

## HANNAH ARENDT CONTRA AS TIRANIAS DA VERDADE e do BEM NA POLÍTICA

### HANNAH ARENDT AGAINST THE TYRANNIES OF TRUTH AND GOOD IN POLITICS

*Jean Gabriel Castro da Costa*<sup>1</sup>

*Lara Bethânia Zilio*<sup>2</sup>

#### RESUMO

A partir de trabalhos recentes que destacam os elementos trágicos do pensamento de Hannah Arendt, procuramos mostrar que a reflexão de Nietzsche sobre o niilismo tem um papel relevante na crítica de Arendt à tradição da filosofia política. Em seguida, analisamos duas características da tradição que para Arendt seriam particularmente nocivas para a política: a tirania da verdade e a desmedida do Bem. **Palavras-chave:** Arendt. Tragédia. Nietzsche. Crítica à tradição da filosofia política

#### ABSTRACT

Departing from recent works that highlight the tragic elements of Hannah Arendt's thought, we seek to show that Nietzsche's reflection on nihilism plays a relevant role in Arendt's critique of the Western tradition of political philosophy. Then, we

- 1 Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP, 2010) e Pós-doutor em Filosofia pela Brown University (2016). Atualmente, professor no Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: jeancastrocosta@gmail.com.
- 2 Mestre em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, 2014). Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia Política da UFSC. E-mail: zilio.lara@gmail.com.

analyze two characteristics of the tradition that for Arendt would be particularly harmful to politics: the tyranny of truth and the excess [hubris] of the Good.

**Keywords:** Arendt. Tragedy. Nietzsche. Critique of traditional political philosophy

## INTRODUÇÃO

Nos últimos 25 anos, grandes disputas entre comentadores e teóricos políticos acerca do significado da obra de Hannah Arendt giraram em torno de aspectos que podemos denominar de “trágicos”: agonismo, concepção pós-metafísica e deflacionada de verdade e bem, a não soberania dos atores na ação, as ênfases na pluralidade, conflito, diferença, *performance* e distinção. Esta dimensão “trágica” do pensamento de Arendt tem sido destacada especialmente pelos teóricos agonísticos da democracia<sup>3</sup> e no Brasil por Adriano Correia (2011). O que denominamos “trágico” se opõe ao “platonismo” e ao viés que teria sido predominante, segundo Arendt, na tradição da filosofia política.

Correia aproximou Arendt de Nietzsche e examinou o sentido trágico da ação em Arendt. A tragicidade da ação “repousa no fato de que o agente nunca é soberano com relação aos desdobramentos do que inicia nem com relação a suas próprias motivações, mas repousa também na ambiguidade, na imprevisibilidade, na irreversibilidade e na ilimitabilidade de toda ação humana” (CORREIA, 2011, p. 72). Correia aponta as semelhanças, sem deixar de notar diferenças, entre a reflexão de Nietzsche sobre a promessa e o esquecimento e a de Arendt sobre a promessa e o perdão. Na reflexão arendtiana, a promessa e o perdão seriam meios para dar certa medida à imprevisibilidade da ação, sem recorrer a “uma esfera supostamente superior ou mais eficaz, como o pensamento do filósofo ou a maestria do *homo faber*” (CORREIA, 2011, p. 64). Além disso, o perdão e o esquecimento, permitem abertura para o futuro,

3 Os teóricos políticos agonísticos que fazem referência a Arendt são HONIG, 1993a e 1993b; TULLY, 2008 e WENMAN, 2015. Alguns comentadores reconhecem estes elementos trágicos e agonísticos no pensamento de Arendt, mas os avaliam negativamente PAREKH, 1981; PITKIN, 1981; KATEB, 1984; WOLIN, 1990; BENCHABIB, 1996. Uma avaliação intermediária entre a leitura desses críticos e a “agonística” ver VILLA, 1992.

“Nietzsche e Arendt louvam a liberação promovida pelo perdão ou pela magnanimidade, assim como o vincular-se a compromissos no futuro por meio do ato de prometer” (CORREIA, 2011, p. 71). Correia defende que além da promessa e do perdão, Arendt também recorre a *phronēsis* dos trágicos e de Aristóteles para orientar a ação em contraposição a “uma desmedida da especulação filosófica” (CORREIA, 2011, p. 73).

A interpretação dos teóricos agonísticos surgiu no meio acadêmico anglófono, especialmente a partir dos anos 90. Neste contexto intelectual, houve grande influência de pensadores franceses, denominados nos EUA como “pós-estruturalistas”. Entre eles, existe a forte presença de uma determinada leitura (de esquerda) da filosofia de Nietzsche<sup>4</sup>. Essa leitura orientou as reflexões destes teóricos sobre a questão do sujeito (descentrado e “não soberano”), o perspectivismo (contra a ideia de verdade como correspondência) e o pluralismo (contra a busca por “unidade”). Esta visão desaguou em uma concepção de política que busca explicitar as relações de poder e fortalecer a “resistência” contra o poder em favor da diferença, do devir minoritário, do “nomadismo”, enfim, da promoção de uma abertura ao surgimento de novas possibilidades de vida. Heidegger aparece também como influência importante tanto para alguns “pós-estruturalistas” franceses quanto para os teóricos agonísticos, formando uma espécie de “heideggerianismo de esquerda” (MARCHART, 2007). A partir desse referencial é que comentadores e teóricos agonísticos vem dando maior ênfase a aspectos trágicos do pensamento de Arendt e à sua postura crítica em relação à “tradição” da filosofia política, inserindo-a no contexto dos pensadores pós-nietzschianos críticos do “platonismo”.

Essa leitura poderia parecer arbitrária, pura expressão deste peculiar nietzschianismo e heideggerianismo “francês”. Entretanto, a impressão de arbitrariedade interpretativa se desfaz quando consideramos que o próprio ambiente intelectual em que Arendt se formou tinha na obra de Nietzsche uma referência fundamental. Nietzsche estava no “ar do tempo” no contexto intelectual alemão em que Arendt se formou. A influência de Nietzsche em Arendt não se deu apenas através da leitura

4 Ver SCHRIFT, 1995 e MARTON, 2009.

direta que ela fez da obra de Nietzsche (que é citado por ela em muitos de seus textos e em seu caderno de anotações. Ver (ARENDR, 2006), mas também por meio de seus principais professores e amigos. Heidegger, que teve papel importante em sua vida e fundamental em sua formação, foi profundamente influenciado por Nietzsche, tomando alguns problemas que aparecem na filosofia de Nietzsche como ponto de partida para a sua própria filosofia. O longo livro que Heidegger (2014) escreveu sobre Nietzsche se tornou referência para os estudiosos de Nietzsche. Karl Jaspers também destacava a importância das questões colocadas pela filosofia de Nietzsche. Jaspers foi orientador de Arendt no doutorado e seu amigo íntimo por toda a vida. Ele também escreveu um livro de importante sobre a filosofia de Nietzsche (JASPERS, 2015) e Arendt elogiou essa obra em carta ao próprio Jaspers, dizendo “eu já te falei como é maravilhoso o seu livro sobre Nietzsche?”<sup>5</sup>.

## **NIILISMO E TRADIÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA**

Partimos da hipótese de que o viés crítico de Arendt ao platonismo e à “tradição da filosofia política”<sup>6</sup>, assim como sua reflexão sobre o niilismo, são heranças da crítica de Nietzsche e do contexto intelectual pós-nietzschiano em que ela se formou<sup>7</sup>. Este viés crítico de Arendt não era motivado apenas por razões epistemológicas, mas também por razões políticas, pois ela enxergava uma espécie de afinidade eletiva entre o “platonismo” e o fenômeno do totalitarismo. Arendt apontou

5 Carta de Arendt a Jaspers de 29 de janeiro de 1946. Em: ARENDR, H & JASPERS, K., 1992, p. 32. Arendt também disse que “não houve estudo sério sobre o pensamento de Nietzsche antes dos livros de Jaspers e de Heidegger” (ARENDR, 2012, p. 282)

6 “Juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo” (ARENDR, 2012, p. 234).

7 Para saber mais sobre a influência de Nietzsche em Arendt e afinidades e diferenças entre seus pensamentos ver: CORREIA, 2011; ROODT, 2008; SCHOEMAN, 2008; SIEMENS, 2005; VILLA, 1992, 2006 e 2008.

condições sociológicas e políticas que teriam favorecido o surgimento do totalitarismo, como o atomismo social moderno e o surgimento da sociedade de massas, mas também considerava que características centrais da tradição filosófica ocidental tiveram um papel relevante entre os diversos fatores que colaboraram para o surgimento do fenômeno totalitário. Para ela, a “tradição” começa “nos ensinamentos de Platão e Aristóteles”, com a divisão entre essência e aparência, conhecimento verdadeiro e opinião (*doxa*), vida contemplativa e vida ativa, e chegou ao fim “com as teorias de Karl Marx” (ARENDT, 2011a, p. 43). Marx, segundo Arendt, tentou “realizar a filosofia”, invertendo a hierarquia tradicional que postulava a superioridade da vida contemplativa sobre a ativa. Kierkegaard e Nietzsche também são citados por Arendt, ao lado de Marx, como exemplos de pensadores que tentaram se rebelar contra a tradição e colaboraram para o seu fim. Entretanto, em uma leitura semelhante a que Heidegger fez da história do pensamento ocidental, nenhum desses pensadores rebeldes teria realmente conseguido superar a tradição: eles teriam apenas “invertido” a tradição, colocando-a “de cabeça para baixo”<sup>8</sup>.

A “tradição” entra em crise com aquilo que Nietzsche chamou de “morte de Deus” e com o seu decorrente niilismo como “desvalorização

---

8 Para Heidegger, a filosofia de Nietzsche era um “platonismo invertido” e “inverter o platonismo significa então: inverter a relação com o que dá medida; o que no platonismo se encontra embaixo e quer ser medido a partir do suprassensível precisa ser transportado para cima; é preciso colocar o suprassensível inversamente a seu serviço” (HEIDEGGER, 2014, p. 125). Arendt acompanha, em certa medida, a leitura de Heidegger: “O platonismo invertido de Nietzsche, sua insistência na vida e no dado sensível e materialmente, por oposição às ideias supra-sensíveis e transcendentais que, desde Platão, acreditava-se deverem medir, julgar e atribuir significado ao dado, terminou no que é comumente chamado de niilismo. E, contudo, Nietzsche não era nenhum niilista, mas, ao contrário, foi o primeiro a tentar superar o niilismo inerente, não às noções dos pensadores, mas à realidade da vida moderna. Porque ele descobriu em sua tentativa de transvaloração foi que, dentro desse quadro de referência categórico, o sensível perde sua própria *raison d’être* quando privado de substrato no supra-sensível e no transcendente. ‘Nós abolimos o mundo verdadeiro: que mundo estou? O mundo das aparências, talvez? Mas não! Juntamente com o mundo verdadeiro, abolimos o mundo das aparências’. Esse insight, em sua elementar simplicidade, é relevante para todas as operações de viravolta nas quais a tradição encontrou seu fim” (ARENDT, 2011a, p. 57).

de todos os valores”. Essa crise, ao corroer o próprio “fundamento” da tradição, solaparia também as bases da autoridade. Para Arendt, a crise de autoridade no mundo moderno está ligada ao “declínio da religião e da tradição”, e seria equivalente à “perda de fundamento do mundo” (ARENDR, 2011a, p. 132). Desde os fins da Antiguidade Clássica até a segunda metade do século XVIII, a religião cristã esteve estreitamente vinculada aos assuntos políticos fornecendo um fundamento teológico para a legitimação da autoridade política, das leis e dos costumes. Em um desenvolvimento interno ao mundo cristão, surgiram críticos (iluministas) que, motivados pela proibidade intelectual, derrubaram progressivamente mitos que formavam as bases do mundo comum e promoveram o secularismo e a secularização. Esse processo de corrosão do fundamento teológico provocou uma crise da tradição e da autoridade<sup>9</sup>. A fase final desse “processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição”, seria marcada por uma “situação objetiva de niilismo em que o nada e o ninguém ameaçam destruir o mundo” (ARENDR, 2009, p. 269). Usando um vocabulário nietzschiano, Arendt afirma que “nesta situação de niilismo inerente à nossa época como desvalorização dos valores”, há uma “enorme dificuldade em encontrar princípios para a ação [...] uma espécie de crepúsculo dos deuses, uma catástrofe na ordem moral do mundo” (ARENDR, 2009, 156).

Arendt não considerava que o niilismo como desvalorização de todos os valores seria um resultado inevitável e *permanente* da “morte de Deus”. Tampouco considerava que seria um fenômeno exclusivamente moderno, pois, segundo Arendt, o niilismo é “na verdade um perigo inerente a própria atividade de pensar”<sup>10</sup>. Essa consideração remete ao

9 “Historicamente, podemos dizer que a perda de autoridade é meramente a fase final, embora decisiva, de um processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição” (ARENDR, 2011a, p. 130).

10 “O que comumente chamamos de niilismo — o que somos tentados a datar historicamente, denegrir politicamente, e atribuir a pensadores que, supostamente, ousaram pensar ‘pensamentos perigosos’ — é na verdade um perigo inerente a própria atividade de pensar. [...] Todos os exames críticos devem passar por um estágio de negar, pelo menos hipotética mente, opiniões e “valores” aceitos, descobrindo a suas implicações e pressupostos tácitos, e nesse sentido o niilismo pode ser visto como um perigo sempre presente do pensar”

problema da relação (tensa) entre filosofia e *polis*. Afinal, o pensar, ao colocar em exame todos os valores existentes, pode revelar o caráter humanamente construído e contingente desses valores, e, com isso, pode retirar (ou enfraquecer) o caráter sagrado e “natural” que estes valores possuem aos olhos dos cidadãos. O caráter sagrado e natural fundamenta a “autoridade”, assegurando a obediência dos cidadãos a regras e valores comuns, que formam os pilares da vida social. Portanto, a atividade do pensar, ao expor e analisar, pode enfraquecer esses pilares, sem colocar outros no seu lugar<sup>11</sup>, podendo se tornar um perigo para a vida social e política. Esse perigo, sendo um “risco inerente ao pensar”, já apareceu em outros momentos históricos. Na Atenas clássica, o pensar de Sócrates problematizou “verdades” tradicionais e provocou uma reação violenta dos cidadãos, que resultou na sua condenação à morte por “não acreditar nos deuses e corromper a juventude”. Para Arendt, depois da morte de Sócrates, “Platão começou a descrever da persuasão como suficiente para guiar os homens e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem uso de meios externos de violência” (ARENDDT, 2011a, p. 147). Seria necessário apelar a um recurso extra à autoridade, para além da simples persuasão, para limitar a arbitrariedade da multidão e o risco de demagogia e tirania. Platão procurou então fornecer autoridade aos filósofos, argumentando em favor do poder do perito<sup>12</sup>, que conhece a Verdade e o Bem, sobre

---

(ARENDDT, 2004, p. 245)

- 11 Sobre o pensar, diz Arendt: “está na sua natureza desfazer, como que descongelar, o que a linguagem, o meio do pensamento, congelou em pensamentos — palavra (conceitos, frases, definições, doutrinas), cuja ‘impotência’ e inflexibilidade Platão denuncia de forma tão magnífica na sétima carta. A consequência dessa peculiaridade é que o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e solapador em todos os critérios estabelecidos, valores e medições do bem e do mal, em suma, naqueles costumes e regras de conduta de que tratamos na moral e na ética”. E explica adiante: “Pois o pensar enquanto tal beneficia bem pouco a sociedade, muito menos do que a sede de conhecimento, na qual é usado como instrumento para outros fins. Ele não cria valores, não descobre, de uma vez por todas, o que é o bem, e não confirma, mas antes dissolve as regras de conduta feitas” (ARENDDT, 2004, p. 243 e p. 256).
- 12 “Aqui, o conceito de perito entra pela primeira vez na esfera da ação política, e o estadista é tido como competente para lidar com assuntos humanos no sentido em que o carpinteiro é competente para fazer mobílias ou médico para curar o doente. Guarda íntima conexão com essa escolha de exemplos analogias

aqueles que vivem apenas nas sombras da caverna com suas meras opiniões. A “coerção pela razão”, entretanto, não seria suficiente, pois “somente a minoria se sujeita a ela” (ARENDDT, 2011a, p. 147). Platão passa a criar mitos para reforçar a autoridade sobre a multidão. Entre estes, Arendt destacou o mito platônico do inferno e das punições após a morte, que tiveram grande influência no cristianismo<sup>13</sup>. Para Arendt, Platão não confiava no puro pensar como meio para manutenção da ordem social, para ele seria mais prudente “confiar em ameaças”<sup>14</sup> e por isso criou conscientemente mitos com finalidade política. Portanto, de certa forma, o próprio Platão já teria oferecido uma resposta ao niilismo como problema político, ao estabelecer aquilo que Leo Strauss (1983; 2015; 2016) chamou de “platonismo político”. Esse platonismo envolveria uma distinção entre um ensinamento esotérico, destinado aos filósofos, e um ensinamento exotérico, destinado aos cidadãos e constituído por belos mitos úteis para a vida em sociedade. Com isso, se protegeria ao mesmo tempo o filósofo da repressão da *polis* e a *polis* do caráter potencialmente desagregador que a atividade do pensar poderia ter para a *polis*<sup>15</sup>. Ainda que Arendt tivesse

---

o elemento da violência, tão flagrantemente evidente na república utópica de Platão e que desafia constantemente sua grande preocupação de assegurar obediência voluntária, isto é, estabelecer um fundamento sólido para aquilo que, desde os romanos, chamamos de autoridade” (ARENDDT, 2011a, p. 151)

- 13 “Platão resolvia seu dilema através de contos bastante longos acerca de uma vida futura com recompensas e punições, nos quais ele esperava que o vulgo acreditasse literalmente e cuja utilização recomenda, portanto a atenção da elite na conclusão da maioria de seus diálogos políticos. Em vista da enorme influência esses contos exerceram sobre as imagens do inferno no pensamento religioso, tem alguma importância observar que eles foram originalmente concebidos para fins puramente políticos. Em Platão, eles são simplesmente um engenhoso artifício para obediência aqueles que não se sujeitam ao poder coercivo da razão, sem utilizar efetivamente a violência externa” (ARENDDT, 2011a, p. 151). Ver também ARENDDT, 2011a, p. 175.
- 14 “O Górgias, como a república, conclui com os mitos de Platão sobre um outro mundo, com recompensas e punições, que, aparentemente, isto é, ironicamente, resolvem todas as dificuldades. A sua seriedade é puramente política; consiste em ser endereçados a multidão [...] Podemos não saber se Sócrates acreditava que a ignorância causou mal e que a virtude pode ser ensinada; mas sabemos que Platão achava mais prudente confiar em ameaças” (ARENDDT, 2004, p. 248).
- 15 “A razão porque Platão queria que os filósofos se tornassem governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre filósofo e *polis*, ou na hostilidade da *polis* para com a filosofia, que provavelmente estivera

um posicionamento diferente de Leo Strauss a respeito do problema da relação entre filosofia e *polis* (Arendt se opunha ao platonismo político de Strauss), ela concordava com ele sobre o fato de que Platão não acreditava em tudo que ele escrevia ou defendia publicamente, pois ele criava mitos que julgava que seriam bons para a *polis* mesmo sendo falsos do ponto de vista do filósofo. Mas será que isso seria suficiente para Arendt considerar Platão como um pensador que apenas teria combatido o niilismo “inerente ao pensar”, sem ser ele próprio um niilista?

A resposta a essa questão passa pela compreensão do niilismo europeu elaborada por Nietzsche e acompanhada, em medida considerável, por Arendt. Nietzsche não entendia o “niilismo” apenas como “desvalorização de todos os valores”. O homem que não crê em nada, e que é entendido pelo senso comum como sinônimo de “niilista”, era, para Nietzsche, apenas a última etapa de um longo processo que começa quando os filósofos gregos (especialmente Platão, após o ensaio de Parmênides) negam o mundo múltiplo e em devir como aparente, em oposição a um “mundo verdadeiro”, uno e permanente, o mundo do Ser, inaugurando assim os dualismos da metafísica tradicional. O próprio ato de negação deste mundo e desta vida teria sido o primeiro grande ato niilista. Tal negação seria um sintoma de decadência dos filósofos (NIETZSCHE, 2006, p. 17) e ressentimento (NIETZSCHE, 2007, p. 29). “*Décadance*” é desagregação<sup>16</sup> (NIETZSCHE, 1999, p. 23) de forças e impulsos: aquilo que estava unido, em uma determinada ordem, hierarquia, começa a se separar, desmoronar. No plano individual, a desagregação provoca uma perda da capacidade de autodomínio. Essa perda acaba provocando uma sensibilidade exagerada ao sofrimento, que, por sua vez, acaba pedindo

---

dormitante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e morte de Sócrates. Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *polis*. O filósofo anuncia sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor a *polis* e à política (embora não se possa negar motivação patriótica a Platão, que distingue sua filosofia das de seus seguidores na antiguidade), como por amor à filosofia e à segurança do filósofo” (ARENDDT, 2011a, p. 146-147)

16 Sobre esse ponto, confere também MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 194 e NIETZSCHE, 2008, p. 46.

“remédios radicais” (NIETZSCHE, 2006, p. 34) para *abolir o sofrimento*<sup>17</sup>. Os filósofos colocaram a razão como tirana (contra os instintos, o corpo, as paixões)<sup>18</sup>. A Igreja teria aprofundado essa radicalização, sua prática seria “hostil à vida” (NIETZSCHE, 2006, p. 34). Para Nietzsche, os modernos prosseguem a radicalização em muitos sentidos: na sua *hybris* com a natureza e com sua própria interioridade (NIETZSCHE, 1998, p. 102-103); no aprofundamento do “imperativo do temor” (NIETZSCHE, 2005c, p. 88-89), reforçando o *pathos* securitário que já estava presente no início da tradição; no aprofundamento da moral cristã, tornada mais interiorizada, coerente e exigente em diversos movimentos democráticos modernos do que na própria religião que lhes deu origem (NIETZSCHE, p. 89-90); no fanatismo moral, que tem origem teológica e provém da fraqueza (NIETZSCHE, 2005b, p. 241) e se intensifica em filósofos modernos como Kant (NIETZSCHE, 2007, p. 16-17). O fanatismo das convicções, que tem longa história, não diminui, antes se acirra entre modernos, e com isso os conflitos se tornam mais violentos. No aforismo 630 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que o problema não é o conflito de opiniões, mas das convicções:

Não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções. Se todos aqueles que tiveram em tão alta conta a sua convicção, que lhe fizeram sacrifícios de toda espécie e não pouparam honra, corpo e vida para servi-la, tivessem dedicado apenas metade de sua energia a investigar com que direito se apegavam a esta ou àquela convicção, por que caminho tinham a ela chegado: como se mostraria pacífica a história da humanidade! Quanto mais conhecimento não haveria! (NIETZSCHE, 2005a, p. 266).

Se o conflito de convicções produziu mais violência que os conflitos de opiniões, o problema não seria um possível efeito niilista do

---

17 Nos termos do autor: “Vocês querem, se possível – e não há mais louco ‘possível’ – abolir o sofrimento” (NIETZSCHE, 2005c, p. 117)

18 Para esse tema, confere a seção “O problema de Sócrates” em NIETZSCHE, 2006.

mero pensar, mas sim o desejo (niilista) de uma verdade definitiva, que marcaria não só o “platonismo” e o “cristianismo”, como também algumas tendências ideológicas seculares modernas que lhes são derivadas. Nesses desenvolvimentos modernos, as noções de verdade e bem foram inflacionadas, reforçando a tendência à cristalização de “convicções”. Essas considerações não significam que Nietzsche estaria criticando a nossa tradição em nome da ausência de medida, da liberação irrestrita contra toda moral<sup>19</sup>. Nietzsche se posiciona contra a *desmedida* da nossa tradição em razão do que ele avalia ser ruim para a “vida”. Sua crítica se faz em nome de uma nova forma de sentir e de um novo modo de dar medida. Formas de sentir e dar medida que não fossem “radicais” contra os pressupostos básicos da “vida” e que, ao contrário da negação niilista do mundo e da vida, permitissem a “afirmação da vida”<sup>20</sup>.

Portanto, em Platão já estariam presentes os impulsos niilistas que se manifestariam, de formas mais radicais, em momentos históricos posteriores. Pois Platão, no contexto da *décadence* ateniense e da morte de Sócrates, buscou com seu “mundo verdadeiro” uma desqualificação das aparências e uma resposta definitiva sobre o Ser, e, para Nietzsche, seria niilista esse desejo de uma resposta definitiva que almeja tornar desnecessário qualquer pensamento posterior. Assim, não é tanto o pensar em si que produz “niilismo”. O niilismo adviria muito mais do

---

19 “Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, por razões outras que as de até agora. Temos que aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma” (NIETZSCHE, 2004, p. 75).

20 Afirmção da vida que culmina no *amor fati*. “O vínculo estabelecido por Arendt entre a gratidão básica por tudo que é como é e nascimento, início, ação e espontaneidade assemelha-se, não obstante em uma medida tênue, aos experimentos de pensamento nietzschianos, com o *amor fati* e o eterno retorno: ao agir, não apenas o agente torna evento no mundo o que era apenas uma possibilidade ou capacidade, afirma ainda integralmente o mundo para o qual nasce novamente quando age, após ter nascido na Terra – assim como assume o fato natural e gratuito do seu nascimento como um evento no mundo humano deliberadamente desencadeado” (CORREIA, 2011, p. 66-67). Para uma comparação entre o *amor fati* de Nietzsche e o *amor mundi* de Hannah Arendt ver: ROODT, 2008.

ressentimento e do cansaço, por parte de *décadents*, com este mundo e esta vida (do devir, da finitude, das aparências, do corpo, da pluralidade, das diferenças e das disputas), que os levariam a um modo de sentir e pensar que anseia por uma verdade definitiva e uma cessação dos conflitos, um apaziguamento da “vida”, enfim, que os levam a “querer o nada”.

Arendt compartilha em certa medida o diagnóstico de Nietzsche sobre o problema do niilismo, mas diverge dele quanto as formas de enfrentá-lo. Para Arendt, Nietzsche ainda estaria preso ao modo de pensar metafísico que ele próprio denuncia (seu “platonismo invertido”) e ainda estaria dentro do “platonismo político” que Arendt critica<sup>21</sup>. A diferença entre Arendt e Sócrates, de um lado, e o “platonismo político” de Platão, do “último” Nietzsche e de Leo Strauss do outro, passa pelo posicionamento diferente diante de uma questão crucial: todos os seres humanos podem ser filósofos? O pensar é algo desejável e possível para todos? A resposta do platonismo político é clara: não, nem todos querem, podem ou devem ser “filósofos” e o pensar, embora seja algo maravilhoso para alguns, teria também seria perigoso para outros. Essa posição do platonismo político se baseia na pressuposição de que os seres humanos não são iguais, mas possuem diferenças de natureza (de “temperamento” ou “disposição da alma”), e, portanto, reagiriam de formas diferentes aos efeitos do pensar. Para os pensadores vinculados ao “platonismo político”, o “pensar” poderia ser nocivo para muitas pessoas, pois nem todos teriam força psicológica diante da “realidade”, diante da pequenez e finitude humana frente ao cosmos natural em devir incessante, conflitivo, criativo e sem finalidade. A percepção da ausência de fundamento absoluto, seguro e bondoso, e do caráter construído e contingente da nossa moral, poderia ser nociva para muitas pessoas. Nem todos conseguiriam criar seus próprios valores ou criar de forma autônoma um sentido para as suas próprias vidas. Mesmo considerando aqueles que conseguissem criar sentido e valores, também

---

21 O “platonismo político” de Nietzsche aparece mais em seu terceiro período, especialmente em *Além do Bem e do Mal*, quando ele deixa de falar em “espíritos livres” e começa a pensar na grande política e na tarefa dos “filósofos legisladores”. Para Leo Strauss, Nietzsche permanece ambíguo entre uma posição “trágica” e o platonismo político. Ver STRAUSS, 2016, p. 123.

nesse caso poderiam surgir problemas de organização social, pois esta dependeria de algum acordo em relação a crenças e regras comuns. E não haveria garantia nenhuma de que os humanos chegariam a um acordo a esse respeito pela via da razão; pelo contrário, a tendência seria o aumento no número de concepções particulares de bem. Tampouco haveria garantia de que as pessoas seguiriam as leis e evitariam causar males sem o medo de sanções divinas. Enfim, o “platonismo político” não acredita no mandamento iluminista moderno que defende a generalização da condição de “filósofo” (“que todos se tornem sujeitos críticos”).

Hannah Arendt não compartilhava esses pressupostos do platonismo político, apesar de levar em consideração a seriedade deles. Para Arendt, os argumentos do platonismo político em defesa da necessidade de “recursos extras” de coerção, “não foram ditas em consequência de qualquer fé dogmática no ‘Deus vingativo’, mas da desconfiança na natureza do homem” (ARENDDT, 2011a, p. 177). Arendt não contrapõe a isso uma “confiança na natureza do homem”, mas demonstra ter uma posição menos desconfiada sobre o homem que os partidários do platonismo político. Para Arendt, “a faculdade de pensar, distinta da sede de conhecimento, deve ser atribuída a todos; não pode ser um privilégio de poucos” (ARENDDT, 2004, p. 234). Arendt não considerava que o risco maior para a sociedade viria do niilismo como produto do pensar, pois este niilismo seria passageiro. O problema maior viria daquele impulso niilista de negação do mundo em busca de uma verdade definitiva:

Mas esse perigo não provém da convicção socrática de que uma vida não examinada não vale a pena ser vivida, mas, ao contrário, do desejo de encontrar resultados que tornariam o pensamento posterior desnecessário. Pensar é igualmente perigoso para todos os credos e, por si mesmo, não produz nenhum novo credo. (ARENDDT, 2004, p. 245).

Também de modo semelhante a Nietzsche, Arendt enxergava uma espécie de “imperativo do temor”, um desejo de fuga da fragilidade, do conflito e do perigo, por trás dessa busca por verdade definitiva que

encerrasse qualquer *pólemos*. No plano da filosofia política, isso significava querer evitar a própria política:

A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política (ARENDDT, 2010, p. 277).

Essa “fuga” niilista teria deixado marcas profundas na tradição da filosofia política. Diante desse viés da tradição, e da ligação que Arendt enxergava entre esse viés e o fenômeno do totalitarismo no século XX, ela buscou inspiração na Grécia trágica e apostou na recuperação da postura socrática e prudencial como meio para combater a postura platônica que foi vitoriosa na tradição da filosofia política. Um Sócrates sofista, trágico, em busca permanente pela verdade e estranho à ideia (platônica) de filósofo como perito em assuntos morais e políticos. Essa postura socrática, para Arendt, seria um antídoto contra a desmedida da tradição da filosofia política. Procuraremos demonstrar essa hipótese nas próximas seções deste artigo, analisando o modo como Arendt tratava duas características da tradição que teriam sido nocivas para a política: a tirania da verdade e a desmedida do bem (ZILIO, 2014).

## **TIRANIA DA VERDADE**

Ele [o filósofo] pode ser tentado então, como Platão, a se fazer ouvir por algum tirano com inclinação para a Filosofia, e no caso, felizmente muito improvável, de êxito, ele poderia erigir uma daquelas tiranias da ‘verdade’ que conhecemos, sobretudo, pelas várias utopias políticas e que são, é claro, tão tirânicas em termos políticos como as demais formas de despotismo (ARENDDT, 2011a, p. 304, *grifos nossos*)<sup>22</sup>.

---

22 Arendt também usou a expressão “tirania da razão” em ARENDT, 2011a, p. 147.

Uma das maiores perdas com a introdução da ideia de Verdade e Bem da *tradição* no mundo político teria sido o desaparecimento quase total daquilo Hannah Arendt chamou de *imparcialidade homérica*. Essa noção não tinha relação com a ideia de imparcialidade como acesso a uma verdade objetiva a partir de um ponto incondicionado acima das perspectivas ou com uma “objetividade destituída de juízos de valor no sentido moderno” (ARENDDT, 2009, p. 224). Mas, ao contrário, era uma imparcialidade *trágica*, que, sem haver incorporado ainda a concepção de verdade criada pelo platonismo e pelo monoteísmo, *sentia* a parcialidade necessária de toda perspectiva, ou ainda, possuía a “capacidade de ver a mesma coisa primeiro de lados opostos e depois de todos os lados” (ARENDDT, 2009, p. 228). A “imparcialidade” homérica era derivada da cosmologia trágica – politeísta, naturalista, sem livro revelado, sem clero, sem “mundo verdadeiro” por trás das aparências, sem *missão* do Bem contra o Mal –, e permitia que os gregos reconhecessem a grandeza e a glória de seus adversários e de seus feitos em si mesmos<sup>23</sup>. Segundo Arendt, essa imparcialidade vinda ao mundo com Homero, foi traduzida não somente na “objetividade” presente nas obras dos historiadores Heródoto e Tucídides, mas “ecoa por toda história grega” e estaria especialmente presente na própria organização do espaço público da *polis*, considerada pelos gregos antigos “a esfera na qual todas as coisas são primeiro reconhecidas em sua multilateralidade” (ARENDDT, 2009, p. 228-229). Na *Ilíada*, o herói do povo adversário na guerra, o troiano Heitor, é apresentado como possuindo mais virtude que o herói grego Aquiles. Em vez de apresentar apenas o seu próprio lado como porta-voz do bem, segundo Arendt, “a guerra contra Tróia tem dois lados, os quais Homero

---

23 “A imparcialidade homérica assentava-se sobre o pressuposto de que as grandes coisas são auto-evidentes e brilham por si mesmas; de que o poeta [...] tem somente de preservar sua glória, que é essencialmente fútil, e que ele destruiria, ao invés de preservar, caso esquecesse a glória que foi a de Heitor. Para a exígua duração de suas existências, grandes feitos e palavras, eram, em sua grandeza, tão reais como uma rocha ou uma casa, aí estando para serem vistos e ouvidos por todas as pessoas presentes” (ARENDDT, 2011a, p. 82).

vê pelos olhos dos gregos não menos do que pelos olhos dos troianos” (ARENDDT, 2009, p. 226-227).

A imparcialidade, e com ela toda historiografia legítima, veio ao mundo quando Homero decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus e louvar a glória de Heitor não menos que a grandeza de Aquiles. Essa imparcialidade homérica, ecoada em Heródoto, que decidiu impedir ‘que os grandes e maravilhosos feitos de gregos e bárbaros perdessem seu devido quinhão de glória’, é ainda o mais alto tipo de objetividade que conhecemos (ARENDDT, 2011a, p. 81).

Essa imparcialidade homérica também estaria presente nos poetas trágicos Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Um conflito trágico muito frequente era o conflito entre bem e bem e não entre bem e mal<sup>24</sup>. Por exemplo, em *Antígona*, de Sófocles, temos o *bem* manifesto na intenção de Antígona dar enterro digno ao irmão, em conflito trágico com o *bem* expresso no decreto de Creonte (pensado a partir da defesa do *bem* da *polis*) contra o irmão de Antígona, que passara ao lado inimigo da guerra. Creonte e Antígona caem no infortúnio por desmedida, não por maldade. Desmedida de Creonte, em primeiro lugar, mas também de Antígona. De qualquer forma, a culpa trágica não tinha nenhuma relação com a ideia de pecado ou responsabilidade moral no sentido moderno, mas era vista como decorrente de um erro (*hamartia*), entendido em sentido não moral (KAUFMANN, 1992, p. 141). A ausência de uma ideia mais forte (maniqueísta) de Bem e Mal permitia que os “pagãos” gregos admirassem as virtudes dos adversários. A mais antiga peça de teatro trágica que permaneceu preservada, *Os Persas*, de Ésquilo, apresenta o povo rival, os persas, como virtuosos. A peça *Ájax*, de Sófocles, também é bastante reveladora da imparcialidade homérica. Nela há um diálogo entre Ulisses e Agamenon, diante do corpo morto de Ájax, que momentos antes de

24 Esse tipo de conflito não ocorre em todas as tragédias, mas ocorre com frequência. Ver ARISTÓTELES, 2005, p. 32; KAUFMANN, 1992, p. 195-225; THIBODEAU, 2015, p. 119-138. LESKY, 2006, p. 158 e STEINER, 2006, p. 1-5.

se suicidar havia tentado matar Ulisses e seus soldados. Apesar disso, Ulisses quer dar enterro digno para Ájax:

AGAMÊMNON – Recorda a quem concedes teu favor.

ULISSES – Inimigo, mas tinha fibra nobre.

AGAMÊMNON – Louvas tanto um cadáver inimigo?

ULISSES – Virtude conta mais que a inimizade

(SÓFOCLES, *ÁJAX*, 1355-58).

Ao contrário de Platão e do viés que teria predominado na “tradição” filosófica ocidental, para os gregos da *Era trágica*, de Homero a Péricles, o conhecimento humano era visto como limitado e incapaz de superar a opinião e a perspectiva, e qualquer pretensão de conhecimento absoluto era, para os trágicos, *hybris* (desmedida)<sup>25</sup>. O sofista Protágoras havia afirmado que “o homem é a medida de todas as coisas”, e defendeu a democracia. Platão, o homem da Verdade, foi um crítico da democracia, o governo da *opinião*. Neste sentido, os sofistas pertenciam inteiramente à Era trágica<sup>26</sup>. Para os sofistas, o conhecimento era algo completamente humano, produzido na conversa entre indivíduos *diferentes* de uma comunidade, a partir dos costumes e das opiniões. Platão destoava dos gregos da Era trágica, pois nela nem gregos não religiosos, como os sofistas, nem religiosos, como Hesíodo ou Ésquilo, seriam capazes de imaginar um conhecimento absoluto acessível aos mortais. Como se sabe, não havia, na religião dos antigos gregos e romanos, Deus único e onipotente,

25 “CORO: [...] Sabença não é sabedoria / pensar-se não mortal /Breve a vida / Quem visa o deslimite, perde o dia presente. Só louco assim procede, ou – julgo – um malevolente” (EURÍPIDES, 2003, p. 395-402).

26 “Para os sofistas, o homem é um fazedor de discursos e a todo discurso pode-se opor o discurso contrário. Não existe verdade. Na tragédia, personagens trocam discursos opostos. Mas Platão vai dizer: ‘Não. Se existem dois discursos, um é verdadeiro, o outro é falso’. De um lado temos o século trágico e problemático, do qual a sofística é um dos aspectos; de outro, uma recusa conjunta da tragédia, da sofística e do mundo da aparência, e a afirmação de que existe uma verdade, que o homem não está no centro, que o que está no centro é o ser, o Bem, Deus” (VERNANT, 2001, p. 356).

nem a ideia de *Criação*, nem de uma finalidade moral para a existência, Bíblia com Verdade revelada, tampouco havia um clero com monopólio da interpretação. Para os gregos da Era trágica, havia uma ordem precária do cosmos, construída sobre o Caos – que poderia irromper a qualquer momento –, e estórias sobre os múltiplos deuses contadas por poetas e adivinhos, que não eram entendidos como profetas, mas como simples mortais e falíveis. Para Arendt, Sócrates e Platão eram muito diferentes. Sócrates, foi o “maior de todos os sofistas”:

Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades. Seu método era o *dialegethai*, trazer ao debate, mas essa dialética gera a verdade *não* pela destruição da *doxa* ou da opinião, mas, ao contrário, pela revelação da *doxa* em sua própria veracidade. O papel do filósofo, então, não é o de governar a cidade, mas ser seu “moscardo”, tornar os cidadãos mais autênticos, em vez de dizer verdades filosóficas. A diferença para Platão é decisiva: Sócrates não queria tanto educar os cidadãos quanto melhorar suas *doxai*, que constituíam a vida política da qual também ele fazia parte [...]. Se a quintessência do ensinamento dos sofistas consistia em *dyo logoi*, a convicção de que todo assunto pode ser abordado de duas maneiras diferentes, então Sócrates foi o maior de todos os sofistas. Pois ele pensava que existem, ou deveriam existir, tantos diferentes *logoi* quantos homens, e que, juntos, esses *logoi* formam o mundo humano já que os homens vivem juntos no modo da fala (ARENDDT, 2009, p. 57- 61).

A verdade, entendida desta forma “socrática”, não era nem pura arbitrariedade subjetiva, nem uma verdade única, além das perspectivas<sup>27</sup>. Para Arendt, “a oposição entre verdade e opinião foi, certamente, a mais

---

27 “Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, ‘aquilo que me parece’. O objeto dessa *doxa* não era o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (por oposição à *unum verum*, verdade única, por um lado, e às *falsa infinita*, infinitas inverdades, por outro), mas a compreensão do mundo ‘tal como ele se me revela’. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, mas tampouco, algo absoluto e válido para todos” (ARENDDT, 2009, p. 55).

antissocrática das conclusões que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (ARENDDT, 2009, p. 49). Como já indicamos, a derrota de Sócrates em seu julgamento teria feito Platão duvidar da validade da “arte da persuasão” tão praticada pelos sofistas. A persuasão que para os gregos era “a mais elevada das artes, a arte verdadeiramente política” e que os distinguiu dos bárbaros, pois por meio dela podiam “conduzir seus assuntos públicos em forma de discurso e sem coação” (ARENDDT, 2009, p. 47). Em contraste com esse apreço pela opinião e persuasão, estava a “furiosa denúncia da *doxa*” por Platão, uma denúncia que “além de permear nitidamente todas as suas obras políticas, veio a tornar-se uma das pedras angulares do seu conceito de verdade” (ARENDDT, 2009, p. 48). Essa ideia de verdade que “mesmo a falta de qualquer menção a *doxa*, é sempre entendida como diametralmente oposta a opinião” (ARENDDT, 2009, p. 48). Com esse movimento, Platão teria inaugurado uma tradição de desqualificação da *doxa* e superdimensionamento da *teoria* na condução da vida social. Mas, nesse quesito não há dúvida: Arendt está do lado dos sofistas<sup>28</sup> e contra a tradição iniciada por Platão. Arendt entendia que existia um potencial antipolítico e tirânico na teoria da verdade de Platão:

Vista do ponto de vista da política, a verdade tem um caráter despótico. [...] A verdade [...] pretende peremptoriamente ser reconhecida e proscree o debate, e o debate constitui a própria essência da vida política. Os modos de pensamento e de comunicação tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva da política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as

---

28 “Essa capacidade de ver a mesma coisa primeiro de lados opostos e depois de todos os lados [...] também se manifesta em alguns truques dos sofistas, cuja importância para que o pensamento humano se libertasse das restrições dogmáticas nós subestimamos ao condená-los, junto com Platão, por razões morais”. (ARENDDT, 2009, p. 228); “Em um percuciente e inexaurível fluxo de argumentos, tais como apresentados aos cidadãos em Atenas pelos sofistas, o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria “opinião” – o modo como o mundo lhe aparecia e lhe abria [...] - com os de seus concidadãos. Os gregos 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 (ARENDDT, 2011a, p. 82).

opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico do todo pensamento estritamente político (ARENDDT, 2011a, p. 298- 299).

A partir da teoria da “platônica” da *Verdade* se estabelece uma distinção rígida entre aqueles que estão aptos a governar e os que devem ser governados, por moverem-se apenas no mundo das opiniões e dominados pelas partes baixas da alma. O governo da Verdade não opera através da persuasão, mas através aplicação de um conhecimento imparcial em benefício do todo. Esse procedimento, na política, significa introduzir uma “tirania da verdade”<sup>29</sup>. O governo da Verdade é como um governo técnico de peritos<sup>30</sup>, que atua de acordo com o modelo da *fabricação*. Mas a matéria bruta a ser moldada aqui, são os próprios cidadãos, o que torna tal empreitada potencialmente violenta. Os dualismos de Platão entre Verdade e *doxa* e entre alma e corpo implicam uma relação de poder despótica entre os pares da oposição, ao modo da relação senhor e escravo, incompatível, portanto, com o modelo de poder *político*, entendido como relação entre cidadãos diferentes em opiniões, mas iguais em *status*. Os filósofos deveriam governar a *polis* do mesmo modo como a alma deve governar o corpo, ou seja, “como um senhor governa seus escravos” (ARENDDT, 2009, p. 71).

A ideia de Verdade foi intensificada pelo monoteísmo revelado judaico-cristão, ganhando um peso moral maior do que possuía em Platão<sup>31</sup>. Com a mudança de religião estrutura-se uma nova maneira de

---

29 “Platão concebeu a sua tirania da verdade, na qual não é aquilo que é temporalmente bom, ou de que os homens podem ser persuadidos, que deve governar a cidade, mas a verdade eterna, aquela de que os homens não podem ser persuadidos” (ARENDDT, 2009, p. 53).

30 Ver ARENDDT, 2011a, p. 151

31 Platão não tinha uma posição tão categórica a respeito da obrigação de “dizer sempre a verdade” e sobre a relação entre ética e política, como as que surgirão depois do cristianismo, como em Kant, para quem nunca é admissível mentir, nem por amor a humanidade. Para Platão, “aos que governam a cidade, mais que a outros, convém mentir ou para beneficiar a cidade, ou por causa de inimigos ou de cidadãos, mas tal recurso não deve ficar ao alcance dos demais” (PLATÃO, REPÚBLICA, 389b-c, 2006, p. 92). A crítica de Platão aos poetas não era a de que eles ensinavam mitos, mas que seus mitos não eram *belos*: “O que se deve

pensar e de sentir que irá se prolongar para além da própria religião. A *boa nova* anunciou que há um único Deus, onipotente, que criou tudo a partir do nada. Esta verdade absoluta e eterna encontra-se revelada em um livro sagrado. Há um plano de Deus da criação até a salvação dos justos, passando pelo fim do mundo e volta do Messias. Surge uma distinção absoluta entre Bem e Mal e, a partir do cristianismo e do islamismo, aparece o universalismo, associado à ideia de missão dos crentes na expansão da fé. Em acordo com Nietzsche, Arendt pensava que Platão estabeleceu um quadro de referências que depois foi radicalizado nas filosofias helenísticas e no cristianismo<sup>32</sup>. Também faltava a Platão outra fonte de radicalismo: o messianismo universalista. A continuidade entre a escatologia religiosa e algumas escatologias políticas modernas foi percebida por dois dos maiores “psicólogos” modernos, segundo Arendt: Nietzsche e Dostoiévski<sup>33</sup>. Em *Os irmãos Karamázov*, o personagem Aliócha, passa de cristão fervoroso a revolucionário socialista, pretendendo “fazer o Céu descer à terra” (DOISTOIÉVSKI, 2008, p. 46). É justamente o “Céu” que não é colocado em questão pelos autodenominados *críticos* revolucionários. Em termos nietzschianos, fazem apenas uma meia crítica, pois não examinam os seus próprios valores, quer dizer, a própria ideia de Bem que herdaram da religião, que tem no seu núcleo a moral cristã da compaixão e do nivelamento, que desconfia de tudo aquilo que é altivo e ativo, de tudo que se eleva e diferencia, que busca glória e poder. O poder é mau. O orgulho é um pecado capital, em seu lugar deve estar a

---

censurar, disse eu, em primeiro lugar e acima de tudo, é que a mentira não seja bela” (PLATÃO, REPÚBLICA, 377c-e, 2006, p. 75). Ver também ARENDT, 2011a, p. 151 e p. 172-180.

32 “Foi unicamente por razões políticas que Platão estabeleceu sua doutrina das ideias na forma de uma inversão de Homero; mas, ao fazê-lo, estabeleceu o quadro de referência no qual tais operações não são possibilidades forçadas, mas sim predeterminadas pela própria estrutura conceitual. O desenvolvimento da filosofia na Antiguidade tardia nas várias escolas que se combatiam com um fanatismo sem igual no mundo pré-cristão, consiste em reviravoltas e mudanças de ênfase entre dois termos opostos, possibilitadas pela separação platônica de um mundo de mera sombra e aparência do mundo das ideias eternamente verdadeiras” (ARENDT, 2011a, p. 65-66)

33 “[...] grandes psicólogos do século XIX, Kierkegaard, Dostoiévski, Nietzsche” (ARENDT, 2011b, p. 136). Ver também Arendt (2011a, p. 314).

humildade. Ainda, compartilham a crença no *fim da história*, na redenção final. Para Arendt, o potencial destrutivo que estas ideias inflacionadas de Verdade e Bem possuem é reforçado, na modernidade, em razão da associação moderna entre teoria e prática, por meio da *técnica*. Assim foram criadas as condições para que surgisse a pretensão de refundar completamente a sociedade e criar um homem novo a partir de uma *ideia*. As escatologias políticas modernas puderam então pretender “trazer o Céu à terra”. Para Arendt, esse modo de pensar teria contribuído para o surgimento do totalitarismo, que, tanto em sua versão de esquerda quanto de direita, entenderia a política a partir do paradigma da *fabricação* e de um modelo de ação teleológico:

Foi somente com a súbita e desconcertante investida dos gigantescos desenvolvimentos técnicos posteriores à revolução Industrial que a experiência da fabricação atingiu uma predominância avassaladora a ponto de relegar as incertezas da ação ao total esquecimento; foi possível começar a falar em ‘fabricar o futuro’ e ‘construir a aperfeiçoar a sociedade’ como se tratasse da fabricação de cadeiras e da construção e reforma de casas (ARENDR, 2009, p. 105).

## DESMEDIDA DO BEM

“[...] evidentemente se ‘sabe’, na Europa, o que Sócrates acreditava não saber, o que a velha e famosa serpente prometeu ensinar: hoje se ‘sabe’ o que é bem e mal” (NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*, §202).

“[...] a bondade absoluta é quase tão perigosa quanto o mal absoluto” (ARENDR, 2011b, p. 120).

“O absoluto – e, para Melville, os Direitos do Homem haviam incorporado um absoluto –, quando é introduzido na esfera pública, traz a ruína a todos” (ARENDR, 2011b, p. 122).

O Bem absoluto, para Arendt, destruiria o espaço público – o espaço *limitado* do *agon*, da liberdade e da pluralidade. Esta crítica de Arendt

passa por sua leitura de Nietzsche e Dostoiévski. Arendt considerava que Nietzsche possuía uma “extraordinária sensibilidade para os fenômenos morais” (ARENDR, 2010, p. 305-306). Ela estava plenamente consciente do papel que Nietzsche atribuía ao ressentimento na origem da moral cristã ou “escrava”. Outro grande “psicólogo moderno” foi Dostoiévski (ARENDR, 2011b, p. 136), que também colocava o ressentimento no centro de suas reflexões. Podemos dizer que Arendt compartilhava essa avaliação com dois de seus “psicólogos” favoritos, e que, portanto, ela também entendia o papel do *ressentimento*<sup>34</sup> no esforço de negação do mundo<sup>35</sup>. Esse impulso niilista que nega o mundo múltiplo e em devir e cria absolutos tem efeitos para o modo como os conflitos são conduzidos. Para Nietzsche, a partir da hegemonia do cristianismo torna-se mais difícil encarar um adversário como simples adversário. A tendência passa a ser encará-lo como *inimigo mau*, a ser convertido ou eliminado, o que dificulta a manutenção do conflito político em nível agonístico e favorece o seu extravasamento antagonístico. Arendt também refletiu sobre essa desmedida da moral cristã e moderna em relação aos “inimigos maus”, em comparação com uma sensibilidade menos moralizada contra inimigos por parte dos “pagãos” antigos, que permitia que eles falassem em “bons inimigos” e até pudessem admirá-los. Era o que estava em questão quando Arendt escreveu sobre a “imparcialidade homérica” ou sobre da “objetividade de Tucídides”, dizendo que raramente elas estariam presente na época moderna (ARENDR, 2011a, p. 82-83), pois, com a mudança de valores decorrente da mudança de religião, ocorre uma desvalorização das coisas

---

34 “O consagrado ressentimento do filósofo contra a condição humana de possuir um corpo não é a mesma coisa que o antigo desprezo pelas necessidades da vida; a sujeição à necessidade era apenas um dos aspectos da existência corpórea, e uma vez libertado dessa necessidade o corpo era capaz daquela aparência pura que os gregos chamavam de beleza. Desde Platão, os filósofos acrescentaram ao ressentimento de serem forçados por carências corporais o ressentimento contra qualquer tipo de movimentação. Porque o filósofo vive em completa quietude, somente o seu corpo habita a cidade, segundo Platão” (ARENDR, 2010, p. 10. Nota 15).

35 Sobre as similaridades entre Nietzsche e Arendt no esforço de superar o ressentimento ver SCHOEMAN, 2008.

deste mundo (ARENDT, 2011a, p. 83) e surge uma compreensão de Bem e Mal em termos absolutos.

A bondade cristã é entendida em termos absolutos<sup>36</sup> e possui como um de seus aspectos centrais a compaixão. A compaixão seria um sentimento privado, espontâneo, um “ser atingido pelo sofrimento do outro” que é sempre dirigido a indivíduos singulares, pois “só consegue abranger o particular, sem nenhuma noção do geral e nenhuma capacidade de generalização” (ARENDT, 2011b, p. 123). A “piedade”, por sua vez, é definida por Arendt como uma “distorção da compaixão” (ARENDT, 2011b, p. 128); um “lamentar sem sofrer na própria carne” (ARENDT, 2011b, p. 123). Nesta distorção, a piedade se distingue da compaixão e da solidariedade:

[...] a piedade, à diferença da solidariedade, não contempla imparcialmente a fortuna e o infortúnio, o forte e o fraco; sem o infortúnio, a piedade não existiria, e por isso ela tem interesse na existência dos infelizes [...]. Além disso, por ser um sentimento, a piedade pode se deleitar nela mesma, e isso conduz quase que automaticamente à glorificação da própria causa, que é o sofrimento alheio (ARENDT, 2011b, p. 128, *grifos nossos*).

Enquanto a compaixão é privada e muda, a piedade é eloquente e pode ingressar na política. Segundo Arendt, a piedade é uma “paixão da compaixão”, que quando ingressa na vida pública “possui uma capacidade para crueldade maior que a própria crueldade” (ARENDT, 2011b, p. 128), pois não aceita meio compromisso, quer obrigar a bondade a se mostrar em público<sup>37</sup> e erradicar todo o mal, independente do custo – “*Faça-se justiça, que pereça o mundo!*” (ARENDT, 2011a, p. 283). Para Arendt, a

36 “[...] a bondade em um sentido absoluto, em contraposição à ‘prestabilidade’ ou à ‘excelência’ na Antiguidade grego-romana, tornou-se conhecida em nossa civilização somente com o advento do cristianismo” (ARENDT, 2010, p. 90). Sobre a relação entre a bondade cristã e a “bondade natural” de Rousseau e de discursos na Revolução Francesa ver ARENDT, 2011b, p. 120-121.

37 “Infelizmente, faz parte da própria natureza dessas coisas que toda tentativa de obrigar a bondade a se mostrar em público termine com o aparecimento do crime e da criminalidade no palco político” (ARENDT, 2011b, p. 138).

“paixão da compaixão” ingressa na cena política a partir do século XVIII, especialmente a partir da influência de Rousseau. Os revolucionários inspirados por ele teriam dado um papel exagerado à compaixão. Segundo Arendt, a compaixão teve um papel muito grande nas revoluções do século XVIII, “exceto na Revolução Americana” (ARENDR, 2011b, 109), que era elogiada por ela (em contraste com sua posição crítica à Revolução Francesa).

As ideias rousseunianas de bondade natural do homem e a consideração de que os males seriam consequência apenas da forma de organização da sociedade exerceram grande influência entre os ideólogos da Revolução Francesa. Nesse ponto, para Arendt, os franceses contrastavam com os líderes da Revolução Americana, pois, ao contrário de Rousseau, “são notórias as posições realistas dos Pais Fundadores em relação às falhas da natureza humana” (ARENDR, 2011b, p. 109). Nas palavras de Arendt, eles “se espantariam muito com os novos pressupostos dos cientistas sociais de que os integrantes das classes inferiores da sociedade têm, por assim dizer, o direito de explodir de raiva, ganância e inveja” (Id). A bondade na esfera pública “partilha com o ‘mal elementar’ a violência elementar inerente a toda força, em detrimento de todas as formas de organização política” (ARENDR, 2011b, p. 126). Comentando *Billy Budd*, de Herman Melville, Arendt afirma que a “bondade natural” pode ser apenas uma inversão da ideia de pecado original e dessa inversão decorrerá uma “cadeia de erros” que resulta em violência (ARENDR, 2011b, p. 126).

Para Arendt, “é evidente a relação entre os fenômenos da bondade e da compaixão”, pois “quando lançada na política, a compaixão, de forma semelhante, reivindica uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência” (ARENDR, 2011b, p. 125). Segundo Arendt, “como regra, não é a compaixão que se lança a transformar as condições terrenas e mitigar o sofrimento humano, mas, se o faz, ela evitará os longos e cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política” (Id). Segundo Villa, esta crítica contundente de Arendt à aplicação de uma moralidade externa e ilimitada à política é uma das

sugestões mais inquietantes do seu pensamento, que entende que “uma política energizada pela emoção da compaixão” ou por “uma moralidade absoluta está fadada a ser impaciente com o projeto deliberativo da conversa e do acordo, preferindo uma ação direta e muitas vezes violenta”<sup>38</sup> (VILLA, 2006, p. 14).

Os jacobinos herdaram essa perspectiva de Rousseau, e, segundo Arendt, seria perigosa essa perspectiva que une irrealismo, “forçar a ser livre” e sentimentalismo. Arendt chega a levantar a suspeita de que essas ideias fossem mero pretexto para “o desejo de poder” de Robespierre:

A glorificação de Robespierre enaltecendo os pobres e, em todo caso, seu elogio do sofrimento como fonte de virtude eram sentimentais na acepção estrita do termo e, enquanto tais, bastante perigosos, mesmo que não fossem, o que somos inclinados a suspeitar, um mero pretexto para o seu desejo de poder (ARENDDT, 2011b, p. 128).

A paixão da compaixão seria, para Arendt, “a paixão mais forte e talvez mais devastadora que motivava os revolucionários” (ARENDDT, 2011b, p. 107), e estaria por trás do terror de Robespierre:

Desde os tempos da Revolução Francesa, foi por causa desse caráter ilimitado dos sentimentos dos revolucionários que eles se tornaram tão curiosamente insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular, que eles não tinham o menor escrúpulo em sacrificar seus ‘princípios’, ao curso da história ou à causa da revolução enquanto tal. Embora essa insensibilidade profundamente emotiva diante da realidade já fosse plenamente visível na conduta do próprio Rousseau, em sua fantástica irresponsabilidade e inconfiabilidade, ela se tornou um fator político importante apenas com Robespierre (ARENDDT, 2011b, p. 129).

---

38 Como notou Duarte, “Arendt pensa que tanto a ‘bondade’ quanto a ‘maldade’ em sentido absoluto são ilimitados, isto é, escapam à esfera da comunicação persuasiva e, por isso, são não apenas alheios à legitimação discursiva das instituições políticas, como agem de modo a destruí-las” (DUARTE, 2000, p. 218).

O forte humanismo dos revolucionários produziu um efeito anti-humanista: o terror. Segundo Arendt, esse resultado paradoxal decorre do caráter absoluto e abstrato da paixão pela compaixão – “amor à humanidade” –, que permite uma insensibilidade “profundamente emotiva” à realidade em geral e às pessoas em particular em nome do Bem universal e abstrato, que teria que se impor sem a necessidade de nenhuma persuasão (ARENDDT, 2011b, p. 129). A paixão da compaixão poderia ser definida como uma *histeria* da compaixão, que quer erradicar o sofrimento do mundo *a qualquer custo*, mesmo ao custo de um enorme sofrimento passageiro ou da instauração de um despotismo em nome do Bem. Os que *sentem* o mundo desta forma tendem a ver os que não compartilham dessa sensibilidade como pessoas que, na melhor das hipóteses, estão nas trevas da ignorância ou da ideologia (na “caverna”), e, na pior, como sujeitos maus e inimigos da humanidade. Mas, em nenhum dos dois casos, enxergam os outros simplesmente como partidários de *outra* perspectiva. Qualquer ponderação é prontamente descartada pelos que estão dominados pela paixão da compaixão. Qualquer exame que escape ao rígido esquema maniqueísta do moralismo tende a ser visto como *insensibilidade moral*<sup>39</sup>. Entretanto, para Arendt, é o moralismo na política que teria efeitos nefastos, pois em sua desmedida diminui a possibilidade de boas disputas (agonismo) e boa deliberação entre diferentes perspectivas.

Hannah Arendt não se restringiu a criticar a tradição, com seus impulsos niilistas e formas radicais de medida (suas tiranias da verdade e do bem). Ela também apresentou alternativas não radicais de “medida”: a solidariedade no lugar da paixão da compaixão; a prudência (trágica) de Aristóteles e o juízo estético no lugar de uma moral categórica; o papel da

---

39 Essa foi uma das acusações recorrentes a respeito da posição de Arendt no julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém em 1961-1962. Arendt, que esteve em campo de concentração, não se deixou dominar por sentimentos reativos, e, com imparcialidade homérica, buscou *compreender* Eichmann, o que não significava perdô-lo. Entretanto, seus críticos não pareciam querer ponderações de qualquer tipo, mas apenas linchamento moral e físico do réu.

promessa e do perdão como meios para superar o ressentimento, abrir-se para o futuro e dar certa medida para a imprevisibilidade (trágica) da ação. Estas formas “trágicas” de medida não serão tratadas aqui e constituem tema para outro artigo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pensadora *trágica*, Arendt considerava que a *teoria* sempre seria limitada e incapaz de fornecer uma solução final para os problemas políticos. Seria *hybris* imaginar o contrário, uma *hybris* que começou com o platonismo e culminou nos totalitarismos modernos. Em vez de militar em favor de teorias globais ou ideologias totalizantes, Arendt preferia pensar “sem corrimão”, socraticamente, sobre cada problema. Certa vez, Christian Bay comentou diante de Arendt: “Fiquei incomodado quando Hannah Arendt disse que seu desejo é nunca doutrinar. Penso que esta é a maior vocação do teórico da política: tentar doutrinar, em um universo pluralista, é claro” (ARENDR, 2010a, p. 129). A resposta de Arendt foi que seu desacordo com ele era enorme e que há uma relutância dos teóricos em reconhecer que o pensar vale a pena. Arendt disse ainda que os teóricos políticos acreditam que “apenas o comprometimento e o engajamento valem a pena” e que essa “é talvez uma das razões pelas quais no conjunto esta disciplina nem sempre está em muito boas condições” (ARENDR, 2010a, p. 131). Na visão de Arendt, ainda que a opinião do teórico político possa ser mais alargada que a do senso comum, em virtude do conhecimento de um repertório maior de opiniões, seria *hybris* a pretensão dos teóricos de se colocarem na condição de peritos acima das opiniões. Diante dos resultados políticos dessa desmedida, Arendt elaborou a sua crítica da tradição filosófica e se aproximou de outra tradição, ainda mais antiga, a tradição trágica grega, marcada pela sabedoria humana acerca dos seus próprios limites.

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. Editado por Ron H. Feldman. Nova York: Grove Press, 1978.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Diário Filosófico 1950-1973*. Editado por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. *O que é Política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954*. Tradução de Denise Bothman; Organização, introdução e notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rev. téc. E. Jardim. 2. ed. p. 45-84. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Entrevista com Arendt traduzida por Adriano Correia. Em: *Inquietude*, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 123-162 ago/dez, 2010a.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011a.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- ARENDT, Hannah; JASPERS, K. *Correspondence, 1926-1969*. Edited by Lotte Kohler and Hans Staner. Translated from german by Robert and Rita Kimber. Orlando: Harcourt Brace & Company, 1992.
- ARISTÓTELES. Arte Poética. In: *A Poética Clássica. Aristóteles, Horácio e Longino*. Tradução de Jaime Bruna. Cultrix, 2005, p. 19-54.

BENHABIB, Seyla. Introduction: The Democratic Moment and the Problem of Difference. In: *DEMOCRACY and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 3-18.

CORREIA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). *O que nos faz pensar*, vol. 20, n. 29, p. 59-74, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2008.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

EURÍPIDES. *As Bacantes de Eurípides*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HONIG, Bonnie. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993a.

HONIG, Bonnie. The Politics of Agonism: a Critical Response to 'Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action' by Dana R. Villa. *Political Theory*, v. 21, n. 3, p. 528-533, 1993b.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. São Paulo: Forense Universitária, 2014.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Forense Universitária, 2015.

KATEB, George. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. Oxford: Martin Robertson, 1984.

KAUFMANN, Walter. *Philosophy and Tragedy*. Princeton University Press, (1968), 1992.

LESKY, Albin. *A Tragédia Grega*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2006.

MARCHART, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MARTON, Scarlett. Voltas e viravoltas. Acerca da recepção de Nietzsche na França. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche, um 'francês' entre franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla/Discurso Editorial, 2009, p. 13-52.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- NIETZSCHE, Friedrich. *O Caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005c.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres: Macmillan, 1981.
- PITKIN, Hanna Fenichel. Justice: on relating private and public. *Political Theory*, 9, n. 3, p. 327-352, 1981.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ROODT, Vasti. Nietzsche and/or Arendt? In: SIEMENS, H (ed). *Nietzsche, Power and Politics*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p. 411-430.
- SCHOEMAN, Marinus. Overcoming Resentment. Remarks on the Supra-Moral Ethic of Nietzsche and Hannah Arendt. In: SIEMENS, H (ed). *Nietzsche, Power and Politics*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. p.431-449.
- SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche French Legacy: a genealogy of poststructuralism*. New York: Routledge, 1995.
- SIEMENS, Herman. Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche. *International Studies in Philosophy*, v. 37, n. 3, p. 107-126, 2005.

- SÓFOCLES. *Ájax. Três tragédias gregas*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- STEINER, George. *A morte da tragédia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2006.
- STRAUSS, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- STRAUSS, Leo. *Perseguição e a arte de escrever*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- STRAUSS, Leo. *Introdução à Filosofia Política: dez ensaios*. São Paulo: É Realizações, 2016.
- THIBODEAU, Martin. *Hegel e a Tragédia Grega*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- TULLY, James. *Public Philosophy in a New Key*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. v. 1: Democracy and Civic Freedom. (Ideas in Context Book, 93).
- VERNANT, Jean Pierre. *Entre Mito e Política*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2001.
- VILLA, Dana R. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action. *Political Theory*, v. 20, n. 2, p. 274-308, 1992.
- VILLA, Dana R. Introduction. In: VILLA, Dana R. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 1-21.
- VILLA, Dana R. How 'Nietzschean' was Arendt? In: SIEMENS, Herman; ROODT, Vasti. (ed.). *Nietzsche, power and politics: Rethinking Nietzsche's legacy for political thought*. Berlin: Nova York: Walter de Gruyter, 2008, p. 395-409.
- WENMAN, Mark. *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: Democracy and the Political. In: GARNER, Reuben. (ed.). *The Realm of Humanitas: responses to the writings of Hannah Arendt*. Nova York: Peter Lang, 1990. p. 167-86.
- ZILIO, Lara Bethânia. *O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt*. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) - Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, Santa Catarina, 2014.