, John. Hannah Arendt and the Dark Public Sphere. In: **Russian Sociological Review**, v. 17, n. 4, p. 47-68, 2018.

LEPETIUKHINA, Iana. Emotions in Hannah Arendt's Public Space. **Russian Sociological Review**, v. 17, n. 4, p. 117-130, 2018.

LIPPMANN, Walter. **Public Opinion**. New York: Free Press Paperbacks (Simon and Schuster), 1997.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. *Livro primeiro*: o processo de produção do capital. 25. ed. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MCGONAGLE, Tarlach. **"Fake News"**: False fears or real concerns? **Netherlands Quarterly of Human Rights**, Vol. 35, No. 4., Amsterdam: University of Amsterdam, 2017.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**: texto integral. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2003.

NETO, Rodrigo R.A. **Mundo e acosmismo na obra de Hannah Arendt**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontífca Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ORESQUES, Naomi, and CONWAY, Erik. **Merchants of Doubt**: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming. New York: Bloomsbury Publishing, 2010.

O'SULLIVAN, N. **Hannah Arendt**: a nostalgia helênica e a sociedade industrial. In: CRESPIGNY, A. Filosofia política contemporânea. Brasília: UNB, 1979.

PASHKOVA, Valeria. **Arendt's Political Thought**: The relationship between Truth and Politics. Thesis submitted to the Institute for Culture and Society. Western Sydney University: 2016.

PAUL, Christopher; MATTHEWS, Miriam. **The Russian 'Firehose of Falsehood' Propaganda Model**: Why It Might Work and Options to Counter It. Rand Corporation, 2016. Disponível em: <https://www.rand.org/pubs/perspectives/PE198.html>. Acesso em 30 jan. 2021.

PEREIRA, Geraldo A. E. **O problema da verdade na obra de Hannah Arendt**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. 8 ed. São Paulo: Atena, 1 v. (várias paginações), (Biblioteca Clássica), 1957.

PLATÃO. **Diálogos**: O Banquete, Fédon, Sofista e Político. 2. ed. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural (Pensadores), 1979.

PLATÃO. **Político**. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1991.

PLATÃO. **Hípias Menor**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1999.

PLATÃO. **A República**. 9. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 2002.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2006.

PLATÃO. **Carta VII**. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ Loyola, 2008a.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008b.

PLATÃO. **As Leis**. Tradução de Edson Bini. 2 ed. Bauru: Edipro, 2010.

PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. **Defesa de Sócrates**. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1987.

PHILLIPS, James. Between the tyranny of opinion and the despotism of rational truth: Arendt on facts and acting in concert. **New German Critique** 119, Vol. 40, No 2, p. 97-113, Summer 2013.

PROCTOR, Robert, and SCHIEBINGER, Londa (eds.). **Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

RILEY, Patrick. Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics. **Political Studies**, Vol. XXXV, p. 379-392, 1987.

RINI, Regina. **Fake News and Partisan Epistemology**. Kennedy Institute of Ethics Journal, v. 27, n. 2, 2017. Disponível em: <https://kiej.georgetown.edu/fake-news-partisan-epistemology/>. Acesso em 9 fev. 2021.

ROSENFELD, Sophia. **Democracy and Truth: A Short History**. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2018.

RUBIANO, Mariana. **Liberdade em Hannah Arendt**. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SALIKOV, A.; ZHAVORONKOV, A. The Public Realm and Revolution: Hannah Arendt between Theory and Praxis. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 43, n. 3, p. 513-523, 2017.

SALIKOV, Alexey. Hannah Arendt, Jürgen Habermas, and Rethinking the Public Sphere in the Age of Social Media. **Russian Sociological Review**, v. 17, n. 4, p. 88-102, 2018.

SHABLINSKII, Anton. On mini-publics in deliberative democracies: Inefficient Instrument or Arendt's "Oasis of Freedom"? **Russian Sociological Review**, Vol. 17, No. 4, p. 103-116, 2018.

SCHEUERMAN, William E. Wistleblowing as civil disobedience: The case of Edward Snowden. **Philosophy and Social Criticism**, v. 40, n. 7, p. 609-628, 2014.

SHAKESPEARE, William. **A tempestade**. Tradução de Rafael Rafaelli. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

SOUZA, Kelly J. S. *Sensus communis* e a importância do juízo político ao indivíduo massificado. **Revista Peri**, v. 11, n. 2, p. 75-93, 2019.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Político**. Paris: PUF, 2005.

STOLCKE, Verena. **Pluralizar o universal**: Guerra e Paz na obra de Hannah Arendt. **Revista Mana**, Vol. 8, No. 1, p. 93-112, 2012.

STRAUSS, L. **What is political philosophy?** Chicago & London: University of Chicago Press, 1959.

TCHIR, Trevor. Hannah Arendt's Ethic of Responsibility to the "Who" and the "World". **Russian Sociological Review**, v. 17, n. 4, p. 70-87, 2018.

TORRES, Ana Paula R. Pensando a liberdade de "expressão" com Hannah Arendt. **Revista Prometeus**, ano 5, n. 10, p. 39-54, jul./dez. 2012.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt**: Sócrates e a questão do totalitarismo. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

VILLA, Dana. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action. **Political Theory**, v. 20, n. 2, p. 274-308, 1992.

VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger**: The Fate of the Political. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

VILLA, Dana. **Politics, Philosophy, Terror**: Essays on the Thought of Hannah Arendt. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

VILLA, Dana. **Democratizing the Agon**: Nietzsche, Arendt, and the agonistic tendency in recent political theory. In: *Why Nietzsche Still? Reflexions on Drama, Culture and Politics*. Ed. Alan D. Schrift. p. 224-246. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 2000.

WAISBORD, Silvio. **The elective affinity between post-truth communication and populist politics**. Australian and New Zealand: Communication Research and Practice, 2018. p. 1-18. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/22041451.2018.1428928>. Acesso em 2 mar. 2021.

ZERILLI, Linda M. G. Truth and Politics. In: ELKINS, Jeremy; NORRIS, Andrew. **Truth and Democracy**. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2012. p. 54-75. Series: Democracy, Citizenship, and Constitutionalism.

ZHAVORONKOV, Alexey. Nihilism and the Crisis of Tradition: Arendt and Contemporary Radical Conservatism. In: **Russian Sociological Review**, v. 17, n. 4, p. 144-157, 2018.

ZILIO, Lara B. **O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

Sites e Blogs:

CASSAM, Quassim. **Descaso Epistêmico**. Trad. de Desidério Murcho. Revista Crítica na Rede. 21 out. 2018. Disponível em: <https://criticanarede.com/descaso.html>. Acesso em: 15 jul. 2020.

CHAVES, Rosângela; ANPOF Oficial. **Verdade factual, imprensa e opinião em Hannah Arendt**. 2019. (6m14s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IQSck9H1s0Y>. Acesso em: 23 set. 2020.

ILLOUZ, Eva. **Soziologin Illouz über Trump: Gefühle sind nicht das Problem**. Entrevista concedida a Julia Encke. Frankfurter Allgemeine, Deutschland, Frankfurt, 30 jan. 2017. Disponível em: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/soziologin-eva-illouz-spricht-im-interview-ueber-donald-trump-14772303.html>. Acesso em 07 out. 2020.

LAFER, Celso. Democracia, Veracidade e ‘Fake News’. **Jornal Estadão**, 20 set. 2020. Disponível em: <https://opinioao.estadao.com.br/noticias/espaco-aberto,democracia-veracidade-e-fake-news,70003444700>. Acesso em 22 set. 2020.

OLIVEIRA, Israel D. O que é jornalismo declaratório? **Revista Livro-Reportagem em revista**. Março 2018. Disponível em: <https://livro-reportagem.com.br/o-que-e-jornalismo-declaratorio/>. Acesso em 16 out. 2020.

POMERANTSEV, Peter. Why we’re Post Fact. **Granta**. Essays & Memoir. 20th July 2016. Disponível online em: <https://granta.com/why-were-post-fact/>. Acesso em 13 jul. 2020.

TAUB, Amanda. The Real Story About Fake News is Partisanship. **The New York Times**, Jan. 11, 2017. Disponível em: <https://center-forward.org/real-story-fake-news-partisanship/>. Acesso em 9 fev. 2021.

VANINI, Eduardo. Nascido em ambientes LGBTs, termo ‘lacrção’ sofre apropriações e perde força nas redes. **Jornal O Globo**, 24 nov. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/ela/nascido-em-ambientes-lgbts-termo-lacracao-sofre-apropriacoes-perde-forca-nas-redes-24092018>. Acesso em: 16 fev. 2021.

VOX. **Why obvious lies make great propaganda**. 2018. (9:01). Disponível em: <https://youtu.be/nknYtlOvaQ0>. Acesso em 30 jan. 2021.