DOI 10. 5216/ o.v18i2.51189

RELIGIÃO E AÇÃO POLÍTICA: UMA PERSPECTIVA ARENDTIANA DA CONSTITUIÇÃO DA PLURALIDADE NO ESPAÇO PÚBLICO

*Ricardo Gião Bortolotti**

RESUMO: O espaço político é caracterizado pela pluralidade de opiniões. Cenário em que a liberdade deve manifestar-se na expressão de cada um, conforme a singularidade de sua opinião frente à pluralidade que define a comunidade. Políticas totalitárias impedem a livre expressão, influenciando modos de pensar mecanizados, uma vez que ideias abstratas e universais dirigem a conduta do indivíduo. Ora, Arendt procura pensar nas condições que não só originaram políticas destrutivas, mas também a tradição filosófica que influenciou o modo de conceber a história e, com ela, a trajetória da liberdade. Com efeito, os modos de conceber a política e as mudanças que se operavam no espaço público deram lugar à esfera social e à sociedade de massas. A preocupação com a cidade, conforme o modelo da polis grega, foi substituída pelo cuidado com a qualidade de vida. Em outros termos, necessidades privadas invadiram o espaço público e dominaram o cenário político. É, pois, nesse palco que procuramos compreender o papel da religião na cena política. E, além disso, também buscamos esclarecer algumas expressões próprias da religião, as quais a autora utiliza na arena política. A ação política é irreversível, inexplicável pela causalidade matemática, mas seus atos não obstruem um novo começo. Tal é o papel do perdão e da promessa. Por fim, este artigo procura esclarecer estas questões, partindo das mudanças efetuadas no cenário público que oferecem, nos dias atuais, lugar para a participação de políticas comprometidas com denominações religiosas, mas que se caracterizam por uma política inautêntica.

Palavras-Chave: Arendt; Liberdade; Política; Sociedade de massas; Religião.

* Professor de Filosofia e História das religiões. Departamento de História da Faculdade de Ciências e Letras de Assis (UNESP). E-mail: bortho@uol.com.br

RELIGION AND POLITICAL ACTION: AN ARENDTHIAN PERSPECTIVE OF THE CONSTITUTION OF PLURALITY IN THE PUBLIC SPACE

ABSTRACT: Political space is characterized by plurality of opinions, a scenario in which freedom must manifest itself in the expression of each one, according to the singularity of his opinion regarding the plurality that defines the community. Totalitarian policies prevent free expression, influencing the mechanized modes of thinking, since abstract and universal ideas lead the conduct of the individual. Arendt tries to think of the conditions that not only gave rise to destructive policies, but also to the philosophical tradition that influenced the way of conceiving the history and, with it, the trajectory of freedom. In fact, the ways of conceiving politics and the changes that took place in the public space gave way to the social sphere and the mass society. The concern with the city, according to the model of the Greek polis, was replaced by care with the quality of life. In other words, private needs have invaded the public space and dominated the political landscape. It is on this stage that we try to understand the role of religion in the political scene. And, in addition, we also seek to clarify certain expressions of religion, which the author uses in the political arena. Political action is irreversible, inexplicable by mathematical causality, but its actions do not obstruct a new beginning. Such is the role of forgiveness and promise. Finally, this paper tries to clarify these questions, starting from the changes made in the public scenario, and which offer, today, a place for the participation of policies committed with religious denominations, but which are characterized by an inauthentic policy.

Keywords: Arendt; Freedom; Politics; Mass society; Religion.

RELIGIÓN Y ACCIÓN POLÍTICA: UNA PERSPECTIVA ARENDTIANA DE LA CONSTITUCIÓN DE LA PLURALIDAD EN EL ESPACIO PÚBLICO

Resumen: El espacio político se caracteriza por la pluralidad de opiniones. Escenario en el que la libertad debe manifestarse en la expresión de cada uno, de acuerdo con la singularidad de opiniones frente a la pluralidad que define la comunidad. Las políticas totalitarias impiden la libre expresión, influenciando modos de pensar mecanizados, pues las ideas abstractas y universales dirigen la conducta del individuo. Arendt busca pensar en las condiciones que, no sólo originaron políticas destructivas, sino también la tradición filosófica que influenció el modo de concebir la historia y, con ella, la trayectoria de la libertad. En efecto, los modos de concebir la política y los cambios que se operaban en el espacio público dieron lugar a la esfera social y a la sociedad de masas. La preocupación con la ciudad, según el modelo de la polis griega, fue sustituida por el cuidado con la calidad de vida. En otras palabras, las necesidades privadas invadieron el espacio público y dominaron el escenario político. Es, pues, en ese escenario que buscamos comprender el papel de la religión en la escena política. Y, además, también buscamos aclarar algunas expresiones propias de la religión, que la autora utiliza en la arena política. La acción política es irreversible e inexplicable por causalidad matemática, pero sus acciones no obstruyen un nuevo comienzo. Ese es el papel del perdón y de la promesa. Finalmente, este trabajo trata de aclarar esas cuestiones, a partir de los cambios realizados en el escenario público, y que, hoy en día, ofrecen , un lugar para la participación de las políticas comprometidas con las denominaciones religiosas, pero que se caracterizan por una política inauténtica.

Palabras Clave: Arendt; Libertad; Política; Sociedad de masas; Religión.

> A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá (ARENDT, 2012a, p. 09-10)

Introdução

Inicialmente, Arendt interessou-se por religião, elaborando um trabalho sobre Agostinho, orientada pelo seu amigo Jaspers. Com o advento do Nazismo, a autora mudou o rumo de seus estudos, passando a se interessar pelas condições políticas que geraram aquele estado totalitário (CANOVAN, 1995, p. 08-9). O percurso tomado por Arendt para explicar satisfatoriamente o advento do totalitarismo remonta à Grécia Antiga, atingindo a modernidade, com a nova configuração do saber científico e da realidade. As novas condições eram determinadas pela visão de mundo das ciências em detrimento da religião, posta de lado do comando da política, como notamos com Maquiavel e os empiristas. A religião, parte da cultura e da tradição, moldou a política romana, cuja importância estava na manutenção da fundação. Em outros termos, mantinha-se a unidade romana a partir da tradição imortalizada desde a sua fundação. Com o fim do Império Romano, o Cristianismo dominou a cena política, contando com os esforços de Agostinho, ao casar o ideal platônico com o do cristão.

As condições do homem mudaram com o advento da época moderna: a Reforma, os Descobrimentos e a ciência contribuíram com uma nova concepção de mundo. Com o avanço da ciência e da tecnologia, rumamos para o século XX. Até então, a política participava da economia, qualificando-se de modo inteiramente outro da *polis* grega. A preocupação com a cidade deixou de existir, o mundo da ação passou a ser o mundo do trabalho, em detrimento do discurso e da política. As esferas privadas e públicas, cujas fronteiras eram nítidas no mundo antigo, tornaram-se justapostas, originando, disto, a esfera social, na qual valem mais nossos desejos individuais do que o coletivo. Com o trabalho ocupando o cenário principal, o capitalismo reduziu-o à simples condição de labor, de consumo. Os objetos produzidos são consumidos de forma imediata pela sociedade, que se resvalou para uma sociedade de homens de massa. Ora, frente a isso, a política não passa da luta para manter a qualidade de vida, um esforço para garantir algo próprio da esfera privada. Ademais, os homens não desejam mais do que satisfazer suas necessidades imediatas. A importância maior está na gratificação plena do princípio de prazer, para citar um termo caro à psicanálise.

A vida regrada pelo consumo reduz o indivíduo à desumanização, a sua completa homogeneização. Em outros termos: somos reduzidos às ovelhas nietzschianas. Ora, a humanização está na participação a partir da palavra, do enfrentamento plural no cenário público. O indivíduo solitário que pensa mantém um diálogo interno, evitando a completa desolação. Entretanto, não é assim com o homem da massa, que busca a gratificação imediata.

Essa configuração da sociedade confere às ideologias totalitárias importância na condução de suas vidas. Como não "age", buscando exercer a cidadania, expressando-se junto ao outro, singularizando perante a pluralidade de opiniões, vivendo na incompletude de seus

desejos, dos quais não tem o mínimo controle, uma vez que cresceu alimentando o sonho da felicidade, o homem da massa é presa fácil das ideologias totalitárias. É aí que mora o perigo. Sem ação e sem reflexão, o homem vive na banalidade do mal, ou seja, é incapaz de pensar e agir segundo os critérios do bom senso. Vive, pois, maquinalmente, na espera da realização de seus desejos. Esse tipo de vida torna o indivíduo cada vez mais fragilizado, entregue ao domínio de grupos que prometem um novo mundo, seja aqui, na Terra, seja lá, no céu. Para Arendt (2012a), foi essa fragilidade, possibilitada pelo rompimento com a tradição, que culminou na crise do século XX, e no advento de políticas destrutivas, como a do Nazismo.

Nesse contexto, perguntamos sobre o papel da religião. Teria certa importância política? Com fundamentos no dogma, estaria apta a aceitar o pluralismo da esfera pública? A bondade seria uma atitude política, além de promover o religioso? E, atualmente, o que poderíamos falar acerca da teologia da prosperidade, que promete aos fiéis qualidade de vida: emprego, dinheiro e participação na sociedade de consumo?

As repostas a estas questões não são simples, pois houve um tempo em que a religião agiu de modo a unir os indivíduos, como na Aliança de Abraão e no Êxodo. Malgrado a questão da transcendência para o divino, também temos a transcendência na imanência, como foi o caso da união dos hebreus na Aliança e na fuga do Egito. Entretanto, a Aliança de Deus com os israelitas não foi, obviamente, política. Por outro lado, embora vários termos utilizados por Arendt sejam também mantidos pela religião, o espaço de uso é o político, é a cena da esfera pública. Tais são os termos "promessa", "perdão" e "milagre".

Por fim, propomo-nos seguir os passos de Arendt, conforme alguns comentadores, tendo noção da complexidade do tema, o qual exigiria ampla exploração das obras da autora, ambígua em várias situações, sendo assim também quanto à religião. Malgrado isso, há alguns pontos que não são passíveis de dúvidas: a religião com a promessa de transcendência distancia-se da política; as noções ditas acima, ao se referirem a outro mundo, fogem da cena política; e, por fim, a bondade, uma vez expressa publicamente deixa de ser uma ação religiosa, e acaba por receber um contorno político, porém, utilizada politicamente por grupos ávidos por poder.

Para levar adiante essa discussão, escolhemos o seguinte percurso: o primeiro tópico abarcará as faculdades do espírito e sua relação com a liberdade. Não adentraremos em todos os contornos da obra A *vida do espírito* (ARENDT, 1992), mas apenas nos pontos essenciais para mostrar a importância do pensamento, especificamente da faculdade de julgar e da denominada "mente alargada". No segundo tópico, "Espaço público e pluralidade", as três categorias da atividade humana – trabalho, obra e ação – serão discutidas. A ação, como atividade essencialmente política, engendra o espaço público diante da pluralidade de opiniões. É nesse espaço que aludimos à política autêntica e à separação das esferas pública e privada. É também nesse divisor de águas que deparamos com a esfera social, a sobreposição de ambas as esferas, pública e privada. Considerados esses aspectos, adentramos no terceiro tópico, "A religião e a experiência de transcendência", no qual abordamos a religião e o seu papel na esfera social. E, por fim, no quarto, procuramos expor o uso das expressões de cunho religioso, como "perdão", "promessa" e "milagre", no contexto político.

As faculdades do espírito, a liberdade e a política

Afinal, qual a razão de iniciarmos a discussão da religião e política a partir das faculdades do espírito? Não há confusão, uma vez que a falta da atividade pensante e da reflexão conduz o indivíduo a um comportamento maquinal, facilitando a sua sujeição a ideologias totalitárias. O pensamento, embora se situe fora do mundo político, tem sua importância determinada pelo diálogo interno – o *dois em um* socrático –, e pode, juntamente com o juízo reflexivo e com o auxílio da imaginação, representar as condições da ação, supervisionando o acontecimento. Consiste em atividade solitária, mas não se trata – embora o risco exista – de deixar-se levar pelos altos cumes do pensamento, abstraindo-se das condições da realidade, conforme o filósofo platônico e a sua busca da essência.

Além do perigo da contemplação destituída da busca pelo sentido, há também o risco da *desolação*, ou seja, quando nos tornamos meras máquinas repetidoras, sem qualquer ação que privilegie nossa singularidade. *Neste caso, já não pensamos, mas somos pensados por alguém.* A falta da atividade pensante torna-nos desumanizados, próximos de um ser inanimado, já que não reagimos à nossa vontade, e nem conseguimos romper a couraça formada frente às condições externas. Eichmann, exemplo emblemático do indivíduo que não pensava e que, por isso, deixou-se levar como uma máquina programada foi a figura que inspirou a autora a cunhar o termo "banalidade do mal", distinto do "mal radical", de origem kantiana, e que alude à superfluidade do ser humano (ARENDT, 2011)[1].

O fim do pensar é a busca de significação (NIHAN, 2011, p. 115). O principal critério do pensamento é que ele esteja em conformidade consigo mesmo (NIHAN, 2011, p. 117), ou seja, ele deve operar sem contradições. Por isso, o pensamento pode entrar em conflito com o senso comum (ARENDT, 1992 apud NIHAN, 2011, p. 117), que se aproxima dos fenômenos (NIHAN, 2011, p. 118), possibilitando a reflexão frente aos acontecimentos abstraídos pela imaginação. Nesse caso, o julgamento se dá através da mente alargada, colocando-se no lugar do outro. Pensar é estar de acordo consigo mesmo, porém a pluralidade do mundo da ação envolve conflito, posições contrárias e, consequentemente, um sentido comum e deliberação. O sujeito que julga está ligado a uma comunidade fictícia de deliberação, a do senso comum (NIHAN, 2011, p. 155).

Mas foi a superficialidade apresentada por Eichmann que levou Arendt a refletir sobre a contemplação e o juízo político, cujos resultados se concretizaram na obra A *vida do espírito* (ARENDT, 1992), elaborada no final de sua vida. Nela, Arendt (1992) expõe as três faculdades, mostrando o desenvolvimento de cada uma no decorrer da história. Não adentraremos nos pormenores dessa discussão, pois nos interessa o papel de cada uma frente à atividade política. Assim sendo, o pensamento, como já dissemos, é uma atividade dialógica e contemplativa, mas que pode conduzir o indivíduo aos altos cumes da abstração. Nesse caso, estaríamos mais próximos de Platão do que de Sócrates, cujos diálogos eram abertos, ou seja, estimulavam a discussão. Platão, por seu turno, buscava o universal, a Ideia que conduziria o sábio a governar a cidade[2]. Nesse caso, aproximamo-nos do totalitarismo, o qual tece normas para nosso comportamento.

A vontade, por outro lado, segundo Nihan (2011), não tem o poder de agir, uma vez que estaria em constante conflito consigo mesma; ao mesmo tempo *que quer* (*velle*), *não quer* (*nolle*). No entanto, Arendt (1992) atribui, em A *vida do espírito*, certa importância à vontade, especialmente nas mãos de Duns Scotus, pensador voluntarista. A vontade projeta-se para o futuro, mas sua liberdade é interna.

Por fim, embora essas duas faculdades sejam de suma importância, o juízo é, por excelência, uma atividade política, já que extrai dos acontecimentos a reflexão, da qual subtrai o sentido. A pluralidade de opiniões é o tecido da cena política, caracterizando-se pelos diálogos constantes. O juízo possibilita a discriminação do sentido, sem, no entanto, partir de concepções ou categorias universais. Em outros termos, com a ajuda da imaginação, produzimos os diálogos e refletimos sobre eles. Esse processo de pensamento é realizado pelo expectador, por aquele que assiste ao desenrolar dos acontecimentos. Entretanto, ao se posicionar, enunciando sua opinião, participa da cena política, criando novos espaços de ação. O espaço, assim construído, não ultrapassa o senso comum, ou seja, a ação desenvolvida não soa absurda aos membros da comunidade, mas é reflexo dela. A questão é que, ao refletirmos, integramo-nos na cena a partir da mente alargada, e, quando agimos, apresentamo-nos com um ato singular. Assim, *o juízo possibilita a singularidade na pluralidade, tal como sua recíproca, a pluralidade na singularidade*.

A sociedade de consumo, bem como o totalitarismo, impede a manifestação livre de nossas opiniões, impossibilita a pluralidade em prol da universalidade de uma única opinião. Com isso, a política autêntica deixa de existir, predominando a violência. Com efeito, num mundo assim criado, os desejos e vontades individuais, próprios da esfera privada, dominam o drama da esfera pública, a qual já não possui mais fronteira, estando sobreposta à esfera social com seus critérios de homogeneização dos indivíduos (ARENDT, 2012a). A liberdade deixa de dominar o espaço da pluralidade, enredando-se para o interior do pensamento. Separada assim do mundo concreto, ela participa dos ideais longínquos, almejados pelos indivíduos como promessa de sentido para a insatisfação perene, alimentada constantemente pelo sonho de uma vida de abastança e de prazer.

O palco político cede espaço para os desejos privados e reivindicados pela massa. Vive-se perdido na salvação de sua própria pele em detrimento da comunidade. Não se trata mais de acolher as opiniões em prol dos destinos da comunidade, mas de calcular qual a melhor estratégia para aumentar o lucro ou permanecer mais tempo no poder. O brilho do ateniense na praça pública é substituído pelo espetáculo anunciado pelas propagandas e dramas pessoais vividos *ad nauseam* nas telinhas esparramadas pelo mundo. Comportamento, moda, expectativas de vida, influência política, crenças religiosas etc. são ideais de vida lançados no ar e recebidos pela massa esperançosa.

Essa sobreposição das esferas, com a perda do espaço público para o *animal laborans*, fragiliza o homem e o coloca à mercê das políticas totalitárias, as quais agem pela força. No mundo atual, a manipulação do desejo, a criação de expectativas e a promessa de um mundo repleto de prosperidade alimentam constantemente a conduta do indivíduo ávido pelo prazer fácil. Como chegamos a isso? A seguir, adentraremos nas condições existenciais que, supostamente, propiciaram o cenário político atual.

Espaço público e pluralidade

Em A *condição humana* (ARENDT, 2012a), a autora discute as condições que geraram a sociedade moderna, focalizando a atenção nas atividades humanas e suas modificações. Na verdade, Arendt (2012a) procura mostrar como a *vita activa* sofreu transformações ao longo do tempo, privilegiando o trabalho (*labor*). As atividades da vida ativa são três: trabalho (*labor*), obra e ação. O trabalho é a atividade que garante a sobrevivência, pois consiste em processo biológico. A obra, por sua vez, refere-se à fabricação, cujo resultado pode ser verificado no mundo a nossa volta, na edificação dos objetos úteis para uma cultura. A ação, por seu turno, é a atividade política por excelência, e envolve nossa atividade comunicativa. É através dela que emitimos opiniões e participamos da ordem plural que perfaz a vida dos homens.

A autora toma a *polis* grega como exemplo de democracia e da divisão dos espaços público e privado. O primeiro é o local da atividade política, das várias opiniões entrelaçadas; o espaço privado, por outro lado, é o local no qual o cidadão é o patrão, onde exerce a tirania e faz valer seus desejos individuais. Com efeito, o espaço público, mundo da atividade política, somente é possível a partir da ação da obra, que constrói um mundo mais permanente, livre da destruição imediata da atividade biológica, própria do labor.

O espaço público é o lugar da pluralidade humana e, portanto, o local da ação livre, cujas consequências não são controláveis. A manifestação humana evidencia-se nesse espaço, e essa aparição apresenta o singular, uma vez que parte de um indivíduo e de sua posição, que não se distancia do senso comum. Difere, pois, da ação controlada por concepções universais e transcendentais, que negariam a pluralidade e a espontaneidade da aparição do indivíduo. Com efeito, a ação livre, como dissemos, não possui finalidade estipulada em categorias *a priori* e, por isso, não pode ser controlada, sendo, uma vez manifestada, irreversível. Ora, se o espaço público é tecido pela pluralidade de opiniões, como fica uma enunciação que se contrapõe e que reverbera ao longo do tempo? Arendt (2012a) propõe, na atividade política, a promessa e o perdão, sem os quais o mundo público cederia. Tanto a promessa quanto o perdão têm o poder de gerar algo novo, um novo início[3].

A política autêntica expressa a liberdade diante da pluralidade. O espaço apropriado, no entanto, foi modificado com o advento da modernidade, com a ciência e a Revolução Industrial. Platão, com sua teoria, já preconizava a fabricação a partir das ideias, isto é, o governo do sábio seria um demiurgo (VAN CAMP, 2011, p. 30) e os cidadãos deveriam seguir as leis expressas por ele (VAN CAMP, 2011, p. 27). Com Hegel, a história continha a lei que determinava os acontecimentos e as mudanças. E com Marx, e a inversão da dialética hegeliana, observamos o trabalho como a principal categoria da ação. Também, nesse caso, temos a fabricação e o caráter processual da história conduzidos pelos processos econômicos. A ciência, por sua vez, criou um véu entre nosso contato com o mundo, pois despertou a suspeita e a certeza do cálculo e da linguagem formalizada. De certa forma, também deu ao homem o poder de transformar a natureza para o seu próprio bem-estar. Com as transformações operadas pela modernidade, o avanço do capitalismo trouxe o consumo como meio de vida[4]. E, com ele, a desfiguração do espaço público.

Entretanto, esses acontecimentos não foram suficientes, embora sejam necessários para a mudança e o avanço da esfera social e do consumo. A Revolução Francesa, que preconizava uma nova fundação, resvalou para a transcendência, na proposta de Robespierre, de um Ser Supremo e na vontade geral de Rousseau[5]. A religião, por seu turno, após Roma, com o advento do Cristianismo, dominou o espaço público, justapondo o espaço privado da Igreja, pelas mãos de Agostinho. Com ele, a liberdade passou a ser um estado interno[6]. A separação da política, após a Idade Média, veio com a Era Moderna, com Maquiavel. Perderam-se, pois, aspectos importantes, segundo Arendt, da Fundação romana, que tinha na autoridade, tradição e religião (ARENDT, 2009), um modo de reverenciar Roma. A modernidade trouxe certa fragilidade no encarar a realidade: de um lado, um mundo fabricado pela ciência e o controle da política econômica; de outro, a busca pela salvação, no mundo interno. As ciências e seus modelos, por um lado, de outro, a religião com a promessa de vida plena fora desse mundo.

Notamos que o fio da meada se perdeu lá atrás, com Platão, no sentido de descaracterização da liberdade enquanto ação política. E, com o avanço do capitalismo, estabeleceu-se um tipo de vida baseado no consumo. Abriu-se a brecha necessária para a crise que norteou o século XX: o totalitarismo. O fio da história e da tradição não consegue explicar esse acontecimento.

O problema a enfrentar na sociedade de consumo é que nada permanece, estando tudo pronto para a destruição. Todos os aspectos culturais transformam-se em mercadorias, prontas para serem trocadas, vendidas e consumidas (ARENDT, 2009, p. 257). Os valores são os do próprio mercado, da utilidade para o *animal laborans*: seu prazer imediato[7]. Destrói-se a cultura, pois ela se refere à permanência dos objetos, indiferente à sua utilidade para a vida (ARENDT, 2009, p. 263). Na verdade, essa resistência ao consumo imediato é que dá sustentação ao mundo, ao espaço que possibilita a atividade política. Com a fúria do *animal laborans* ocorre a desumanização do homem, que já não investe na integridade de seu ser, na capacidade de interagir e buscar a satisfação de ser *um* na multiplicidade de indivíduos. É o homem vazio, incapaz de criar expectativas.

Estamos, pois, em pleno século XXI, após um século de grandes catástrofes, e em plena sociedade de massas. Como caracterizar o papel da religião – especificamente do Cristianismo – diante da sociedade? Contribuiria de alguma forma com a liberdade? Qual seria o seu papel político? Na sociedade atual, as bancadas religiosas estariam efetivamente assumindo a política autêntica, uma prática plural? Tais questões, instigantes sob o ponto de vista da conduta do indivíduo nos dias atuais, exigem a exploração de aspectos do pensamento arendtiano que passaremos a expor.

A religião e a experiência de transcendência

Segundo Arendt, a razão da política é a liberdade, porém, "vivida basicamente na ação" (ARENDT, 2009, p. 197). Assim sendo, a liberdade não pode se reduzir meramente a um fenômeno da vontade, pois a atividade política depende de fatores externos (ARENDT, 2009, p. 197). Isso porque a ação em meio à pluralidade envolve-se com as variáveis que determinam o

mundo. Arendt fala em "princípio inspirador", o qual surge após a realização da ação e é geral (não universal) (ARENDT, 2009, p. 199).

Os "princípios" são determinados pelo transcurso da ação, no qual a vontade e o juízo perdem sua validade. O que acaba valendo são as virtudes, conforme Montesquieu, honra ou glória e o amor à igualdade (apud ARENDT, 2009, p. 199). Na verdade, o dom da liberdade não está envolvido na questão da liberdade do homem, pois a liberdade é vivida "enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa."(2009, p. 199). E acrescentamos:

> Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, relembrados e transformados em estórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana. (ARENDT, 2009, p. 201).

O que é evidente nessa passagem é que a liberdade é vivida pela ação, pelo diálogo junto aos membros da comunidade. A rejeição da palavra no espaço plural, no enfrentamento da pluralidade de opiniões, está fora da sua consideração política, como os impérios bárbaros, as políticas totalitárias etc. A fundamentação do poder em ideologias baseadas na universalidade impede a ação plural e, com ela, a liberdade.

Mas qual a razão específica de falarmos na vontade e na liberdade? Porque a religião e a moral estão ligadas à faculdade da vontade (NIHAN, 2011), estando a política comprometida com a ação na cidade, e não com a vida ou com a salvação[8]. Mesmo em relação à filosofia, enquanto contemplação, a liberdade é vista como o relacionamento com o eu, experimentado na atividade do pensamento. Da mesma forma, a vontade, conforme os primeiros nomes de sua história, como Paulo e Agostinho, está "no antagonismo interior entre o que quereria fazer e o que faço, cuja cruel dialética desvelou, primeiro a Paulo e depois a Agostinho, os equívocos e a impotência do coração humano." (ARENDT, 2009, p. 204). A liberdade era, pois, vivenciada no interior da alma e na "câmara do coração" (AGOSTINHO, livro VIII, cap. 8 apud ARENDT, 2009, p. 205, n. 13). *Com efeito, a verdadeira liberdade somente é experimentada quando o quero e o posso coincidem* (ARENDT, 2009, p. 208).

Interessante notar que com o Cristianismo a vontade transformou-se em opressão, como bem afirma Arendt (ARENDT, 2009, p. 210):

> Descobriu-se a vontade de poder cristã como um órgão de autodeliberação e, imediatamente, sua precariedade. É como se o eu-quero imediatamente paralisasse o eu-posso; como se, no momento em que os homens *quisessem* a liberdade, eles perdessem a liberdade de *ser* livres. No acirrado conflito com os desejos e intenções mundanos dos quais o poder da vontade deveria liberar o eu, o mais provável ganhador era a opressão.

Sob o prisma da vontade e da liberdade, observamos que a religião impulsiona o indivíduo para o seu próprio eu, permanecendo incapaz da experiência autenticamente política. Por outro lado, também podemos falar de *transcendência* em ambos os casos, da política e da religião. Qual a diferença? Segundo Poizat (2004, p. 94), a transcendência da

religião aponta para além do social, projetando seus ideais num mundo sobrenatural. A política, por sua vez, também transcende o social, escapando "de sua lógica estritamente utilitarista e instrumental". A transcendência do político se dá, então, na imanência. É, pois, o "agir coletivo" que transcende os interesses privados, plano da imanência, possibilitando, com isso, o aparecimento de "um interesse coletivo ou um bem comum." (POIZAT, 2004, p. 94).

Ora, a ação coletiva no espaço público confere aos homens certa *imortalidade*, diferindo da transcendência religiosa, que tem por desafio a *eternidade*, concernindo à esfera da consciência e da alma (POIZAT, 2004, p. 94). Assim, o Cristianismo introduz um estado de liberdade em relação à política, liberdade essa externa à sociedade secular; uma situação bem diferente, por exemplo, da vivenciada no mundo antigo (POIZAT, 2004, p. 94).

Mas, ainda sobre transcendência, podemos associar a tradição às noções de poder e de autoridade. Como já dissemos, a fundação de Roma apresenta a transcendência baseada na tradição do ato fundador: os cidadãos tinham nas leis a autoridade e o poder que uniam a comunidade. Sobre isso, atentemos às palavras de Nihan (2011, p. 56):

> Pois o gesto fundador dos antigos é em si mesmo um ato político, um exercício de poder que se inscreve no mundo. O que marca a divergência da ação plural, efetiva, dos vivos, é o fato de que se inscreve essencialmente no passado, mesmo que seus efeitos continuem a ser sentidos no presente.

Esse mesmo gesto fundador é proposto pelas Revoluções modernas, que buscam na autoridade revolucionária sua legitimidade, mas, segundo Arendt (2001), as Revoluções resvalaram para aspectos diversos do político, buscando no absoluto um meio para garantir a união da comunidade. A autora ameniza sua crítica em relação à Revolução Americana (ARENDT, 2001, p. 66, 82, 83). Da mesma forma, na religião propriamente dita, a Aliança de Abraão com seu povo também pode ser compreendida como um ato fundador de união, pois, segundo a autora, o amor promoveria o fim das diferenças (NIHAN, 2011, p. 173).

O problema da transcendência no domínio cristão afeta, sobremaneira, a *conduta do fiel* no espaço público, uma vez que as noções de bondade e de milagre não correspondem à atividade política. Em relação à bondade, a autora afirma:

> A hostilidade cristã em relação ao domínio público, a tendência pelo menos dos primeiros cristãos de levar uma vida o mais possível afastada do domínio público, pode também ser entendida como uma consequência evidente da devoção às boas obras, independentemente de qualquer crença ou expectativa. Pois é claro que, no instante que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feito por outro motivo além do amor à bondade. Quando a bondade aparece abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como um ato de solidariedade. (ARENDT, 2012a, p. 91).

Ora, o Cristianismo se apoia na ideia de bondade, mas ela deve ser praticada pelo crente independente da repercussão pública, apenas como *inclinação natural* para o bem. A partir do momento em que o ato bondoso ou caridoso torna-se público, transforma-se num ato com finalidade, com o intuito de ganho político. Com efeito, a condição do cristão, que tem na salvação da alma a meta suprema de sua vida, com a participação pública de suas ações,

desvia-se de sua devoção para o cenário das ideologias e da busca do poder. Assim, no âmbito da política autêntica, conforme os moldes da polis grega, diríamos que há um desvio da esfera privada para a pública.

Se tomarmos o Cristianismo em sua essência, qual seria o seu papel? Seu papel seria o de conduzir o crente a buscar a salvação, com a consequente desvalorização das relações mundanas (NIHAN, 2011, p. 170). Nas palavras de Arendt (2012a, p. 94-95):

> A além-mundanidade da experiência religiosa, na medida em que é realmente experiência do amor no sentido de uma atividade [...] manifesta-se dentro do próprio mundo; como todas as outras atividades, permanece neste mundo e tem de ser realizada dentro dele. Mas essa manifestação, embora apareça no espaço no qual outras atividades são realizadas, e dependa dele, é de uma natureza ativamente negativa; por fugir do mundo e esconder-se de seus habitantes, nega o espaço que o mundo oferece aos homens e, principalmente, aquela região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos por outros.

Em vista disso, o cristão não deseja abandonar a interioridade de seu coração, incapacitando-se, desse modo, de voltar-se para o mundo, para o qual teria que sacrificar sua identidade em prol da comunidade. A solidão de seu interior[9] corre o risco de resvalar para a desolação, embora esteja em diálogo com Deus (NIHAN, 2011, p. 171-72). Nisto consiste sua liberdade: o retiro do mundo. É uma liberdade espiritual.

Mas, e se focalizássemos os crentes atuais, num mundo em que observamos um mercado de bens de salvação? Em primeiro lugar, na sociedade atual não existe mais a divisão nítida de espaço público e privado, mas predomina o social com o consumo desenfreado. A rejeição do plano mundano é clara, quando notamos o preconceito e a discriminação do diferente. Ao proporem condições de vida aos fiéis, como a rejeição de reivindicações de grupos: gênero, aborto, inclusão de mulheres no mercado de trabalho, exclusão de outras religiões etc., retiram-se, ao menos, da política autêntica, cuja *raison d'être* está no pluralismo de opiniões, o qual define a liberdade. A participação no contexto social mostra que tais reivindicações, privadas, como bem notamos, alimentam a essência da sociedade de massas, objetivando, na verdade, o interesse de grupos de poder, com o intuito de realimentar a máquina capitalista. O fiel não passa de mais um elemento da massa, que não difere do mesmo fim destrutivo de si, cedendo, como qualquer outro indivíduo, à banalidade do mal. *O crente pode cair na mais completa desolação, pois ele não pensa mais*, passando a ser controlado pelos manipuladores de opiniões, cujas promessas atingem as carências mais imediatas dos fiéis, facilitando a subjugação à vontade de alguns.

No fim do Império Romano, Agostinho busca assegurar a autoridade da Igreja, fundando todas as relações humanas centradas na caridade (ARENDT, 2012a, p. 65-66). Além disso, sob o comando da Igreja, a pluralidade é negada, contando, sobretudo, com um elemento coercitivo: o *inferno* (NIHAN, 2011, p. 175).

Considerar os crentes como uma comunidade de iguais, rejeitando a singularidade de cada indivíduo, seria a condição adequada para a atividade política autêntica? Ora, quando falamos em política, referimo-nos à igualdade e à diferença, ou seja, ao nascimento do indivíduo frente à pluralidade de opiniões. Isso corresponde à liberdade.

O sentimento religioso impede o fiel de agir no espaço político por conta da força que o impele para o seu interior. É o caso de O *grande inquisidor*, de Dostoievsky, e de *Billy Budd*, de Melville. Em ambos os casos, a pluralidade é rejeitada em nome do sofrimento, ou do sentimento (NIHAN, 2011, p. 179).

Para finalizar esta parte deste tópico, podemos dizer que o Cristianismo, enquanto religião, impede a ação política, por, ao menos, três motivos: 1) por partir de princípios determinados e universais, que possuem o poder de direcionar o fiel no espaço público. Tais princípios igualam a todos, rejeitando a diversidade de opiniões. 2) O sentimento religioso está voltado para a sua alma e para a sua própria salvação, distinguindo-se da sua manifestação no espaço público, que o transformaria em publicidade. 3) Numa sociedade de massas, o fiel não passa de mais um *animal laborans*, que tem, na sua religião, a autoridade soberana sobre si.

Resta-nos expor alguns aspectos sobre a relação "religião" e "política" em Arendt, ou seja, a questão da promessa, do perdão e do milagre. Elementos que comungam em ambos os lados, tanto da religião quanto da política. Passaremos a essa discussão, a seguir.

Promessa, perdão e milagre: do céu à terra

A ação no espaço político não tem volta. Não é *reversível*. Um indivíduo, ao participar, lança sua opinião, independentemente de categorias universais e, *a priori*, de modo espontâneo. Assim sendo, o discurso gera discurso, e traça, nesse cenário, o seu próprio caminho. A grande virtude é a coragem, o arremessar-se sem apoio. Com efeito, tendo em vista essa *irreversibilidade*, Arendt (2012a) utiliza uma conceituação de origem religiosa: *promessa, perdão e milagre*[10]. Como seria esse uso fora do âmbito religioso, ou seja, no registro do político?

Em dois tópicos de A *condição humana* (ARENDT, 2012a), "A irreversibilidade e o poder de perdoar" e "A imprevisibilidade e o poder de prometer", a autora aborda as noções em questão. Como já aludimos, o espaço público é estabelecido a partir da pluralidade, do jogo cego entre os homens. Diante de um mundo visto do prisma da fabricação ou da ciência, poderíamos contar com o controle, pois o processo seria o resultado de um plano e de um método. Entretanto, a ação e o discurso envolvem um novo começo, uma vez que se refere à aparição do indivíduo, que se expressa diante da pluralidade de opiniões. Não se trata do *homo faber*, cujas palavras visam à construção do objeto, mas do ator político, o qual se revela com a palavra. Com efeito, a ação *muda* nada revela, uma vez que "deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras." (ARENDT, 2012a, p. 223).

Ora, uma "mera conversa" não realiza nada (ARENDT, 2012a, p. 225). Realizar feitos a partir do discurso é jogar com a igualdade e a distinção. Iguais por fazerem-se compreender; distintos por questões da própria personalidade, do modo de apresentarem-se, de compreenderem e manifestarem a própria opinião. A autora diz que, se não fosse por essa pluralidade, "sons e sinais seriam suficientes para a comunicação imediata das necessidades

e carências imediatas." (ARENDT, 2012a, p. 220). A pluralidade não se distingue da liberdade, que é experimentada na ação entre os membros da comunidade. Por ser a ação dos homens livre, as consequências não são previsíveis, e tampouco reversíveis, como um maquinário que se monta e desmonta conforme um manual.

A irreversibilidade e a imprevisibilidade definem a ação dos atores no espaço público, porém, para que a liberdade e a pluralidade sejam as características da política autêntica, a ação deve provocar uma reação frente ao seu resultado. A modificação do espaço pela ação dos atores provoca mudança na configuração, pois, como dissemos, a pluralidade envolve identidade e diferença, o que gera uma aparência múltipla, e afeta a todos, produzindo conflitos, solucionados pela ação do discurso. Para que isso ocorra, deve-se se contar com a *capacidade de perdoar*, pela qual se reinicia o curso da ação, possibilitando a seus atores um novo começo (ARENDT, 2012a, p. 295). Sem essa faculdade, e com a possibilidade de vingança, o espaço público desapareceria frente à ação da força e da violência, impedido de recomeçar a partir da livre manifestação de seus membros, uma vez que os atos políticos são irreversíveis. (ARENDT, 2012a, p. 300).

Arendt apresenta-nos Jesus como o descobridor do papel do perdão, embora nos alerte que tal papel não se coaduna necessariamente com o âmbito da religião. Os romanos são testemunhas do uso mundano do perdão, quando perdoavam os vencidos:

> O único sinal rudimentar da percepção de que o perdão pode ser o corretivo necessário dos danos inevitáveis que resultam da ação pode ser visto no princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subiectis*) – uma sabedoria que os gregos desconheciam totalmente – ou no direito de comutar a pena de morte, provavelmente também de origem romana, que é a prerrogativa de quase todos os chefes de Estado ocidentais. (ARENDT, 2012a, p. 298)

É interessante a discussão que a autora empreende a fim de mostrar que a capacidade de perdoar não é *somente* um atributo divino. Para isso, cita diversos livros da Bíblia, como Lucas 5, 21-42; Mateus 9, 4-6; Marcos 12, 7-10. Em Lucas 5, 21-42, segundo a leitura de Arendt, Jesus opera um milagre com o intuito de provar que "O Filho do homem tem sobre a Terra o poder de perdoar pecados" (ARENDT, 2012a , p. 298, nota 76).

> A formulação de Jesus ainda é mais radical. No Evangelho não se supõe que o homem perdoe porque Deus perdoa, e ele, portanto, tem de fazer 'o mesmo', e sim que, 'se cada homem, no íntimo de seu coração, perdoar', Deus fará 'o mesmo' (MATEUS, 18, 35 apud ARENDT, 2012a, p. 298-299).

Embora a expressão "no íntimo de seu coração" revele uma característica apolítica, Jesus, com o ato do perdão, tenta, assim, impedir o ato vingativo, "[...] que prende tanto o agente quanto o paciente no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais precisa chegar a um fim." (ARENDT, 2012a, p. 300). Em suma, o perdão é necessário para que a atividade no espaço público continue, mas com uma nova configuração, destravada das condições impostas pelo feito do perdoado.

Mas, se o perdão é uma atividade realizada no âmbito humano, entre homens, o perdão caracterizado por Jesus deve *tocar o coração*, uma vez que o amor é a sua mola propulsora:

> O perdão e a relação que ele estabelece constituem sempre um assunto eminentemente pessoal (embora não necessariamente individual ou privado), no qual o *que* foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez. Isso foi também claramente reconhecido por Jesus ('Perdoados lhe serão os seus muitos pecados, porque ela amou muito: mas a quem pouco se perdoa, pouco ama'), e é a razão da atual convicção de que só o amor tem o poder de perdoar. (ARENDT, 2012a, p. 301).

Ora, o amor é um sentimento que, devido à paixão despertada, destrói o espaço entre nós e os outros, criando um espaço no qual predomina o fascínio e a quase identidade com o outro. Não há, pois, lugar para o conflito, *já que não se evita o risco de perda. Enfim, anula-se um no outro*. Em termos psicanalíticos, impera certo masoquismo, no negar-se frente ao objeto amado. Em conclusão, Arendt afirma que "o amor não é mundano (*unworldly*)", por isso, "não é apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas" (ARENDT, 2012a, p. 302).

Arendt substitui o amor pelo *respeito*, que é "uma espécie de 'amizade'", a qual mantém certa distância e é desprovida de intimidade (ARENDT, 2012a, p. 303). O respeito não evita as diferenças, pois não concerne apenas "ao que se admira ou preza", e sempre necessita do outro, uma vez que um indivíduo não pode perdoar a si mesmo (ARENDT, 2012a, p. 303).

Assim, para encerrar essa discussão acerca do perdão, podemos dizer que, sem ele, a liberdade não resistiria, e os atos transgressores seriam mantidos para toda a eternidade, ou, então, sob o jugo da vingança, haveria a destruição da vida em comum. Com a liberdade, o *milagre* é possível, pois se retoma a ação na cena política. Entretanto, apenas perdoar não garantiria a liberdade se não envolvesse a responsabilidade do outro, ou se não houvesse um voto de confiança na ação do perdoado. Para tal, a promessa é uma forma de garantir o futuro da ação livre.

Segundo Arendt (2012a, p. 303-304), a capacidade de perdoar ainda apresenta aproximações fortes com a religião. Mas não é assim com a faculdade de *prometer*. A autora afirma que essa "faculdade sempre foi conhecida em nossa tradição." (ARENDT, 2012a, p. 304). Abraão foi quem, com sua insistência nas alianças, acabou por estabelecer uma com Deus. Ora, para a autora, "a grande variedade de teorias do contrato confirma, desde os tempos de Roma, que o poder de fazer promessas ocupou, ao longo dos séculos, o centro do pensamento político." (ARENDT, 2012a, p. 304).

A promessa ameniza os efeitos da imprevisibilidade, proveniente da natureza desconfiada dos homens, uns em relação aos outros, já que todos pertencem ao mesmo barco. Ademais, a potencialidade para a ação é igual para todos, pois se nos colocarmos no lugar do outro, segundo nossos próprios desejos, notaremos, de imediato, que as sombras de nosso coração são também as de nossos pares. Entretanto, sem essa imprevisibilidade, já notamos, o que seria do homem? Imaginemos uma sociedade em que ela não exista: o controle deve ser absoluto. Z aciona T que efetua a operação W. O universo humano determinista e inteiramente planejado. Nesse caso, vivenciado por um dos períodos mais tristes do século XX, o totalitarismo procurou tratar os homens como simples objetos manipuláveis e mutáveis em sua natureza. O poder exercido não era proveniente do acordo mútuo, baseado na confiança e no ato de prometer,

garantia da ação livre e, portanto, imprevisível (ARENDT, 2012a, p. 305). Com efeito, com o fim da imprevisibilidade, morre a liberdade, e com ela, a pluralidade; enfim, morre o humano.

A vontade, fonte da moral e da religião, ao posicionar-nos para o futuro, com a ação, deixa o indivíduo submetido ao poder do imprevisível, competindo a ele ser conforme o jogo da pluralidade, procurando confiar e perdoando, para, com isso, novos milagres acontecerem. O pensamento, a volição e o julgamento são atividades contemplativas, ou seja, estão condicionados à vida do espírito, porém, quando revelamos nossa opinião à comunidade, adentramos na vida ativa (ARENDT, 2012a, p. 25).

Conclusões

Procuramos esclarecer o papel da religião no cenário político, a partir do pensamento de Hannah Arendt, tendo em vista que a religião se apoia em dogmas e princípios, os quais, se dispensados, a descaracterizariam, já que o crente determina seu comportamento a partir deles. Assim sendo, exploramos elementos importantes do pensar, ou seja, das faculdades do espírito, para, sobretudo, deixar claro que a carência de reflexão origina homens mecanizados, cujo indivíduo emblemático observamos no nazista Eichmann.

Mas a evolução da sociedade, cuja esfera tornou-se possível a partir da sobreposição das esferas pública e privada, deu lugar ao homem de massa, privilégio do *animal laborans*, voltado para o consumo imediato. Com efeito, notamos que, com essa mudança, a política, razão da liberdade, também sofre transformações frente ao modelo predileto de Arendt, a *polis* grega. A atividade política passa da participação na ágora grega para, com o advento da modernidade e do modo de ver da tradição filosófica, a luta pelas condições de vida privada, ou seja, para garantir a qualidade de vida, o emprego, a conta bancária etc.

Diante desse cenário, o fiel, ao nascer para o mundo da política, o faz a partir de suas crenças, como todos os que se expõem no espaço da política. Entretanto, ao participar, procura obstruir a rede de opiniões, isto é, não aceita a liberdade vivida do diálogo plural. É, pois, mais um membro da massa, cujas ideias abstratas não sofrem a ação da reflexão. Arendt revela com maestria esse percurso, enfatizando o papel da religião no transcurso do tempo, além de esclarecer o uso das expressões de cunho religioso, como perdão, promessa e milagre, importantes para a continuidade do espaço público.

Por fim, esperávamos explorar essa relação "religião e política" como um caminho promissor para o debate e a pesquisa, os quais contribuem para o esclarecimento da política autêntica. Em outros termos, a opinião expressa é irreversível, originando embates e conflitos, explorados de modo plural. Cercear isso é pôr fim à razão de ser da ação política, ou seja, a própria liberdade.

Notas

1 Consulte também Young-Bruehl (1997), Jardim (2011) e Assy (2003).

2 Platão utilizava as ideias com finalidade política, cujos parâmetros deveriam ser absolutos, e não relativos, em conformidade com a *doxa* (ARENDT, 2012b, p. 48-49).

3 Abordaremos essas noções do espaço político no último tópico.

4 Segundo Lafer (2003, p. 54), o homem consome cultura como diversão: "A diversão, que é o que consome nas horas livres entre o trabalho e o descanso, está ligada ao processo biológico, o seu metabolismo consiste na alimentação das coisas. O risco deste processo reside no fato de que a indústria de diversão está confrontada com apetites imensos e os processos vitais da sociedade de massas poderão vir a consumir todos os objetos culturais, deglutindo e destruindo-os.".

5 "Os revolucionários franceses, contudo, retomaram o vocabulário religioso, justamente no momento em que julgaram estar separando a religião da política. O culto de Ser Supremo de Robespierre, e a mais do que óbvia conexão entre as noções de Vontade Geral e a de Vontade Divina, são exemplos inequívocos do fato de que a questão do absoluto divino não é tão facilmente descartada." (VAN CAMP, 2011, p. 24).

6 Sobre essa característica da liberdade, Arendt (2009, p. 193) afirma: "É interessante notar que, historicamente, o aparecimento do problema da liberdade na filosofia de Agostinho foi, assim, precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mercado e ainda a assim ser livre."

7 "A cultura é ameaçada quando todos os objetos e coisas seculares, produzidas pelo presente ou pelo passado, são tratados como meras funções para o processo vital da sociedade, como se aí estivessem somente para satisfazer a alguma necessidade – e nessa funcionalização é praticamente indiferente saber se as necessidades são de ordem superior ou inferior." (ARENDT, 2009, p. 261).

8 Arendt distingue a ação moral da política, uma vez que, a primeira diz respeito basicamente ao indivíduo e não ao mundo. A relação está em que nossas decisões internas limitam a possibilidade da ação individual (FRY, 2010, p. 125-26).

9 Essa bondade "[...] primeiro é exercida na solidão do coração" (NIHAN, 2011, p. 172).

10 "[...] tanto os executados por homens como os efetuados por agentes divinos, devem ser sempre: interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado." (ARENDT, 2009, p. 216-217).

Referências

ARENDT, H. **A vida do espírito**: O pensar, o querer, o julgar. Tradução de A. Abranches, C.A. R. de Almeida, H. Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Editora da UFRJ, 1992.

_____. **Sobre a revolução**. Tradução de I. Morais. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **Eichmann em Jereusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012b.

ASSY, B. Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt. In: MORAES, E. J. e BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p.136-165.

CANOVAN, M. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

FRY, Karyn A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo F. Valério. Petrópolis: Vozes, 2010.

JARDIM, E. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LAFER, C**. Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

NIHAN, Céline E. **Hannah Arendt**: une pensée de la crise; la politique aux prises avec la morale et la religion. Paris: Editions Labor et Fides, 2011.

POIZAT, Jean-Claude. Religion, politiqueetsécularisationdans la pensée de Hannah Arendt: le Totalitarismeest-ilune 'Religion séculière'? **Revue-le-philosophoire**, Paris, v. 1, n. 22, p. 83-96, 2004. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2004-1-page-83.htm>. Acesso em: 16 jul. 2017.

VAN CAMP, N. Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter. **Revista Pléyade**, Santiago, n. 8, p. 19-35, jul./dez. 2011.

YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**: por amor ao mundo. Tradução de A. Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Recebido em 22 de janeiro de 2018
Aceito em 18 de março de 2018