

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANDRÉA BASSIN

A LIBERDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

**CURITIBA
2016**

ANDRÉA BASSIN

A LIBERDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. César Augusto Ramos

CURITIBA

Agradecimentos

Agradeço especialmente a Frederico, Frederico Bruno e Ítalo, pelo apoio incondicional e incentivo durante todo o mestrado.

Agradeço a meu pai, que me ensinou a importância do pensamento crítico e do pensamento sobre política e a minha mãe pelo carinho e incentivo durante o mestrado.

Agradeço a César Augusto Ramos pela orientação. Ao professor Eládio Craia pela análise atenta do texto de qualificação e participação na banca, e ao professor Wanderley Deina pela leitura atenta do texto e participação na banca. Aos funcionários do Departamento de filosofia, em especial a Antônia pelo carinho e paciência.

RESUMO

Na perspectiva arendtiana, a política só pode existir a partir da liberdade. A autora defende a dignidade da política ao afirmar que a *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação. Na sua percepção, o exercício da liberdade requer um espaço comum politicamente organizado, enquanto a dimensão política resulta da ação do ser humano no aparecer para o outro, reafirmando sua singularidade e distanciando-se do caráter interno da liberdade, vivenciado a partir da Era Cristã. A pluralidade da vida humana não pode ser ignorada e a política deve considerar tal fato, pois o espaço público funda-se na diferença entre os cidadãos. Portanto, o conceito de pluralidade condiz com o exercício da liberdade e a vida em comum estimula a capacidade de avaliar e julgar como membro de uma comunidade.

Palavras-chave: Política. Liberdade. Ação. Revolução.

ABSTRACT

In Arendt's view politics can exist only from freedom. The author defends the dignity of politics by stating that its *raison d'être* of politics is freedom, and their domain expertise is action. Perception Arendtian the exercise of freedom requires a space in politically organized common. The author sees the political dimension as a result of human action on the show to another, reaffirming their uniqueness, distancing itself from the internal character of freedom, experienced from the Christian era. The plurality of human life cannot be ignored and the policy should consider this fact, because the public space is based on the difference between the citizens. The concept of plurality consistent with the exercise of freedom and the common life stimulates our ability to evaluate and judge as members of a community.

Keywords: Policy. Freedom. Action. Revolution.

SUMÁRIO

| | | |
|----------|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 7 |
| 2 | A LACUNA ENTRE O PASSADO E O FUTURO: A DILUIÇÃO DA TRADIÇÃO | 11 |
| 2.1 | TOTALITARISMO: NOVIDADE POLÍTICA QUE ROMPE COM O PENSAMENTO TRADICIONAL | 11 |
| 2.2 | A CRÍTICA DE ARENDT À MODERNIDADE | 26 |
| 3 | O SENTIDO POLÍTICO (PÚBLICO) DA LIBERDADE..... | 38 |
| 3.1 | A ESSÊNCIA DA POLÍTICA E DA LIBERDADE PARA OS GREGOS | 38 |
| 3.2 | O ESPAÇO PÚBLICO DA PALAVRA E DA AÇÃO..... | 42 |
| 3.3 | A TEORIA DO JUÍZO KANTIANO NA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE ARENDTIANA | 49 |
| 4 | A LIBERDADE DA VONTADE: A DESCOBERTA DO HOMEM INTERIOR ... | 53 |
| 4.1 | A QUESTÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO | 53 |
| 5 | A REVOLUÇÃO: UM NOVO SENTIDO PARA A POLÍTICA E A LIBERDADE | 66 |
| 5.1 | A EXPERIÊNCIA REVOLUCIONÁRIA FRANCESA E AMERICANA..... | 67 |
| 6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 82 |
| | REFERÊNCIAS..... | 86 |

1 INTRODUÇÃO

O tema da liberdade percorre toda a obra de Hannah Arendt e constitui o elemento essencial para sua análise acerca da condição política do homem, na sua crítica à inversão de valores surgida da Modernidade: o individualismo, que resulta no afastamento dos outros indivíduos; a valorização dos fatos, em detrimento das ideias discutidas em conjunto; e a instrumentalização da liberdade, como direito vinculado à condição individual da vida humana, uma vez que o indivíduo torna-se autônomo pensando seus atos e responsabilizando-se por eles, sendo necessária, para tanto, uma interação com os demais indivíduos.

O conceito de liberdade da autora possui várias facetas: interna e externa, filosófica e política, privada e pública, bem como incorpora princípios da Antiguidade, da tradição cristã e da filosofia moderna, visando a resgatar a liberdade política, vivenciada no mundo público e na pluralidade de opiniões, possibilitando ajustar sua teoria política a uma óptica que pode ser considerada republicana. Nesse contexto, Arendt assumiu a tarefa de refletir acerca das razões que culminaram na crise dos tempos modernos: a ruptura da tradição, a secularização e a perda de um mundo comum e o modo de enfrentá-lo sem perder a própria humanidade. Assim afirma:

Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos (ARENDR, 2012, p. 14).

A ruptura da tradição, caracterizada pela dissolução entre filosofia e política, entre pensar e agir impeliu-a a eleger o totalitarismo como o acontecimento essencial da Época Moderna. De fato, *As origens do totalitarismo* (1951) é sua primeira obra, na qual apresenta um mundo em que o mal triunfa, minando as possibilidades daquilo que o passado pode legar, bem como questionando essa herança, para não cair em sentimentos nostálgicos. Com isso, a autora intenciona restaurar o fio rompido da tradição, cuidando para não enaltecer a política grega e lamentar a trágica contemporaneidade, mas como uma forma de avaliar seu próprio

tempo. Dessa maneira, revela elementos para uma filosofia política, examinando as profundas mudanças estabelecidas pela trágica face da contemporaneidade.

O objetivo desta pesquisa consiste em explicitar o conceito de liberdade na filosofia política de Hannah Arendt, com o intuito de demonstrar que a liberdade só pode existir a partir da política, cuja manifestação ultrapassa o âmbito privado da vontade e do livre-arbítrio e se realiza no espaço público da fala e da ação.

Na segunda seção, pretende-se compreender a novidade que o totalitarismo trouxe por meio do rompimento com a tradição. Nesse sentido, no último capítulo de *As origens do totalitarismo*, Arendt tenta mostrar que o totalitarismo é um fenômeno sem precedentes, de modo que nenhuma evolução histórica perfeitamente articulada é capaz de dar conta de suas origens, e afirma que compreender tal novidade é encarar a realidade e resistir a ela. Segundo ela, os mecanismos de dominação do totalitarismo são únicos e não servem como fundamento para as experiências políticas da humanidade. Na verdade, os regimes totalitários consolidaram-se como expressão da recusa da política, a qual encontra força na alienação vivenciada na Modernidade, na interiorização da condição humana, que resultou na perda do compartilhamento de um mundo político comum, característico da pólis clássica. Essa perda do mundo comum reflete diretamente nas relações individuais, gerando um distanciamento entre os seres humanos.

A noção de liberdade política perde-se com o totalitarismo, transformando os indivíduos em massa amorfa, após a renúncia de suas vontades individuais em prol de um Estado absoluto, na perspectiva de erradicação da pluralidade da face da Terra, tornando os seres humanos supérfluos. Esse homem-massa perde a capacidade de pensar e julgar os eventos que envolvem a pluralidade e a diferença, diluindo o significado político da liberdade.

Igualmente, acompanham-se as críticas da autora em relação à separação entre política e liberdade vivenciada na Modernidade. Na obra *Entre o passado e o futuro* (1961), por exemplo, Arendt mostra que a política requer um espaço para que a palavra e a ação possam se efetivar. Para ela, a liberdade da vontade, que “atua como arbítrio entre fins e delibera livremente sobre os meios para alcançá-los” (ARENDR, 1992, p. 305), diz respeito à liberdade de escolha do homem moderno em relação à necessidade e ao consumo e acaba por afastá-lo da condição política da cidadania, ou seja, da liberdade compartilhada e construída coletivamente.

Enfatiza, assim, a necessidade de recuperar uma vivência comum e abandonar o individualismo característico desse período.

A liberdade política, segundo a autora, realiza-se no mundo público, na pluralidade, lugar onde há o debate que capacita a expressão de opiniões e vontades; ela é vivenciada no espaço que retrata a capacidade humana de iniciar processos novos por meio da ação. Nessa medida, a liberdade representa uma característica específica do cidadão, vivenciada de modo inaugural na Antiguidade Greco - romana, quando podia efetivamente aparecer na forma de participação democrática no espaço público da palavra e da ação. Diante disso, faz-se necessário entender o conceito de liberdade greco-romana resgatado por Arendt em sua viagem ao passado. Tal recurso metodológico toma lugar na terceira seção e provoca a compreensão da liberdade na pólis democrática ateniense, discutindo a interação entre ação, espaço público e pluralidade, e não como fenômeno da interiorização do sujeito moderno.

Na quarta seção, analisam-se o conceito moderno de política e o afastamento de seu fundamento estruturante: a liberdade. Arendt considera tal afastamento resultado da condição libertária do homem, que, com o advento do cristianismo, negou a natureza externa da liberdade – a política –, deslocando-o para o espaço da interioridade – e identificando-se com o exercício do livre-arbítrio –, ao qual ninguém mais tem acesso.

Arendt recorre a pensadores clássicos e, nos diálogos travados com eles, encontra fundamentos para sistematizar a liberdade fundada na ação compartilhada dos homens. São Paulo, fundador da religião cristã, foi o primeiro a se pronunciar a respeito da vontade na Epístola aos Romanos, dando início à migração da liberdade para o espaço da interioridade, da consciência, ao qual ninguém tem acesso. Santo Agostino, influenciado por São Paulo, vai além e concebe a liberdade como livre-arbítrio, como faculdade de escolha, revelando uma tensão entre a afirmação de uma vontade que quer e de outra que recusa, independentemente do vínculo com o mundo político. Esse conflito na faculdade da vontade “se comprova pelo simples fato de que a vontade fala sempre no modo imperativo: ‘tu deves querer’, diz a vontade a si mesma” (ARENDR, 1992, p. 255). A solução cristã reside em olhar a vontade como agente de união, de ligação – definida como amor.

Ainda, ao relacionar a natalidade com a liberdade, no sentido de começar de novo, Arendt faz uma aproximação à vontade na interpretação kantiana,

apreendendo a noção de que o homem está apto a determinar o curso de suas próprias ações. As objeções feitas pela autora em relação à liberdade da vontade, resultante de ações causais livres, e à defesa de Kant da vontade livre como instrumento da razão prática, são, portanto, também abordadas.

A quinta seção tem como foco a análise que Arendt faz das Revoluções Francesa e Americana e do significado da noção de revolução, a partir da qual identifica uma possibilidade de refundação da liberdade na Modernidade.

Por fim, nas considerações finais, os momentos que tratam da liberdade em Arendt são retomados, além de ser proposta uma interpretação do conceito a partir de uma perspectiva republicana.

2 A LACUNA ENTRE O PASSADO E O FUTURO: A DILUIÇÃO DA TRADIÇÃO

Quando, em 1951, Hannah Arendt escreve *As origens do totalitarismo*, entende-se que um novo modo de discorrer sobre o fenômeno político surge. Na obra – a primeira grande tentativa de compreensão do mundo da autora –, a filósofa alemã, de origem judia, examina os componentes dos regimes totalitários, surgidos do fim do século XVIII até o século XX e manifestados na Alemanha de Hitler e na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) de Stalin, buscando demonstrar que o antissemitismo, o imperialismo e o totalitarismo são fenômenos sem precedentes e que as enormidades das atrocidades cometidas pelo totalitarismo estão tremendamente distantes de qualquer coisa do passado, de forma que nenhuma evolução histórica perfeitamente articulada é capaz de dar conta de suas origens. Arendt afirma ser a dominação total dos seres humanos a verdadeira natureza totalitária, tradição tirânica que se satisfazia na dominação da esfera política; em contrapartida, os totalitários, além da política, pretendiam o controle dos aspectos da vida privada, econômica e social.

Inicia-se, assim, caracterizando o totalitarismo, numa tentativa de entender quais acontecimentos impulsionaram a autora a vincular o fenômeno totalitário à ruptura da tradição na Época Moderna e, como consequência, na filosofia moderna. Uma vez que a obra da autora não traça uma linha de ordenação linear ou óbvia, é preciso determinado esforço para entender as relações intrincadas compostas por ela na construção de seus argumentos e críticas aos processos que desencadearam o totalitarismo.

2.1 TOTALITARISMO: NOVIDADE POLÍTICA QUE ROMPE COM O PENSAMENTO TRADICIONAL

Em *As origens do totalitarismo*, Arendt ambiciona explicar o totalitarismo na Alemanha nazista e na Rússia stalinista, com o intuito de analisar o século XX e a crise do mundo contemporâneo, tema central de sua obra. Afirma ser o livro uma tentativa de compreensão do que parecia simplesmente estarrecedor e que representou uma nova experiência política e social, consistindo em um desenvolvimento ético, econômico e em todas as esferas da vida humana. A obra é permeada de reflexões sobre os problemas inerentes ao totalitarismo, cuja

compreensão filosófica visava a não só esclarecer sua novidade, como também evitar novas atrocidades no futuro.

Em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, a autora defende que a compreensão do totalitarismo não implica, de forma alguma, perdoar, visto que essa ação não é condição, tampouco consequência, da compreensão. Perdoar é uma ação única e culmina num gesto único; compreender é infundável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos (ARENDDT, 2011a). Assim, a compreensão do fenômeno totalitário não garante resultados positivos, mas, sendo os regimes totalitários novidades em um mundo não totalitário, compreendê-lo se faz necessário à criação de significado e desenvoltura do espírito humano.

Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, Como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontaneamente e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha ser ou possa ter sido (ARENDDT, 2012, p. 21).

Essa compreensão define a luta empreendida a favor da liberdade. “O totalitarismo se tornou um tema corrente de estudos apenas a partir do momento em que a compreensão preliminar o identificou como a questão central e o maior perigo da época” (ARENDDT, 2011a, p. 335).¹ Tal entendimento, como fenômeno histórico, não constitui novidade, mas, sim, o fato de evidenciar o colapso das categorias de pensamento e dos critérios de julgamento.

O totalitarismo, nas versões hitleriana e estaliniana, é, segundo Hannah Arendt, um fenômeno sem precedentes, a realização de uma utopia extrema e opaca que anula não só os direitos e liberdades, mas também a própria racionalidade do processo político: o domínio total pretendido por este sistema é antipolítico por definição. E, no entanto, ambas as experiências totalitárias – movidas por ideologias monocromáticas, cuja lógica de desestabilização máxima, necessária à imparável expansão do sistema, exigiu, por si mesma, o sacrifício de milhões de seres humanos – iluminam com extraordinária clareza, por contraste absoluto, a essência do fenômeno político (FIGUEIREDO, 2002, p. 381).

¹ No prefácio de *Sobre a revolução*, Schell faz uma ressalva: “Lembremos que Arendt acreditava que o totalitarismo, embora obviamente fosse um mal em si, foi também uma fantástica tentativa de solução para problemas enraizados no sistema moderno. Exatamente essas suas ‘origens’ na sociedade não totalitária mais ampla formaram o tema de *Origens do totalitarismo*. Uma delas era, claro, o imperialismo. Um ressurgimento atual da ambição imperial no cerne da ordem liberal dominante provavelmente teria um significado profundo e sinistro para Arendt” (SCHELL apud ARENDDT, 2014, p. 31).

Ao analisar o antissemitismo e o imperialismo, Arendt tenta entender quais fatores históricos e sociológicos lançaram base para o pensamento totalitário que varreu a Europa. Para a autora, o antissemitismo europeu não pode ser relacionado à milenar perseguição aos judeus, desde a diáspora. Argumenta ser uma ideologia baseada em motivos políticos e elementos sociais, diferindo radicalmente do sentimento antijudaico, característico da Idade Média e que possui origem religiosa.

A explicação tipo bode expiatório escamoteia a seriedade do antissemitismo e da importância das razões pelas quais os judeus foram atirados ao centro dos acontecimentos. Igualmente disseminada é a doutrina do 'eterno antissemitismo', na qual o ódio aos judeus é apresentado como reação normal e natural, e que se manifesta com maior ou menor virulência segundo o desenrolar da história (ARENDR, 2012, p. 30).

Para ela, o antissemitismo na Alemanha hitlerista não configura uma novidade em termos de partidos antissemitas europeus, tampouco na história dos judeus. Em outras palavras, o antissemitismo nazista, em sua ideologia ou propaganda, não é original, podendo seus elementos ser encontrados em movimentos anteriores, constituindo um clichê na literatura do ódio aos judeus.

Seu racismo possui relação específica com os judeus, de forma que o foco principal da filosofia política do Nacional Socialismo “assume um ódio e uma suspeita dos judeus que não poderiam ser facilmente substituídos por outro grupo oprimido” (FRY, 2010, p. 25). Assim, quando o judeu conquista igualdade de condições em relação a outros grupos sociais, o antissemitismo social é desencadeado. Para se sentir inserido na sociedade, ele precisa se diferenciar, tornando-se *sui generis* para escapar à exclusão que afeta o grupo. “O judeu em geral se faz adotar como ser de exceção. Esta condição paradoxal de pária e de parvenu é profundamente tratada por Hannah Arendt” (SOUKI, 2006, p. 50).

A partir da Era do Imperialismo, os judeus perdem os privilégios, permanecendo marginalizados e confinados a seus próprios círculos e à distância das classes sociais. Ainda assim, a comunidade judaica torna-se alvo da hostilidade civil em seus conflitos com o Estado, mesmo os judeus não exercendo mais nenhuma influência sobre este. Para Arendt, o problema encontra-se no fato de os judeus não terem pensado em termos de direitos iguais e aceitarem favores especiais, não assegurando, dessa maneira, um futuro político estável.

Daí o aparecimento do anti-semitismo moderno como instrumento de manipulação do poder no interior do sistema político, relevante para a compreensão do fenômeno totalitário na medida em que antecipa dois dos seus meios de ação: o conceito de 'inimigo objetivo' e o uso da 'mentira'. De fato, na medida em que o anti-semitismo moderno é um ataque não a um judeu, mas aos judeus em geral, independentemente da atitude ou ação dos judeus-indivíduos, ele constitui uma das mais claras prefigurações do conceito de 'inimigo objetivo' e da atitude de suspeita generalizada que impregna a dinâmica do totalitarismo. Esta atitude suspeita, tanto no caso do anti-semitismo moderno, quanto no totalitarismo, é sustentada pelo uso da mentira que desfigura os fatos para ajustá-los às necessidades do poder (LAFER, 2003, p. 25-26).

“A expansão é tudo’, disse Cecil Rhodes, deprimido ao ver no céu essas estrelas [...] esses vastos mundos que nunca poderemos atingir. Se eu pudesse anexaria os planetas” (ARENDDT, 2012, p. 190). Essa colocação ilustra o princípio da lei de expansão, em que se encontra, sob forma apenas disfarçada, a ideia do processo ilimitado no qual triunfa o totalitarismo.

O imperialismo inicia sua política expansionista por simples amor à expansão, ou seja, não mantém qualquer semelhança com a política nacional e suas guerras fronteiriças, tampouco com a política imperialista, que visava à formação de impérios, ao estilo de Roma. A expansão geográfica dá-se em nome do modelo de acumulação capitalista, com a intenção de partilhar o planeta, tendo sido deflagrada por um tipo curioso de crise econômica: a superprodução de capital e o surgimento do dinheiro “supérfluo”, causado por um excesso de poupança, que já não podia ser investido dentro das fronteiras nacionais (ARENDDT, 2012).

Concomitantemente ao desenvolvimento imperialista, acontece a emancipação política da burguesia, que durante muito tempo foi excluída do governo pelo Estado-nação e por sua própria falta de interesse pelas coisas públicas. O imperialismo é o início do domínio político da burguesia, apesar do desinteresse pelo poder das classes proprietárias pré-burguesas, que se preocupavam em resguardar suas propriedades, com o Estado cumprindo bem seu papel de “força policial bem organizada”. Na realidade, o interesse da burguesia na política dá-se por conta de um poder de coerção necessário a seus interesses políticos, qual seja, a necessidade de proteção governamental.

A ideologia da política imperialista é reforçada pelo ideário racista. Parece óbvio o fato de que o racismo já existia na Europa antes do século XIX, mas não como uma ideologia política monopolizadora, como afirma a autora. O imperialismo dá aos seus componentes a falsa sensação de servir às forças superiores e ao

propósito segundo o qual eles não são os mesmos. Para Arendt, o antissemitismo e o imperialismo consolidam-se como fundamento capaz de iluminar a compreensão da mentalidade dos nazistas e dos comunistas à época de Stalin.

Alicerçada neste tipo de reflexão, Hannah Arendt mostra como no totalitarismo, valendo-se da transformação das classes em massas, erigiu uma nova forma de dominação baseada no emprego do terror e da ideologia, na qual o racismo – no caso do nazismo – serviu como uma nova maneira de assegurar a coesão de massas, e a burocracia, por sua vez, providenciou um novo mecanismo de administração de massas (LAFER, 2003, p. 26-27).

Em resumo, os regimes totalitários são produtos das sociedades de massa, pois, de acordo com a autora, somente as massas adotam, sem refletir, comandos de obediência. Caracterizam-se pelo esfacelamento da civilização ocidental, sendo o medo e o terror os mecanismos utilizados para mobilizar imensos contingentes populacionais. A adesão da massa ao regime acontece a partir da propaganda, mas esta não é identificada pelos indivíduos, visto que a esfera política inexistente e aqueles não se relacionam mais como cidadãos. Schio (2012, p. 45) afirma, nesse sentido, “que em seu lugar passa a existir um conjunto informe de indivíduos doutrináveis e conduzíveis, os quais adaptam-se com facilidade às novas regras e padrões, pois, sem exercer o julgamento, aceitam a uniformização social”.

A verdade totalitária orquestrada pela propaganda baseia-se numa ideologia, definida por Arendt como a lógica de uma ideia que visa à revelação de um processo contínuo de mudança. As ideologias, apesar de em si não serem totalitárias, pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico, em virtude da lógica inerente às suas respectivas ideias. Ademais, a ideia de uma ideologia é um instrumento de explicação, não sendo a história vista à luz de uma ideia, mas como algo que pode ser calculado por ela (ARENDR, 2012). A autora considera fundamental tal ponto, pois

essa emancipação arrogante da realidade e da experiência, mais do que qualquer conteúdo concreto, prefigura a ligação entre ideologia e terror. Essa ligação converte o terror numa característica abrangente do domínio totalitário, no sentido de que se dirige por igual contra todos os indivíduos da população, a despeito de culpa ou inocência, e constitui a própria condição de sua permanência (ARENDR, 2011a, p. 369).

A ideologia independe da realidade e o que possibilita a “ideia” de se tornar capaz dessa nova função é sua própria “lógica”, que decorre da sua “ideia” e dispensa fatores externos para se pôr em prática. Arendt crê na realidade como mera representação; assim, a convicção de transformação totalitária da ideologia em realidade refere-se ao fato de que, seja ela verdadeira ou não, irá se tornar verdade, o que só é possível porque o pressuposto psicológico adotado pelos nazistas é baseado na possibilidade de “fazer com que as pessoas acreditassem nas mais fantásticas afirmações em determinado dia, na certeza de que, se recebessem no dia seguinte a prova irrefutável de sua inverdade, apelariam para o cinismo” (ARENDR, 2012, p. 519). O cinismo – além da credulidade – impera nos escalões totalitários, sendo uma característica essencial ao jogo de trapagens políticas.

Devido a essa relação totalitária com a realidade, o próprio conceito de verdade perde seu significado. “O que há de insólito na propaganda ideológica dos movimentos totalitários, antes mesmo da tomada de poder, é a transformação imediata do conteúdo ideológico em realidade viva, por meio dos instrumentos da organização totalitária” (ARENDR, 2011b, p. 370). Dessa maneira, a mentira sistemática passa a ser um pilar de sustentação indispensável para explicar e consolidar a estrutura do totalitarismo e funciona a partir da lógica necessária a transformá-la em verdade.

A mentira totalitária é eficiente pelo fato de “engendrar um universo que aparentemente vive segundo a prodigiosa ordem das operações lógicas, mas em que, entretanto a passagem imanente, analítica de um momento ao momento seguinte tem como energia sintética escondida a violência ilimitada” (VETÖ apud SCHIO, 2012, p. 41). O pensamento ideológico totalitário, nesse contexto, dispõe os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia com uma premissa aceita axiomáticamente. Tudo mais é deduzido dela, operando com uma coerência que não existe em parte alguma da realidade. Essa lógica persuasiva como guia da ação, aliás, impregna toda a estrutura dos movimentos e governos totalitários (SOUKI, 2006).

Arendt afirma que o recurso à violência é inerente à construção ideológica de uma nova realidade tida como verdadeira e que seu uso pelos governos totalitários é adotado conscientemente como premissa aos seus assassinatos, ou seja, a mentira totalitária carrega em si o germe da destruição. Essa imposição da verdade elimina qualquer questionamento, resultando em um “processo de destruição do sentido

mediante o qual nos orientamos no mundo real – incluindo-se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade” (ARENDT, 2013, p. 317-318). Da mesma forma, a substituição deliberada da verdade pela falsidade incute uma harmonia fabricada, com o intuito de dirigir a política e a sociedade.

No governo totalitário, não há uma hierarquia nítida, mas prevalece o governo da burocracia, necessário para composição de um sistema com várias camadas, que não permitem um equilíbrio definido. Com isso, o estado de ignorância das operações do regime protege o líder, impossibilitando o surgimento de uma oposição. Tal mecanismo só é possível porque o governo totalitário assemelha-se à estrutura da cebola, composta por camadas sucessivas e superpostas. O líder localiza-se no centro, o que lhe permite total liberdade, como afirma Arendt (2013, p. 136-137):

[...] o que quer que ele faça – integre ele o organismo político como em uma hierarquia autoritária, ou oprima seus súditos como um tirano –, ele faz de dentro, e não de fora ou de cima. Todas as partes extraordinariamente múltiplas de movimento: as organizações de frente, as diversas sociedades profissionais, os efetivos do partido, a burocracia, as formações de elite e os grupos de policiamento, relacionam-se de tal modo que cada uma delas forma a fachada em uma direção e o centro na outra, isto é, desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extermínio radical para o outro.

Esse círculo íntimo constituído em torno do líder proporciona uma sensação de normalidade, na medida em que os clichês totalitários têm a função de congregar as massas, podendo ser alterados de acordo com a necessidade. A ideia é que o princípio organizador dos movimentos totalitários não sofra com as fatalidades do mundo real.

Do ponto de vista dos indivíduos, o regime totalitário desmantela não apenas os espaços públicos nos quais podem se manifestar politicamente, mas também os espaços próprios à vida privada, que em alguns momentos da história servem de refúgio contra a repressão do Estado ou de outras autoridades (MORAES; BIGNOTTO, 2003). Tal violência propaga-se do interior do corpo social, lugar onde se pode analisar o mecanismo de sua difusão, que Arendt chama desolação e que consiste na mais radical e desesperada experiência que o homem pode ter. Nessa perspectiva, o espaço público da palavra e da ação, em que a liberdade realiza-se, perde-se ao ser tocado pelos tiranos e transforma-se num deserto permeado pelo

medo. Esse medo, inicialmente o princípio a guiar as ações dos indivíduos, conservando uma imagem, mesmo que distorcida, do espaço necessário à liberdade humana, é destruído pelo totalitarismo, que o transforma em sentimento coletivo.

Portanto, na dominação totalitária, nenhum espaço de vida plural permanece inalterado, havendo a destruição das fronteiras e redes de comunicação, que prende o homem a um tecido sociopolítico que promove a mobilização das massas despolitizadas. Arendt diz que, ao redor do espaço vital da liberdade, delimitado pelas leis, é construído um cinturão de ferro que dissolve a pluralidade humana em “um só homem”. A tirania suprime os direitos dos homens e destrói a liberdade como realidade política viva. O regime totalitário destrói a esfera da vida pública e pressiona os homens uns contra os outros, apoiando-se em uma massa amorfa de indivíduos isolados, anônimos, sem interesses pessoais, sem poder, pois homens isolados e sem interesses comuns não têm nenhum poder.

Também, o desejo de escapar de um mundo que lhes parece sem sentido e incompreensível, explorado pela propaganda totalitária, permite a exclusão do valor do senso comum². Esse senso comum, ou seja, a terra habitada, não por um homem, mas por homens (no plural), dá acesso ao real; portanto, mediante sua desvalorização, estimulada pela propaganda totalitária e possibilitada pela condição de isolamento do homem de massa, o “vazio de pensamento” torna-se uma realidade.

Há uma supressão do senso comum interditando o contato com a realidade; a seguir, uma impossibilidade de se ‘parar-para-pensar’, que leva ao conformismo. Com a experiência desse percurso, o homem passa à condição de ‘ser que não pensa’, a um autômato, sem memória, sem identidade e sem responsabilidade (SOUKI, 2006 p. 124-125).

O domínio absoluto dos regimes totalitários culmina nos campos de concentração. No artigo *As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração* (2011a), Arendt esclarece que os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários fundam um novo paradigma para o mundo e a conduta humana que ultrapassa a compreensão comum. Uma aura de surrealidade,

² Como afirma Arendt, “o senso comum se encontra no mais elevado lugar da hierarquia das qualidades políticas, pois ela é a única característica que nos permite mediar a realidade, pois é comum a todos” (ARENDR, 2011b, p. 260). “A realidade apreendida por nossos sentidos é garantida pela segurança constante com que os outros percebem e manipulam os mesmos objetos, num mundo em que nos percebemos em comum” (SOUKI, 2006, p.122).

um clima de ficção e fluidificação da consciência, toma conta das pessoas que passam pela experiência. Nem mesmo elas conseguem se convencer de que aquilo está realmente acontecendo. O indivíduo permanece como uma vítima de dúvidas quanto à sua própria veracidade, como se tivesse confundido realidade com pesadelo.

De fato, os campos de concentração representam uma forma de organização, a mais totalitária já empreendida e a instituição central do totalitarismo. Sua estabilidade depende de seu fechamento ao mundo dos vivos, dos homens em geral, encontrando-se seu ápice nos campos de extermínio, que se aplicam a seres humanos já “mortos”. A autora entende que, além do desejo de dominar o mundo, o totalitarismo visa à dominação dos homens; assim, os campos de concentração destinam-se também à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, bem como da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são.

Os campos de concentração são os laboratórios experimentais de dominação total, pois, sendo a natureza humana o que é, esse objetivo só pode ser alcançado sob as circunstâncias extremas de um inferno feito pela mão do homem. A dominação total só é alcançada quando o ser humano, que de alguma maneira sempre é uma mistura de espontaneidade e condicionamento, foi transformado num ser completamente condicionado, cujas reações podem ser calculadas mesmo quando ele é levado à morte certa (ARENDDT, 2011a, p. 268).

O próximo passo decisivo do preparo de cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem, tornando sua vítima semelhante a eles, objetivo perseguido até obter a cumplicidade entre vítima e carrasco. Os campos, agora, são administrados pela *Schutzstaffel* (SS),³ com a bestialidade espontânea da *Sturmabteilung* (SA)⁴ cedendo lugar à destruição sistemática, enquanto nos “campos de treinamento”

³ Contingente da guarda oficial de Hitler constituído por homens de elite, de descendência ariana e fidelidade incondicional ao Partido Nazista. “O principal mérito da reorganização da SS por Himmler foi que ele descobriu um método muito simples de ‘resolver o problema do sangue pela ação’, isto é, de selecionar os membros da elite segundo o ‘bom sangue’ e prepará-los para ‘realizar uma impiedosa luta racial’ contra todos os que não pudessem remontar sua origem ‘ariana’ até 1750, ou tivessem menos de um metro e setenta de altura (‘sei que as pessoas que cresceram até determinada altura devem possuir, em certo grau, o sangue desejado’), o não tinham olhos azuis e cabelos louros” (ARENDDT, 2012, p. 524).

⁴ Contingente extraoficial que mantinha a ordem durante os comícios do partido de Hitler, composto por desempregados e ex-militares que tinham combatido na Primeira Guerra. A tropa chegou a atingir três milhões de membros.

homens perfeitamente normais são treinados para tornarem-se perfeitos membros da SS (ARENDDT, 2012). Souki (2006, p. 55-56) cita relato do prisioneiro de campo de concentração, o Primo Levi, para tentar ilustrar esse ponto:

O aspecto mais perverso, o crime mais demoníaco da experiência do nazismo foi o de ter concebido e organizado as 'equipes especiais', esta cumplicidade, esta confusão, estrategicamente fabricada e estruturada entre vítima e carrasco, chamada por ele de 'zona cinzenta', com base em sua experiência de sobrevivente de Auschwitz. A cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens, nos crimes dos regimes totalitários, é estendida às vítimas e, assim, torna-se realmente total.

Tal degradação deixa pouca margem para imaginar como, em um território devastado e no qual a associação com o outro não é possível, o indivíduo pode agir. Essas vítimas almejam apenas sobreviver e os relatos dos sobreviventes nunca inspiram desejo de justiça; isso porque, se o autor do relato voltou resolutamente ao mundo dos vivos, ele mesmo é vítima de dúvidas quanto à sua veracidade, havendo a possibilidade de ter confundido um pesadelo com a realidade.

Após a morte da pessoa jurídica e moral, o objetivo do campo é minar a individualidade do prisioneiro, transformando-o em massa dócil, de forma a não ser possível surgir nenhum ato de resistência individual ou coletiva. Os campos, assim, têm aparência de ficção, por realizarem efetivamente o absurdo – e é exatamente esse absurdo que os torna invulneráveis.

Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte (ARENDDT, 2012, p. 603).

A impotência do bom senso, diante da coerência ensandecida do mundo totalitário, fortalece-se pela censura de informações e pela propaganda totalitária. Para Arendt (2012, p. 526), “o que contraria o bom senso não é o princípio niilista de que ‘tudo é permitido’ já delineado no conceito utilitário de bom senso do século XIX. O que o bom senso e as ‘pessoas normais’ se recusam a crer é que tudo seja possível”.⁵

⁵ “Os homens normais não sabem que tudo é possível”, disse um dos sobreviventes de Buchenwald. Os cientistas sociais, sendo pessoas normais, terão grande dificuldade em compreender que é

Arendt faz uma relação entre o terror e a política totalitária: no corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror, que se destina a destruir a espontaneidade humana. O solo ideal para o início do terror totalitário encontra-se no isolamento pré-totalitário, tendo como característica a impotência, na medida em que a força sempre surge quando os homens trabalham em conjunto, como afirma Schio (2012, p. 45):

O indivíduo, não estando mais em comunicação com outro indivíduo, defronta-se com o código impessoal de poder, posto em vigor e mantido pelo Estado burocrático, que é alheio aos anseios e às necessidades de seus componentes. 'A dominação total exige uma submissão absoluta que não se inspira em nenhum motivo particular, nem mesmo o do entusiasmo, ou da fidelidade militante'. Nesse sentido, a espontaneidade foi extinta, sendo substituída por uma representação, um conjunto de ideias, de ideias, de crenças e de conceitos que fazem com que o indivíduo tenha a impressão de que elas são autenticamente suas, mas que realmente não passam de aglomerados estranhos. Porém, essa adoção é passiva: ela foi feita a partir da mentira sistemática, disseminada por uma propaganda organizada e contundente.

A solidão tem ligação íntima com o desarraigamento e a superfluidade que atormentam as massas modernas desde o princípio da Revolução Industrial e se tornam cruciais após o surgimento do imperialismo do século passado, com o colapso das instituições políticas e tradições sociais. A atomização social e a individualização extrema precedem os movimentos de massa, que surgem dos fragmentos dessa sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e a concomitante solidão do indivíduo são controladas apenas quando se pertence a uma classe. A principal característica desse homem é o isolamento e a falta de relações sociais normais. Arendt (2012, p. 634), a esse respeito, disserta:

A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; mas uma tirania que governasse 'trabalhadores', como por exemplo, o domínio sobre os escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária. Enquanto o isolamento se refere apenas a destruir a esfera da vida no terreno político, a solidão se refere à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não

possível ultrapassar as limitações que costumam ser consideradas intrínsecas à condição humana, que é possível abolir ou por um plano muito secundário as motivações e padrões de comportamento usualmente identificados, não com a psicologia de alguma classe ou nação específica em algum momento específico de sua história, mas com a psicologia humana em geral, que é possível passar por cima de necessidades objetivas tidas como integrantes da própria realidade em si, em que a adaptação a ela parece uma simples questão da mais elementar sanidade mental. Vistos de fora, a vítima e o perseguidor parecem ambos insanos, e o que a vida interna dos campos mais faz lembrar é um asilo de loucos" (ARENDR, 2011a, p. 269).

poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter.

As ideologias totalitárias visam à transformação da própria natureza humana, quando proclamam a destruição do homem como ser pensante e de ação, transformando-o em coisa supérflua. É a partir de um movimento que abafa a ação em sua origem e torna os homens supérfluos que se deve pensar o político como uma solução frente a uma dominação que, ao romper com a tradição, impõe um novo critério: a liberdade.

Outra característica dessas ideologias consiste na banalização do pensamento ou no desprezo à atividade reflexiva do espírito. A hipótese de uma relação entre o mal e a ausência de pensamento foi, aliás, uma das motivações de Arendt para escrever *A vida do espírito*. Esse mal é investigado a partir da cobertura do caso Eichmann, em que a autora percebe que, por trás da figura pretensamente perversa do nazista, há um homem aparentemente normal, que não tem habilidade para pensar. Ela se diz atordoada ao detectar a superficialidade do agente: “Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava agora em julgamento – era bastante comum, banal e não demoníaco ou monstruoso” (ARENDR, 1992, p. 5). A banalidade de Eichmann nos primeiros momentos soa atípica e surpreendente, pois implica a incapacidade de um pensamento crítico independente, sendo justamente essa ausência de pensamento que desperta o interesse de Arendt.

É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais ou vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito mais simples: trata-se apenas de pensar o que nós estamos fazendo (ARENDR, 2011b, p. 6).

A faculdade do pensamento consiste no hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico (ARENDR, 1992). Sendo uma investigação teórica, ela não pode ser satisfeita, pois não existem respostas definitivas a respeito dos sentidos buscados pela razão. O pensar significa, então, abandonar por um momento o terreno do

senso comum, pondo-se diante do que aparece, praticando espontaneamente a *epoché*.

O pensar permite que o espírito distancie-se do mundo das aparências, onde os seres humanos impõem sua singularidade, vendo e sendo vistos, distinguindo-se uns dos outros e percebendo o mundo físico e de suas questões. Para autora, essa retirada momentânea do mundo e a solidão caracterizam a atividade de pensar.

Se pensar é uma atividade inerente ao ser humano, não pode existir um não pensar absoluto, não é natural ao ser humano, sendo, portanto, o não pensar uma atividade artificial e contingente. A autora, nesse sentido, indaga sobre o sentido de uma vida sem pensamento, uma vez que essa atividade acompanha o ser humano enquanto está vivo.

Para Arendt, sendo a faculdade do pensar uma atividade sempre presente no homem, tendo seu fim em si mesmo, pensar e estar vivo é a mesma coisa.

o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas *pensamento* feito *carne*, a encarnação sempre misteriosa, nunca totalmente elucidada da capacidade do pensamento. E o problema desse ser fictício é que ele não é nem o produto de um cérebro doentio, nem um desses “erros do passado” facilmente solucionáveis, mas a semblância inteiramente autêntica da própria capacidade do pensar (ARENDETT, 1992, p. 37).

Arendt busca em Kant um fundamento para esclarecer a diferença entre conhecimento e pensamento que são constantemente confundidos. Para a autora o conhecimento - cognição científica - utiliza-se do pensamento para chegar a verdades factuais; já o pensar é autossuficiente e se relaciona com o significado. Schio esclarece a distinção entre razão e intelecto feita por Kant:⁶

“os conceitos da razão servem para *conceber*, assim como os do entendimento para *compreender* (as percepções)”. Como complemento, poder-se-ia acrescentar, ainda com os termos do próprio autor, que “a razão abstrai de todo o conteúdo do conhecimento; mas há também o uso real da mesma, uma vez que contém a origem de certos conceitos e princípios que não toma emprestado nem dos sentidos, nem do entendimento” (SCHIO, 2012, p. 76).

⁶ Arendt chama a atenção para o equívoco na tradução *Verstand* como “intelecto” e não “entendimento”. “Kant usava o alemão *Verstand* para traduzir o latim *intellectus*, e embora *Verstand* seja o substantivo de *Verstehen*, o “entendimento” das traduções usuais não tem nenhuma das conotações inerentes ao alemão *das Verstehen*” (KANT, 1992, p. 13).

O que Schio coloca é que Kant diferencia a razão do entendimento por conta de estreita relação entre este e a sensibilidade, que pode gerar como resultado um conhecimento falso: “O erro só é produzido por influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento” (KANT in SCHIO, 2012, p. 76)

O intuito de Arendt ao buscar a distinção entre razão e entendimento era entender o papel do pensamento no fazer político. A autora conclui que o conhecer pode acumular conhecimento, e deixar um legado de verdades tangíveis para as gerações vindouras, mas o pensamento – sendo uma atividade que tem seu fim em si mesmo - quando busca significado “não produz qualquer resultado final que sobreviva à atividade, que faça sentido depois que a atividade tenha chegado ao fim” [...] “é inefável por definição” (ARENDDT, 1992, p. 94). Para Arendt, a vida pode ser vivida sem o pensamento - já que inabilidade para pensar é uma possibilidade para todos - enquanto significado, o homem permanece mentalmente ativo na busca de seus conhecimentos lógicos sem, no entanto questionar ou desenvolver seu intelecto.

Para Arendt, nenhum fato é mais claro do que a oposição entre o pensar e o fazer, porém, nossas ações e julgamentos dependem do desempenho das atividades espirituais que não produzem resultados e “não nos dotam diretamente com o poder de agir” (HEIDEGGER in ARENDT, 1992, p. 56).

O pensamento pode ser uma atividade, mas ele não é uma ação. (...) Uma atividade na qual atinge seu cume na forma de solitude, construída a partir do modelo do diálogo, pode e realmente oferece obstáculos à nossa maneira de agir, embora não nos conduza à ação. Ela é inteiramente negativa, pois não nos diz o que fazer, mas quando parar (ARENDDT in ASSY, 2001, p. 110).

A possibilidade de ausência de pensamento, dessa forma, consolida-se como uma atividade que contraria a própria necessidade humana e influencia de forma direta os assuntos humanos, podendo essa necessidade ser preenchida com conceitos, crenças, hábitos e até preconceitos.

Ademais, o pensar exige um “pare e pense”, sendo essa pausa o momento em que o homem pode, provisoriamente, suspender seu juízo de valor, suas certezas prévias, ações e crenças, realizando sua autonomia. Esse movimento permanente é incompatível com a reflexão, não sendo possível, ao pensar, produzir

resultados práticos. Surge, com isso, uma nova realidade, que desestabiliza toda a certeza estabelecida.

Arendt declara que não há pensamentos perigosos, sendo o próprio pensamento perigoso. Esse perigo surge do desejo de encontrar resultados que dispensem o pensar, quando o que é significativo durante a atividade do pensamento dissolve-se no momento em que se tenta aplicá-lo à vida cotidiana (ARENDR, 1992). Portanto, a ausência de pensamento consolida-se como um problema político, pois, ao proteger o indivíduo dos perigos da investigação, leva-o ao conformismo, uma vez que “ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever para uma sociedade” (ARENDR, 1992, p. 133). É nesse sentido que Arendt toma o pensamento como solução frente às atrocidades do século XX. O pensamento confere significado as coisas, ligando o passado ao futuro e iluminando o caminho a ser seguido. Esse passado iluminador, resgatado através do pensamento, significa reconhecer o espírito de eventos que os cidadãos se reapropriam da política por meio de atos e palavras, rompendo o “*continuum* da história enquanto mera sucessão linear de ágoras, repetindo, de maneira transfigurada, possibilidades políticas que jaziam esquecidas no passado”, como afirma Duarte (2000, p. 27). Como afirma a autora, “temos que ser capazes de exigir o exercício do pensamento por parte de toda pessoa são, por mais erudita ou ignorante que seja, por mais inteligente ou estúpida que se possa mostrar” (ARENDR, 1993a, p. 149).

Ao transcender os limites do próprio tempo de vida, refletindo acerca do passado, julgando-o, e do futuro – onde a vontade, cujo tema é sempre um projeto (e não um objeto) que, em certo sentido, cria a pessoa, pode ser responsabilizada não somente por suas ações, mas por todo o seu “Ser”, o seu caráter (ARENDR, 1992) –, o pensamento deixa de ser uma atividade politicamente marginal. Para Arendt, nas situações de emergência política, o pensamento passa a ser um tipo de ação.

Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo que creem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento [a maiêutica socrática...] é necessariamente político (ARENDR, 1992, p. 144).

2.2 A CRÍTICA DE ARENDT À MODERNIDADE

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de que alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna ambos sem significado (ARENDR, 2013, p. 52).

Arendt identifica que foi com Platão que o pensamento ocidental tradicional nasceu, mais especificamente com *A República* e sua ênfase na contemplação e desvalorização dos negócios humanos. A obra platônica contém o esboço de uma comunidade utópica, na qual a política deve estar alicerçada nas verdades filosóficas universais para ser posta em prática no mundo. No entanto, a autora discorda de Platão e considera sua verdade tirânica, uma vez que o autor “efetivamente deplora o fato de existirem muitos homens em vez de um único homem sobre a Terra” (ARENDR, 2008, p. 109), ou seja, elimina a pluralidade da condição humana dentro de si mesmo.

O repúdio de Platão à política deve-se à tragédia político-moral do julgamento e morte de Sócrates, que gerou uma atitude drástica por parte do autor. Como assinala Duarte (2000, p. 164), “desde o trauma originário da morte de Sócrates, o filósofo passou a desconfiar e hostilizar a política”. Dessa forma, a autora considera que a morte de Sócrates e a tentativa de Platão de corrigir tal injustiça marcam a separação entre filosofia e política. Importa ressaltar, porém, que foi Platão quem introduziu a ideia de exercício de poder na esfera política na tradição.

O colapso da longa e poderosa tradição do pensamento político chega, então, a Marx, que reúne novamente filosofia e política, analisando a incompatibilidade entre o pensamento clássico e os problemas políticos modernos.

A filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser ‘realizada’ unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de ‘sociedade’, através da emergência de ‘homens socializados’ (ARENDR, 2013, p. 44).

Para Arendt, a Modernidade tem início com o surgimento das ciências naturais, no século XVII, e desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial, no século XIX, culminando na cadeia de catástrofes deflagradas na Primeira Guerra Mundial (ARENDR, 2013). Nesse contexto, o conceito clássico de

verdade, característico da tradição, sofre com a descrença no mundo moderno, consolidando-se como essência da crise da tradição. Por outro lado, o avanço científico tem como ápice a ascensão da fabricação e substitui a perspectiva contemplativa. A autora afirma que a abordagem científica nas observações humanas impossibilita uma compreensão adequada, pois, com a emancipação das preocupações antropocêntricas, a ciência moderna modifica a relação do homem com o mundo. As verdades da moderna visão científica do mundo já não se prestam à expressão normal no discurso e no pensamento.

Essa ruptura traduz-se no campo intelectual, ficando o pensamento privado da realidade e a ação de sentido, de maneira a dificultar o entendimento de questões relevantes que devem ser levantadas em determinado contexto. Lafer (1988) observa que, com o advento do totalitarismo, todos os padrões e categorias tradicionais, além de se tornarem inadequados ao determinar as regras para agir – problema levantado por Platão – ou para compreender a realidade histórica do surgimento do mundo moderno – proposta de Hegel –, impossibilitaram a inserção de perguntas relevantes no quadro de referência da perplexidade contemporânea. O autor sintetiza a questão da seguinte forma: “A descontinuidade entre conceito e categorias e a realidade é a primeira dimensão da ruptura” (LAFER, 1988, p. 98).

A dicotomia entre contemplação e ação, bem como a hierarquia tradicional que determinava ser a verdade, em última instância, percebida apenas no ver mudo e inativo, não pôde ser sustentada quando a ciência tornou-se ativa (ARENDR, 2013). Assim, a tradição não aponta mais os caminhos a ser seguidos, estando os critérios e padrões da verdadeira compreensão em constante declínio. “O poder iluminador das ideias sobre o mundo e o universo, do modo como o conceberam os filósofos, desapareceu – e com isto perdeu-se a segurança que havia de compreender o mundo e nele se orientar” (MORAES apud ARENDR, 1992, p. XIV).

O século XX vive, por sua vez, as profecias de Nietzsche, que lega à humanidade a morte de Deus. Em *Assim falou Zaratustra*, esse autor põe em evidência a condição vazia do homem, por meio do diálogo entre o profeta Zaratustra e sua sombra, que questiona o que lhe restou, ao que o profeta responde: “Perdeste também o caminho” (NIETZSCHE apud CANDIOTTO, 2010, p. 92).

A Modernidade ainda respira, pois a mesma atmosfera profetizada por Nietzsche no século XIX, experimentando as últimas consequências do colapso e do esfacelamento da moral no ocidente, cristaliza a superfluidade do indivíduo isolado,

alienado dos demais e precisando, doravante, de novos valores, como afirmado por aquele autor.

A busca de Nietzsche de ‘novos valores’ era certamente uma clara indicação da desvalorização do que o seu tempo chamava ‘valores’ e do que tempos mais antigos tinham chamado mais corretamente virtudes. Os senhores devem se lembrar que o único padrão que ele acabou sugerindo foi a própria Vida, e sua crítica das virtudes tradicionais e essencialmente cristãs era guiada pela intuição muito mais geral de que não só toda a ética cristã, mas também toda a ética platônica usam padrões e medições que não são derivados deste mundo, mas de algo além – seja o céu de ideias que se estende sobre a caverna escura dos assuntos estritamente humanos, seja o além verdadeiramente transcendente de uma vida após a morte divinamente estabelecida (ARENDDT, 2010a, p. 114).

Em suas obras, Arendt expressa sua angústia frente à miséria própria à vida do homem moderno, recorrendo, para tanto, a autores como Montesquieu, na tentativa de significar tal situação. Para o filósofo, os costumes mantêm a moralidade e a espiritualidade, mesmo em um momento de crise.

A queda das nações começa com o enfraquecimento da legalidade, seja por abuso do governo no poder, seja porque a autoridade da fonte dessas leis se torna duvidosa e questionável. Nos dois casos, as leis deixam de ser consideradas válidas. Daí resulta que a nação, junto com a ‘crença’ em suas próprias leis, perde a capacidade de ação política responsável; as pessoas deixam de ser cidadãos no sentido pleno do termo. O que resta (e, de passagem, explica a frequente longevidade dos corpos políticos já exangues) são costumes e tradições da sociedade. Enquanto se mantém ilesos, os homens como indivíduos privados continuam a se comportar de acordo com certos critérios morais. Mas essa moral perdeu sua base. Pode-se confiar que a tradição impeça o pior apenas por tempo limitado. Qualquer incidente pode destruir a moral e os costumes que não se baseiam mais na legalidade; qualquer contingência há de ameaçar uma sociedade que não é mais garantida por cidadãos (ARENDDT, 2011a, p. 338).

O temor de Montesquieu é que costumes e tradições possam ser frágeis quando se pensa em corpo político. Quando eles se consolidam como fatores de estabilidade numa sociedade, corre-se o risco de que qualquer incidente desmorone-os. De fato, com o advento da Revolução Industrial, os costumes sofrem uma decadência. Tais transformações só são possíveis devido ao quadro político de bases nada sólidas, como afirma Arendt (2011a, p. 339):

Os temores de Montesquieu, que soavam tão estranhamente no século XVIII e soariam tão normais no século XX, podem pelo menos nos sugerir uma explicação, não do totalitarismo ou de qualquer outro evento moderno específico, e sim do peculiar e desconcertante silêncio que nossa grande tradição guardou quando foi desafiada pelas questões ‘morais’ e políticas de

nossa época, e mostrou claramente que não dispunha de respostas construtivas. As fontes de onde brotariam essas respostas haviam secado. Desaparecera o próprio quadro onde se inscreviam a compreensão e o julgamento.

Em *A condição humana*, a autora detém-se em restaurar os muitos componentes da vida ativa e suas origens conceituais, a fim de entender as implicações dos processos de alienação do mundo moderno, nos quais se perde o poder de ação e interação com os demais, importante para a formação da identidade humana e o compartilhamento da realidade.⁷ Essa alienação é percebida no subjetivismo característico da filosofia moderna.

A filosofia moderna começou com a dúvida cartesiana, em sua universalidade, e sobre ela constituiu o seu método de suspeição. O que se perdeu na Era Moderna foi a certeza antes oriunda do depoimento dos sentidos e da razão. De tal forma, concedendo ao homem como única certeza confiável a própria existência da dúvida na sua consciência, Descartes teria aberto o caminho para o estabelecimento de uma relação intrínseca entre certeza e introspecção (MORAES; BIGNOTTO, 2003, p. 228).

A autora propõe a famosa distinção entre as três experiências humanas básicas no âmbito da vida ativa: trabalho, obra ou fabricação e ação, na tentativa de entender o significado das culturas de massa nas sociedades modernas, mostrando a necessidade de reformular as categorias da filosofia política para que os desafios lançados pela constituição das sociedades de massa sejam enfrentados.

O trabalho, experiência do *animal laborans*, é reflexo de estar vivo, sendo compartilhado entre todos os viventes. Visto que se manifesta no constante desenvolvimento do processo biológico, acontece no âmbito privado e não depende de companhia para ser realizado. Ainda, essa atividade consome-se no próprio processo vital, pois objetiva a subsistência da vida. Arendt entende o trabalho como uma benção, à medida que se vive dentro dos ciclos naturais, gozando dos prazeres daquele tipo de ocupação. Em resumo, é a forma de o indivíduo experienciar

a satisfação de estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; [...] o modo pelo qual os homens podem permanecer e voltarear com contento no círculo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito

⁷ Arendt esclarece que seu propósito não é buscar respostas, uma vez que estas concernem à política prática e dependem da troca pública da opinião de muitos. O que propõe é reconsiderar a “condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (ARENDR, 2011a, p. 6).

com o qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro (ARENDR, 2011b, p. 131).

A superação das labutas e penas impostas pelas necessidades biológicas acontece mediante a experiência do *homo faber*, pela sua capacidade de fabricação, erigindo um mundo de durabilidade e de permanência, como afirma a autora: “A redenção da vida, sustentada pelo trabalho, é a mundanidade, sustentada pela fabricação” (ARENDR, 2011b, p. 294). Essa construção de um mundo artificial tem início com a agressão à natureza, ao extrair dela a matéria-prima necessária ao desenvolvimento de algum projeto. O fabricante, por sua vez, executa a ideia previamente estabelecida e que permanecerá após o processo de fabricação, enquanto os frutos da fabricação, ao contrário dos do trabalho, que perecem rapidamente, devem ser usados e reutilizados. Em outras palavras, a infinita variedade de coisas elaboradas estabiliza o artifício humano, possibilitando a perpetuação da criatura mortal, bem como proporcionando uma nova possibilidade além da sobrevivência, que é a política.

Arendt afirma que, com a civilização industrial, os artesãos, que tinham a dimensão do *homo faber*, convertem-se em *animal laborans*, dificultando, devido ao peso da necessidade, a terceira experiência humana básica. Já o cidadão, ao se transformar em indivíduo, põe em evidência uma sociedade preocupada com a vida, o interesse do indivíduo e a espécie humana como *animal laborans*. Essa é a *vita activa* ou ação, que exige a liberação do jugo das duas outras para que se instaure o campo da política (LAFER, 2003).

A preocupação excessiva com a reprodução da vida faz com que ela se torne supérflua e constantemente ameaçada. Como ressalta Bignotto (2008), o homem contemporâneo, visado como corpo biológico, é o apanágio de um mundo sem política.

As novas configurações das sociedades modernas apagaram as fronteiras entre as esferas da existência dos homens, a destruição da esfera pública leva consigo a privada, que caracteriza o mundo em comum dos cidadãos de uma *polis* clássica. Recolhidos a seu mundo privado os homens perdem a referência comum da praça pública para se identificar apenas com o que são capazes de produzir e consumir (BIGNOTTO, 2008, p. 10).

Essa alienação do mundo vivenciada na Modernidade resulta de um processo no qual o homem volta para si na esfera da interioridade, ou seja, os homens

modernos são arremessados para dentro de si mesmos. Ressalta-se que, desde Descartes, a humanidade sofre a tendência de preocupar-se consigo mesma, como algo distinto da pessoa ou do homem em geral, na tentativa de reduzir todas as experiências, tanto com o mundo quanto com outros seres humanos, na experiência entre o homem e ele mesmo (ARENDDT, 2011b). Essa perda do senso comum – que surge quando se partilha o mundo com os outros – reflete-se diretamente nas relações individuais, gerando um distanciamento existencial.

Arendt argumenta que a introspecção na Modernidade resulta de um mecanismo de defesa do processo cognitivo como meio de preservação da “liberdade interior”, sendo esse um local inviolável, protegido de imposições, mecanismos de opressão e tiranias da sociedade que escravizava a existência individual ao corpo coletivo.

Humanidade socializada é aquele estado da sociedade em que há apenas o império do interesse, e o assunto desse interesse é a classe ou a humanidade, nunca o homem ou os homens. A questão é que agora mesmo desapareceu o último vestígio de ação em que os homens estavam envolvidos, o motivo implícito no auto interesse. O que restou foi uma ‘força natural’, a força do processo da própria vida, ao qual todos os homens e atividades humanas estão igualmente submetidos (‘o processo do pensamento em si é um processo natural’) e cujo único objetivo, se houve um objetivo em tudo, fosse a sobrevivência da espécie animal e do homem. Nenhuma das capacidades superiores do homem foi, por muito tempo, necessária para se conectar a vida individual com a vida das espécies; a vida individual se tornou parte do processo de vida, e trabalhar era tudo que era necessário para garantir a continuidade da própria vida e da vida de sua família. O que era necessário, não era necessitado pelo metabolismo da vida com a natureza, ou era supérfluo ou só poderia ser justificado em termos de uma peculiaridade do ser humano como distinto da vida de outro animal – de tal modo que Milton tenha considerado escrever seu paraíso perdido (ARENDDT, 2011b, p. 321).

A transfiguração dos cidadãos em “indivíduos privados”, nos séculos XIX e XX, faz com que o homem não mais se preocupe com o mundo e seus espaços comuns de convivência, que constituem o espaço público necessário à liberdade política. Os acontecimentos da Época Moderna conduzem à alienação e à sensação de desamparo, de não pertencimento, sendo as consequências da perda de sentido para o mundo fatais, culminando na descrença da condição humana. “Dana Villa julga que isto torna as pessoas da época moderna mais suscetíveis às ficções totalitárias, devido ao elevado senso de solidão, alienação do mundo e falta de significativo contato com os outros” (FRY, 2010 p. 78).

A não mundanidade como um fenômeno político só é possível com a premissa de que o mundo não durará; mas com tal premissa, é quase inevitável que a não mundanidade venha, de uma forma ou de outra, a dominar a cena política. Foi o que sucedeu após a queda do Império Romano e parece estar ocorrendo novamente em nosso tempo – embora por motivos bem diferentes e de forma muito diversa, e talvez bem mais desalentadora. A abstenção cristã das coisas mundanas não é, de modo algum, a única conclusão a se tirar da convicção de que o artifício humano, produto de mãos mortais, é tão mortal quanto seus artífices. Isso pode também, pelo contrário, intensificar o gozo e o consumo das coisas do mundo e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é fundamentalmente concebido como o *koinon*, aquilo que é comum a todos. Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência (ARENDDT, 2011b, p. 66-67).

Nessa perspectiva, o liberalismo político do século XIX representa a transformação na compreensão do mundo comum. Assim, partindo da consequência da introspecção da liberdade na Modernidade, crê-se que a liberdade inicia-se onde a política termina. A tradição filosófica afirma, pois, que a liberdade começa quando os indivíduos afastam-se da vida política, acontecendo esta na relação com o próprio eu. Já Arendt admite que a capacidade e o potencial da política não morrem; em contrapartida, a imagem da liberdade dissipa-se lentamente, levando consigo o fim da Era Moderna.

O liberalismo propõe aos indivíduos garantir direitos e liberdades iguais. Por sua vez, o Estado garante a todos a liberdade individual de expressão, a propriedade privada de bens e a garantia de legitimidade de pactos contratuais, devendo, ainda, monitorar as concepções morais, religiosas e econômicas, sem, no entanto, interferir. Como consequência, há uma despolitização da sociedade e dos conflitos sociais, visto que a política pertence ao Estado e a convivência social deve ser assegurada por leis que garantam a não interferência à liberdade de cada um, como afirma Ramos (2010, p. 279):

O liberalismo disseminou a ideia de que a liberdade começa onde a política termina, retratando a noção de que a própria política deve ser um instrumento para assegurar a liberdade da política, uma vez que a segurança e os direitos individuais necessitam de uma ação pública que não interfira na liberdade individual.

No liberalismo moderno, a liberdade dentro da política visa somente ao interesse em libertar determinadas áreas. Ao transferi-la para o âmbito pessoal e individual, a política moderna torna-se um meio de garantir as necessidades

individuais e o desenvolvimento do mercado econômico. Em *O que é política?*, Arendt (1999, p. 70) comenta que a

política é um meio para um objetivo mais elevado e que se trata da liberdade dentro da política apenas porque a coisa política tem de libertar determinadas áreas. Só que a liberdade da política não é mais uma questão de minoria, mas sim, ao contrário, tornou-se uma questão da maioria que não devia nem precisava preocupar-se com os negócios do governo, ao passo que foi imposto à minoria o fardo de se preocupar com a ordem política necessária aos assuntos humanos.

Ao limitar a liberdade à esfera pessoal como um privilégio do indivíduo, a política moderna estabelece-se como um instrumento que possibilita a independência da vida privada e garante a realização da liberdade individual. Constant (1980, p. 7), a esse respeito, afirma que

o objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios.

Para Arendt, a liberdade situa-se na esfera pública, por este ser um local adequado que possibilita a expressão de diferenças que constituem a pluralidade humana e a interação entre iguais em uma arena de ação e discurso. Daí sua crítica à Modernidade, por permitir que o interesse privado contamine a esfera política, abalando a objetividade e o interesse da política pela comunidade e ameaçando a pluralidade, uma vez que as várias perspectivas não são mais ouvidas pelas pessoas. A autora afirma que “a liberação, ainda que seja a *conditio sine qua non* da liberdade, jamais é a *conditio per quam* que causa a liberdade” (ARENDR, 1992, p. 341). A política, no sentido grego da palavra, está, portanto, centrada na liberdade, sendo entendida negativamente como estado de quem não é dominado nem dominador e positivamente como espaço que só pode ser criado por homens e no qual cada homem circula entre seus pares (ARENDR, 1999).

É dessa maneira que se dá a relação entre liberdade negativa e liberdade positiva no pensamento da autora. A ausência de impedimentos da liberdade negativa seria a condição política da não dominação, em que os homens não são escravos da necessidade e dos outros, conceito que difere da do filósofo liberal Isaiah Berlin (1981), para quem, a liberdade negativa está relacionada a não interferência de outrem:

Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros (BERLIN, 1981, p. 136).

A liberdade, no sentido negativo, consiste em não ser coagido na realização de suas ações, independentemente de suas relações com outros homens, entendendo, assim, que, quanto maior a área de não interferência, maior a liberdade. Tal espaço é limitado pela fronteira existente entre a vida privada e a autoridade pública, visando à ordem pública e à igualdade de liberdade.

Para Berlin (1981), a liberdade pressupõe um pluralismo ético, uma diversidade de concepções acerca da ideia de uma qualidade de vida e diferentes estilos de comportamento, razão pela qual se exige uma concepção de liberdade que permita a livre manifestação dos diferentes modos de vida, sem interferência de terceiros ou do poder público, que se exprime por medidas políticas. O autor ressalta que a área de não interferência tem ligação direta com o exercício das atividades privadas, sem se relacionar com alguma forma de governo ou participação política. Nesse sentido, a liberdade significa “liberdade de” (BERLIN, 1981, p. 140).

Por outro lado, a liberdade positiva significa a autonomia para fazer as próprias escolhas, pois o desejo do indivíduo é ser seu próprio amo e senhor. Essa autonomia diz respeito a não se deixar influenciar pelas próprias paixões, não devendo o indivíduo viver de acordo com os próprios desejos, ou seja, a liberdade só existe a partir de uma escolha racional. Sobre isso, Berlin (1981, p. 155) afirma que

a razão dentro de mim, para triunfar, deve eliminar e suprimir meus ‘baixos’ instintos, minhas paixões e meus desejos que me tornam escravo, da mesma forma (a transição fatal de conceitos individuais para sociais é quase imperceptível), os elementos superiores da sociedade – os mais bem educados, os mais racionais, aqueles que ‘possuem a visão mais elevadas de seu tempo e de seu povo’ – podem fazer uso da compulsão para racionalizar a parte irracional da sociedade.

O autor reconhece que valores como liberdade, igualdade, justiça, identidade individual e coletiva podem se chocar (BERLIN, 1981). Por isso, os que defendem a tese da liberdade positiva afirmam que apenas uma ordem social, na qual os valores

da mais alta importância podem ser realizados de forma harmônica, deve ser o objetivo da liberdade na sociedade.

Para ele, as liberdades positivas e negativas historicamente se conceituaram em sentido oposto, até que, no fim do percurso, acabaram se chocando. O autor valida o pluralismo de valores contrapondo-o à liberdade positiva, que acaba por rejeitar o próprio pluralismo (BERLIN, 1981). Por isso,

Berlin é um raro caso de liberal agonístico, na acepção da palavra ‘*agon*’ em grego, embate. Do embate de valores, Berlin tem inequívoca percepção. Ele o enuncia com uma auto-contenção [...] que está, na surdina, perpassada pelo sentido trágico da escolha na vida individual e coletiva (LAFER, 2003, p.143).

Arendt conceitua liberdade de forma diversa de Berlin (1981), que se apoia numa concepção histórica progressista, na qual a liberdade é determinada de acordo com as possibilidades reais da lei da história.⁸ Dessa maneira, a ação no espaço público engendrada por homens em conjunto perde seu valor.

A liberdade positiva, para Arendt, é o espaço criado para a convivência, derivado de uma ação em que há uma participação ativa do processo político, marcada pela espontaneidade; do contrário, a capacidade de discernimento do que é verdadeiro e falso perde-se, abrindo espaço à mentira, à violência e, conseqüentemente, à extinção da vida pública.

Outro problema identificado por Arendt diz respeito à relação entre poder e violência. Quando a liberdade deixa o espaço público e adentra o particular, o poder identifica-se com a violência, ou seja, com a relação de comando e subordinação. “O governo deixa de contar com a participação dos cidadãos e passa ser considerado um mal necessário, fazendo com que a política perca o seu significado” (FRATESCHI, 2007, p. 91). Assim afirma a autora:

A liberdade, por sua vez, trocou de lugar; não reside mais na esfera pública, e sim na vida privada dos cidadãos, e por isso precisa ser defendida contra o público e seu poder. A liberdade e o público se afastam, e assim tem início a

⁸ Vale ressaltar que Berlin (1981) resiste ao pensamento de Arendt, mas Lafer (2003) percebe as afinidades existentes entre os dois autores, quais sejam: liberdade e pluralismo no mundo contemporâneo – ele com seu estilo de música de câmara e Arendt com o arrebatamento e vigor das grandes sinfonias. Da mesma forma, são suas preocupações os dilemas inerentes à afirmação da liberdade e pluralismo no mundo contemporâneo. Nesse sentido, o *agon* liberal de Berlin e o existencialismo de Arendt confluem para fazer o juízo, base da escolha problemática e tema recorrente comum de seus respectivos percursos intelectuais.

fatídica equiparação entre poder e violência, entre política e governo e entre governo e mal necessário (ARENDR, 2014, p. 184).

A autora não rejeita as conquistas liberais, mas, surgindo o poder da reunião dos cidadãos no espaço público, a participação destes nos assuntos políticos é de suma importância para a efetivação da liberdade. A violência não pode tirar o poder do povo, sendo preciso criar espaços para a participação e criação do poder pelos cidadãos.

Arendt remonta o conceito de “poder” às ideias gregas e romanas, que não o conceituam como uma relação mando-obediência. O poder é um fim em si mesmo e se funda na aptidão humana para viver na pluralidade, lugar onde a singularidade de cada um é revelada; com isso, a possibilidade de liberdade e igualdade apresenta-se como uma realidade política. A autora define essa convivência humana não apenas como uma capacidade para a ação, mas como uma ação em concerto.

O ‘poder’ corresponde a habilidade humana de não apenas agir, mas agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’ estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se essa pessoa investida de poder, por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome (ARENDR, 1985, p. 24).

Dessa maneira, relacionar violência e poder é descabido, visto que, de acordo com Arendt, essa relação, em se tratando de política, mina todas as características inerentes ao processo político. Usar poder e violência como sinônimos resulta de uma cegueira para as realidades correspondentes.⁹ Isso porque a violência silencia a troca de opiniões e se caracteriza pela coação e pressão, a fim de alcançar pela força determinados objetivos. Arendt “acredita que, no fim das contas, a violência é bastante ineficaz como instrumento político para a manutenção de um poder soberano, porque os meios podem sobrepujar totalmente os fins” (FRY, 2010, p. 98).

Com as novas configurações da Modernidade, sem ligação entre o passado e o futuro, e a contínua crise de autoridade, religião e tradição, constitui-se um mundo em crise, onde o controle do espaço público pelo aparato estatal atrapalha o

⁹ Nas palavras de D’Entrèves, “‘poder’, potência, autoridade: todas elas são palavras a cujas implicações exatas não se atribuem grande importância na linguagem corrente; mesmo que os maiores pensadores as unam por vezes sem qualquer critério. Entretanto é justo presumir que se referem a diferentes qualidades, e deveria o seu significado ser, portanto, cuidadosamente avaliado e examinado [...] O emprego correto dessas palavras é uma questão não apenas de lógica gramatical, como também de perspectiva histórica” (ARENDR, 1985, p. 230).

exercício da liberdade. Para Arendt, o âmbito da política é esse espaço público, sendo a liberdade política efetivada na esfera da pluralidade humana do viver junto. Dessa forma, a autora desconstrói a ideia liberal de liberdade como um fenômeno que não tem relação com o fazer político, pois o próprio fundamento de possuir direitos tem início no direito de pertencer a uma comunidade política.

Em resumo, Arendt adota um conceito de liberdade não liberal e nega a separação entre poder e liberdade, além de tentar resgatar a dignidade política da liberdade, restaurando a proximidade entre esses dois conceitos, tarefa difícil devido à separação da política e da liberdade na Modernidade.

3 O SENTIDO POLÍTICO (PÚBLICO) DA LIBERDADE

Na obra *Entre o passado e o futuro*, o tema da liberdade recebe atenção especial. A autora é categórica na afirmação de que “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDDT, 2013, p. 192).

Para ela os homens não precisam apenas da companhia dos outros para exercer sua liberdade, eles precisam de um espaço comum, politicamente organizado, para manifestarem suas capacidades. Isso implica em dizer que o mundo da política, solo da liberdade, não pode ser confundido com um terreno intersubjetivo, no qual os homens estabelecem relações entre si, mas não necessariamente ações políticas. A equação arendtiana não é, portanto, entre liberdade e intersubjetividade, mas entre liberdade e política (MORAES; BIGNOTTO, 2003, p. 116).

Arendt insiste na diferença entre liberdade como característica do cidadão, ideia própria da tradição greco-romana, e como característica da vontade, ideia que se difunde a partir da filosofia cristã de Santo Agostinho. Inspirar-se na Antiguidade é uma tentativa da autora de resgatar o fio da tradição que guiou com segurança através dos vastos domínios do passado, mas o fim de uma tradição não significa que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens (ARENDDT, 2013).¹⁰

A liberdade como fenômeno político era conhecida na Antiguidade, tendo nascido nas cidades-estados gregas. Desde Heródoto, era entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados (ARENDDT, 2014). Essa liberdade foi vivenciada no processo político como ação entre os cidadãos, devendo, assim, o cidadão ser livre. Assim, a autora ressalta que, na pólis, a liberdade podia aparecer.

3.1 A ESSÊNCIA DA POLÍTICA E DA LIBERDADE PARA OS GREGOS

¹⁰ “Não há na obra arendtiana uma parte destinada específica e sistematicamente à apresentação da *polis* grega. O que encontramos, por exemplo, em *A condição humana* são menções esparsas à vida política grega clássica e sempre em situação de comparação e contraste com as condições políticas ulteriores. Conforme viemos de dizer, a intenção da autora é indicar as degenerações sofridas ao longo da história pela única forma autêntica de vida política e de espaço público. Para compreendermos a imagem que Arendt tem da *polis* grega, deveremos, por um lado, recolher os traços atribuídos pela autora a essa forma de organização política, por outro lado, perguntar quais fontes gregas são utilizadas por ela e o que ela priorizará nestas” (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 93).

Resgatar o conceito de liberdade greco-romano é o recurso metodológico utilizado por Arendt para compreensão da liberdade como característica do cidadão participativo do processo de ação (política).

A liberdade política surge na Grécia antiga, onde os homens passam a viver politicamente organizados. Arendt reconhece a impossibilidade de reviver a política greco-romana na ágora contemporânea, mas, ao se expatriar do presente e buscar no passado modelos que sirvam para a vida política, busca novas possibilidades de pensamento que inspirem os “tempos sombrios” atuais. Para ela,

na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade em seu âmbito (ARENDR, 2013, p. 201).¹¹

A autora insiste que a capacidade de começar é o dom mais extraordinário do homem, visto ser idêntica à liberdade: “O milagre da liberdade reside no poder de começar, que por seu turno reside no fato de que cada homem, tendo em vista que pelo nascimento vem ao mundo que já existia antes e vai continuar depois de sua morte, é ele mesmo um novo começo” (ARENDR apud MORAES; BIGNOTTO, 2003, p. 117). Assim, requer um espaço comum para o compartilhamento de palavras e atos. No espaço da pólis, a pluralidade acontece em meio à ação de homens que revelam sua singularidade, sendo o ato de fundação, ou seja, a criação de novos espaços humanos, a expressão da capacidade humana na condição de seres livres.

A pertinência em evocar as experiências da pólis grega para dar sentido ao termo “político” encontra-se no fato de que, naquela comunidade, se descobriram a essência e a esfera do político. Para Arendt, “é na *polis* que a liberdade se constitui como realidade concreta manifesta na condição da pluralidade humana da ação e do discurso, esses são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas quais homens” (ARENDR, 2011b, p. 220).

¹¹ Arendt insiste que raras foram as tentativas ao longo da história de um resgate do espaço público e da vida política. Entende que a humanidade manteve-se apartada desse tipo de organização, tal a dificuldade de encontrar exemplos na história. Ainda, afirma que “nem sempre esse espaço existe, e embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na Antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o empregado e o homem de negócios da atualidade – não vive nele” (ARENDR, 2011b, p. 248).

Consoante a autora, o esforço em originar a ideia de liberdade de experiências no âmbito político, ou seja, a interdependência entre liberdade e política, tal qual na Antiguidade, soa de maneira estranha, uma vez que na visão moderna é preciso renunciar à política para que a liberdade apareça.

Nossa tradição filosófica sustenta quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habituado pela maioria, e que ela não é experimentada em associação como outras pessoas, mas sim no relacionamento com o próprio eu (ARENDDT, 2013, p. 204).

Na Modernidade, a liberdade política ganha conotação diferente, por conta dos “três grandes direitos primários”: a vida, a liberdade e a propriedade (ARENDDT, 2014). Assim afirma Arendt (2014, p. 60):

Se pensarmos essa liberdade política em termos modernos, tentando entender o que Condorcet e os homens das revoluções tinham em mente quando afirmavam que o objetivo da revolução era a liberdade e que o nascimento da liberdade significava o início de uma história totalmente nova, devemos observar em primeiro lugar o fato bastante óbvio de que eles não podiam estar pensando simplesmente naquelas liberdades [*liberties*] que hoje associamos ao governo constitucional e àqueles elementos corretamente chamados de direitos civis.

Ela é categórica ao afirmar que a criação da pólis nunca é de ordem “materialista” e entende que o grande equívoco dos materialistas políticos está em considerar que os homens organizam-se politicamente em vista de suas necessidades de sobrevivência. Essa visão materialista da tradição da filosofia política distorce a verdadeira natureza da vida política, qual seja: a ação e o discurso como atividades autenticamente políticas.¹² Ademais, a esfera política possibilita ao indivíduo viver uma existência de forma propriamente “humana”, existindo para mostrar que o homem é o único ser vivo capaz de outra forma de vida além da biológica, demonstrando, assim, sua singularidade no reino dos seres vivos (CORREIA; NASCIMENTO, 2008). Como ressalta Arendt (2011b, p. 119), a vida

é um processo que em toda a parte consome a durabilidade, desgasta-se e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco

¹² Na teoria política, o materialismo é pelo menos tão antigo quanto a suposição platônico-aristotélica de que as comunidades políticas (*poleis*) – e não apenas a vida familiar ou a coexistência de várias unidades familiares (*oikiai*) – devem sua existência à necessidade materialista (ARENDDT, 2011b).

círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infundável repetição.

A pólis como fundação humana atribui-se um espaço próprio, separado das tarefas relacionadas às necessidades impostas à sobrevivência, pois “nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o domínio público” (ARENDDT, 2011b, p. 44), não contaminando, assim, o espaço da vida política.

O desprezo pela atividade do trabalho, originalmente oriundo de uma apaixonada luta pela libertação da necessidade e de uma impaciência não menos apaixonada com todo o esforço que não deixasse vestígio, monumento ou grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida das crescentes exigências do tempo dos cidadãos pela vida na *polis* e de sua insistência na abstenção (*skhole*) de toda atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço (ARENDDT, 2011b, p. 99).

Do exercício, sem coação ou domínio, da atividade política entre seus pares, ou seja, do acontecimento político da liberdade, deriva a igualdade.

O ponto central da equivalência que Heródoto estabelecia entre liberdade e não domínio era que o próprio dominante em si não era livre, ao assumir o domínio sobre os outros, ele se privava daqueles pares em cuja companhia seria livre.

[...]

A igualdade da *polis* grega, sua isonomia, era um atributo da *polis* e não dos homens, que recebiam sua igualdade em virtude da cidadania e não do nascimento. A igualdade e a liberdade não eram entendidas como qualidades inerentes à natureza humana, não eram φύσει, dadas pela natureza e brotando por si sós; eram νόμω, isto é, convencionais e artificiais, frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens (ARENDDT, 2014, p. 59).

Arendt esclarece que a isonomia da pólis grega é um atributo da cidadania resultante de um *status* político e não do nascimento. Essa isonomia garante a igualdade, não porque os homens nascem iguais; pelo contrário, os homens são por natureza não iguais e precisam de uma instituição artificial que os torne assim (ARENDDT, 2014).

Os membros da *polis* se equivalem não propriamente porque todos são iguais perante a lei (isonomia) – como para os modernos – e vinculada com a noção de justiça, mas, principalmente, porque todos têm o mesmo direito à atividade política profundamente marcada pela isegoria, ou seja, a liberdade de falar (RAMOS, 2004, p. 4).

Essa igualdade, portanto, está estritamente ligada à atividade política e é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser “igualados” sob aspectos e propósitos específicos. Assim, o fator igualador vem de fora. No tocante à igualdade política, esta possui como elemento principal a liberdade de falar – fala e ação, para os gregos, são manifestações de liberdade.

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falam sobre ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. O viver-num-mundo-real e o falar-sobre-ele-com-os-outros são no fundo, a mesma coisa, e a vida privada parecia ‘idiota’ para os gregos porque os privava dessa complexidade do conversar-sobre-alguma-coisa e, com isso, da experiência sobre como a coisa acontecia, de fato, no mundo (ARENDDT, 1999, p. 60).

Outro aspecto da liberdade para os gregos está ligado à objetividade do poder fazer, da ação. Isso porque, antes de ser entendida como atributo do pensamento ou qualidade da vontade, era considerada o estado do homem livre, capacitando-o a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações (ARENDDT, 2013).

3.2 O ESPAÇO PÚBLICO DA PALAVRA E DA AÇÃO

A reflexão de Arendt, em *A condição humana*, sustenta-se em três pilares – o trabalho, a obra e a ação –, mas somente a ação tem relação exclusiva com a política, consolidando-se como conceito central na obra da autora, que a define, no sentido mais geral do termo, como tomar a iniciativa, iniciar e, em alguns casos, imprimir movimento a alguma coisa. A ação não é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem estimulada por sua utilidade, como a obra, mas é impulsionada pelo começo que vem ao mundo quando se nasce e ao qual se responde, começando algo novo pela própria iniciativa (ARENDDT, 2011b).

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *Ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse’), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um

início, que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador (ARENDDT, 2011b, p. 222).¹³

Arendt lembra que a ação humana traz um caráter de fundação, pois algo de novo é colocado no mundo, sendo tanto a ação quanto o começo demonstrações da liberdade humana, sujeitas ao “infinitamente improvável”, que cumprem a função de interromper o automatismo das atividades petrificadas na história e negam o verdadeiro sentido da política.

O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e a sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo (ARENDDT, 2011b, p. 222).

No espaço da pólis, a pluralidade, essencial à realização da ação, ocorre em meio à possibilidade de os homens agirem na comunidade política.¹⁴ A importância desse espaço comum é ressaltada por Arendt da seguinte forma: “Tudo que acontece nesse espaço de aparecimento é político por definição, mesmo quando não é um produto direto da ação” (ARENDDT, 2013, p. 201). Assim, a *raison d'être* da política está em manter um espaço em que a liberdade constitui uma liberdade concreta, configurada por palavras e eventos que constroem o livro da história humana (CORREIA; NASCIMENTO, 2008).

¹³ “Para que possa haver novidade, ele diz, há de haver um *começo*: ‘esse começo jamais existira antes’, isto é, nunca antes da criação do homem. Portanto, para que um tal começo ‘pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele’ (*quo initium e o modo antea nunquamfuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)” (ARENDDT, 1992, p. 266). Consoante Arendt, se Santo Agostinho tivesse se aprofundado nas especulações a respeito de todo homem ter sido criado no singular, sendo um novo começo em virtude de ter nascido, teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como “natais”, e a liberdade da vontade não como o *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer, mas como a liberdade de que fala Kant na *Crítica da razão pura* (ARENDDT, 1992).

¹⁴ Na obra *Entre o passado e o futuro*, a autora chama atenção para o curioso fato de que, nas literaturas grega e latina, há dois verbos para designar aquilo que se chama uniformemente de “agir”. As duas palavras gregas são *árkhein* (começar, conduzir e, por último, governar) e *prátein* (levar a cabo alguma coisa). Os verbos latinos correspondentes são *agere* (pôr alguma coisa em movimento) e *gerere* (de árdua tradução, de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados, cujos resultados são as *res gestae*, ou seja, os atos e eventos históricos. Em ambos os casos, a ação ocorre em duas etapas, sendo a primeira um começo por meio do qual algo novo vem ao mundo. A palavra grega “*árkhein*”, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, testemunha uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem. Como se diz atualmente, a liberdade é vivenciada na espontaneidade (ARENDDT, 2013). De modo análogo, a liberdade da vontade não se converte em liberdade política sem o agir em conjunto (CORREIA; NASCIMENTO, 2008).

A ação requer um revelar contínuo de seu autor e seus atos, sendo, por meio da convivência humana, que os homens mostram-se e revelam suas identidades pessoais únicas. Contudo, esse movimento desencadeado entre indivíduos atuantes elimina a autonomia do agente, como ressalta Arendt (2011b, p. 230): “As estórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor”.

Todo ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um ‘milagre’ – isto é, algo que não poderia ser esperado. Se é verdade que ação e começo são essencialmente idênticos, segue-se que uma capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama das faculdades humanas (ARENDR, 2013, p. 218).

O real, assim como se denomina toda a existência, assenta-se numa cadeia de milagres como “improbabilidades infinitas”, sendo próprio da natureza de todo novo início. Da ação, desencadeiam-se processos de resultado imprevisível, de sorte que a incerteza, mais que a fragilidade, passa a ser o caráter decisivo dos assuntos humanos (ARENDR, 2013). Nesse contexto, o homem, como mensageiro de uma infinidade de probabilidades, é o autor dos “milagres” e o fato de ter recebido o dom da liberdade e da ação estabelece uma realidade que lhe pertence por direito.

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, ‘natural’ é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido (ARENDR, 2011b, p. 308).

A autora afirma que as três atividades humanas e suas respectivas condições estão intimamente ligadas à “condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (ARENDR, 2011b, p. 10), tendo a ação a relação mais estreita com a condição humana da natalidade. Uma vez que para Arendt a ação é a atividade política por excelência, entende que a natalidade, e não a mortalidade, “pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 81). Entretanto, apesar de possuírem relação direta, a ação não é a natalidade na verdadeira acepção da palavra. Assim afirma Arendt (2010b, p. 15):

Uma das características da ação humana é a de sempre iniciar algo novo, o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*. Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e deste modo as coisas são mudadas.

A condição humana da natalidade é atualizada pela ação como começo, pois “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma e a mesma coisa” (ARENDDT, 2013, p. 199). Já a ação, sempre imprevisível e irreversível, para se efetivar, depende do outro, do revelar do outro pela fala, que consiste na atualização da condição humana da pluralidade. Uma ação sem discurso perde, assim, seu caráter revelador e seu sujeito, pois

a ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’. Essa revelação de quem alguém é esta implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos (ARENDDT, 2011b, p. 223).

Para Arendt, a ação só se revela plenamente ao contador de histórias (*storyteller*), ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes (ARENDDT, 2011b). Isso porque o *storyteller* distancia-se do passante massificado mediante sua capacidade de narrar. Assim, de acordo com a autora, a história não é fabricada.

A diferença entre a história real e a ficcional é precisamente que esta última é ‘criada’ [*made up*], enquanto a primeira não é de modo algum. A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único ‘alguém’ que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um ‘quem’ singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso (ARENDDT, 2011b, p. 232).

Continua:

Contudo, a específica qualidade reveladora da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do orador, está tão indissolúvelmente vinculada ao fluxo vivo do agir e do falar que só pode ser representada e ‘reificada’ mediante uma espécie de repetição, a imitação ou mimésis que segundo Aristóteles, predomina em todas as artes, mas só é realmente adequada ao drama, cujo próprio nome (do verbo grego *dran*, agir) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação (ARENDDT, 2011b, p. 234).

Arendt entende que o homem de massa é um ser desolado, sem solo, sem chão, sem lugar de pertencimento no mundo. A memória recuperada por ela não se prende à transmissão de uma tradição contínua, mas à comunicação de experiências entre gerações. Com a *mimésis*, o narrador produz narrativas e fábulas que são o “consolo da história” (MORAES; BIGNOTTO, 2003, p. 92).¹⁵

Ainda, ressalta que o cidadão vive em busca da sua imortalidade, pois ao tomar consciência da temporalidade de sua própria existência, percebe a fragilidade desta, em contraste como os outros animais. “Se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida estariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa” (ARENDR, 2013, p. 72). A cultura grega repousa nesse trágico aspecto e em seu paradoxo, segundo o qual, por um lado, tudo é visto e medido contra o pano de fundo das coisas que existem para sempre, enquanto, por outro, a verdadeira grandeza humana é compreendida como residindo em feitos e palavras (ARENDR, 2013).

A solução grega consiste no entendimento de que os únicos produtos da ação capazes de testemunhar sua realização são a memória dos espectadores e a repercussão dos atos na “teia de relações humanas”. Assim, o conceito de imortalidade tratado por Arendt é o herói. Correia (2012, p. 369) esclarece esse aspecto:

O herói torna-se um modelo exemplar justamente por experimentar a condição humana, com suas vicissitudes e incertezas e, a despeito disso, em nome da glória, da permanência radiante de sua existência, por um ato excepcional que o lança na direção dos deuses, assume a tarefa de mitigar o vigor da infortuna do esquecimento que recai sobre os mortais. Com isso, transpõe parcialmente o abismo que separa o mortal do imortal (a diferença fundamental entre homens e deuses), assumindo no seu destino trágico o papel de elevação da humanidade para além de si mesma, por assim dizer.

O herói não é uma figura de qualidades heroicas e, sim, um indivíduo que pode contar uma história. Para que se alcance essa dimensão definitiva, é

¹⁵ Matos faz uma interessante aproximação entre o *storyteller* de Arendt e o *flâneur* de Benjamin: “Ambos desprivatizam o tempo imposto pela mercadoria, pelo consumo de massa e pela lógica totalitária procedente do princípio da indiferença que rege a troca mercantil e a livre circulação do capital. O *flâneur* e o narrador, ao contrário do déspota totalitário que renuncia a qualquer juízo pessoal, possuem um ‘saber oculto da conjuntura’, captam ‘instantâneos fotográficos’ do presente, transformando o que é familiar em estrangeiro e o que é estranho e distante em familiar. Ato mágico e místico de apropriação de acontecimentos de outras épocas e lugares, esse ‘outro’ é um mesmo dobrável, bem como sua narrativa requer a busca de um sentido ao infinito” (MATOS apud MORAES; BIGNOTTO, 2003, p. 92).

necessária a existência da pólis, pois a intenção de seus fundadores e cidadãos é a reprodução do campo de batalha troiano e no espaço público nele instaurado.

A *polis* garantiria que o espaço para a realização dos atos e palavras grandiosos estaria permanentemente dado para seus membros. Ele neutralizava, além disso, a limitação própria da ação, seu caráter fútil e vão, sua incapacidade de deixar atrás de si um 'produto' e sinais de sua realização. A partir de então, a própria comunidade, os próprios homens reunidos se encarregavam de não deixar perecer as grandes realizações de seus membros, cultivando a memória coletiva destas e legando-as às gerações futuras como um tesouro do passado (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 100).

Assim explica Arendt (2011b, p. 246):

A pólis, se acreditarmos nas célebres palavras de Péricles na Oração Fúnebre, fornecia uma garantia para os que haviam obrigado mares e terras a tornar-se o cenário da sua audácia de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de qualquer outro artista da palavra; sem a ajuda de terceiros, os que agiam seriam capazes de estabelecer, juntos, a memória eterna de seus feitos bons e maus, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade.

A ação, nesse contexto, não é algo cujo resultado pode ser previsto; um único ato pode prolongar-se até que a humanidade chegue ao fim, pois a ação não finaliza. Isso faz com que o homem afaste-se desesperado da esfera dos negócios humanos e veja com desdém a capacidade humana de liberdade. Correia afirma que a "irreversibilidade e a imprevisibilidade, aliadas à ambiguidade intrínseca a ação e à ilimitabilidade das implicações de todo ato, sempre constituíram a razão fundamental do desprezo filosófico generalizado por todo o domínio dos assuntos humanos" (CORREIA apud ARENDT, 2011b, p. XXXIII).

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser 'culpado' de consequências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento (ARENDT, 2011b, p. 291).

A ação estende-se para a parte pública do mundo comum a todos, constituindo um espaço de aparência, no qual uns aparecem aos outros, e jamais é possível no isolamento, uma vez que estar isolado é estar privado da capacidade de agir (ARENDT, 2011b). A existência desse espaço permite o aparecimento da

liberdade. Ainda, a ação, “em que um de Nós está sempre engajado em mudar nosso mundo comum”, forma o contraste mais agudo possível, consoante Arendt, com a atividade solitária do pensamento, que se realiza no diálogo do indivíduo consigo mesmo, o qual pode, em circunstâncias excepcionais, estender-se a outro, “mas jamais pode alcançar o Nós, o verdadeiro plural da ação” (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 83-84).

A pluralidade humana, o ‘Eles’ sem um rosto do qual o Eu individual se separa para ficar a sós consigo mesmo, é dividida em um enorme número de unidades, e somente como membros dessa unidade, isto é, de uma comunidade, é que os homens ficam prontos para a ação (ARENDR, 2013, p. 337).

Diante disso, na interpretação da autora, a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão de um “eu e eu mesmo” (*I-and-myself*) dual para um nós plural (ARENDR, 1992). Na medida em que a pluralidade é a lei da Terra, ser e aparecer coincidem e nada existe no singular; tudo é próprio para ser percebido por alguém (ARENDR, 1992), sendo a realidade do mundo garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecer a todos, “pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser” e tudo que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente do indivíduo, mas desprovido de realidade (ARENDR, 2011b).

A rigor, a pólis não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. ‘Onde quer que vás, serás uma *polis*’: essas famosas palavras não só vieram a ser o lema da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente o seu aparecimento (ARENDR, 2011b, p. 248).

Uma das características básicas e mais importantes do ser humano é a alteridade, que se efetiva no espaço da pluralidade, sendo a pluralidade humana a paradoxal pluralidade dos seres únicos (ARENDR, 2011b). Tais relações de alteridade constituem as relações estabelecidas pela política, como ressalta Correia e Nascimento (2008, p. 31):

Arendt afirma que as criaturas vivas foram criadas na plural, enquanto membros de espécies, ‘ao contrário do homem, que foi criado no singular e continuou a ‘propagar-se a partir de indivíduos’’. Para a definição do humano e para o problema da liberdade o fato de que o homem nasce como indivíduo é mais significativo que o de nascer como membro da espécie. Em termos políticos, a pluralidade humana não é obra da multiplicação da espécie, mas tem antes um início temporal e se realiza quando em comunidade, ‘em algum momento no tempo e por alguma razão, um grupo de pessoas tenha vindo a pensar sobre si mesmo como Nós’.

3.3 A TEORIA DO JUÍZO KANTIANO NA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE ARENDTIANA

Arendt ressalta que, após a experiência do totalitarismo, os indivíduos tornaram-se cada vez mais incapazes de pensar e refletir sobre si próprios, bem como de julgar. Dessa maneira, aponta para a relevância da faculdade de julgar.

O pensamento, reflexão sobre o significado das coisas, é uma condição necessária, mas não suficiente, para resistir ao mal e somente em sua relação com o juízo, que é uma faculdade própria, pode efetivar sua plena realização como capacidade de autonomia, em contraposição ao conformismo de todos os tipos. Arendt considera a faculdade de julgar a mais política das atividades espirituais, constituindo um modelo para o juízo político perseguido pela autora.

O tema só se tornou um grande tópico a partir da Crítica do Juízo, de Kant. O juízo surge como um talento peculiar que somente pode ser praticado, até que se tornem hábitos. “A faculdade de julgar não é apenas uma técnica particular, mas antes o poder ativo e eficaz’, que ocorre após o pensamento, quando o juízo exerce sua autêntica atividade” (SCHIO, 2012, p. 95).

O julgamento é imparcial e alcançado “mais por meio da comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, do que [da comparação] com os juízos reais dos outros, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem” (ARENDDT, 1992, p. 370). Kant dá o nome a essa capacidade de “mentalidade alargada”. Pensar dessa forma significa treinar a imaginação para visitar os outros, ou seja, mover-se em um espaço potencialmente público. Sua força encontra-se no diálogo com os outros e na possibilidade de investigar criticamente distintos pontos de vista (ARENDDT, 1992). Na opinião de Lafer (2003, p. 103),

o julgar, portanto, é para Kant, como para Hannah Arendt, uma faculdade democrática, ao alcance de todos os cidadãos. O critério da aprovação ou desaprovação é a comunicabilidade pública. O modo de asserção desta comunicabilidade é a persuasão – e não o despotismo da verdade – dada a intersubjetividade do mundo das aparências, no qual o discurso requer, por dar-se no plural, a concordância potencial dos Outros da qual depende o agir conjunto.

Arendt afirma que é no gosto que se supera o egoísmo, pois é onde se renuncia a si próprio em favor dos outros, permitindo a formação de opiniões, como também do diálogo e da comunicação.

Ao analisar o mundo da pluralidade, a faculdade de julgar envolve uma relação intersubjetiva, na linha do “juízo reflexionante estético” (ARENDR, 2013, p. 274). De acordo com a autora, “o julgamento é uma, senão a mais importante, atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo”, podendo o juízo ser interpretado como político e repousando sua eficácia justamente em uma concórdia potencial com outrem (ARENDR, 2013, p. 274). Duarte (1993, p. 125), nesse sentido, afirma que

pensar com a ‘mentalidade alargada’ é simplesmente o ‘artifício’ por meio do qual se atinge a ‘imparcialidade’, aquele ‘ponto de vista geral’, relativamente liberto das condições particulares que estão implicadas em cada ponto de vista, e que é a prerrogativa da posição ocupada por aqueles que não estão envolvidos no jogo, isto é, os espectadores. Essa máxima do juízo prega o exercício de uma consideração imaginativa, e não empática do outro: ‘O juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos’.

Juízo significa organizar e subsumir o individual e particular ao geral e universal, decorrendo uma avaliação ordenada com a aplicação de parâmetros pelos quais se identifica o concreto e se tomam decisões (ARENDR, 2008). Arendt identifica como dificuldade do juízo a misteriosa combinação do geral com o particular, visto que só o particular é dado, sendo necessário descobrir o geral relativo a ele. Para Duarte (1993, p. 125-126), o aspecto central de tal mistério encontra-se no fato de que Arendt

situa a pretensão à universalidade subjetiva a que aspiram os juízos de gosto no contraponto da universalidade própria aos juízos-de-conhecimento, que valeriam objetiva e compulsivamente para todos os homens, distintamente dos juízos estéticos. Esse artifício permite a Arendt obscurecer a exigência lógica de ‘necessidade’, que os juízos de gosto devem possuir, abrindo assim a brecha para a consideração de outras analogias entre os juízos reflexionantes estéticos e os juízos políticos.

Diante dessa dificuldade a autora busca a contribuição de Kant em a *Crítica da razão pura* onde autor trata da utilidade dos exemplos. A validade exemplar é considerada pela autora como a mais valiosa, pois “os exemplos nos guiam e conduzem, e assim o juízo adquire validade exemplar”, mas a validade de tal juízo condiciona-se à escolha correta do exemplo para que seu objetivo possa ser atingido (ARENDETT, 1993b, p. 107). O exemplo valoroso resgatado do passado influencia no comportamento do indivíduo no presente, guiando-o pelo caminho onde não há um modelo dado. Porém, os exemplos mantêm a autonomia do indivíduo, esse é livre para julgar e decidir que caminho tomar.

Assim, o juízo é de suma importância para a vida humana, pois, a partir dele, se absorvem as novidades e se funda um novo início, inesperado ou improvável. A ligação entre a faculdade de pensar e a atitude de distinguir o bem do mal encontra-se no julgar, que reconcilia pensamento e senso comum. Como afirma a autora, o juízo realiza o próprio pensamento; assim,

a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu (ARENDETT, 1992, p. 145).

Essa faculdade é resultado de um autêntico pensamento – que, ao suspender por um momento a consciência das coisas do mundo externo, retorna com o poder de modificar as ações futuras – e tem como finalidade preparar o espírito para lidar com os dados do passado, mostrando a melhor forma de agir no mundo externo. Quando isso não acontece, fatos inesperados e aterrorizantes podem surgir.

As pessoas mantêm-se unidas após a ação e, por consequência, mantêm vivo o poder, visto que um indivíduo não constrói poder sozinho, pelo fato de envolver a capacidade de articular propósitos comuns pelo discurso e de realizá-los na ação. O poder limita-se unicamente à existência de outros, condição intrínseca à condição humana da pluralidade. Ele “preserva o domínio público e o espaço da aparência e, como tal, é também a força vital do artifício humano, que perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o espaço da ação e do discurso” (ARENDETT, 2011b, p. 254).

Sem a ação para inserir no jogo do mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, 'nada há de novo sob o sol'; sem o discurso para materializar e memorar, ainda que tentativamente, as 'coisas novas' que aparecem e resplandecem, 'não há recordação'; sem a permanência duradoura de um artefato humano, não poderá 'restar com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir'. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e apalavra viva (ARENDDT, 2011b, p. 255).

Arendt, na obra *Entre o passado e o futuro*, relaciona ação e virtude, entendendo que, apesar de necessitar do intelecto e da vontade, a ação resulta de princípios – honra ou glória, amor à igualdade – baseados na universalidade para que esta possa ser livre.¹⁶ Lafer (2003, p. 63), nessa perspectiva, esclarece que o sentido da virtude é dado pela

palavra virtuosidade, que liga a política às *performing-arts*, na medida em que entreabre as conexões entre a ação e a virtuosidade, cuja realização se dá durante e na execução de sua arte. Isto não quer dizer que a política seja arte no sentido convencional de arte criativa – o Estado como uma obra-prima coletiva – pois tradicionalmente as artes criativas, ao contrário da política, levam à obra, assinalada por uma existência independente [...]. A política se situa num outro campo e, conseqüentemente, não conduz nem à fabricação da obra, nem as limitações ou durabilidade dela decorrentes. É por isso que as instituições políticas, ainda que tenham sido superiormente elaboradas, não tem existência independente. Estão sujeitas e dependem de outros e sucessivos atos para subsistirem, pois o Estado não é um produto do pensamento, mas sim da ação.

¹⁶ Maquiavel faz-se constantemente presente nas reflexões de Arendt. *A condição humana*, *Da revolução*, *Entre o passado e o futuro* e *A vida do espírito* são obras da autora em que se encontram várias citações dos escritos e análises do autor, que é quem percebe tais princípios na *virtu*, com a qual o homem responde às oportunidades que o mundo oferece-lhe na forma de fortuna. "Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente a ação seja o conceito maquiavélico de *virtu*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ela à guisa de fortuna. A melhor versão de seu significado é 'virtuosidade', isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive a atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente. A virtuosidade da *virtu* de Maquiavel lembra-nos de certo modo o fato, embora certamente Maquiavel não o conhecesse, de os gregos, utilizarem sempre metáforas como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar para distinguir as atividades políticas das demais, isto é, extrair as suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo" (ARENDDT, 2013, p. 199).

4 A LIBERDADE DA VONTADE: A DESCOBERTA DO HOMEM INTERIOR

Para Arendt, conceituar a liberdade é um desafio que força o espírito a dilemas. A dificuldade encontra-se na contradição entre a consciência e os princípios morais que dizem que os indivíduos são livres e, portanto, responsáveis pela experiência cotidiana no mundo externo, no qual se orienta em conformidade com o princípio da causalidade. Essa questão implica o exame da liberdade sob a óptica da escolha que se impõe à vontade.

A autora dedica um capítulo à faculdade da vontade e, conseqüentemente, ao problema da liberdade em *A vida do espírito*, investigando o que possibilitou que tais conceitos exercessem um papel fundamental na política – no pensar o cidadão, no Estado e na organização social e política –, visto que essa faculdade era ignorada na Antiguidade grega e suas experiências surgiram com o cristianismo, no primeiro século da Era cristã.

É somente quando os cristãos primitivos, particularmente Paulo, descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política que o conceito de liberdade pôde penetrar na história da Filosofia. A liberdade tornou-se um dos problemas principais da Filosofia quando foi vivenciada como alguma coisa que ocorria no relacionamento entre mim e mim mesmo, fora do relacionamento entre homens. Livre-arbítrio e liberdade de noções tornam-se sinônimos, e a presença da liberdade era vivenciada em completa solidão, 'onde nenhum homem pudesse obstar a ardente contenda em que me empenhara comigo mesmo', o mortal conflito que tinha lugar na 'morada interior' da alma e na escura 'câmara do coração' (ARENDETT, 2013, p. 205).

Conciliar a faculdade da vontade com as doutrinas da filosofia grega consolidou-se como o problema dos séculos seguintes e perdurou após o fim da Era Cristã, sendo que muitos dos grandes filósofos, mesmo os que acreditavam na razão e no espírito, argumentavam que a vontade é mera ilusão. Arendt disserta que alguns obstáculos surgidos na investigação sobre a vontade como faculdade do espírito humano devem-se às várias análises filosóficas, o que justificaria seu entendimento como ilusão da consciência, advindo a inexistência de tal faculdade de um conflito básico entre experiências do ego pensante e do ego volitivo.

4.1 A QUESTÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO

Para Arendt, a noção de *proairesis* de Aristóteles – “estado mental que precede a ação e envolve a escolha entre duas possibilidades, ou melhor, a preferência por uma ação em lugar da outra” (LAFER, 2003, p. 88) – serve de paradigma para as questões da alma, antes da descoberta da faculdade da vontade. As reflexões do filósofo dão-se a partir da dicotomia platônica entre razão e desejo: “É na Ética a Eudemo que Aristóteles explica de uma maneira mais concreta por que achou necessário inserir uma nova faculdade em meio à velha dicotomia, resolvendo, assim, a antiga disputa entre razão e desejo” (ARENDDT, 1992, p. 231).

A *proairesis* é a saída para a contradição. Se a razão e desejo permanecessem, sem uma mediação, em seu antagonismo natural e bruto, teríamos de concluir que o homem, assediado pelos impulsos conflitantes de ambas as faculdades, ‘obriga-se a afastar-se de seu desejo’ quando permanece moderado; e ‘obriga-se a afastar-se de sua razão’ quando o desejo o domina. Mas nada semelhante a um ser-obrigado ocorre em qualquer dos dois casos; ambos os atos são realizados intencionalmente, e ‘quando o princípio vem de dentro, não há força’. O que de fato ocorre é que, estando a razão e o desejo em conflito, decidir entre eles é uma questão de ‘preferência’, ou escolha deliberada (ARENDDT, 1992, p. 231).

Apesar da tentação de considerá-la precursora da vontade, a autora julga pequeno o espaço deixado para a liberdade, uma vez que a livre escolha consiste apenas em uma seleção “racional” entre os meios e os fins para se alcançar algo. Essa faculdade de escolha, em Aristóteles, é traduzida como *liberum arbitrium* e os debates medievais acerca da vontade não dizem respeito à espontaneidade ou autonomia, como afirma Lafer (2003, p. 89):

Aristóteles nega o futuro como tempo verbal autêntico, pois para ele todo o real procede de uma potencialidade. Neste sentido, todo futuro é uma consequência do que existia – o passado – que se tornou atualizado por uma escolha. O livre-arbítrio, ainda neste sentido, ao decidir entre coisas possíveis e dadas, pelo menos potencialmente, não lida com a vontade como órgão do futuro, e enquanto tal idêntico ao poder de começar algo novo.

Quase contemporâneo de São Paulo, Epiteto toma os temas trabalhados por aquele em termos de fatos e argumenta a respeito deles (ARENDDT, 1992). Na interpretação da filósofa, Epiteto considera que o órgão responsável pelo comando não é a razão e, sim, a vontade, como faculdade capaz de realizar.

A grande realizadora não é a razão, mas a Vontade. Em ‘considere quem tu és’, temos uma exortação dirigida, ao que parece, à razão; mas o que se

descobre, então, é que o homem [...] não tem nada de mais soberano [*kyrioteros*] do que a vontade [*proairesis*] [...] tudo o mais [está] sujeito a ela, e a vontade em si é livre da escravidão e do jugo'. É verdade que a razão (*logos*) distingue o homem dos animais que estão, portanto, 'marcados para servir', ao passo que o homem é 'talhado para o comando', apesar disso, o órgão que tem capacidade de comando não é a razão, mas a Vontade. Se a filosofia lida com 'a arte de se viver a própria vida', e se o seu maior critério é a utilidade, neste âmbito, então, 'a filosofia significa muito pouco além do seguinte: procurar saber como é viável exercitar a vontade de obter e a vontade de evitar sem obstáculos' (ARENDDT, 1992, p. 243-244).

O poder da vontade encontra-se em decidir se interessar pelo que se encontra sob o poder do homem. Tais coisas situam-se na interioridade humana, mais especificamente nas faculdades da razão e da vontade. Para "viver bem", não é suficiente "deixar de pedir para que os eventos aconteçam como se quer"; deve-se "deixar a vontade ser tal que os eventos devam acontecer como acontecem" (ARENDDT, 1992, p. 246).

Conceitualmente, a liberdade de Epiteto consiste em ser livre dos próprios desejos, configurando uma inversão das noções políticas da Antiguidade (ARENDDT, 2013).

De acordo com o entendimento da antiguidade, o homem não poderia libertar-se da necessidade a não ser mediante o poder sobre outros homens, e ele só poderia ser livre se possuísse um lugar, um lar no mundo. Epicteto transpôs essas relações mundanas para relações dentro do próprio homem, com o que descobriu que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem tem sobre si mesmo, e que o espaço interior onde o homem dá combate e subjuga a si próprio é mais completamente seu, isto é, mais seguramente defendido de interferência externa, que qualquer lar poderia sê-lo (ARENDDT, 2013, p. 194).

Com o cristianismo, a liberdade afastou-se da política, passando a ser considerada um atributo do querer e da capacidade do livre-arbítrio – a liberdade como ação vivenciada na esfera pública não se realiza mais. O homem é livre na medida em que pode expressar sua vontade ao realizar determinadas escolhas e só tem poder absoluto sobre suas vontades e sobre si mesmo. Assim, o indivíduo volta-se para seu interior, construindo um espaço onde não esteja, de maneira nenhuma, submetido à servidão.

Para pensar a mudança de aspecto da liberdade política para a liberdade interior (vontade), Arendt toma Agostinho como referência. Neste, a liberdade é tematizada na filosofia e passa a ser um atributo das faculdades mentais, mais precisamente da vontade. Em *Confissões*, ele descreve a liberdade como liberdade

interior e como um novo começo. Tal pensamento é, para Arendt, a base para uma nova formação de tradição filosófica que separa liberdade e política.

Ele introduziu o livre arbítrio de São Paulo como a descoberta de uma disposição íntima em que convivem 'duas vontades, uma nova e a outra antiga, uma carnal e outra espiritual', uma vontade que afirma e uma vontade que recusa. Não se trata, portanto, de um conflito entre corpo e alma, mas de um conflito no interior da própria vontade, em que ela manda e não é obedecida. Por causa disso, no livre arbítrio não há a coincidência entre querer e poder, pois ele revela as condições dentro das quais a escolha é feita, mas nada nos diz sobre a possibilidade de sua realização (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 116).

São Paulo foi o primeiro a se pronunciar a respeito da vontade. Na Epístola aos Romanos, diz: “[...] Porque nem mesmo compreendo o meu próprio modo de agir, pois não faço o que prefiro, e sim o que detesto [...]” (Rom, 7:15). “Neste caso, quem faz isto já não sou eu, mas o pecado que habita em mim” (Rom 7:17). A respeito dessa dualidade da vontade paulina, disserta Arendt (1992, p. 236):

É verdade que Paulo não discute o tema em termos de duas vontades, mas em termos de duas leis – a lei do espírito, que o deixa desfrutar da lei de Deus ‘em seu eu mais íntimo’, e a lei de seus ‘membros’, que lhe diz para fazer o que, no seu eu mais íntimo, ele odeia. A própria lei é entendida como a voz de um senhor exigindo obediência; o ‘tu-deves’ da lei exige e espera um ato voluntário de submissão, um ‘eu-quero’ de assentimento. A Velha Lei dizia: não farás. A Nova Lei diz: não quererás. O que levou à descoberta da Vontade foi a experiência de um imperativo que exigia submissão voluntária. E era inerente a essa experiência o fato admirável de uma liberdade que nenhum dos povos antigos – grego, romano ou hebreu – conhecera, ou seja, o fato de que há uma faculdade no homem em virtude da qual ele pode, independentemente de necessidade e coação, dizer ‘Sim’ ou ‘Não’, concordar ou discordar daquilo que é dado factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência; e também que uma tal faculdade pode vir a determinar o que ele irá fazer.

Santo Agostinho sofre influência de São Paulo, mas vai além de suas conclusões conceituais iniciais

[...] de que ‘querer e estar apto a executar não são a mesma coisa’, de que ‘a lei não poderia mandar se não houvesse vontade, nem a graça poderia ajudar se a vontade fosse suficiente’, de que o modo de perceber de nosso espírito é um modo que procede apenas por uma sucessão de opostos, o dia tornando-se noite e a noite tornando-se dia, e que aprendemos sobre a justiça somente tendo a experiência da injustiça, sobre a coragem somente através da covardia, e assim por diante (ARENDR, 1992, p. 254).

A ideia de liberdade para Agostinho diferencia-se no sentido de querer ter duas vontades, e não duas leis antagônicas. A lei dirige-se à vontade e não ao espírito, como quer Paulo. Ainda para Agostinho, só existe uma lei para guiar o princípio do livre-arbítrio, para se realizar o que se quer, ou seja, a interpretação que São Paulo faz de uma luta entre carne e espírito está errada. O problema não está na natureza dual do homem, metade carne e metade espírito; encontra-se na própria faculdade da vontade.

A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução. E a alma é alma, e a mão é o corpo! A alma ordena que a alma queira; e, sendo a mesma alma, não obedece (AGOSTINHO, 1996, p. 217).

Agostinho concebe a liberdade como livre-arbítrio, como uma faculdade de escolhas diante do que é dado, não estando seu conceito vinculado à ação e, sim, à vontade. Trata-se da faculdade de escolher entre uma vontade que recusa e outra que afirma.¹⁷ Essa autonomia da vontade confirma-se pelo fato de se manifestar independentemente da necessidade e de estar desvinculada do mundo político, pois o homem, ao ser colocado em contato com suas faculdades interiores, experimenta a liberdade consigo mesmo e não com o mundo externo. Assim explica Lafer (2003, p. 92):

A lei, diz Santo Agostinho na leitura de Hannah Arendt, não se dirige apenas a mente, pois neste caso ela só revelaria, mas também a vontade, porque ela é comando. Por isso, a faculdade de escolha em Santo Agostinho não é a seleção de meios para se chegar a um fim – como a *proairesis* aristotélica – mas sim a escolha entre *velle* e *nolle*, querer e não querer. O conflito entre *velle* e *nolle*, por outro lado, não surge para ele do embate entre mente e a vontade, nem da cisão entre carne e espírito como em São Paulo, mas sim da luta interna da própria vontade.

A capacidade de escolha que justifica o *liberum arbitrium* constitui-se da dualidade entre querer e não querer. Esse livre-arbítrio é, para Agostinho, como dilacerar a alma, pois as manifestações da vontade trazem em si uma dualidade

¹⁷ Isso ocorre porque o indivíduo tem o poder de fazer ou não algo por seu querer, por isso é livre. O movimento voluntário, inerente aos seres humanos, por meio do livre-arbítrio permite que, por escolha, seus agentes sejam portadores de dignidade humana ou abram mão dela. Em outros termos, o que é feito o é por querer e porque está em poder do agente ser realizado, sendo uma consequência da vontade, a qual está sob comando dos homens. Se não fosse assim, se o querer não fosse livre, não seria querer, seria algo imposto, necessário e obrigatório (SCHIO, 2012).

entre a vontade da carne de anular o espírito e a vontade do espírito de mortificar a carne. Agostinho não aceita nenhuma das duas posições.

Esforçava-me por entender (a questão) – que ouvia declarar – acerca do livre-arbítrio da vontade ser causa de praticarmos o mal, e o vosso reto juízo o motivo de o sofrermos. Mas era incapaz de compreender isso nitidamente. Tentava arrancar do abismo a vista do meu espírito. Porém de novo mergulhava nele, e, sempre com reiterados esforços, me submergia sem cessar. Erguia-me para a vossa luz o fato de eu saber tanto ao certo que tinha uma vontade como sabia que tinha uma vida. Por isso, quando queria ou não queria uma coisa, tinha a certeza absoluta de que não era outro senão eu quem queria ou não queria, experimento cada vez mais que aí estava a causa do meu pecado [...] (AGOSTINHO, 1996, Livro VII, p. 174).

De fato, a dualidade reside na vontade, que só existe à medida que é vista sob a perspectiva de uma contravontade, pois a oposição entre elas e o antagonismo resultante são os únicos capazes de despertar a capacidade de escolha. Como analisa Arendt (1992, p. 256), “devemos reter o seguinte: primeiro, a cisão dentro da vontade é um conflito, não um diálogo, e independente do conteúdo daquilo que se quer. Uma vontade ruim não é menos dividida do que uma boa, e vice-versa”.

Esse conflito na faculdade da vontade “se comprova pelo simples fato de que a vontade fala sempre no modo imperativo: ‘tu deves querer’, diz a vontade a si mesma” (ARENDR, 1992, p. 255). Onde há vontade, há duas vontades: uma que manda e outra que não obedece. Então, como é possível o homem agir no mundo? A autora entende que a solução para o conflito interno da vontade acontece quando esta se transforma em amor. Nesse sentido, afirma: “A vontade – vista em seu aspecto operatório e funcional como agente de união, de ligação – pode também ser definida como Amor” (ARENDR, 1992, p. 261).

O êxito do amor como solução não está somente na unificação do que está separado, mas também decorre “do fato de que o amor, ao contrário da vontade e do desejo, não se extingue quando alcança seu objetivo, mas sim possibilita ao espírito permanecer imóvel para poder desfrutá-lo” (ARENDR, 1992, p. 261). Essa duração é a permanência de que o espírito não é capaz e age no poder que a vontade tem na afirmação ou negação.

Arendt investiga também *Sobre a trindade* de Agostinho onde o autor analisa o mistério da trindade cristã: Pai, Filho e Espírito Santo, três substâncias que formam

uma unidade mediante as faculdades do Espírito: ser, querer e conhecer. Tal relação só acontece entre “iguais”. Arendt (1992, p. 259) afirma que, para o autor,

o misterioso três-em-um tem de ser encontrado em algum lugar na natureza humana, uma vez que Deus criou o homem a sua própria imagem e semelhança; e uma vez que precisamente o espírito humano que distingue o homem de todas as outras criaturas, o três-em-um será provavelmente encontrado na estrutura do espírito.

Prossegue:

Essas três faculdades são iguais em peso, mas sua Unidade deve-se à Vontade. A vontade diz a memória o que reter e o que esquecer; diz ao intelecto o que escolher para o entendimento. A memória e o Intelecto são contemplativos e, sendo assim, são passivos; é a Vontade que os faz trabalhar e que, ao final, os ‘reúne’ (ARENDR, 1992, p. 259).

A vontade unificadora

primeiro une os órgãos dos sentimentos ao mundo real de uma forma significativa; então arrasta esse mundo exterior para dentro de nós, preparando-o para operações posteriores do espírito: para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado (ARENDR, 1992, p. 260).

Em *A vida do espírito*, Arendt aborda a separação definitiva feita por Agostinho entre liberdade e política – sentir-se livre não tem sentido político, porque a liberdade não mais se manifesta externamente. Contudo, essa experiência só é possível graças à verificação da liberdade como condição “mundanamente tangível”, visto que, primeiramente, se tem a “consciência da liberdade em nosso relacionamento com os outros e não no relacionamento com nós mesmos” (ARENDR, 1992, p. 260).

A liberdade dá-se por meio da ação, que expressa a externalidade do homem no mundo, no sentido de que ela se identifica com seu aparecimento no mundo, ou seja, ser e aparecer não se contrapõem, constituindo a mesma dimensão real. Isso leva a autora a desconsiderar o pensar e o querer como definidores do ato livre, pois acontecem no isolamento do eu consigo mesmo. A vontade, por sua vez, não precisa ser externalizada, pois se restringe aos limites da interioridade. Na óptica de Arendt, porém, uma “liberdade” interna é uma ilusão em relação ao mundo concreto e aparente e só pode adquirir realidade e ser percebida se traduzida em ação.

Portanto, o conceito de liberdade explicita a relação problemática entre o caráter das atividades mentais, como a vontade, e o caráter político da ação.

Para que se possa usufruir da liberdade, o homem deve agir – ação, nesse caso, significa que o homem, ao fazer uma escolha, define o acesso aos seus propósitos. Ao escolher, o homem elimina a oposição entre razão e desejo, pois,

se a razão e o desejo permanecessem sem uma mediação, em seu antagonismo natural e bruto, teríamos de concluir que o homem, assediado pelos impulsos conflitantes de ambas as faculdades, 'obriga-se a afastar do seu desejo' quando permanece moderado; e 'obriga-se a afastar-se de sua razão' quando o desejo o domina (ARENDDT, 1992, p. 31-32).

É aqui que a vontade adquire o estatuto de conceito fundamental de teoria da ação, consistindo, assim, na faculdade humana com poder de começar espontaneamente uma série no tempo. A ação, ao envolver a natalidade, liga-se ao milagre do nascimento e dos novos começos; um agir que está situado numa sociedade concreta, marcado por condições particulares e que revela uma dimensão da ação que delimita uma região no interior do vasto continente da vontade, que é a própria capacidade de escolher entre os meios que levarão ao fim desejado. Esse objetivo só pode ser atingido no espaço da pólis, porque o fim último confunde-se com o bem de todos (o bem comum).

Agostinho, ao declarar a supremacia do mundo interior, torna a ação um fato de vida íntima, ao mesmo tempo que aborda o mundo concreto ao se referir à questão da salvação “como algo que deve ser conquistado nesse mundo, povoado por homens” (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 118). Tal salvação deve ser conquistada justamente na vida coletiva, na esfera em que os homens estão voltados para as exigências terrenas: assim sendo, a vida ativa convive lado a lado com a vida contemplativa, sendo a ação condição da contemplação, que, ao perpassar a vida ativa, possibilita e conduz o homem à salvação.

Retornando à inter-relação entre natalidade e liberdade no sentido de começar de novo, importa destacar que, nesse sentido, Arendt aproxima-se de Kant e seu conceito de espontaneidade do agir humano. Nesse filósofo, o conceito de vontade não se limita meramente à ação volitiva entre escolher uma coisa ou outra; o que importa na escolha é a intenção que afeta o sentido moral da liberdade de escolha. Ainda para ele, não é moral aquilo que se faz e, sim, a intenção com que se faz, cabendo aqui uma referência à doutrina do imperativo categórico, que é a pedra

angular de todo edifício da sua filosofia moral: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-se sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2002, p. 51). Nesse contexto, a razão prática é responsável por fundamentar a vontade, sendo a autonomia desta a característica fundamental que ampara o livre-arbítrio.

Kant considera o imperativo categórico uma “bússola” com a qual os homens acharão fácil distinguir entre o certo e o errado, por resultar da lei universal da razão prática pura (ARENDRT, 2010a). Essa norma institui uma relação entre o dever ser definido objetivamente pela razão – ou seja, as ações necessárias, independentemente de sua finalidade material ou substantiva particular – e os móveis humanos, os quais, por sua constituição subjetiva, não conduzem necessariamente à realização da ação. De acordo com o objetivo do comando categórico, o dever moral vale para todos os homens como seres racionais; por outro lado, o móbil da ação pode variar segundo a situação ou indivíduo e não determina o valor moral da ação, sendo esta vinculada a uma norma universal segundo a razão, que implica a desejabilidade de universalização. “A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o ato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa” (KANT, 2002, p. 41-42).¹⁸

A moralidade implícita no imperativo categórico é um enunciado, *a priori*, da razão, levando à ideia de universalidade: as normas morais que conduzem os homens são elaboradas por eles mesmos, visto todos serem igualmente racionais. Portanto, se o agente racional – no sentido da sua universalidade – é verdadeiramente um fim em si mesmo, ele é autor das leis que observa e obedecer às suas próprias leis é ser livre.¹⁹

¹⁸ Se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade, não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma. A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade, o qual ou é o fundamento determinante da vontade ou não o é. Se ele é o fundamento determinante, a regra da vontade está submetida a uma condição empírica (à relação da representação determinante com o sentimento de prazer e desprazer) e, conseqüentemente, não é nenhuma lei prática. Ora, se se separa de uma lei toda a matéria, isto é, todo o objeto da vontade (como fundamento determinante), dela não resta senão a simples **forma** de uma legislação universal. Logo, um ente racional ou não pode absolutamente representar **seus** princípios práticos subjetivos, isto é, suas máximas, ao mesmo tempo como leis universais, ou tem de admitir que a simples forma deles, segundo a qual **convêm à legislação universal**, torna-os por si só leis práticas (KANT, 2002).

¹⁹ É preciso esclarecer que Kant rejeita que tais leis reguladoras do comportamento sejam usadas como instrumentais em respeito a valores materiais das ações humanas ou ao objeto universal de

Arendt, por sua vez, interpreta que a fórmula do imperativo moral kantiano deveria ser definida como uma proposição e não como imperativo, pois ela se mostra “insuficientemente política, já que o agente obediente não assume a responsabilidade pelas consequências de seus atos, porque a noção de dever de Kant, como mostrou Eichmann, pode ser deturpada” (KOHN apud ARENDT, 2010a, p. 22).²⁰ Ao determinar que uma lei universalmente válida estabelece-se a partir de um ato moral, Kant comete um erro que, na visão da autora, se baseia na ambiguidade do termo “lei” e sua proximidade com o significado de “obediência”. O filósofo emprega a palavra de acordo com o uso político, segundo o qual a lei do país deve ser obedecida por todos, porém esse sentido provém de uma influência religiosa.

A vontade, para a autora, é uma faculdade independente, com potencialidade para ação; sendo assim, afirma que a razão não a impulsiona, pois, em si, não tem o poder de mover ou realizar algo (ARENDDT, 1992). Entende, ainda, que, ao lançar mão do imperativo categórico, Kant insere uma obrigatoriedade em relação à proposição moral que coage a vontade e representa o desprezo por si próprio. A vontade kantiana

não é uma capacidade especial do espírito distinta do pensamento, mas sim razão prática, um *Vernunftwille* não muito diferente do *nous praktikos* de Aristóteles. [...] A vontade em Kant não é nem liberdade de escolha (*liberum arbitrium*) nem a sua própria causa; para Kant, a espontaneidade pura, que ele chamou com frequência de ‘espontaneidade absoluta’, só existe em pensamento. A vontade de Kant é encarregada pela razão de ser seu órgão executivo em todas as questões de conduta (ARENDDT, 1992, p. 299).

“A razão em si, à medida que leva à verdade, é persuasiva e não imperativa no diálogo sem som do pensamento de mim comigo mesmo” (ARENDDT, 1992, p. 229). Já a vontade, considerada pela autora a faculdade autônoma do espírito humano, é, “ao que parece, caracterizada por uma liberdade infinitamente maior que o pensamento” (ARENDDT, 1992, p. 206); é

“felicidade”. Para o filósofo, ao associar os valores às inclinações subjetivas, eles não são definidos pela razão e, se os homens deixam-se orientar por eles, não são livres (WEFFORT, 1998).

²⁰ Eichmann diz ter lido a *Crítica da razão pura* – o que causou surpresa, visto ele não ser dado a leituras – e vivido toda a sua vida de acordo com os preceitos morais kantianos, fato incompreensível, uma vez que a filosofia moral de Kant está intimamente ligada à faculdade do juízo do homem, eliminando a obediência cega. Ele consegue dar uma definição quase correta do imperativo categórico: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (ARENDDT, 2004, p. 152).

uma faculdade espiritual totalmente distinta, cuja característica principal, comparada com a habilidade de pensar, é que não fala na voz reflexiva nem usa de argumentos, mas apenas de imperativos, mas mesmo quando não comanda nada além de pensamentos, ou melhor, da imaginação (ARENDDT, 1992, p. 117).

Essa é a crítica de Arendt a Kant, pois, sendo a vontade uma capacidade independente, não pode obedecer a regras exteriores a ela, de modo que é necessário que a ordem para agir surja dela própria. Se a razão fosse responsável pelo comando da vontade, esta já não seria livre e estaria sob o ditame da razão. Mais especificamente, a vontade pode considerar difícil não aceitar o que a razão dita, mas a coisa não é impossível, pois a vontade não é determinada por qualquer objeto apresentado a ela (ARENDDT, 1992).

A vontade kantiana, como instrumento da razão prática, distancia-se da concepção arendtiana, pois ela não é simplesmente um órgão executivo auxiliar do desejo e da razão, mas independe das demais atividades espirituais e é essencial à vida humana. Para Arendt, o imperativo da razão não pode ser absoluto, pois a vontade é autônoma e não pode ser coagida a querer ou não alguma coisa; é ela que aponta sem coerção os fins que se devem alcançar e sobre os quais deve decidir de forma autônoma, levando-os a cabo pela ação. “A Vontade é fonte de ação [...] produtora de atos e é o que permite ao agente operar explicitamente no querer” (ARENDDT, 1992, p. 291), portanto um órgão de livre espontaneidade.

Também para a autora, a liberdade humana só pode existir na ação, no processo de trazer novidade ao mundo, independentemente do que isso represente, pois não há como saber os resultados da ação quando se age com os outros.

Kant localizava a liberdade em nossa motivação para agir, na nossa decisão consciente não coagida de obedecer a lei da qual nós próprios somos autor, a ‘lei da liberdade’ e seu imperativo categórico. [...] Arendt achava que aquilo que Kant queria dizer com liberdade humana, isto é, a autonomia, não depende da obediência à lei, que por definição nega a liberdade, mas da aparição no mundo de uma pessoa ou personalidade moral que encarna a lei (KOHNN apud ARENDDT, 2010a, p. 21).

O pensamento em Arendt é autorreflexivo, mas a ação acontece na presença de outros. Ela acredita que a liberdade humana depende do aparecimento no mundo de uma pessoa ou personalidade moral que encarne a lei.

Essa pessoa kantiana (neste ponto a palavra ‘moral’ é redundante) é constituída por si mesma na atividade da auto-reflexão, e nisso estava o seu

problema. Quando essa pessoa aparece entre seus semelhantes, ela se mantém a parte deles no sentido de que só é responsável consigo mesma: para ela toda a inclinação, de fazer o certo assim como o errado, é uma tentação a que se deve resistir (ARENDDT, 2010a, p. 21).

Portanto, Arendt entende que, apesar das limitações, o conceito kantiano de autonomia serve como estímulo para a formação de seu conceito de liberdade. Esse estímulo vem da capacidade do ato volitivo de formar juízos sem se submeter aos impulsos e desejos. Por essa razão, propõe “conciliar o elemento da autonomia da vontade – na contribuição de Kant que a filósofa interpreta como experiência existencial da natalidade a um novo começo inerente à vida humana presente em ações que nascem da espontaneidade” – com a práxis aristotélica, ou seja, “a ação humana autárquica que se realiza entre homens livres” (RAMOS, 2010, p. 280).

Kant sustenta que a liberdade prática, ou seja, a capacidade de não sermos sustentados por impulsos sensíveis, mas de escolher como e se agir incentivados por esses impulsos, pode ser provada empiricamente a medida que os seres humanos mostram a si mesmos ter essa capacidade. “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única na qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade” (KANT, 1996, p. 294). Dessa forma o ser humano estaria livre de um determinismo e poderia, então, decidir sobre sua ação sendo, portanto, livre.

Kant divide vontade em dois sentidos: a vontade-arbítrio (*Willkur*) e a vontade (*Wille*). A vontade “identifica-se com a razão prática no sentido que ela legisla”, a outra face da vontade, a vontade-arbítrio (*Willkur*), “é uma faculdade desejante inferior, pois está à mercê do uso da liberdade de escolha e pode ser coagida, seja pela vontade racional prática, seja pelas inclinações sensíveis” (RAMOS, 2008, p. 49). Se a liberdade não se limita ao exercício da *Willkur*, é possível, com base na intuição kantiana, pensar uma liberdade resultante de uma vontade capaz de fundar uma novidade espontaneamente – a vontade em sua expressão legisladora. Essa liberdade, nascida de uma vontade autônoma ultrapassa o livre-arbítrio do indivíduo e é condicionante de cidadania na medida em que o indivíduo adquire meios que possibilitam a sua inserção em uma perspectiva política. A autora ressalta a necessidade de um espaço público onde o exercício da liberdade enquanto autonomia da vontade possa ser efetivamente vivenciada.

Apesar de rejeitar a *crítica da razão pura* no trato da faculdade da vontade, a autora reconhece que a segunda crítica kantiana “foi corretamente designada como uma justificação, senão uma glorificação, da sensibilidade humana” (ARENDR, 1993b, p. 38). “O pensamento Kantiano da moralidade permitiu-nos passar a um pensamento político do homem na história que, por sua vez, criou conceitos que se abrem para outra visibilidade sobre o homem” (SOUKI, 2006, p. 133).

Vale salientar a admiração que Arendt tinha por Kant. Toda concepção política arendtiana foi guiada pelo autor, que se tornou referência no pensamento da filósofa. Kant não escreveu sua filosofia política, mas suas preocupações filosóficas se associam as questões e preocupações políticas. Tais preocupações resultam da perspectiva kantiana de igualdade fundamental entre os homens, a pluralidade humana. Kant entendia que não somos um, mas muitos, e diferentes uns dos outros. Arendt entende que para Kant “o filósofo permanece um homem como você e eu, vivendo entre seus companheiros e não entre os filósofos” (ARENDR, 1993b, p. 38), já que para o autor a filosofia é uma “necessidade da razão enquanto faculdade humana” (ARENDR, 1993b, p. 40).

5 A REVOLUÇÃO: UM NOVO SENTIDO PARA A POLÍTICA E A LIBERDADE

O sentido da política é a liberdade que se manifesta e se realiza mediante atos discursivos e ações. O conceito de liberdade em Arendt está calcado na experiência política da Antiguidade e na sua possibilidade na Modernidade. Em *Sobre a revolução*, Arendt aborda o aparecimento da liberdade política na Modernidade e seu esquecimento a partir da construção do “espírito público”, surgido da ascensão do cidadão, em detrimento do indivíduo. O termo “revolução” se identifica com a ideia de um processo que consiste no fim definitivo de uma ordem antiga e no nascimento de um mundo novo.

Fenômenos da Modernidade, as revoluções relacionam-se à ideia de novos começos e ao estabelecimento de uma nova realidade histórica, estando frequentemente associadas com a ideia de liberdade. Nesse sentido, a autora defende que a liberdade política é o objetivo das revoluções, que trazem a experiência da liberdade como capacidade humana de dar início a algo novo. “Apenas onde existe esse *pathos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade, é que podemos falar em revolução” (ARENDR, 2014, p. 63).

Arendt ressalta as dificuldades que homens de ação encontram nessa empreitada:

Eles não só precisavam familiarizar-se com uma nova forma de governo, como também com uma lição sobre a arte da fundação, sobre como superar as perplexidades inerentes a todo começo. Estavam bem conscientes, é claro, de espontaneidade desconcertante de um ato livre. Como sabiam, um ato somente pode ser chamado de livre se não for afetado ou causado por alguma coisa que o precede, exigindo, ainda assim, à medida que se transforma imediatamente em uma causa do que quer que venha a se seguir, uma justificativa que, se vier a ter êxito, terá que apresentar o ato como a continuação de uma série sem precedente, isto é, virá a negar a própria experiência de liberdade e novidade (ARENDR, 1992, p. 343).

Conforme abordado no capítulo anterior, Kant demonstra embaraço ao lidar com a capacidade de começar ao algo novo, isto é, “com um “começo *absoluto*” que, em virtude da inquebrável sequência do contínuo de tempo, seguirá, entretanto sendo sempre ‘a continuação de uma série sem precedente’” (ARENDR, 1992, p. 339). Se a revolução consiste em um episódio sem precedentes, passível de resolver o embaraço kantiano em relação ao novo, é na Revolução Americana que Arendt encontra os princípios para a refundação da liberdade em nosso tempo.

5.1 A EXPERIÊNCIA REVOLUCIONÁRIA FRANCESA E AMERICANA

Arendt propõe examinar as Revoluções Francesa e Americana a fim de compreender o *pathos* revolucionário do absolutamente novo, que instaura um novo tempo.

Temos de levar em conta que ambas foram empreendidas, em suas fases iniciais, por homens firmemente convencidos de que iriam apenas restaurar uma antiga ordem das coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo da monarquia absoluta ou pelos abusos do governo colonial. Alegavam com toda sinceridade que queriam voltar aos velhos tempos, quando as coisas eram como deveriam ser (ARENDR, 2014, p. 74).

Mas existe um contraponto entre as experiências americana e francesa, que pode ser verificado a partir do olhar de Adams ao testemunhar o “gosto” pela liberdade na França e a empolgação dos homens com as reuniões nas Câmaras da cidade em assembleia para debater a respeito do destino dos assuntos públicos. Seu argumento é de que, antes mesmo do início da guerra, a revolução estava em curso. Assim afirma Arendt (2014, p. 162-163):

O que era uma paixão e um ‘gosto’ na França era claramente uma experiência concreta na América, e o costume americano que, especialmente no século XVIII, falava em ‘felicidade pública’, enquanto os franceses falavam em ‘liberdade pública’, mostra essa diferença de maneira bastante apropriada. A questão é que os americanos sabiam que a liberdade pública consistia em participar de assuntos públicos e que as atividades ligadas a esses assuntos não constituíam de maneira alguma um fardo; ao contrário, propiciavam aos que se encarregavam delas um sentimento de felicidade que não encontrariam em nenhum outro lugar.

Na América, a felicidade pública resultava da experiência, pois os americanos tinham ciência de que, para que a liberdade pública se efetivasse, seria necessário participar dos assuntos públicos, o que consistia numa felicidade que reverberava na comunidade; Adams, aliás, expõe esse conhecimento repetidas vezes. Assim, é na Revolução Americana que Arendt sustenta a refundação da liberdade para os tempos modernos.

De acordo com a autora, nos Estados Unidos, os homens organizavam-se socialmente e experimentavam a liberdade política desde as colônias. Foi a partir disso que, com o advento das revoluções, os americanos puderam criar um corpo

político ancorado muito mais na prática do que na teoria. Para Arendt, essa questão é primordial para entender o porquê de a Revolução Americana ter sido mais bem-sucedida que a Revolução Francesa. Os americanos desejavam a liberdade, o que desencadeou o estabelecimento de uma nova estrutura política: a constituição de uma República – lembrando que a experiência francesa também se deparou com a necessidade de formar um novo corpo político.

A experiência americana da fundação é exemplo de participação ativa na vida política. Desse modo, ao distinguir liberdade e libertação, a autora mostra a grandeza e a superioridade da Revolução Americana, pois a liberdade não é tão somente a garantia de direitos civis de um governo aos seus cidadãos, que constitui a liberdade negativa.

Talvez seja um truísmo dizer que a libertação e a liberdade não se equivalem; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa e que, portanto, mesmo a intenção de libertar não é igual ao desejo de liberdade. Mas, se esse truísmo volta e meia são esquecidos, é que a libertação sempre aparece como um todo, ao passo que a fundação da liberdade, sempre é incerta, quando não completamente vã (ARENDR, 2014, p. 57).

Arendt defende que o que assegura o governo após uma revolução, como a Francesa e a Americana, é o ato da fundação, que “é importante, porque, com a perda da religião, ele ajuda a propiciar estabilidade ao governo e funciona, em alguns aspectos, para preencher o vazio aberto pela secularização” (FRY, 2010, p.103). Duarte (2000, p. 272) reafirma essa colocação, defendendo que foi com a vivência de “atos e palavras visando à libertação e à garantia de direitos e liberdades negativas, que os homens das revoluções do século XVIII descobriram a necessidade de fundar um novo corpo Político”.

A questão da pobreza na França desempenha um papel fundamental em *Da revolução*, com a autora recusando-a como questão política. Nessa obra, social e econômico são complementares, um não existindo sem o outro. A questão investigada, assim, está muito mais relacionada à esfera social, da qual surge a questão social, simultaneamente à Revolução Francesa, na qual o povo – grupo de cidadãos que não podiam participar das questões públicas, devido à opressão da monarquia – transformou-se em uma massa de miseráveis. Assim explica esse aspecto:

A realidade que corresponde a esse conjunto moderno de imagens é aquilo que, a partir do século XVIII, viemos a chamar de questão social e que seria mais simples e melhor chamar de existência da pobreza. A pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação. Foi sob o império da necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres (ARENDDT, 2014, p. 93).

A pobreza e a miséria levaram a compaixão a desempenhar um papel crucial nas reflexões dos homens que prepararam a Revolução Francesa. De fato, o sentimento de compaixão fundamenta-se na identificação com o sofrimento do próximo, estabelecendo e confirmando o “laço natural” entre os homens, o que estimula a criação de uma só vontade, em favor da felicidade de um povo. No entanto, para Arendt, a compaixão não funda instituições duradouras, tampouco muda as condições materiais dos pobres, sendo, dessa maneira, irrelevante para o político.

Ressalta-se que as questões sociais e econômicas eram assuntos em alta no fim do século XVIII, estando os governos burocráticos já em curso no governo absolutista antes das revoluções. Nesse contexto, o aparecimento da revolução era um acontecimento do povo e não somente uma questão econômica, de forma que, quando passou da instauração da liberdade para a libertação do sofrimento humano, derrubou as barreiras do suportar e liberou as forças do infortúnio e da miséria.

Ademais, a vida humana é afligida pela pobreza desde tempos imemoriais, continuando a humanidade a labutar sob essa maldição. Nenhuma revolução jamais resolveu essa “questão social”, tampouco libertou os homens do problema da escassez, mas todas elas, exceto a Revolução Húngara, de 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa, usando e abusando das forças poderosas da miséria e da desgraça na luta contra a tirania e opressão. Embora o registro completo das revoluções passadas demonstre indubitavelmente que todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos levaram-nas à ruína, dificilmente se pode negar que é quase impossível evitar esse erro fatal quando uma revolução eclode sob condições de miséria de massa (ARENDDT, 2014).

Na verdade, o surgimento da economia política, caracterizada pelos interesses particulares dos burgueses, aliados aos interesses dos miseráveis,

transformou a questão social em um mote para o uso da violência. A necessidade era violenta, sugerindo que apenas esse ato seria a solução mais eficaz. A esse respeito, a autora disserta que

essa força devastadora pode parecer quase irresistível, pois brota e é alimentada pela necessidade da própria vida biológica. ('As rebeliões do estômago são as piores', como disse Francis Bacon ao tratar o 'descontentamento' e a 'pobreza' como causas da sedição). Sem dúvida, as mulheres em marcha sobre Versalhes 'desempenharam o papel genuíno de mães cujos filhos morriam de fome em lares esqueléticos e, assim, deram motivos que não entendiam nem compartilhavam o reforço de uma ponta adamantina a que nada poderia resistir' (ARENDR, 2014, p. 155).

Arendt acredita que tentar resolver os problemas sociais por questões políticas gerou o terror na Revolução Francesa, levando-a ao fracasso na fundação de um novo corpo político republicano e na preservação do espírito revolucionário dessa fundação. Essa tentativa acabou por ignorar o processo de estabelecimento das estruturas necessárias para que a liberdade política apareça. Igualmente, entende que nem partidos nem conselhos franceses teriam diferenciado as funções políticas que visavam a fundar a liberdade, das administrativas que deveriam cuidar dos problemas sociais. Foi essa incapacidade de diferenciação entre ação e administração a responsável pela extinção da liberdade pública. Ademais, o espírito e a felicidade públicos presentes no espaço político antes da Revolução e no seu desenrolar foram substituídos pela felicidade privada, e não mais pela felicidade da busca por algo em comum aos homens no mundo. As revoluções, na verdade, não foram capazes de garantir essa felicidade, uma vez que não mantiveram um espaço onde a ação, a palavra viva e a palavra vivida pudessem aparecer.

Embora a experiência da fundação tenha exercido uma enorme influência no sistema jurídico atual e, principalmente, no desenvolvimento da história religiosa e espiritual, sua importância política teria sido perdida não fossem as revoluções, no século XVIII, em França e América, que não apenas foram encenadas, como declara Marx, em trajes romanos, como também reviveram concretamente a contribuição fundamental de Roma para a história ocidental. Seja qual for o entusiasmo que a própria palavra "revolução" despertava outrora no coração dos homens, derivava do orgulho e do sentimento de reverência pela grandeza da fundação, ao passo que a razão pela qual a experiência da fundação pouco influenciou a tradição de pensamento político – apesar da avassaladora influência de Roma nos conceitos de

tradição e autoridade – é, paradoxalmente, o respeito romano pela fundação onde quer que esteja (ARENDR, 2008).

Com o advento da questão social, a revolução francesa absolutizou a superação da penúria e da miséria como finalidade, ou seja, a exigência de uma solução para a pobreza dos miseráveis transformou-se em uma necessidade histórica. Com isso, o povo passou a não ser mais entendido como uma pluralidade de cidadãos, levando o debate público a perder importância. Arendt, nesse sentido, não se preocupa em refletir sobre os problemas inerentes às faltas materiais, mas pretende reforçar os trâmites dos processos da lei e da política, pois o poder é a capacidade humana de agir em comum acordo, na qual a pluralidade insere-se.

Quando essa pluralidade não é mais entendida, a noção de consentimento e deliberação desvia-se para a ideia de vontade geral de Rousseau, que ganhou força na Revolução Francesa e substituiu a vontade soberana do monarca. Conseqüentemente, o povo, e não o rei é a fonte da lei e do poder. Para Arendt (2014, p. 113), a vontade não pode ser uma categoria política, porque, “para funcionar, de fato precisa ser una e indivisível, ‘uma vontade dividida seria inconcebível’; não existe mediação possível entre vontades como existe entre opiniões”. Assim, a Constituição Francesa não se estabeleceu como uma república baseada no consentimento, mas, sim, na vontade geral do povo, como *volonté générale*, garantindo a unanimidade e excluindo a diversidade de opiniões.

Quando a vontade geral e a ideia de igualdade guiam o governo, a liberdade é ameaçada. O alcance dessa igualdade só acontece na esfera dos direitos, sendo resolvida por especialistas e meios administrativos; em outras palavras, é política. A ideia de bem comum, nesse contexto, transforma-se em elemento necessário para garantir o bem-estar da população, ou seja, coisas materiais. O mundo comum, nascido da convivência livre dos cidadãos, campo da memória e imortalidade, não existe mais.

Arendt afirma que a possibilidade de igualdade social surgiu do desenvolvimento tecnológico, que possibilitou a libertação diante dos processos naturais do corpo, facilitando as atividades que garantem a sobrevivência. A questão social é, assim, formada como uma questão de planejamento, administração e conhecimento especializado, passível de solução no interior de uma perspectiva autoritária inerente à dimensão estratégica e administrativa (AGUIAR, 2004). Ainda, ao transformar política em administração, ocorre a politização da tecnologia e do

conhecimento especializado. De acordo com a autora, o bem-estar social não teria sido possível através da revolução e das modernas ideias políticas, pois antes mesmo dos eventos revolucionários, as forças produtivas e os problemas econômicos já faziam parte do domínio público.

Por sua vez, a Revolução Americana experimentou um novo começo com a fundação, que possibilitou uma esfera de confiança aos cidadãos, que agora tinham algo estável para consultar, uma vez que, enquanto a fundação for lembrada e respeitada, a sobrevivência do novo sistema estará garantida. Arendt afirma que Revolução, Constituição e fundação relacionam-se, pois se faz necessário garantir limites e regras no novo espaço político, de forma a assegurar a paixão pela liberdade pública ou sua busca, tarefa em que a América teve êxito.

O curso da Revolução Americana nos mostra um exemplo inesquecível e nos ensina uma lição sem precedentes, pois essa revolução não eclodiu simplesmente, mas foi antes conduzida por homens que tomaram juntos uma resolução, unidos pela força de compromissos mútuos. O princípio veio à luz durante os conturbados anos em que foram lançadas as fundações – não por determinação de um arquiteto, mas pelo poder combinado de muitos – foi o princípio interconexo da promessa mútua e da deliberação comum (ARENDR, 2014, p. 124).

Os problemas comuns são resolvidos no espaço público onde a deliberação se efetiva. Este concede a liberdade de expressão, alicerce da liberdade que se utiliza da “mentalidade alargada” Kantiana para formular julgamentos. Arendt defende que o desenvolvimento de uma vida em comum só é possível no diálogo com os outros, pois a capacidade de alteridade do indivíduo só pode ser exercida quando este abandona a privacidade do lar e lança-se à esfera pública. De acordo com Canovan (1992, p. 228-229), apesar da complexidade que envolve a transição da vida privada para a vida pública, o processo é altamente gratificante:

Pensando em um espaço público em que os cidadãos continuamente compartilhem seus pontos de vista diferentes e um desenvolvam suas opiniões no curso de suas conversas, Arendt afirma que, sem liberdade de expressão, a liberdade de pensamento é impossível. Mesmo em um nível intelectual, portanto, o movimento da vida privada para a vida do cidadão não é simplesmente questão de auto-sacrifício, mas de entrar em uma esfera pública que é ricamente recompensadora.

A Constituição Americana não foi apenas uma forma de salvaguardar os direitos civis, mas, antes, a fundação de um novo sistema de governo. Os revolucionários americanos não se preocupavam com os limites do governo e, sim,

com o modo de fundar um sistema em que tais limites fossem refreados e equilibrados, de forma que nem o poder da União nem o poder de suas partes, os estados constituídos, diminuíssem ou destruíssem mutuamente. Arendt ressalta que o verdadeiro objetivo da Constituição Americana encontrava-se em

criar mais poder, de fato criar e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo, destinado a compensar a República confederada, cuja autoridade seria exercida num grande território em expansão, pela perda do poder que ocorrera no momento em que as colônias se separaram da Coroa inglesa. Esse sistema complexo e delicado, deliberadamente concebido para manter intacto o poder potencial da república e impedir que qualquer das múltiplas fontes de poder se esgotasse em caso de expansão, 'de crescer com a adição de outros membros', foi inteiramente fruto da revolução. A constituição americana finalmente consolidou o poder da revolução e, como o objetivo da revolução era a liberdade, de fato ela se tornou o que Bracton havia chamado de *constitutivo libertatis*, a fundação da liberdade (ARENDR, 2014, p. 203).

Essa divisão de poder, além de abrigar a separação de poderes feita por Montesquieu²¹ e essencial para a fundação da República Americana, preocupava-se em estabelecer a união dos 13 estados a partir das 13 repúblicas “soberanas”, a fim de formar uma República confederada que reconciliasse as vantagens da monarquia nos assuntos estrangeiros e do republicanismo nos assuntos internos. A natureza da ideia de Montesquieu encontra respaldo, portanto, no fato de que somente o poder pode impor limites ao poder.

Entretanto, somente uma nova forma de governo não é suficiente para garantir as revoluções; dessa maneira, a implantação de novas leis faz-se necessária. Arendt defende que a fundação do governo e a sua autoridade relacionam-se, visto esta implicar uma obediência em que os homens retêm sua liberdade. Por outro lado, ao falar de autoridade no contexto da experiência romana da fundação, ela parece ter sido esquecida. Nesse tocante, a autora afirma que “os conceitos gregos, uma vez santificados pelos romanos através da tradição e autoridade, simplesmente eliminaram da consciência histórica toda experiência política que não pudesse encaixar em seus parâmetros” (ARENDR, 2013, p. 181).

A perda da autoridade é a fase final de um processo que, durante séculos, solapou basicamente a religião e a tradição.

²¹ A separação dos poderes feita por Montesquieu foi essencial para a fundação da Constituição Americana, mas Arendt ressalta que essa não foi uma descoberta do autor; mesmo de maneira implícita, pode-se rastreá-la até Aristóteles. Montesquieu provavelmente não tinha noção dessa origem histórica e sua inspiração veio da Constituição Inglesa, ainda que tenha sido mal interpretada (ARENDR, 2014).

Com a perda da autoridade, contudo, a dúvida geral da época moderna invadiu também o domínio político, no qual as coisas assumem não apenas uma expressão mais radical como se tornam investidas de uma realidade peculiar ao domínio político. O que fora talvez até hoje de significação espiritual apenas para poucos se tornou preocupação geral. Somente agora, por assim dizer após o fato, a perda da tradição e da religião se tornaram acontecimentos políticos de primeira ordem (ARENDR, 2013, p. 130).

A autoridade assenta-se sobre um alicerce que proporciona durabilidade, estabilidade e conexão com o passado, denominado por Arendt como pedra angular e que garante o senso de pertença ao mundo. No entanto, a

perda de permanência e de segurança no mundo – que politicamente é idêntica à perda de autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vem após (ARENDR, 2013, p. 132).

Ao tentar legitimar o novo governo e dar-lhe durabilidade, os revolucionários buscaram na Antiguidade exemplos para essa empreitada. Arendt acredita que, na Antiguidade greco-romana, os homens de ação encontraram um modelo de autoridade que não dependia da autoridade religiosa.²² Para ela, os romanos

²² “Os revolucionários do século dezoito recorreram a estes exemplos quando revisitaram os arquivos da antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim sobre o domínio do homem sobre o homem, que eles achavam ser um ‘sistema de governo bom para escravos’. Infelizmente eles também se referiram a obediência – obediência as leis em vez de aos homens; mas o que realmente queriam dizer era apoio às leis às quais a coletividade tinha dado seu consentimento [...] No governo representativo, o povo supostamente controla os que governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar” (ARENDR, 2010b, p. 120).

Também Maquiavel retorna a Antiguidade e de acordo com a autora, em busca de aprender como conduzir assuntos humanos sem a ajuda de um Deus, visto a degradação religiosa italiana (ARENDR, 1992, p. 344). Arendt o considera essencial, já que assim como os romanos, Maquiavel identifica a “fundação como ação política central, o único grande feito que estabelecia o domínio público-político e que tornava possível a política” (ARENDR, 2013, p. 184). Os homens são capazes de agir uns sobre os outros, exercendo a liberdade e assim construindo novas formas políticas. “Quem, portanto, examinar a edificação de Roma, se considerar que Eneias foi seu primeiro fundador, dirá que ela esta entre as cidades edificadas por forasteiro; se considerar que foi Rômulo, dirá que é das edificadas pelos homens nascidos no lugar; seja qual for o modo considerado, verá que Roma teve um princípio livre, sem depender de ninguém: verá também, como diremos adiante, a quantas necessidades as leis ditadas por Rômulo, numa e outras as obrigam, de tal modo que a fertilidade do solo, a comodidade do mar, as numerosas vitórias e a grandeza do império não puderam corromper durante muitos séculos, mantendo-a cheia de tanta *virtù*, com que nenhuma outra cidade ou república jamais se ornou” (MAQUIAVEL, 2004, p. 11). Maquiavel assinala Roma como uma cidade de princípios livres, fundada por homens livres que conduziram suas fundações por meio da *virtù*. Para Arendt, o importante não era conhecer o fundador original de Roma – se Rômulo ou Eneias – mas, “o que a Antiguidade romana tinha a ensinar a esse respeito” (ARENDR, 2013, p. 343). Entender as

criaram a autoridade ao manter a sacralidade da fundação de Roma e transmiti-la às gerações futuras. Assim, a autoridade da nova Constituição Americana jaz na Corte Suprema, que, apesar de não ter nada em comum com o modelo romano, sugere uma estabilidade sem igual, baseada na autoridade.

A autora afirma que

a autoridade romana não estava posta em leis, e a validade das leis não derivava superior a elas. Ela estava incorporada numa instituição política, o Senado romano – *potestas in populo, mas auctoritas in senatu* –, e o fato de que a câmara mais alta tenha recebido o nome dessa instituição romana é muito sugestivo, visto que o Senado americano pouco se assemelha ao modelo romano ou mesmo veneziano; isso mostra claramente o valor que a palavra adquirida na mente de homens que haviam sintonizado com o espírito da ‘prudência antiga’ (ARENDDT, 2014, p. 256-257).

Arendt entende que, apesar da inspiração romana, os americanos transferiram a base da autoridade para as Cortes de justiça, responsáveis por interpretar a lei. Essa crise de autoridade gerou a necessidade do debate acerca das coisas públicas, o que, para os americanos, não foi difícil, pois já no período colonial o povo organizava-se em corpos de governo próprios. A autora afirma que “o período colonial seria interpretado como o período de transição entre a servidão e a liberdade – o hiato entre a partida da Inglaterra e do Velho Mundo e o estabelecimento da liberdade do Novo” (1992, p. 340).

Ao romperem com a coroa inglesa, acordos e compromissos previamente estabelecidos persistiram. Evidentemente, os colonizadores não se puseram a aventurar sem garantias, ainda que verbais. Ponderaram com razão e cautela “que toda esta aventura se baseia na confiança conjunta que temos em nossa mútua

perplexidades de um novo começo requer preparo, como afirma Arendt a respeito dos homens de ação. Eles não só precisavam familiarizar-se com uma nova forma de governo, como também com uma lição sobre a arte da fundação, sobre como superar as perplexidades inerentes a todo começo. Estavam bem conscientes, é claro, da espontaneidade desconcertante de um ato livre. Como sabiam, um ato somente pode ser chamado de livre se não for afetado ou causado por alguma coisa que o precede, exigindo, ainda assim, à medida que se transforma imediatamente em uma causa do que quer venha a se seguir, uma justificativa que, se vier a ter êxito, terá de apresentar o ato como a continuação de uma série precedente, isto é, virá a negar a própria experiência de liberdade e novidade (ARENDDT, 2013, p. 343). Arendt entende que o retorno de Maquiavel à Antiguidade romana deixou de ser uma questão de erudição, passando a responder a propósitos práticos altamente políticos (ARENDDT, 2013, p. 344). Maquiavel ensina “não a ser bom, mas agir politicamente no mundo das aparências, onde nada conta senão o que aprece. O mundo. Eis alguém que ama verdadeiramente o mundo” (ARENDDT, 2002, p. 301).

fidelidade e resolução nisso, pois nenhum de nós teria se aventurado a ela sem a garantia dos demais” (ARENDDT, 2014, p. 225).

Ao abandonar o Velho Mundo, os colonos sentiram a necessidade de elaborar pactos, visando a manter a organização da nova comunidade,²³ mas o que descobriram a partir desses pactos foram as verdades elementares sobre as quais se fundam o contrato social, ou seja, na América pré-revolucionária, a experiência ensinou aos homens da revolução que a ação, mesmo que se inicie no isolamento, só pode ser efetivada com algum esforço conjunto, em que a motivação de cada um não tem importância, ou seja, eles descobriram a “gramática elementar” da ação política. Essa ação afirmou sua pluralidade e constitui o aspecto necessário e suficiente a toda atividade política.

A ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política é provavelmente a faculdade humana suprema (ARENDDT, 2014, p. 228).

Para Arendt, essa ação política encontrou permanência no espírito revolucionário, mas a autora alega que, desafortunadamente, o “tesouro” da revolução, qual seja, a liberdade pública do povo, foi perdido. Isso porque a democracia americana, sendo representativa, limita a participação do povo, que não pode opinar em público, transformando a democracia numa mera formalidade. Segundo a filósofa, a Revolução Francesa não teve êxito na fundação de uma República duradoura, já a Americana não conseguiu manter vivo o espírito revolucionário. “A falha do pensamento pós-revolucionário em lembrar o espírito revolucionário e entendê-lo conceitualmente foi precedida pela falha da revolução em lhe fornecer uma instituição duradoura” (ARENDDT, 2014, p. 293).

Ainda que o Senado e a Suprema Corte, por exemplo, tenham sido fundamentais na medida em que se configuram como instituições que dão a permanência e a estabilidade necessárias para uma república, por outro lado, isso não foi suficiente para preservar intacto o espírito da revolução e

²³ Arendt (2014) considera interessante investigar o que motivou tais pactos. Por exemplo, o pacto do Mayflower foi redigido no navio e assinado no desembarque. O temor encontrava-se na iniciativa irrefreada de homens sem leis, consistindo no “medo justificado de homens civilizados que, por qualquer razão, decidiram deixar a civilização e seguir entregues a si mesmos”. A este, sucederam vários outros pactos.

garantir a participação do povo que sucumbiu à vitória do sistema de partidos (FRATESCHI, 2007, p. 92).

Para Arendt, Thomas Jefferson percebeu a falha na estrutura da República como fundação de um espaço público no qual a liberdade efetiva-se. De fato, ao eleger representantes, o público americano exime-se de exercer sua liberdade em prol daqueles, sendo o dia da eleição a ocasião em que os cidadãos podem efetivamente tornar públicas suas opiniões. Para Jefferson, faltavam instituições em que a participação no governo se efetivasse, pois o fim de um espaço onde se pode debater, expressar e decidir – à maneira das “Repúblicas elementares” – altera a política. Dessa maneira, a função do governo, de mediador de opiniões, passa a mero administrador de tarefas. Estas instituições eram os municípios e as assembleias municipais, que consoante Arendt, constituía os “nascedouros originais de toda a atividade política no país” (2014, p. 302).

No tocante à Constituição, esta tem poder de adaptação às novas circunstâncias políticas, mediante sua interpretação pela Corte Suprema. “Bonnie Hornig chama o tipo de autoridade que advém da Constituição de, bastante paradoxalmente, uma prática de desautorização, visto que pode ser ininterruptamente revista” (FRY, 2010, p. 104). Apesar de ter legitimado o governo do povo, a fundação adapta-se demais aos questionamentos de seus princípios. Lafer (2003, p. 67) afirma ser essa a face trágica da tradição revolucionária moderna: “As novas ordens, também por causa dos impactos sociais contemporâneos, não conseguiram, a não ser intermitentemente, implantar a *constitutivo libertatis*, que justificaram a sua fundação”.

Na Revolução Americana, as carências sociais avassaladoras eram ausentes, possibilitando que os revolucionários mantivessem-se homens de ação do começo ao fim, concentrados em estabelecer um novo corpo político, constituído por esferas de deliberações públicas, com base em pactos comuns estabelecidos pelos cidadãos da nova República. Entretanto, apesar da feliz experiência de fundação, essa revolução também fracassou ao substituir a liberdade pública pela vida privada dos indivíduos. Ao mesmo tempo que as necessidades vitais não tiveram um papel significativo, os proprietários organizaram a base social como um corpo político, esquecendo-se da liberdade como fundamento da instauração da revolução.

Arendt não esconde que exalta o aspecto democrático da revolução americana para falar contra a ‘tirania’ russa ou que acusa o insucesso da experiência francesa para falar contra os marxistas e toda a esquerda que ainda acalenta o sonho (daquela) da revolução. Ela quer ao mesmo tempo, ressaltar o fracasso político da revolução francesa como a instauração do terror e lembrar que a solução de Marx também levaria, ao fim e ao cabo, à destruição da política, como levou, por sua vez, a revolução russa. Eis a razão pela qual Arendt insiste na separação, ‘inteiramente não-marxista, entre economia e política’ (FRATESCHI, 2007, p. 88-89).

Em resumo, o espírito do pensamento revolucionário de participação política fracassou por conta do insucesso na fundação de uma instituição que preservasse e animasse esse espírito. A Revolução Francesa não conseguiu fundar um governo estável e a Americana encontrou estabilidade no Senado e na Corte Suprema, instituições estabelecidas na nova forma de governo. Tais revoluções, de acordo com Arendt, deixaram uma herança sem testamento: “Se eu escapar sei que terei de romper com o aroma desses anos essenciais, silenciosamente lançar longe de mim (não rejeitar) meu tesouro” (CHAR apud ARENDT, 2014, p. 350). É nas palavras de René Char que Arendt busca se aproximar do conteúdo do tesouro perdido, qual seja, a participação ativa no governo.

Para tanto, argumenta que os conselhos comunais, entendidos como instrumentos provisórios da revolução, acabaram por se tornar permanentes e fundaram uma República. Eles se baseavam em sociedades e clubes políticos organizados, semelhantes aos franceses pós-revolução.²⁴ Uma de suas principais características era “a espontaneidade com que surgem, pois ela contraria de maneira flagrante e evidente o modelo [teórico] de revolução do século XX – planejada, preparada e executada com frieza e precisão quase científica pelos revolucionários profissionais” (ARENDT, 2014, p. 329); além disso, eram abertos a todos os cidadãos, com o intuito de promover a participação direta na política. Para a autora, eles dizem o que se deseja ouvir em público, visando a determinar os rumos do país, sendo necessários, para isso, espaços públicos em que se possam discutir opiniões e decidir racionalmente como grupo (ARENDT, 2010b).

Foi o sistema de conselhos comunais, e não de assembleias de eleitores, que se alastrou, sob a forma de sociedades revolucionárias, por toda a França

²⁴ Também aos desenvolvidos na Revolução Húngara. Vale ressaltar que tais revoluções não conseguiram produzir um governo duradouro e estável. Lefort (1979, p. 8) argumenta que “é incrivelmente extraordinário observar que os conselhos nascidos espontaneamente em diferentes regiões, parcialmente isolados pelos exércitos russos, tenham procurado imediatamente se federar. Tendiam a constituir, no fim da primeira semana revolucionária, uma república de conselhos”.

(ARENDR, 2014). Arendt reconhece neles uma inovação na concretude da liberdade política das organizações populares, visto que sua ideia era de um local de encontro e debate plural, independente de posição partidária e baseado na opinião pública e na ação direta.

Concomitantemente aos conselhos comunais, formou-se o sistema de partidos, que, para a autora, desestimulava a livre expressão das pessoas, pois a ação era transferida aos representantes e ao povo restava consentir, o que gerava ceticismo. O espaço público, como pluralidade, perdeu seu caráter, pois, ao se anular a participação direta do povo na política, a prioridade passou a ser o interesse do grupo representado pela organização partidária.

Ao distinguir conselhos e partidos, Arendt aponta a diferença entre democracia direta e democracia representativa. Esse debate foi o mote das sociedades populares, mas o discurso partidário penetrou os clubes populares, ameaçando esse espaço político.

Desenvolveu-se nas seções e nas sociedades uma enorme disposição para o debate, a instrução, o mútuo esclarecimento e troca de opiniões, mesmo que não tenham exercido uma influência imediata sobre os homens no poder; quando, por um decreto vindo de cima, as pessoas das seções tiveram de se calar para apenas ouvir os discursos do partido e obedecer, elas simplesmente deixaram de aparecer (ARENDR, 2014, p. 309-310).

A democracia representativa transformou-se em um governo oligárquico, uma vez que a felicidade e a liberdade pública tornaram-se, mais uma vez, privilégio de uma minoria. A assembleia, no sentido social, não era considerada democrática, mas oligárquica, no sentido de que a liberdade tornou-se prerrogativa dos representantes do povo. Compunha o conselho a “elite política”, pois era da natureza do sistema partidário substituir “a fórmula ‘governo do povo pelo povo’ por esta fórmula: ‘governo do povo por uma elite saída do povo’” (ARENDR, 2014, p. 346). Esse processo é descrito pela autora da seguinte maneira:

É claro que os homens que formavam os conselhos também era uma elite do povo e surgida do povo, e até a única elite política do povo que o mundo jamais conheceu, mas não eram indicados de cima e apoiados de baixo. Quanto aos conselhos elementares que surgiram em qualquer lugar onde os indivíduos do povo morassem ou trabalhassem juntos, pode-se dizer que foram escolhidos por eles mesmos; organizaram-se os que se importavam e tomaram a iniciativa; eram a elite política do povo que a revolução trouxe à luz do dia. Dentro dessas ‘repúblicas elementares’, os membros dos conselhos então escolhiam seus delegados para o conselho logo acima, e

esses delegados também eram escolhidos por seus pares, sem estar sujeitos a qualquer pressão de cima ou de baixo. Tal posição era conferida a título exclusivo da confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural e sim política, não era nada que lhes fosse inato; era a igualdade daqueles que haviam se comprometido e agora estavam engajados num empreendimento conjunto (ARENDR, 2014, p. 347).

Diante do exposto, a República ordena suas ações como um novo modelo de governo revolucionário, no qual todos os cidadãos deliberam com o propósito de alcançar a felicidade pública e a liberdade política. Entretanto, Arendt é consciente das limitações práticas desse sistema, entendendo-o como uma espécie de utopia. Ela sustenta que, ainda assim, seria uma utopia do povo, com a possibilidade de igualdade e autoridade, o que garantiria um Estado Democrático. No lugar de um Estado centralizador, há a possibilidade da formação de um novo conceito, no qual o princípio da soberania diverge, pois nele “o poder seria construído horizontalmente e não verticalmente” (ARENDR, 2010b, p. 201). Esse poder horizontal limita o poder dos indivíduos em sua singularidade, mas mantém o poder da sociedade, que, ao ligar cada membro ao outro, realiza as ações conjuntas, visando ao bem do domínio público e à possibilidade de fundação de uma autêntica República. Arendt defende que esse envolver-se no processo político consolida-se como felicidade pública – e os pais fundadores americanos sabiam disso.

Parece óbvio que a proposta arendtiana de sistema participativo e de liberdade resultante é oposta às modalidades autoritárias, que desencorajam a participação efetiva dos cidadãos. Arendt entende que a possibilidade de um sistema participativo realizar-se no mundo atual exige uma situação extrema e idealizada.

Também os partidos produzem um governo em que, no lugar da participação efetiva das pessoas nos assuntos públicos, se elegem representantes que administram os assuntos econômicos e políticos. Compartilham, assim, o poder de forma vertical, visto que “todo indivíduo celebra um acordo com a autoridade estritamente secular para garantir sua segurança, por cuja proteção ele renuncia a todos os direitos e poderes” (ARENDR, 2010b, p. 77). Essa forma de governo reivindica para si um monopólio de poder que visa a beneficiar todos os submetidos a ele; em troca, exige todos os direitos e poderes dos indivíduos.

Em resumo, Arendt, em *Sobre a revolução*, pretende entender e construir uma memória dos vastos feitos revolucionários na Modernidade. Muito

possivelmente, a retomada das experiências dos conselhos não possa se consolidar na experiência prática, mas se deve considerar que, numa época em que o individualismo é corrente e há incapacidade de estabelecimento de conexões mediadas pelo Estado ou instituições burocráticas, essa pode ser uma retomada eficiente contra a instauração de regimes totalitários.

Em última instância, entende o objetivo da revolução como liberdade política, em consequência da sua concepção histórica. De fato, a revolução possuía um significado diferente do atual; antes compreendida como refundação, isto é, restauração de uma ordem alterada, passa a referir-se à fundação de uma novidade a partir da participação pública. Ao buscar a essência desses acontecimentos, Arendt entende que os eventos revolucionários surgem da ação humana no espaço público.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o percurso do texto, tentou-se mostrar a busca de Arendt para o correto entendimento da liberdade relacionada ao conceito de ação, espaço público, revolução, igualdade, início, pensamento, vontade e juízo.

A liberdade, na obra da autora, é tratada como um novo começo imprevisível e espontâneo. Arendt nega seu caráter interno, visto que a liberdade dá-se por meio da ação, que expressa a externalidade do homem no mundo; identifica-a, assim, com seu aparecer no mundo, tendo, em conjunto, o poder de decisão sobre os assuntos comuns. Nesse contexto, a liberdade filosófica é caracterizada pela impotência, por se manter na esfera da interioridade.

Conclui que ser e aparecer aproximam-se e constituem a realidade e desconsidera o pensar e o querer como definidores do ato livre, pois o que se pensa e o que se quer nem sempre podem ser realizados, uma vez que acontecem no isolamento do eu consigo mesmo. Ademais, afirma que a política só pode existir em um espaço de convivência entre os indivíduos, com igualdade de falar e agir, no qual se discutem os assuntos de interesse comum.

O conceito de liberdade arendtiano demonstra a relação problemática entre a vontade e o caráter político da ação. Arendt prioriza a liberdade política, que, ao ocorrer no espaço público, mantém o pensamento ativo, em que as questões são retomadas e analisadas a partir de diversas perspectivas, fazendo com que a noção de realidade surja. Dessa forma, a manutenção do espaço público é fundamental para que eventos como os regimes totalitários não se repitam. Esse espaço político permite a convivência humana de forma plural, garantindo a capacidade de comunicação intersubjetiva entre os indivíduos, possibilitada pela mentalidade alargada.

Nesse enredo, o totalitarismo foi um acontecimento sem igual em toda a história moderna, representando a negação da liberdade como fenômeno político ligado à ação e à pluralidade. Compreender o fenômeno totalitário é de suma importância, mesmo que em nível teórico, tendo em mente que “os fatos não falam por si”, apenas possibilitam elementos de compreensão, como percebido pela autora.

Na obra *As origens do totalitarismo*, por exemplo, Arendt analisa os regimes nazista e stalinista, a partir dos elementos que os possibilitaram. A base do seu

pensamento é o fenômeno totalitário, que perdurou por muitos anos, encontrando apoio na população alemã. Tal fato estimula a investigação a respeito do que levou pessoas a aderir a um governo que as reduziu a nada. As prováveis respostas geram outros questionamentos. Ao analisar o contexto do ponto de vista teórico, compreende-se o caminho percorrido dos fatos à reflexão, que na visão da filósofa é vital para o indivíduo e para a comunidade.

Ao entender a diferença entre o totalitarismo e a tirania, percebe-se o que tornou este um evento inédito: o regime tirânico caracteriza-se pela supressão das atividades públicas e o totalitarismo, pela contínua mobilização pública. A vida privada do indivíduo é afetada pela constante exposição na esfera pública, que torna visível tudo que é realizado, possibilitando o controle absoluto das atividades individuais. Arendt mostra que o isolamento, resultante da impossibilidade de construção de relações no espaço público, impossibilita a efetivação do pensar e agir. O resgate do conceito de liberdade na antiguidade greco-romana é o recurso utilizado pela autora para a compreensão da liberdade característica do cidadão participativo do processo de ação. Tal recurso tem o caráter de iluminação para os novos tempos. Arendt não propõe reviver a experiência da polis

Igualmente, os acontecimentos totalitários obrigam a autora a pensar os problemas relativos ao mal, denominado por ela como mal banal. Nesse sentido, o nazista Eichmann, ao alegar cumprimento de ordens, suscita questionamentos em Arendt em relação à ação humana, sendo o pensamento identificado por ela como guia para análise dos atos perpetrados.

A faculdade do pensamento consiste no exame dos acontecimentos, e independe de resultados e conteúdo específico. Por ser uma investigação teórica, ela não pode ser satisfeita, pois não existem respostas definitivas a respeito dos sentidos buscados pela razão. Pensar é praticar a *epoché*.

Se o pensamento é uma característica inerente ao ser humano, o não pensar é uma atividade artificial e contingente. Assim, a possibilidade de ausência de pensamento, contraria a própria necessidade humana, influenciando diretamente nos assuntos humanos. No pensar o homem pode, provisoriamente, suspender seu juízo de valor, suas certezas prévias, ações e crenças, realizando sua autonomia.

A ausência de pensamento consolida-se como um problema político, pois, ao proteger o indivíduo dos perigos da investigação, leva-o ao conformismo, uma vez que o ensina a aderir às regras de conduta prescritas a uma sociedade. Nesse

sentido, Arendt entende que só pensamento pode solucionar os problemas inerentes as atrocidades do século XX, pois nas situações de emergência política, o pensamento passa a ser um tipo de ação.

A ação é reafirmada por Arendt, no fim de *As origens do totalitarismo*, como a capacidade de começar algo novo que possibilite a interrupção de uma série de acontecimentos, como também a fundação de novas realidades. Por sua vez, a liberdade, confinada à vontade, é insuficiente para a política; mais ainda, é transformada em política quando a ação, sustentada pela liberdade da vontade, adentra o mundo da pluralidade dos indivíduos que vivem juntos. Isso porque a capacidade de comunicação é inerente aos indivíduos e gera debates acerca das experiências no espaço público, possibilitando a liberdade de começar algo novo, que, associada à liberdade dos outros cidadãos, se torna política. Dessa maneira, a fundação é a única possibilidade contra o totalitarismo.

Nesse contexto, o evento revolucionário ambiciona o espaço político da liberdade. É justamente nesse evento que o desejo de uma *res publica* permite o reencontro entre política e liberdade. Arendt, então, entende que a revolução constitui-se da experiência de um novo início pela ação humana e tem por objetivo a liberdade. Lembra-se que foi justamente o gosto pela liberdade que impulsionou as Revoluções Americana e Francesa em sua luta pela libertação; no entanto, tais revoluções não foram felizes em seu intento.

De acordo com a filósofa, o fracasso na manutenção do espírito revolucionário na Revolução Americana aconteceu porque nenhuma instituição foi desenvolvida para garantir a ação e o debate público dos cidadãos. Apesar de ter sido bem sucedida na fundação e conservação de um novo corpo político, o governo se tornou privilégio dos representantes do povo.

Na Francesa, a causa foi a incapacidade de conservar o corpo político e a participação nos assuntos públicos. Com a invasão dos discursos dos partidos e facções parlamentares na sociedade, a administração tomou lugar da ação e o debate livre foi cortado. Com o advento da questão social a constituição da República Francesa que estava em curso sofreu um abalo. Concomitante ao interesse pela questão social o uso da violência ressurgiu, já que a necessidade era violenta. Assim, a tentativa em resolver os problemas sociais por questões políticas, gerou o terror na França, trazendo de volta a esfera pública francesa, a opressão e a dominação em detrimento da liberdade política.

Verifica-se, assim, que para que a liberdade seja efetivada é necessário que o indivíduo esteja livre da coação alheia e das necessidades biológicas, de modo a poder participar dos assuntos públicos. A vida política, nesse espaço público, representa o ápice da liberdade, o momento de expressão mais autêntico desta. Nesse espaço, os atos surgem de forma espontânea, marcando a autenticidade de cada cidadão como verdadeiro agente da história. A partir do conceito de liberdade de Arendt, entende-se que a ação livre precisa suspender e ultrapassar a vontade e a motivação individual, os interesses particulares e as questões sociais, ou seja, a liberdade é conquistada pela pluralidade humana que cria um mundo político ao se reconhecer no outro. Resulta de um juízo em que os homens aprendem a respeitar as particularidades alheias, sem oprimi-los.

A análise dos elementos que possibilitaram o totalitarismo, a visão da liberdade liberal, a pluralidade que caracteriza o republicanismo arendtiano e a investigação de conceitos que distinguem questões políticas das privadas e sociais mostram a força do pensamento político de Arendt. Por sua vez, sua visão multifacetada de liberdade apreende a complexidade da vida e das atividades humanas, compreendendo a relação entre ser livre e as faculdades do espírito, a ação na vida privada e a diferenciação da ação política como participação nos assuntos comuns e como fundação.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

AGUIAR, Odílio A. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 7-20, 2004.

ARENDT, Hannah. **Da violência**. Tradução de Maria Cláudia Drummond Trindade. Brasília, DF: UnB, 1985.

_____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

_____. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

_____. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

_____. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Schwarcz, 2010a.

_____. **Crises da república**. Tradução de José Wolkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010b.

_____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios). Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2011a.

_____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b.

_____. **As origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: _____. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Brasília, DF: UnB, 1981.

BÍBLIA de estudo Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BIGNOTTO, Newton. Prefácio. In CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Org.). **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008. p. 10.

CANDIOTTO, César (Org.). **Ética em perspectiva**. Curitiba: Champagnat, 2010.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. [S.l.: s.n.], 1980.

CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Org.). **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

CORREIA, Adriano. Capítulo 30. In SGANZERLA, Anor; VALVERDE, Antônio J. R.; FALABRETTI, Ericson (Orgs). **Natureza humana em ação: ensaios de antropologia filosófica**. São Paulo: Paulus, 2012. p. 369.

DUARTE, André. Ensaio. In: ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

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

FIGUEIREDO, Lídia. **O pensamento político de Hannah Arendt: uma revolução copernicana**. Lisboa: ISEC, 2002.

FRATESCHI, Yara. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 10, p. 83-100, jul./dez. 2007.

FRY, Karin A. **Compreender: Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

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

LEFORT, Claude. **A invenção democrática**: os limites da dominação totalitária. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1979.

MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Org.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

RAMOS, César. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 267-296, jan./jun. 2010.

_____. O conceito (político) de liberdade em Hannah Arendt. In DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGLHÃES, Marion Brepohl (Org.). **A atualidade do pensamento de Hannah Arendt**, Rio de Janeiro: Relumê- Dumará, 2004.

SCHIO, Sônia M. **Hannah Arendt**: história e liberdade: da ação à reflexão. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

WEFFORT, Francisco C. **Os clássicos da filosofia**. São Paulo: Ática, 1998.