

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

ALINE SOARES PEREIRA DE MENEZES

**O CONCEITO DE LIBERDADE EM HANNAH ARENDT: ENTRE O
ESQUECIMENTO E A REDESCOBERTA DA POLÍTICA**

CURITIBA

2013

ALINE SOARES PEREIRA DE MENEZES

**O CONCEITO DE LIBERDADE EM HANNAH ARENDT: ENTRE O
ESQUECIMENTO E A REDESCOBERTA DA POLÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos

CURITIBA

2013

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos, por sua orientação séria e dedicada, bem como pelo acolhimento generoso do projeto que resultou nesta reflexão, bem como pela sua importância na minha formação como pesquisadora.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-PR, em especial aos professores Dr. Jelson Roberto de Oliveira, pela leitura e pelos pertinentes comentários oferecidos por ocasião das minhas bancas de qualificação e defesa, apontando caminhos instigantes para a pesquisa, bem como ao Prof. Dr. Horacio Luján Martinez pela leitura atenta do texto de qualificação.

Agradeço, também, à prof. Dra. Sonia Maria Schio, por dispor-se a participar da banca de defesa, realizando não só uma leitura minuciosa do texto, mas também, brindando a mim e aos presentes com uma belíssima explanação sobre a obra e a vida de Hannah Arendt, oferecendo provocações e comentários que foram essenciais à finalização do trabalho.

Não poderia deixar de agradecer, ainda, às minhas queridas amigas Antonia Polentini, secretária do Departamento de Filosofia, que muito me ajudou no trabalho com prazos e disciplinas e Suzie, companheira de todas horas, um ombro amigo sempre presente nos momentos de desânimo e alegria.

Agradeço aos meus amigos do JEF Cível de Curitiba, sempre bastante compreensivos com os horários alternativos de trabalho em virtude das horas dedicadas à Universidade.

Agradeço a Rafael, meu marido, grande incentivador, crítico e leitor, bem como meu melhor amigo, bem como a meu pai e a meus familiares pela torcida e pelo incentivo durante todo o tempo.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio à realização da pesquisa.

Em certos aspectos, a nossa situação é de fato incomparável com qualquer outra. É que um evento incomparável, inaudito, jamais visto, ocorreu recentemente e esvaziou o chão que pisamos. Auschwitz. Outros eventos posteriores, Hiroshima, os Gulags, não passam de variações desse primeiro. Por isto, toda a tentativa para captar a atualidade desemboca na pergunta: como era possível Auschwitz? Como viver depois disto? Tal pergunta diz respeito, não apenas aos que são responsáveis, direta ou indiretamente pelo evento, nem apenas aos que por ele ficaram atingidos direta ou indiretamente: diz respeito a todos os participantes de nossa cultura. Porque o que é tão incomparável, inaudito, jamais visto, e portanto incompreensível em Auschwitz, é que lá a cultura ocidental revelou uma das virtualidades a ela inerentes. Auschwitz é a realização característica de nossa cultura.

VILÉM FLUSER

Dedico esta dissertação ao meu pai – de quem herdei o amor pelos debates, à memória de minha mãe, sempre presente, bem como a Rafael, Murilo, Vicente e Ramon, os quatro homens da minha vida, fontes de força e alegria.

RESUMO

Estas reflexões consistem em uma análise da relação existente entre o conceito de liberdade em Hannah Arendt e a crítica à Modernidade na obra da autora. Deste modo, entendemos que a autora oferece, com sua teoria da liberdade, uma alternativa à crise da Modernidade, que tem seu início com o anúncio da morte de Deus e na consequente ruptura com a tradição, elementos que criaram as condições para ascensão dos regimes totalitários. Para Arendt, a confluência entre os termos *liberdade* e *livre-arbítrio*, por influência inicial da tradição filosófica e do Cristianismo, fez com que, na Modernidade, a liberdade assumisse a forma de um direito subjetivo, expresso pelo exercício de volições, afastando-se da maneira como ela era compreendida na Antiguidade Clássica: uma ação que se constitui como a *raison d'être* da política. Arendt identifica na Modernidade elementos que permitem caracterizar esta época como um período de esquecimento da política. O moderno desinteresse do homem pela atividade política produz o que ela denomina de “tempos sombrios”, que tem como principais características a destituição da esfera pública pelo isolamento e pela falta de comunicação entre os homens, a identificação da atividade política com a representação partidária – que obscurece a participação direta dos indivíduos no processo decisório e, por fim, a destruição da própria condição humana, com a ascensão dos regimes totalitários – que institucionalizam a morte e legitimam a violência como força motriz da atividade política. O projeto teórico de Arendt – que tem como principal fio condutor a liberdade – utiliza-se do passado como fonte de iluminação e propõe a recuperação da identificação entre política e liberdade, de modo a permitir a restauração da dignidade de ambas. Isto não significa que o conceito de liberdade arendtiano repudie elementos modernos na sua composição: prova disto é a incorporação de elementos presentes na filosofia kantiana – como os conceitos autonomia e juízo – à caracterização da liberdade na obra da autora. Arendt estabelece a junção de elementos antigos e modernos na formulação de um conceito de liberdade peculiar – ancorado na necessidade de fundação de uma nova ordem política, baseada na recuperação da capacidade de comunicação e interação entre os homens em um espaço público de discussão e deliberação. E ela visualiza esta recuperação, mesmo que de forma intermitente, nos fenômenos revolucionários modernos – especialmente na revolução americana que, com sua paixão pela liberdade pública, busca a fundação de uma nova ordem caracterizada pelo reencontro da liberdade com a ação política.

PALAVRAS-CHAVE: LIBERDADE, MODERNIDADE, POLÍTICA, LIVRE-ARBÍTRIO, REVOLUÇÃO

ABSTRACT

These reflections consist in an analysis of the relation that exists between the concept of liberty written by Hannah Arendt and her critics on modernity. Thus, we understand that the author offers, with her theory of liberty, an alternative to the crisis of modernity, crisis that begins on the death of god and the following rupture of tradition, elements that, altogether, raise the conditions to the rise of totalitarian regimes. To Arendt, the confluence among the terms liberty and free will, initially influenced by the philosophical tradition of Christianity, implied that, in Modernity, liberty takes the form of a subjective right, expressed by the exercise of whims and departing itself by the way it was understood during Classical Antiquity: an action that constitutes itself as *raison d'être* of politics. Instigated to understand, Arendt identifies in Modernity elements that allow characterizing this époque as a period of political oblivion. Men's modern uninterest on politics activities produces that the author calls "dark times" that are characterized mainly by the destruction of public sphere by isolations and lack of communication among men, the identifications of political activities to party representation – that darkens direct participation of individuals during processes of decision and, finally, destroys human condition itself on the rising of totalitarian regimes – that institutionalizes death and legitimates violence as a form of domination. Arendt's theoretical project – that has liberty as its main thread – utilizes past as a source of lightening and proposes the recuperation of the identification among politics and liberty, in order to allow the restorations of both's dignity. It doesn't mean that Arendt's concept of liberty repudiates modern elements in its conception: what is proved by the incorporation of some elements of Kantian philosophy – like autonomy and judgement – in Arendt's characterization of liberty in her works. Arendt establishes the junction of ancient and modern elements in the formulation of a peculiar concept of liberty – anchored on the need of the foundation of a new political order based on the recovery of the capacity of communication and interaction among men in a new public space of discussion and deliberations. and she visualizes this recovery, even intermittently, in the phenomena of modern revolution – specially in the american revolution where, since her passion on public liberties, she searches to the foundation of a new order where it can view a reunion between freedom and political action, experienced through a process of redefinition of the public sphere.

KEYWORDS: FREEDOM, MODERNITY, POLITICS, FREE WILL, REVOLUTION

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. LACUNAS ENTRE O PASSADO E O FUTURO – O MODERNO ESQUECIMENTO DA POLÍTICA	17
2.1 A EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA E A ANIQUILAÇÃO DA VIDA COMUM.....	18
2.2 FRAGMENTOS DE COMPREENSÃO: ELEMENTOS PARA UMA BREVE CRÍTICA À MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT	25
2.3 A MODERNA ASSOCIAÇÃO ENTRE PODER E VIOLÊNCIA.....	37
3. O PASSADO QUE ILUMINA.....	42
3.1 A EXPERIÊNCIA DA <i>POLIS</i> GREGA: FRAGMENTOS DE UMA LIBERDADE POLÍTICA.....	47
3.2 A <i>VITA ACTIVA</i> : O ESPAÇO PÚBLICO DA PALAVRA E DA AÇÃO	52
4. LIBERDADE COMO LIVRE-ARBÍTRIO: O CRISTIANISMO E A PRIMAZIA DA VONTADE.....	67
4.1 A QUESTÃO DA VONTADE EM SÃO PAULO	73
4.2 VONTADE COMO LIVRE-ARBÍTRIO E O <i>INITIUM</i> EM SANTO AGOSTINHO ...	76
5. LIBERDADE, AUTONOMIA E JUÍZO: A SINGULAR APROPRIAÇÃO DE KANT POR HANNAH ARENDT	85
5.1 A APROPRIAÇÃO DA TEORIA DO JUÍZO NA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE ARENDTIANA	92
6. A REVOLUÇÃO E O PROBLEMA DO NOVO: A RETOMADA DO GOSTO PELA LIBERDADE PÚBLICA	98
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	119

1. INTRODUÇÃO

O problema da liberdade permeia toda a obra de Hannah Arendt. Há referências à questão nos seus escritos mais diversos - sobre política, cultura, totalitarismo, desobediência civil. E o modo pelo qual Hannah Arendt formulou o seu conceito (político) de liberdade é, desta maneira, plural e complexo, tanto quanto o é a vida política: plural porque não abrange somente um exercício da capacidade de ir e vir ou de pensar do indivíduo, mas envolve também questões como ação e interação com os demais; e complexo porque consiste em um movimento de reencontro com a tradição greco-romana, sem contanto sucumbir à nostalgia de encontrar no passado a solução para todas as questões que a autora considera problemáticas em seu tempo.

Estas reflexões têm por objeto o conceito de liberdade em Hannah Arendt e buscam demonstrar, como hipótese principal, que a autora se utilizou de tal conceito para empreender um projeto de crítica da Modernidade – uma época de crises e transformações sucessivas oriundas de uma tradição rompida, cujo resultado mais expressivo foi o esquecimento da política – que se afasta da liberdade, enquanto sua *raison d'être* e passa a ser vista como instrumento para o exercício de uma dominação institucionalizada, constituída por elementos como a apatia das massas e o terror totalitário. O conceito de liberdade arendtiano é singular porque mescla elementos da Antiguidade greco-romana com outros elementos oriundos do Cristianismo e da filosofia moderna, para propor uma reestruturação da esfera pública através da participação direta dos cidadãos na vida política. Além disso, a organização arendtiana destes conceitos permite enquadrar a sua teoria política em uma perspectiva republicana, em que o exercício da liberdade e o ser livre são relacionados a uma experiência política direta do cidadão na esfera pública.

Hannah Arendt foi uma das pensadoras políticas mais importantes do século XX. Ela, que recusou o título de filósofa,¹ escreveu sobre a sua própria época –

1 Em conversa com Gunther Gaus, quando o repórter alemão afirmou que a considerava uma filósofa, Hannah Arendt assim afirmou: “Infelizmente tenho de protestar. Não pertencço ao círculo de filósofos. Minha profissão, se é que se pode chamar assim, é a teoria política. Não me sinto uma filósofa, nem creio ter sido aceita no círculo de filósofos, como você tão gentilmente supõe (...) Em

“vivo no mundo moderno, e evidentemente minha experiência se dá no e sobre o mundo moderno” (ARENDT, 2008, p. 50). Temas como o horror totalitário, a banalidade do mal e a decadência da civilização moderna são vivamente abordados em seus escritos, talvez porque ela tenha experimentado, em sua própria existência, os resultados de tudo o que ela se dedicou a pensar. Sua vida acadêmica foi permeada pela investigação das razões que culminaram na crise dos tempos modernos: a ruptura da tradição, a secularização do mundo e a perda de um mundo comum se constituem como pontos de partida para um diagnóstico do seu tempo.

Para Arendt, Auschwitz - um centro fabril de morte em massa² - foi o marco divisor. Por que permitimos que aquela situação ultrajante à dignidade humana ocorresse diante de nossos olhos? Por que não reagimos? Éramos responsáveis por isso? São esses os ingredientes de sua primeira obra, *As origens do totalitarismo*, publicada em 1951, e que a alçaram ao posto de uma das mais importantes pensadoras do século XX. Neste livro, a autora faz uma análise do nazismo e do stalinismo, descrevendo a ambos como ideologias totalitárias, consolidadas por matizes singulares: a solidão do indivíduo na sociedade de massas, a falta de interesse pela política e ausência de um mundo comum. A destruição da sociabilidade humana, diante do silêncio imposto pela violência totalitária, foi o pano de fundo para que Hannah Arendt constataste, nessa sua primeira obra, que o reencontro do homem com a política seria o único meio capaz de propiciar a reconquista da liberdade e de um espaço público de interação e deliberação. A autora se utiliza de sua constatação de um mundo em crise para pensar um recomeço, um milagre - “já que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo” (ARENDT, 1989, p. 531) – com a consequente reconstrução da condição humana, mediante a política.

Este recomeço encontra respaldo na interface entre o pensamento de Arendt e as experiências sociais, políticas e econômicas que gestaram o século XX³.

minha opinião, eu me despedi da filosofia de uma vez por todas. Como você sabe, eu estudei filosofia, mas isto não significa que continuei com ela” (ARENDT, 2008, p. 31-32)

2 Esta definição está presente no prefácio de ARENDT, 1989, p. 12.

3 Em mais uma parte da conversa com Gunther Gaus, Hannah Arendt explica o interesse dela pela teoria política. “GAUS: Seu interesse em teoria política, na ação e na conduta política, está no centro de seu trabalho atual. A essa luz, o que li em sua correspondência com o professor Scholem parece especialmente interessante. Ali você escreveu, se me permite citá-la, que ‘não se interessava quando jovem nem por política nem por história’. Como judia, você emigrou da Alemanha em 1933. Tinha 26

Alemã de descendência hebraica, Hannah Arendt nasceu em Linder, nos arredores de Hannover, em 1906. Formada em Filosofia, aluna de Karl Jaspers e Martin Heidegger, foi perseguida pelo nazismo por sua participação na resistência sionista (participação mais tarde abandonada)⁴, fugindo para a França em 1933. Lá, perdeu a nacionalidade alemã e viveu como apátrida, sendo detida com seu segundo marido, o militante marxista Heinrich Blücher em um campo de prisioneiros. Libertada, conseguiu emigrar de forma clandestina para os Estados Unidos em 1941. Abraçou a América como sua pátria e, dez anos depois, foi alçada à condição de cidadã, construindo lá uma importante carreira acadêmica. Permaneceu nesse país até a sua morte. Sua obra é permeada pela análise de como os regimes totalitários foram capazes de rechaçar a condição humana e destruir todos os valores que nos tornam de fato humanos: a liberdade, o pensamento, a pluralidade. O trato dessas questões está presente em todas as obras da autora. Pensemos sob a perspectiva da vida de Hannah Arendt: nascida judia, fugitiva do nazismo, apátrida, refugiada; detida, isolada do mundo; frágil e militante, a autora alemã pode ser enquadrada em vários adjetivos. E ao escrever sobre seu tempo, ela se apresenta ansiosa por compreender quais foram os fatos que, unidos ao longo dos séculos, foram capazes de promover uma total desintegração do mundo que culminou com a ascensão do totalitarismo. Que mundo persiste? Qual é nossa herança? São essas as perguntas implícitas na obra da autora, e a elas que nós recorremos para descrever e interpretar o conceito arendtiano de liberdade, objeto destas reflexões.

O surgimento do totalitarismo, ancorado no niilismo moderno, representa, ao mesmo tempo, a resposta à crise da Modernidade, bem como um resultado de uma ruptura com a tradição sobre a qual se ergueu a civilização ocidental. E é desta crise Arendt retira os elementos que se constituem como tema principal de sua filosofia política.

A necessidade de compreensão impulsionou Hannah Arendt a investigar as

anos. Seu interesse pela política o fim de sua indiferença pela política e pela história – está ligado a esses acontecimentos? ARENDT: Sim, claro. A indiferença não era mais possível em 1933. Mesmo antes, não era mais possível. GAUS: Pra você também? ARENDT: Sim, claro. Eu lia atentamente os jornais. Tinha opiniões. Não pertencia a nenhum partido, nem sentia necessidade. Em 1931, eu tinha plena convicção de que os nazistas tomariam o leme. Estava sempre discutindo com outras pessoas sobre isso, mas não me preocupava de maneira sistemática com essas coisas, até emigrar” (ARENDT, 2008, p. 34).

4 Para mais informações sobre a postura sionista de Hannah Arendt, consultar ARENDT, 2008, p. 36 e seguintes.

razões que fizeram da primeira metade do século XX tempos sombrios. À sombra do totalitarismo, do marxismo e da perda de valores tradicionais em um mundo dominado pela técnica, Arendt procura resgatar o fio rompido da tradição sem, contudo, sucumbir à nostalgia do retorno, utilizando-o, conforme abordaremos nestas reflexões, como uma maneira diferenciada de julgar seu próprio tempo. É da compreensão da ruptura que sua obra parte para a formulação de um conceito de liberdade peculiar. E é também nessa compreensão que a autora estabelece posições polêmicas, marcando indelevelmente a produção filosófica e política do século XX.

Estas reflexões estão divididas em 5 capítulos – que têm como fio condutor as dificuldades encontradas pela autora para relacionar os conceitos de liberdade e política – que para ela são complementares e não antagônicos. Desta forma, diante de uma época de desespero e apreensão por um desastroso – na visão da autora – encolhimento da esfera pública, Arendt se propõe a repensar a interação entre liberdade e política, através da redescoberta da comunicação e do falar e agir públicos como ferramentas úteis à (re)construção de uma esfera pública.

No primeiro capítulo desta dissertação, apresentaremos as críticas de Hannah Arendt à separação entre política e liberdade – tal qual ela foi experimentada na Modernidade. A pensadora alemã descreve esse processo como resultado da vida em um mundo desencantado. Para a autora, a Modernidade é a era da valorização do eu em detrimento de uma vida em comum - e como é importante, dentro do escopo conceitual arendtiano, a recuperação de uma vivência em comum.

É a ação política que insere o homem dentro de uma esfera na qual ele é verdadeiramente livre. Arendt convida o homem moderno a abandonar a seara da individualidade liberal e mergulhar na política, na discussão e na interação capazes de construir um mundo comum. Nesta empreitada, ela identifica como necessário o resgate das condições que, inseridas dentro de uma tradição já desfacelada, permitiram que o homem experimentasse um mundo no qual palavras e ações eram vivenciados de forma plena no contato com os demais homens; onde a opinião era fruto de discussão e deliberação, não uma mera interpretação da vontade do eu que, imerso em seu egoísmo, abdica da vida em comum em favor de uma vida de solidão e interioridade.

Ser livre não se resume, dentro da teoria arendtiana, à capacidade de expressar opiniões ou vontades. Para pensar tais questões, existe a Filosofia, e a liberdade, enquanto um atributo do pensamento, é impotente em criar um mundo comum. Só a liberdade vivenciada dentro da política é capaz de trazer, como inerente a sua existência, a necessidade de criação de um espaço público onde ela possa ser experimentada, onde ela ganhe existência prática.

E Arendt mantém uma distância crítica em relação à liberdade filosófica. A Antiguidade era um tempo em que a liberdade não era algo a ser pensado pela Filosofia, mas uma realidade acessível e necessária a uma constituição plena de uma condição de cidadania. Nesse sentido, a autora escolhe um caminho intelectual que a afasta de outros pensadores contemporâneos, à medida que defende uma condição de liberdade que não parece atender às demandas de uma sociedade constituída em torno da figura do indivíduo.

De fato, toda a crítica de Arendt à Modernidade é oriunda da constatação da autora de que a política parece não ter mais sentido algum dentro da Modernidade. Assim, qual o sentido da política em um mundo onde o terror aniquilou a capacidade de os seres humanos identificarem-se uns com os outros? Qual o sentido da política quando ela não mais diz respeito ao diálogo e à interação, e vincula-se, de forma consciente e inconsciente, com a violência, com o domínio de uns sobre os outros? E, enquanto a política estiver reduzida ao monopólio da violência e da força, ela não será política no sentido que Hannah Arendt confere ao termo: uma condição necessária – e primordial – ao exercício da liberdade.

Conforme consignaremos ao longo do texto, essa moderna identificação de política com violência e dominação faz parte de um preconceito que impregnou o termo com o passar do tempo. Se na Antiguidade grega e na *res publica* romana a política era, fundamentalmente, a arte do convívio, da discussão, do compartilhamento, na Modernidade vivenciamos um exercício da política restrito aos representantes e burocratas estatais que, fechados em seus gabinetes, respaldados pelo voto, muitas vezes irrefletido, de uma maioria, decidem solitariamente os destinos do povo, mantendo a população sob controle com a detenção do monopólio da força. E o homem, em troca da capacidade de exercer direitos considerados fundamentais – como a manutenção da vida, o direito à educação e ao trabalho – delega ao Estado poderes para regular a vida dos cidadãos, bem como para

salvaguardá-la de ameaças e protegê-la. No fim, o homem abdica da sua capacidade de defesa e da sua autonomia em função da fruição da paz – que, conforme é notório, não se efetivou de forma plena.

O segundo capítulo constitui-se através de uma viagem ao passado. Com o intuito de iluminar o presente, Hannah Arendt se propõe a retomar o conceito de liberdade em suas origens greco-romanas a fim de trazer para o seu tempo os tesouros perdidos pela ruptura da tradição. Assim, apresentamos a experiência da *polis* para discutir a interação da liberdade como outros elementos fundamentais à compreensão da política para Arendt: ação, espaço público e pluralidade. Retornar à *polis* significa retornar a um tempo onde a experiência de ser livre coincidia com a participação política. Outro ponto de destaque é que a indeterminação das ações e o desconhecimento do futuro são fundamentais para o exercício da liberdade arendtiana, pois representam que para os homens é sempre possível iniciar algo novo e fundar uma nova ordem em meio ao caos. Se a política tem algum sentido, este consiste na capacidade de agregar permanentemente os homens pela ação em concerto. Assim, a política não pode ser exercida no isolamento e na solidão. A política não é a capacidade de domínio de um sobre os outros, mas consiste no exercício da persuasão. E persuasão e convencimento exigem pluralidade como condição *sine qua non* para o exercício da política.

Para a autora, o moderno conceito de política é eivado de (pré)conceitos: política como força, como domínio, como delegação, e estes afastaram-na de sua essência original – a liberdade. E para Arendt (e aqui chegamos ao tema do nosso terceiro capítulo), esse afastamento teve início quando a liberdade deixou a seara da política – seu *habitat* original - e passou a identificar-se com o exercício do livre-arbítrio. E foi com o cristianismo que essa relação entre liberdade e livre-arbítrio ganhou existência: com São Paulo o homem retirou-se definitivamente do mundo público para uma cidadela interior: a morada da salvação da alma. Trata-se, para Hannah Arendt, de uma mudança de paradigma, à medida que “a liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários” (ARENDT, 2010c, p. 467).

E se São Paulo iniciou o processo de migração da liberdade para o interior do coração humano, Santo Agostinho consolidou a identificação da vontade com livre-arbítrio, com a capacidade de escolha entre duas alternativas dadas. Trata-se de um

antagonismo dentro da própria vontade, de um conflito entre um querer e um não querer. Não propriamente de um conflito entre carne e espírito - em um processo em que querer e poder não são a mesma realidade -, mas sim da cisão da vontade que, dividida em vontade e contra vontade, é transmutada em amor - uma vontade duradoura e livre de conflitos. A vontade é, nesse sentido, fonte da espontaneidade, uma pré-condição para a existência da liberdade.

Partimos então para o quarto capítulo, a apropriação arendtiana da teoria do juízo de Kant. A política é constituída através de relações de alteridade. O julgar dota as ações de sentido, bem como afasta os preconceitos que limitam a espontaneidade. Além disso, Arendt se apropria do conceito kantiano de mentalidade alargada para expor a necessidade, para a efetivação da liberdade, de um espaço público delimitado para a ação e para a *inter-ação*, entre os homens, um palco de convivência entre iguais, constituído por atores e espectadores que discursam e trocam experiências de forma permanente em uma cadeia de ação-reação. Nesse palco, o agir é potencial. Ele não é limitado. Todas as suas manifestações são possíveis e permitidas.

De Kant, Arendt se apropria também da noção de autonomia: o homem é capaz de determinar o curso de suas próprias ações. Ela faz, no entanto, algumas objeções à vontade kantiana - objeções essas dirigidas a dois aspectos do conceito: à liberdade da vontade oriunda da causalidade das relações e à defesa kantiana da vontade livre como instrumento da razão prática.

Para Arendt, o ato só é livre quando é espontâneo e imprevisto. O ato não pode ser considerado livre se tiver uma causa anterior que o preceda, nem um fim determinado. Deste modo, ele será somente a continuação de uma série já iniciada no tempo, não um novo começo - como o que Arendt encontra no acontecimento da Revolução Americana, tema do nosso último capítulo. É na análise deste fenômeno que Arendt visualiza um evento de refundação da liberdade dentro da Modernidade: sim, é possível instaurar uma nova ordem após o caos oriundo da ruptura da tradição.

Nas considerações finais, retomamos os principais elementos do conceito de liberdade arendtiano e propomo-nos também a interpretá-lo a partir de uma perspectiva republicana, fornecendo elementos que, a despeito de não serem o

objetivo principal da pesquisa neste momento, podem suscitar uma perspectiva alvissareira de investigação.

2. LACUNAS ENTRE O PASSADO E O FUTURO – O MODERNO ESQUECIMENTO DA POLÍTICA

Hannah Arendt propôs-se compreender o mundo no qual vivia: que mundo era aquele onde o homicídio fora institucionalizado e onde os homens não se reconheciam uns nos outros? E é na crise experimentada pela ruptura com a tradição que Arendt identifica seus elementos de análise. Espectadora de um mundo erigido sem o auxílio de qualquer herança, nos termos da apropriação que ela faz de Renè Char, a autora aborda as contradições da Modernidade a partir de temas diversos: totalitarismo, política, liberdade, autoridade, poder, pensamento e ação. De forma não linear e sistematizada, a autora tece ligações complexas para construir seus argumentos e estabelecer críticas aos processos que, sob a ótica do moderno desencantamento do mundo, cujo sentido será discutido adiante, permitiram a ascensão da dominação totalitária naqueles que a autora doravante denominou como “tempos sombrios”.

Propomo-nos aqui a tentar fornecer uma breve visão da crítica de Hannah Arendt à Modernidade, enfatizando especialmente a relação estabelecida entre os termos *política* e *liberdade* que, embora tenham sido separados neste tempo, são considerados correlatos pela autora. Para exemplificarmos tal condição de união, abordaremos algumas questões que consideramos fundamentais à conceituação de liberdade e política na obra de Hannah Arendt: o seu entendimento do totalitarismo, a sua ênfase à necessidade de constituição de uma esfera pública e a sua crítica ao liberalismo representativo, que afasta os homens de um mundo outrora compartilhado de forma comum entre eles. Iniciemos nosso percurso, então, pela caracterização do fenômeno totalitário, compreendido por Arendt como resultante das crises diversas – científicas e morais - experimentadas pelo homem na Modernidade⁵.

5 É importante ressaltar, porém, que a autora não considera que a modernidade foi a responsável pela ascensão totalitária, mas sim que as condições de vida e de constituição do indivíduo moderno contribuíram de forma relevante para a desconstituição de um mundo comum que, associada à falta de reflexão própria do homem moderno, permitiu que os regimes totalitários - uma forma até então inédita de organização política - se consolidassem no final do século XIX até as guerras mundiais da primeira metade do século XX.

2.1 A EXPERIÊNCIA TOTALITÁRIA E A ANIQUILAÇÃO DA VIDA COMUM

Logo na Introdução de sua obra *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Margaret Canovan admoesta ao leitor da seguinte forma:

Espero convencer o leitor não só que ela tem sido mal interpretada, mas também que seu pensamento é ainda mais original e estimulador do que da maneira pela qual é geralmente apreciado. Vou argumentar que o ponto central de sua teoria do totalitarismo, em grande parte foi perdido; que sua teoria da ação, como o resto de seu pensamento político, está enraizado em sua resposta ao totalitarismo e isto não é um exercício de nostalgia da *polis* grega; que ela tem importantes e relevantes coisas a dizer sobre moral e política, sobre autoridade e fundamentalismo, e sobre muitos outros temas do pensamento político (CANOVAN, p. 2).

Desta forma, conforme frisa Canovan, o papel do totalitarismo é central na teoria arendtiana. Para a autora, o evento totalitário pode ser entendido como o marco da ruptura fática entre o passado e o futuro:

A originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu uma nova “ideia” no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral (ARENDT, 2008, p. 332).

No entendimento de Arendt, “o totalitarismo requer a dominação total e o domínio mundial, e está preparado a perpetrar crimes que não têm nenhum precedente na longa e pecadora história da humanidade” (ARENDT, 2008, p. 374). Em outro momento, a autora faz afirmação semelhante:

a dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado de uma escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a deliberação ulterior (ARENDT, 2009a, p. 54)

Se o totalitarismo representou uma ruptura com a tradição, isso ocorreu, em larga medida, não pela adoção de teorias políticas representativas de ideologias partidárias quaisquer – de esquerda ou de direita – mas sim, pelos mecanismos empregados com o sentido de matar a própria condição humana. O mundo, oriundo deste processo, é um mundo em crise porque perdeu tudo aquilo que lhe conferia estabilidade e significado. E é impulsionada pela necessidade de compreender, embora muitas vezes isso pareça impossível, que Hannah Arendt empreende a análise do fenômeno totalitário. É necessário conferir um novo sentido ao mundo:

Somos contemporâneos na exata medida do alcance de nossa compreensão. Se quisermos superar o estranhamento e ter uma moradia neste mundo, mesmo ao preço de adotar como lar este nosso século, temos de tentar participar do interminável diálogo com a essência do totalitarismo. (ARENDT, 2008, p. 346)

Já é de conhecimento geral que as reflexões sobre o totalitarismo permeiam toda a obra de Arendt. Ela de fato estabeleceu, em seus escritos, este “interminável diálogo”, com o qual ela exemplifica, de maneira singular, o evento da ruptura. A compreensão do fenômeno totalitário não implica, porém, uma reinterpretação maniqueísta da história – tal como pregava grande parte da crítica recebida pela autora quando da publicação de *Eichmann em Jerusalém*. Compreender, para Arendt, “significa, antes de qualquer coisa, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso” (ARENDT, 1989, p. 12). Não é possível pensar o mundo da mesma forma após Auschwitz, conforme relata Arendt em conversa com Gunther Gaus:

antes, dizíamos: bom, existem os inimigos. É plenamente natural. Por que um povo não haveria de ter inimigos? Mas isso era diferente. Foi como se um abismo se escancarasse. Porque a gente achava que se podia dar uma satisfação, de alguma maneira, para todo o resto, como, a certa altura, se pode dar satisfação para qualquer coisa em política. Mas não para isso. *Isso não devia ter acontecido*. E não me refiro apenas ao número de vítimas. Eu me refiro ao método, à fabricação de cadáveres e assim por diante – não preciso entrar nisso. Isso não era para ter acontecido (ARENDT, 2008, p. 43).

De fato, não se pode negar Auschwitz e todo o aparato burocrático e intelectual que possibilitou a sua existência. O rompimento da tradição pelo totalitarismo é a resposta ao niilismo que caracterizou a civilização moderna. Neste processo, perderam-se os parâmetros morais e políticos que embasavam as ações humanas. Não é mais possível recorrer à metafísica e à tradição para entender o mundo. É necessário traçar um novo caminho:

estou, por exemplo, perfeitamente segura de que toda essa catástrofe totalitária poderia não ter acontecido se as pessoas ainda acreditassem em Deus, ou antes no inferno – ou seja, se ainda houvesse algo último. Não há tais coisas últimas, e você sabe tanto quanto eu que não existiam tais coisas últimas às quais se poderia apelar de modo válido. Não era possível apelar a pessoa alguma (ARENDT in CORREIA [TRAD.], 2010, p. 136).

Arendt tem verdadeiro fascínio pelo tema do totalitarismo. Talvez porque, como ela afirmou ainda na mesma entrevista concedida a Gunter Gaus, “a indiferença não era mais possível em 1933. Mesmo antes, não era mais possível”

(ARENDT, 2008, p. 34). Após o incêndio do Reichstag, em 27 de fevereiro de 1933, ela não mais podia ser espectadora dos acontecimentos, era necessário agir:

como você sabe, as pessoas foram levadas para porões da Gestapo ou para campos de concentração. O que aconteceu então foi monstruoso, mas agora ficou obscurecido por coisas que vieram depois. Foi um choque imediato para mim, e daquele momento em diante eu me senti responsável. Isto é, não achava mais que se pudesse ser um simples espectador. Tentei ajudar de muitas maneiras (ARENDT, 2008, p. 34-35).

A partir deste momento, Arendt voltou-se para a política. E em *As Origens do Totalitarismo*, este movimento da autora é claramente percebido pela sua análise da gênese do nazismo e do stalinismo - regimes que, embora se organizassem internamente de forma diversa, traziam em si elementos congruentes através dos quais poderíamos entender o totalitarismo. Além disso, Arendt considera que estes regimes trazem uma nova perspectiva à atividade política – a novidade totalitária – e repudia a comumente confusão com o fenômeno da tirania, na medida em que

a diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. O terror, como o conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar, e suas vítimas são inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor (ARENDT, 1989, p. 25).

O totalitarismo como regime político constitui-se, desta forma, como uma novidade sem precedentes na história humana. É um fato do presente, não pertence, sob a perspectiva arendtiana, nem ao passado, nem ao futuro a julgar pela frase de K. Jaspers escolhida pela autora para a epígrafe de *As Origens do Totalitarismo*: “*weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf ein ganz gegenwärtig zu sein* (não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo)” (ARENDT, 1989, epígrafe). Trata-se do fardo de nosso tempo – um pesado fardo, tendo em vista as consequências catastróficas da política desenvolvida sob o viés totalitário.

Os regimes totalitários analisados em *As Origens do Totalitarismo* – o nazismo alemão e o stalinismo russo – são frutos da sociedade de massas. Afinal, na perspectiva arendtiana, só as massas aderem sem reflexão a comandos de obediência. São fenômenos próprios da decadência da civilização ocidental e que mobilizam contingentes populacionais imensos através da adesão à ideologia pelo medo e pelo terror:

em ambos os casos, a sociedade não modificava as suas idéias e preconceitos: não se duvidava que os homossexuais eram "criminosos" nem que os judeus eram "traidores"; apenas revisava-se a atitude em relação ao crime e à traição em geral. O que é perturbador no tocante a essa aparente largueza de espírito não está no fato de as pessoas não se horrorizarem diante da rejeição das normas, mas que se tornavam indiferentes perante o crime (ARENDT, 1989, p. 103).

Com a ascensão totalitária, todos são inimigos. Os grupos outrora comuns ou tidos por exóticos – como os judeus ou os homossexuais, são irracionalmente classificados como inimigos. E a adesão da massa ao regime se dá pela propaganda:

Somente a ralé e a elite podem ser atraídas pelo ímpeto do totalitarismo; as massas têm de ser conquistadas por meio da propaganda. Sob um governo constitucional e havendo liberdade de opinião, os movimentos totalitários que lutam pelo poder podem usar o terror somente até certo ponto e, como qualquer outro partido, necessitam granjear aderentes e parecer plausíveis aos olhos de um público que ainda não está rigorosamente isolado de todas as outras fontes de informação. Nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda. Isso, porém, só é verdadeiro em parte. Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias. O totalitarismo não se contenta em afirmar, apesar de prova em contrário, que o desemprego não existe; elimina de sua propaganda qualquer menção sobre os benefícios para os desempregados (ARENDT, 1989, p. 390).

E num mundo desprovido de parâmetros morais e políticos, como já afirmamos anteriormente, a adesão a quaisquer ideologias é facilitada, na medida em que, a princípio, uma ideologia organiza as formas de pensar e de agir dentro da sociedade. A ideologia funciona, assim, como um subterfúgio para a falta de sentido do mundo e serve como aparato dos elementos necessários à organização política no estado totalitário, cujo objetivo é

a dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida — é algo que nenhum Estado ou mecanismo de violência jamais pôde conseguir, mas que é realizável por um movimento totalitário constantemente acionado (ARENDT, 1989, p. 375).

O movimento totalitário destrói as possibilidades de espontaneidade e inviabiliza o exercício da liberdade – já que a contingência é uma condição necessária à existência da liberdade em Hannah Arendt. O totalitarismo visa à destruição da natureza humana através de um processo de despersonalização do indivíduo, reduzindo a sua existência à simples satisfação das necessidades biológicas. Isso afeta atividades necessariamente humanas como o pensamento e a

capacidade de julgamento, conforme nos afirma a autora:

o que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana. Os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas, e, portanto, a infâmia não atinge apenas os presos e aqueles que os administram segundo critérios estritamente "científicos"; atinge a todos os homens. A questão não está no sofrimento, do qual sempre houve demasiado na terra, nem no número de vítimas. O que está em jogo é a natureza humana em si; e, embora pareça que essas experiências não conseguem mudar o homem, mas apenas destruí-lo, criando uma sociedade na qual a banalidade niilística do *homo homini lúpus* é consistentemente realizada, é preciso não esquecer as necessárias limitações de uma experiência que exige controle global para mostrar resultados conclusivos (ARENDT, 1989, p. 510, nota).

O totalitarismo é a destruição, *par excellence*, da condição humana. Para Arendt, o processo de formação de um domínio total é dividido em três fases: a aniquilação da pessoa humana, a morte da moralidade e, por fim, a destruição da individualidade – sendo que esta última característica implica, para a autora, em

destruir a espontaneidade, a capacidade do homem em iniciar algo novo com seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base da 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 (ARENDT, 1989, p. 506).

O líder totalitário reassume o lugar de Deus, a quem o homem moderno havia matado em sua revolta niilista. A morte de Deus, descrita por Nietzsche, não simboliza apenas o colapso da religião tradicional, mas também a decadência da civilização moderna. E esta decadência constitui campo fértil para a crise que permitiu a ascensão totalitária. Não que o totalitarismo seja produto da Modernidade. Arendt em nenhum momento faz tal afirmação. Mas a sua compreensão do fenômeno nos leva a acreditar que a crise da Modernidade, caracterizada pelo niilismo oriundo da negação de valores morais para a ação humana, foi decisiva à transformação do indivíduo em um animal voltado primordialmente à satisfação de suas necessidades biológicas, consoante explicação de Canovan:

As características que nos fazem mais do que membros de uma espécie animal - a nossa individualidade e nossa capacidade para o pensamento espontâneo e para a ação - nos tornam imprevisíveis [...]. Apenas um pode ser onipotente, e o caminho para esta meta, descoberto separadamente por Hitler e por Stalin, encontra-se por meio do terror, de um lado e da ideologia

do outro. O "terror total", como praticado nos campos é, afirma Arendt, "a essência do governo totalitário" (CANOVAN in VILLA, 2000 [ORG.], p. 27).

O terror total não é uma forma de violência comum. Ele visa, conforme afirmamos anteriormente, a destruir a espontaneidade humana. Trata-se de um fenômeno paradoxal, à medida que, conforme nos explica novamente Canovan:

Em suma, Arendt apresenta o paradoxo desconcertante de um fenômeno novo que a um e ao mesmo tempo ilustra a inventividade humana e é dedicado a sua destruição [...] A busca pela potência total leva à impotência: a fé que "tudo é possível" serve apenas para a demonstração de que "tudo pode ser destruído" (CANOVAN in VILLA, 2000 [ORG.], p. 29).

As pessoas tornam-se, neste processo, supérfluas. Desta forma, a pluralidade é destruída pela necessidade de um "Estado monolítico", ou seja, um Estado no qual a esfera pública foi destruída pela aniquilação da política e da liberdade humanas, à medida que

do mesmo modo que o terror, mesmo na sua forma pré-total e meramente tirânica, arruína todas as relações entre os homens, também a auto compulsão do pensamento ideológico destrói toda a relação com a realidade. O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com seus semelhantes e com a realidade que os rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar (ARENDT, 1989, p. 526).

A experiência política da Modernidade cristaliza a superfluidade do indivíduo que, imerso em si mesmo, se aliena dos demais, destruindo a esfera pública, pois "somente através da eliminação sistemática dos espaços de liberdade articulados legal e institucionalmente pode um regime totalitário destruir a capacidade para ação implícita no simples fato da pluralidade humana" (VILLA, 1999, p. 185). Sobre este isolamento, fala-nos Arendt:

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 Antigüidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária. Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não 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 (ARENDT, 1989, p. 526).

O mundo comum deixa, assim, de ser compartilhado com os demais. E isso é

próprio da Modernidade, conforme trataremos adiante. O totalitarismo, sob esta perspectiva, não pode ser considerado um acidente histórico, pois

é precisamente essa coincidência de política e liberdade que não podemos dar por assente à luz de nossa experiência política presente. O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu consequente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção da política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade. Inclino-nos a crer que a liberdade começa onde a política termina, por termos visto a liberdade desaparecer sempre que as chamadas considerações políticas prevaleceram sobre todo o resto (ARENDT, 2009a, p. 195).

É na crise do mundo moderno que o totalitarismo surge e revela sua essência. O desafio proposto frente à Modernidade, pela teoria política de Arendt, implica uma recuperação do passado, mas não necessariamente da tradição. Para Maurizio Passerin D'Entrèves, essa volta ao passado empreendida por Arendt tem como objetivo não a ressurreição do passado, na forma de uma nostalgia, mas constitui-se como a forma encontrada pela autora para “recuperar e salvar do esquecimento esses fragmentos que ainda são capazes de iluminar a nossa situação” (D'ENTREVES, 1994, p. 31).

É no retorno ao passado que ilumina como forma de crítica a Modernidade que encontramos a originalidade da perspectiva teórica de Arendt. Retornar ao passado político originário não significa, na interpretação de André Duarte, um lamento acerca da “perda da dignidade da política no presente, por meio de uma rememoração nostálgica do passado greco-romano, como se afirma frequentemente”, mas sim, uma descoberta do “sentido dos principais eventos políticos da Modernidade, as revoluções, em que os cidadãos se reapropriam da política por meio de atos e palavras” e, através disso, “rompem o *continuum* da história enquanto mera sucessão linear de ágoras, repetindo, de maneira transfigurada, possibilidades políticas que jaziam esquecidas no passado” (DUARTE, 2000, p. 27). A construção teórica empreendida por Hannah Arendt é, portanto, bastante singular, pois o seu

(...) peculiar ‘retorno’ ao passado não opera nem segundo o modo da emulação, isto é, da imitação dos antigos a fim de renovar o presente político, nem tampouco segundo o modo da resignação enlutada, que se contentaria em rememorar o passado político e lamentar sua desaparecimento no mundo contemporâneo (DUARTE, 2000, p. 24).

A perspectiva arendtiana consiste, assim, em um movimento de redescoberta

da política e da liberdade a fim de propor novos - e espontâneos – caminhos.

2.2 FRAGMENTOS DE COMPREENSÃO: ELEMENTOS PARA UMA BREVE CRÍTICA À MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT

A tradição esvaiu-se com a ascensão do fenômeno totalitário, oriundo da crise moral e política experimentada na Modernidade. Para entendermos melhor o que seria esta tradição na obra de Hannah Arendt, é necessário tecermos algumas considerações importantes, partindo daquilo que Arendt considera o início da tradição: Roma. Para a autora, o nosso conceito de tradição surgiu com os romanos, pois

antes dos romanos, desconhecia-se algo que fosse comparável à tradição; com eles ela veio, e após permaneceu o fio condutor através do passado e a cadeia a qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência (ARENDT, 2009a, p. 53).

A tradição é, portanto, a forma de se relacionar com o passado transmitida pelos romanos às gerações futuras. É o fio que nos guia através do passado e que, segundo Arendt, foi rompido por uma crise própria da Modernidade que

brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos 'crimes' não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro de um quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora fato acabado (ARENDT, 2009a, p. 53-54).

E o testamento transmitido pelos romanos estava ancorado em três pilares: religião, autoridade e tradição, cuja conexão é assim explicada por Arendt ao referir-se aos romanos:

[...] o passado era santificado através da tradição. A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto esta tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores era inconcebível (ARENDT, 2009a, p. 166).

Uma vez rompida esta tríade, com a morte de Deus, por exemplo, o retorno a

um mundo ideal onde esta tríade se conectasse da mesma forma que em Roma era impossível - e Arendt era cônica disso. Ela não propõe, em sua obra, soluções milagrosas para os impasses e os medos resultantes da crise da Modernidade. Ela não oferece, como resposta ideal, a restauração da tradição. Daí a peculiaridade de seu pensamento.

Para a autora, a Modernidade cientificamente “começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas” (ARENDT, 2010a, p. 7). É nas explosões atômicas, expressões da capacidade do século XX em encontrar, na “violência e na multiplicação de seus meios pela revolução tecnológica [...] o seu denominador comum” que tomamos “conhecimento dessa maciça intromissão da violência criminosa, em larga escala, na política” (DUARTE *in* ARENDT, 2010e, p. 10). A Modernidade é marcada, então, pela ênfase na dominação como força motriz da política.

Já em relação à ciência, o homem moderno tem como característica principal a inquietude. A ciência moderna é embasada por uma espécie de “crença” – embora o uso deste termo seguramente gere um certo desconforto – no progresso: não há limites capazes de demarcar a atuação e o entendimento humanos. Com a queda da maçã sob a observação de Newton, o homem deixa de ser um mero espectador do universo e passa a sujeitar o antes inatingível espaço às suas próprias leis⁶. Desta forma, ele posiciona-se fora da natureza, sendo então a medida de todas as coisas, o padrão pelo qual o universo deve ser compreendido. Neste quadro, a Terra é vista como uma prisão, como um espaço limitado onde o homem não pode explorar de forma satisfatória sua imensa capacidade de conhecimento, conforme afirma a autora:

A Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O artifício humano do mundo separa a existência humana de todo o ambiente meramente animal, mas a vida permanece fora desse mundo artificial, e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. Desde já algum

6 É a invenção do telescópio que propicia essa expansão do conhecimento humano e a substituição da contemplação pela fabricação na Modernidade, conforme discussão que será desenvolvida ainda nesse capítulo. A ação como fundamento da política, em que serão expostos os parâmetros que, na Modernidade, propiciaram o afastamento do homem da política e a visão de indivíduo como criador, como inventor e sujeito de uma nova realidade.

tempo um grande número de investigações científicas tem buscado tornar “artificial” também a vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza. O mesmo desejo de escapar do aprisionamento à Terra manifesta-se na tentativa de criar a vida em uma proveta [...] (ARENDT, 2010a, p. 3)

Dirigido pela ciência, o homem esmera-se em construir seu próprio mundo e, movido “por uma rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada – um dom gratuito vindo de lugar nenhum (secularmente falando), que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo” (ARENDT, 2010a, p. 3), faz da produtividade um dos pilares da existência humana. Trata-se de um processo que Hannah Arendt classifica como “glorificação teórica do trabalho”, que implica a “transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora” (ARENDT, 2010a, p. 5), conforme discutiremos adiante.

Ao empenhar-se na tarefa de construção de um mundo artificial, o homem permite que elementos fundamentais à caracterização da condição humana - “aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo o ser humano” (ARENDT, 2010a, p. 6), sejam perdidos, alterando fundamentalmente o que entendemos por homem – que, na descrição de Arendt, é o ser capaz de se comunicar com os demais:

e tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre. Pode haver verdades para além do discurso e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem na medida em que, seja o que for, não é um ser político. Os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos (ARENDT, 2010a, p. 5).

Os homens que agem o fazem dentro da pluralidade. O desenvolvimento da ciência não simplesmente transforma o mundo, mas também transforma o modo como as pessoas se reconhecem nesse mundo. É o processo que Arendt denomina como a “dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para si-mesmo [*self*]” (ARENDT, 2010a, p. 7) e que tem como resultado a alienação do mundo – que não pertence mais ao indivíduo, mas sim, a um conjunto disforme de pessoas denominado povo, consoante a explicação de Arendt:

o Homem surgia como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo. A soberania do povo (diferente da do príncipe) não era proclamada pela graça de Deus, mas em nome do Homem, de sorte que parecia apenas natural que os direitos “inalienáveis” do Homem encontrassem sua garantia

no direito do povo a um auto-governo soberano e se tornassem parte inalienável desse direito. Em outras palavras, mal o homem havia surgido como ser completamente emancipado e isolado, que levava em si mesmo a sua dignidade, sem referência a alguma ordem superior que o incorporasse, diluía-se como membro do povo [...] Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem (ARENDT, 1989, p. 324).

E é na Modernidade que todas essas transformações são vivenciadas. A ascensão das massas, do “povo” que toma o lugar de ação originalmente pertencente ao indivíduo, é resultante de um processo de confusão entre as esferas pública e privada, em um processo no qual, no entendimento de Hannah Arendt, “a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional” (ARENDT, 2010a, p. 34). Neste admirável mundo novo, o *homo faber*, aquele que, nas palavras de Arendt, “produz e literalmente ‘opera em’, distintamente do *animal laborans*, que trabalha e ‘se mistura com’ – fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano” (ARENDT, 2010a, p. 169), faz da produção utilitária o motor das relações humanas, em um processo no qual, conforme nos explica Arendt:

só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a Terra. Como sua produtividade era vista à imagem de um Deus Criador – de sorte que, enquanto Deus cria *ex nihilo*, o homem cria a partir de determinada substância -, a produtividade humana, por definição, estava fadada a resultar em uma revolta prometéica, pois só se pode construir um mundo feito pelo homem após destruir parte da natureza criada por Deus (ARENDT, 2010a, p. 173).

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt detém-se longamente sobre as implicações dos processos de alienação na vida moderna. Além da “alienação do mundo”, a autora enxerga na Modernidade outro tipo de alienação, a “alienação da Terra”. Deter-nos-emos sobre ambos os tipos a seguir.

Estar alienado do mundo é perder um mundo construído pela ação e interação com os demais, um mundo especificamente humano, onde os homens formam sua identidade e partilham experiências em comum. É perder o espaço necessário ao compartilhamento da realidade. Conforme observa Maurizio Passerin D’Entrèves, esta alienação apresenta as seguintes consequências⁷:

⁷ As traduções das obras em língua estrangeira utilizadas nesta dissertação são de minha autoria. Optamos, por questão de simplicidade e organização, não reproduzir os originais em notas de

A primeira e mais importante consequência disso é que perdemos nosso senso de estar em casa no mundo e, com ele, a nossa identidade, o nosso senso de realidade, bem como a possibilidade de dotar a nossa existência de sentido (...) Outra consequência da condição de alienação mundo é que, na falta de um mundo em comum, o indivíduo é jogado de volta sobre si mesmo, para o privado, dentro de uma esfera de introspecção, que, por ser desprovida de padrões acordados, pode nunca fornecer princípios seguros de conduta. Além disso, jogar-se para dentro de si mesmo significa também se perder, perder a fé em nossos sentidos e, finalmente, em nossa razão em uma condição que Arendt insiste em chamar de alienação do mundo, embora possa também ser definida como auto-alienação. O resultado é que, alienados de nós mesmos e dos outros, tornamo-nos duvidosos de nossas experiências e da realidade do mundo. (D'ENTREVES, 1994, p. 37-38).

Além disso, entende o autor que a perda de um mundo comum significa, também “a restrição ou eliminação da esfera pública, da esfera das aparências, onde as palavras e ações dos indivíduos podem ser preservadas para a posteridade” em um processo no qual o que “permanece em comum é, então, só o simples fato da vida, o ciclo de vida natural da espécie humana regidas pelas necessidades animais puras. Tendo perdido o mundo, ficamos com apenas a natureza em comum” (D'ENTREVES, 1994, p. 38).

A alienação do mundo é classificada por Arendt como uma “perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo” (ARENDT, 2010a, p. 320). Nesse processo, a tradição perde a capacidade de fornecer parâmetros, uma vez que os critérios morais de julgamento e validação do mundo são substituídos, por exemplo, por critérios baseados na produção e na prosperidade econômica.

Já a alienação da Terra, também abordada por Arendt em *A Condição Humana*, pode ser descrita da seguinte maneira: sob o domínio da tecnologia, o homem não precisa mais confinar-se à Terra. Para este homem, conforme já abordamos no início deste capítulo, o espaço é conquistável, não é mais seu limite. As ciências modernas libertam o homem da sua finitude, na medida em que oferecem respostas a questões tidas antes por dogmáticas ou inatingíveis. É a vitória do mundo artificial, resultante da produção e do domínio científico.

Essas duas condições – a alienação do mundo e a alienação da Terra – são resultantes de um processo vivenciado na Modernidade no qual o homem abandonou a transcendência, o deleite com o mundo, para interiorizar-se e

mergulhar em si mesmo, para a vida do espírito, a esfera da interioridade:

a evidência histórica mostra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos. Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna, desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia foi uma preocupação exclusiva com o si-mesmo, enquanto distinto da alma, da pessoa ou do homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, tanto com o mundo como com outros seres humanos, a experiências entre o homem e ele mesmo (ARENDT, 2010a, p. 316).

O homem dissociado da espontaneidade, destituído de sua identidade, só estabelece relações exclusivas com o Estado, pois perde no processo de alienação a própria condição de indivíduo. A política é só um meio para reforçar o isolamento do indivíduo – que não precisa mais “viver junto com os outros”, mas sim, manter-se seguro, proteger-se dos demais de maneira a preservar suas garantias fundamentais de existência:

A época moderna, com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo. Todos os processos da terra e do universo se revelaram como sendo ou feitos pelo homem ou potencialmente produzidos por ele (ARENDT, 2009a, p. 125-126).

A perda de um mundo comum abre caminho para modificações nas relações entre os indivíduos que, voltados para si mesmos, como produtos de um mundo desencantado e secularizado, exaltam a sua própria solidão dentro de uma perspectiva utilitarista característica de uma sociedade voltada para o progresso e para a glorificação das inovações tecnológicas. A perda de um sentido para o mundo gera consequências nefastas, que culminam com a destruição da condição humana – a ascensão dos regimes totalitários na primeira metade do século XX é um grande exemplo desta situação, conforme já discutimos anteriormente. Outra característica deste processo de mudanças permanentes é a efemeridade, conforme nos explica Arendt:

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 (ARENDT, 2010a, p. 66-67).

Como exemplo desta transformação no entendimento de um mundo comum, temos o liberalismo político do século XIX. Tendo como ponto de partida a ênfase na liberdade individual, o liberalismo disseminou a concepção de que a finalidade da vida em sociedade não consiste no exercício da cidadania em sua dimensão pública, mas na convivência privada dos sujeitos na diversidade de suas concepções de bem. Desta forma, a liberdade é concebida como um direito subjetivo, determinando um novo meio de compreensão da comunidade política. Dentro dessa perspectiva, prevalece a proteção jurídica da liberdade.

Sob uma perspectiva liberal, são conferidos aos indivíduos direitos e liberdades que devem ser preservados para todos de forma igualitária. O Estado, por sua vez, deve procurar garantir a todos os seus membros, mediante a administração das leis e dos recursos públicos, a liberdade individual de expressar, da forma que melhor lhes aprouver, a pluralidade, a diversidade, bem como o direito à propriedade privada de bens e à preservação dos contratos – que devem ser pactuados sem a interferência do poder estatal. Ao Estado cabe gerenciar, não interferir nas concepções morais, religiosas ou econômicas que regem a vida dos indivíduos. Este processo tem como consequência a despolitização da sociedade e dos conflitos sociais, à medida que a política pertence ao Estado e a convivência social deve ser assegurada por leis que garantam a não-interferência (arbitrária) de outrem à liberdade (negativa) de cada um. Para Arendt, o liberalismo concebe a política como

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 (ARENDT, 2009b, p. 70).

Neste sentido, a liberdade como um direito deixa de ser um atributo da política para ser um atributo do indivíduo, presente desde o nascimento. E essa liberdade é assegurada, dentro de uma perspectiva política liberal, por um arcabouço estatal que se constitui através da burocratização da administração

pública. Ainda sob esta perspectiva, este arcabouço institucional é comumente constituído por um regime político que se considera adequado ao exercício das liberdades e dos direitos individuais.

O Estado não deve intervir nas relações pessoais dos indivíduos, e as liberdades de expressão, culto e crença guardam as mesmas garantias das relações econômicas. Sob a ótica liberal, o Estado conforma-se de forma subsidiária: ele age naquelas ocasiões em que os esforços individuais são insuficientes, complementando e apoiando as ações dos indivíduos. O Estado liberal é uma sociedade de sociedades, e o direito de livre associação é uma instituição liberal por excelência.

A identificação entre propriedade e civilização é a base do credo liberal no qual o homem, senhor de si mesmo, reivindica condições para exercer o seu autodomínio sem a intervenção do Estado ou de quaisquer outros pares. A representatividade é, neste cenário, o caminho natural da política, à medida que permite ao indivíduo o livre exercício de suas atividades privadas, cabendo ao Estado, como a instituição civil legitimada para executar o bem comum, ser o representante da vontade da maioria. O liberalismo também é constituído por outras características importantes: o igualitarismo de direitos, a não intervenção estatal nas relações econômicas e privadas, a necessidade de um Estado limitado e a concepção de cidadania como intitulação de direitos.

Não é objeto destas reflexões um exame detalhado do liberalismo enquanto teoria política. Esta breve caracterização tem como função explicitar de que forma o conceito de liberdade arendtiano adquire contornos que, num primeiro momento, o afastam do entendimento de liberdade próprio do liberalismo, característico da Modernidade. Para exemplificar esta perspectiva não liberal do pensamento arendtiano, teceremos a seguir algumas considerações.

Em resposta ao filósofo Eric Voegelin, que elaborou uma dura crítica de *As Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt recusa o enquadramento de seus escritos em uma perspectiva liberal: “(...) concorde-se ou não com o liberalismo (e posso dizer aqui que tenho bastante certeza de não ser liberal, positivista ou pragmatista)” (ARENDT, 2008, p. 421). E, de fato, em seus escritos, Arendt se afasta do liberalismo, à medida que pensa a liberdade, conforme já afirmamos anteriormente,

como um fenômeno eminentemente político, como algo que não é estranho à política, à medida que uma ação política não representa um impedimento ou obstáculo à realização da própria liberdade.

A liberdade nos moldes arendtianos está situada na esfera pública não porque esta se constitua como uma materialização da necessidade de não interferência, na acepção da liberdade negativa, ou ainda que seja um espaço que possibilite o exercício de uma autonomia racional, na linha da liberdade positiva, mas porque esta liberdade se situa no espaço público - um local adequado para a expressão das diferenças oriundas da pluralidade, para o mostrar-se aos demais, para que os homens se encontrem com os seus iguais em uma arena de ação e discurso. Desta forma, a autora critica a Modernidade, na medida em que, para ela, a esfera pública moderna se configura como “meio para proteger o sustento da vida da sociedade e [a] produtividade do desenvolvimento social livre” (ARENDT, 2009b, p. 40).

Arendt considera a distinção liberal entre liberdade negativa e liberdade positiva de outro modo: o lado da ausência de impedimentos da liberdade negativa é interpretado como a condição política da não dominação; e o lado positivo, como o espaço (político) que os homens criam para a livre convivência humana:

a política, no sentido grego da palavra, está portanto, centrada na liberdade, com o que é entendida negativamente como o estado de quem não é dominado e nem dominador e positivamente como um espaço que só pode ser criado por homens e no qual cada homem circula entre seus pares (ARENDT, 2009b, p. 172).

A liberdade é positiva enquanto deriva de uma ação, e negativa enquanto um estado no qual os homens não vivem sob o jugo da dominação, não são escravos da necessidade e de outros homens. O homem livre, para Arendt, participa, de modo ativo, do processo político. Para Duarte, a diferenciação entre liberdade negativa e liberdade positiva em Arendt pode também ser encontrada na distinção entre libertação e liberdade:

Arendt cuida de distinguir entre ‘liberdade’ e ‘libertação’, afirmando que esta é condição daquela, muita embora a liberdade não se siga necessariamente da libertação. Nesse sentido, ela distingue também entre a liberdade (*liberty*) que se segue à libertação, que seria apenas ‘negativa’, e a liberdade (*freedom*) que deriva da formação de um espaço onde o seu exercício ativo e positivo pode ser acolhido (DUARTE, 2000, p. 271)

Desta forma, a concepção de liberdade de Arendt não pode ser restrita ao

exercício do direito de voto e à inserção do indivíduo em uma democracia participativa, tal como nos moldes clássicos do liberalismo.

Outra característica que afasta Arendt do liberalismo é o conceito de poder que, sob uma perspectiva liberal “passa a se identificar com a violência, isto é, com relações de comando e subordinação” em que “o governo deixa de contar com a participação dos cidadãos e passa a ser considerado um mal necessário, fazendo com que a política perca o seu significado” e a liberdade migre da “esfera pública para a vida particular” (FRATESCHI, 2007, p. 91). Em um cenário no qual os homens convivem, mas não constituem um organismo político, o que rege as suas ações é a necessidade, não a liberdade. O processo de convivência entre os homens na Modernidade é baseado na satisfação das necessidades de segurança e preservação, garantidas pelo contrato. Desta forma, o Estado preserva e satisfaz as necessidades do indivíduo, sobretudo, os direitos e as liberdades individuais. Por isso, o isolamento na esfera privada como espaço privilegiado de realização da liberdade. Mas, para Arendt, o espaço privado é o espaço da necessidade, da hierarquia, da dominação e da perda do sentido da política.

Ao Estado cabe mediar as relações entre os indivíduos através da concessão da segurança econômica, jurídica e social. Para isso, o indivíduo delega a sua voz, a sua capacidade de ação no espaço público. O homem abstém-se do convívio político com os demais, da diversidade oferecida pelo discurso plural na esfera pública para satisfazer as suas necessidades primordiais, sobretudo, as de cunho econômico. É a subordinação do conceito de bem que coloca a política em segundo plano nesta esfera ao delegar o seu exercício ao Estado representativo liberal. O indivíduo realiza um divórcio da noção de liberdade formulada por Arendt e passa a valorizar a liberdade como a capacidade de expressar opiniões.

Essa perda do sentido da política passa, ainda, pelo que Arendt entende como uma deturpação da ideia de poder, conforme já tratamos anteriormente. A questão principal é que para Arendt não existe incompatibilidade entre poder e liberdade: eles são complementares, não excludentes. É através do poder que Arendt constrói a sua teoria da ação. Ação que cria o novo pela liberdade – “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’” (ARENDT, 2010a, p. 255).

Um mundo desprovido das ligações entre o passado e o futuro, propiciadas pela junção da tríade autoridade, religião e tradição, é um mundo em crise. Este é o retrato da Modernidade. Dessa crise surgem problemas ligados à organização política moderna, bem como às concepções degeneradas de poder e liberdade.

Para Arendt, o poder está intrinsecamente ligado à liberdade pública e não se efetiva fora da ação dos homens. Dessa forma, o monopólio do espaço público pelo aparato estatal e pelos representantes se constitui como um óbice ao exercício da liberdade. Com o vácuo do poder gerado pela apropriação do espaço público pela representação, instaura-se a apatia, a tirania das massas e, no limite, a violência.

Arendt se confronta com o liberalismo ao pensar a ideia de liberdade. Ao retomar a concepção grega de liberdade, a autora situa o conceito dentro de uma esfera política, desconstruindo, assim, a percepção liberal da liberdade como um fenômeno alheio ao exercício do fazer político, internalizado em cada indivíduo. O liberalismo associa a cidadania com a intitulação de direitos – individuais e sociais –, e essa cidadania é assegurada aos homens através de um aparato instrumental e jurídico, enquanto para Arendt o fundamento de possuir direitos tem início no direito de pertencer a uma comunidade política. Enquanto os liberais propõem que o Estado liberal como um instrumento para garantir aos indivíduos a liberdade, inclusive da política, Arendt propõe o contrário: a liberdade pelo exercício da política.

O conceito de liberdade arendtiano posiciona-se, portanto, de forma não liberal e crítica à Modernidade à medida que nega a incompatibilidade entre os conceitos de poder e liberdade, retoma uma tradição política de associação entre liberdade, ação e fundação e, não menos importante, constitui o exercício da liberdade por meio de relações plurais, não intimistas e autorreferentes. Trata-se da tentativa arendtiana de restaurar a dignidade política da liberdade, recuperando as relações de proximidade entre estes dois conceitos. Essa tarefa constitui-se, de fato, como um desafio, à medida que política e liberdade trilharam, na Modernidade, caminhos diferentes e, até mesmo, antagônicos.

A participação política dos indivíduos no escopo das condições oferecidas pelo liberalismo restringe-se à escolha de representantes. Quem delega a representação, delega, também, a sua capacidade de comunicação e discurso. Dentro do liberalismo, a esfera pública de discurso e ação concebida por Hannah

Arendt é relegada à esfera dos parlamentos, nos quais, “agentes (políticos ‘profissionais’)” agem “em troca da estabilidade social para realizar o desenvolvimento dos interesses privados dos cidadãos” (RAMOS, 2010, p. 274).

A delegação da fala, a privatização da política e a liberdade como um direito contrastam, para Arendt, com a liberdade dos antigos, mediante a qual o cidadão realizava, pela participação política, a construção de um mundo comum de ação e discurso. Quando a política passa a ser um instrumento para a preservação dos direitos individuais, a cidadania, nesta perspectiva, se reduz à capacidade de ter direitos. Ainda que garantida a todos, ela não tem mais por objetivo a realização de ideais cívicos. Para Ramos, “a condição pública da cidadania é capitulada em favor de uma individualidade que luta contra a sociedade, para se defender contra as ameaças de invasão da privacidade da liberdade” (RAMOS, 2010, p. 278). Desta forma, “o sentido da cidadania passa, então, a ser apreciado como instrumento para a realização de direitos, sobretudo as liberdades fundamentais, pois não vincula nenhum bem político ao seu estatuto conceitual” (RAMOS, 2010, p. 270).

A Modernidade e o liberalismo, na condição do seu principal expoente político, rejeitam as concepções de ação oriundas dos antigos e estabelecem novas formas de vida baseadas na satisfação dos desejos e das necessidades privadas. A mudança de paradigma é visível: a liberdade está no “eu”, não no “nós”, na dimensão da autorreferencialidade do indivíduo que determina o que é bom e o que é desejável para si mesmo, sem a inter-relação com os demais.

A Modernidade representa, portanto, o marco fático da ruptura dos elos entre o passado e o futuro. Assim comenta a autora:

Em outras palavras, juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde a Grécia até hoje. Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo. Historicamente falando, o que de fato se partiu foi a trindade romana, que por milhares de anos uniu religião, autoridade e tradição (...) O que se perdeu foi a continuidade do passado, tal como ele parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência. (ARENDT, 2010c, p. 234).

Nesta ruptura constitui-se um mundo fragmentado, que não pode ser entendido através dos “instrumentos tradicionais de compreensão” (ARENDT, 2008, p. 332), conforme nos ensina Arendt:

Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chama-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considera-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 (ARENDT, 1989, p. 13).

2.3 A MODERNA ASSOCIAÇÃO ENTRE PODER E VIOLÊNCIA

O poder, tal como a ação – que abordaremos de forma detalhada no capítulo 2 - resulta da capacidade humana de fazer promessas uns aos outros; tecer promessas implica acreditar ser possível realizá-las em um futuro desconhecido; é a capacidade de fornecer estabilidade ao imprevisível. Para Arendt, a “gramática” da ação é a seguinte:

A ação é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens; é a sintaxe do poder; o poder é o único atributo humano que só tem aplicação no espaço intermundano, em cujo âmbito os homens se relacionam mutuamente, se associam no ato de criação, por força de promessas feitas e cumpridas, as quais, na esfera da política, podem muito bem ser a expressão da mais elevada das faculdades humanas (ARENDT, 1971, p. 140).

Se o poder origina-se da capacidade de fazer promessas, com base no consentimento mútuo, ele “mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam” (ARENDT, 2010a, p. 250). É a própria “condição humana da pluralidade” que o origina (ARENDT, 2010a, p. 251). Assim, ele não é necessariamente destrutivo como o é a violência e manifesta-se de forma correlata à liberdade, despeito das modernas teorias filosóficas e políticas.

Para D’Entrèves, a legitimidade do poder na teoria arendtiana depende, além do apelo ao passado, das “convicções comuns que resultam de processos de deliberação” (D’ENTREVES, 1994, p. 79). Desta forma, continua o autor, o poder existe “apenas de forma potencial, atualizada quando os autores se reúnem para a ação política e a pública deliberação. Está, assim, intimamente ligado ao espaço da aparência, o espaço público que decorre das ações e discursos dos indivíduos” (D’ENTREVES, 1994, p. 79).

A ligação entre poder e aparência é assim explicada por Arendt:

O poder preserva domínio público e o espaço da aparência e, como tal, e também a força vital do artifício humano, que perderia a sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos assuntos e relações humanos e das histórias por eles engendradas (ARENDT, 2010a, p. 255).

O poder preserva o espaço da aparência, o espaço da ação e do discurso. O poder é, portanto, inerente a uma condição de pluralidade – o exercício da “potencialidade no estar junto”, conforme esclarece Arendt:

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes (...) o que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de “organização”) e o que elas, ao mesmo tempo, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder (ARENDT, 2010a, p. 251).

É o poder como capacidade de manter-se unido a outrem que Arendt adota em sua teoria política. O poder não é expressão da violência. Para entendermos esta distinção, é necessário expor aqui o que Arendt compreende por violência. Para a autora, o pensamento moderno negligenciou o estudo da violência, relegando-a uma condição marginal – tratadas como fenômenos corriqueiros, “a violência e sua arbitrariedade” não se mostraram atraentes como objeto de reflexão, à medida que “ninguém questiona o que é óbvio para todos” (ARENDT, 2010e, p. 23). Este é um discurso amplamente difundido dentro da retórica política moderna, que relaciona a violência com o poder.⁸ Este discurso atinge seu ápice com a teoria marxista, na qual Mao se apoia para afirmar que o “poder brota do cano de uma arma” (ARENDT, 2010e, p. 26). É contra este entendimento que Arendt se posiciona ao identificar que tal mentalidade marcou toda uma geração que cresceu “sob a sombra da bomba atômica,” herdando “da geração de seus pais a experiência de uma intromissão maciça da violência criminoso na política” (ARENDT, 2010e, p. 29). É contra o cenário dessas experiências que Arendt se propõe a “analisar a questão

8 Sobre essa questão, ela afirma: “Se nos voltarmos para as discussões dos fenômenos do poder, rapidamente percebemos existir um consenso entre os teóricos da política, da esquerda à direita, no sentido de que a violência é tão-somente a mais flagrante manifestação do poder. ‘Toda política é uma luta pelo poder; a forma definitiva do poder é a violência’, disse C. Wright Mills, fazendo eco, por assim dizer, à definição de Max Weber, do Estado como ‘o domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima’. O consenso é muito estranho, pois equacionar o poder político com a ‘organização dos meios da violência’ só faz sentido se seguirmos a consideração de Marx, para quem o Estado era um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante” (ARENDT, 2010e, p. 51-52).

da violência no âmbito da política” (ARENDT, 2010e, p. 51). As palavras de Sylvie Courtine-Denamy explicam bem o pensamento arendtiano acerca da questão da bomba atômica: “o que nos confrontamos na eventualidade de uma guerra atômica é a ultrapassagem de todas as nossas categorias tradicionais” o que implica, dentro da filosofia arendtiana, uma nova conceituação de política e violência, pois “a guerra, na medida em que torna guerra de extermínio, não pode ser mais um instrumento da política, mas se volta contra a política mesma, exterminando-a” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 89).

Há, ainda, um equívoco na formulação do conceito do poder: ele não deve ser entendido, tal como nos moldes do pensamento tradicional, como o “domínio do homem pelo homem – de uma minoria na monarquia e na oligarquia; dos melhores ou da maioria na aristocracia e na democracia” (ARENDT, 2010e, p. 54) e tem como contrapartida a “virtude” da obediência. Esse equívoco surge da “convicção que o tema político mais crucial é, e sempre foi, a questão sobre ‘quem domina quem’. Poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem” (ARENDT, 2010e, p. 60). Embora sejam tratados como sinônimos, *poder* e *violência* são conceitos distintos. O poder se origina da capacidade de consentimento da convivência humana. Arendt define como “a habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto” (ARENDT, 2010e, p. 60). Dessa forma, o poder baseia-se na existência da pluralidade: sem ela, ele não existe.

Para Arendt, o “poder sempre depende de números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos” (ARENDT, 2010e, p. 58). O poder diferencia-se, ainda, do vigor, pois não “designa algo no singular, uma entidade individual” (ARENDT, 2010e, p. 61); da força no sentido de que não se refere à “energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (ARENDT, 2010e, p. 61) e, por fim, da autoridade, que “pode ser investida em pessoas (...) ou pode ser investida em cargos” e que tem como insígnia “o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias” (ARENDT, 2010e, p. 62).

A diferença entre poder e violência é oriunda, também, da questão da legitimidade, à medida que o

poder não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; o que ele realmente precisa é legitimidade [...] o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então se possa seguir. A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima (ARENDT, 2010e, p. 69).

A violência não precisa ser legitimada, tal como o poder, para exercer a plausibilidade da sua ação como domínio público. Em termos da política, é “insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (ARENDT, 2010e, p. 73). Desta forma, continua Arendt, a “violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desapareição do poder. Isso implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não violência”, já que “a violência pode destruir o poder; ela é absolutamente incapaz de criá-lo” (ARENDT, 2010e, p. 73-74). Se a violência pode destruir o poder, é porque ela pode destruir as condições em que o poder pode existir, e forçando um grupo se dispersar ou então impedindo a sua formação.

Duarte propõe que a relação entre poder e violência na obra arendtiana seja pensada nos termos de uma “*relação de proporcionalidade*, em vista da qual quanto mais poder menos violência e quanto mais violência menos poder” (DUARTE in ARENDT, 2010e, p. 135). Ele enfatiza, porém, que:

Se para Arendt, distintamente de outros pensadores políticos, o conflito e a violência não são os fatores responsáveis pela definição e pela geração do poder, o poder, enquanto originado dos pactos e dos acordos conquistados entre uma pluralidade de agentes, jamais poderia desconsiderar o conflito, a violência e a própria guerra como realidades primeiras. São essas realidades que o poder justamente vem pacificar, tanto quanto possível, sem jamais conseguir eliminar todos os resíduos da violência que precederam à própria constituição do poder institucionalizado e que dele jamais se afastam completamente. Em outras palavras, conflito e violência permanecem latentes no próprio fundo da constituição do poder estabelecido, de maneira que tal poder jamais poderá evitar, de uma vez por todas, suas irrupções conflituosas (DUARTE in ARENDT, 2010e, p. 164).

Em a *Promessa da Política*, Arendt nos oferece a seguinte explicação sobre a capacidade corruptiva do poder, partindo do que ela considera um preconceito contra a política na Modernidade:

Mas aquilo que hoje dá ao amplo preconceito contra a política a sua força real – o desejo desesperado de exonerar-se da capacidade de agir – era

naqueles dias preconceito e privilégio de uma pequena classe que acreditava, nas palavras de Lorde Acton, que “o poder corrompe, e o poder absoluto corrompe absolutamente”. Ninguém, talvez, mais do que Nietzsche – que em sua tentativa de reabilitar o poder reconheceu mais claramente que essa condenação do poder refletia claramente os anseios ainda inarticulados das massas, embora também ele, bem ao espírito da época, identificasse, ou confundisse, o poder – que indivíduo algum é capaz de possuir, dado que só pode surgir da ação cooperativa de muitos – com o uso da força, cujos meios um indivíduo pode tomar e controlar (ARENDT, 2010b, p. 151)

E é desse conceito de política multifacetado – constituído por ação, pluralidade, discussão, violência e poder, que Arendt estabelece, em sua teoria, uma crítica à Modernidade e ao liberalismo – que restringem a manifestação do novo, relegando a convivência entre os homens à interação social – não política. Por isso, faz-se necessário, na teoria arendtiana, um peculiar retorno ao passado: fonte de iluminação para uma redescoberta da política e da liberdade. Esta redescoberta implica, dentro do escopo conceitual da obra de Arendt, uma conciliação entre a liberdade individual da vontade e a liberdade como exercício de uma ação política. Conciliar ambas é o desafio enfrentado pela autora.

3. O PASSADO QUE ILUMINA

O exame da experiência greco-romana é o meio encontrado por Arendt para trazer a liberdade para a ágora contemporânea, desvinculando-a como condição inerente à efetivação da intimidade e à expressão de direitos civis. Esta retomada tem suas limitações práticas, pois não é possível, de fato, um resgate do estilo de vida grego ou romano na sociedade contemporânea. Arendt tem consciência destas limitações, mas constrói um arcabouço teórico no qual as experiências da Antiguidade podem ajudar a restaurar, na vida contemporânea, um *ethos* onde o exercício da política retrata o próprio exercício da liberdade.

Hannah Arendt pensa a liberdade como um *initium*, a permanente capacidade de começar algo novo, inesperado. Dentro desta perspectiva, cada pessoa que nasce nos recorda o *initium*, um milagre. É desta alegoria do início que surge a tese de Hannah Arendt na qual a liberdade, por ser expressão deste *initium*, pode ser fundada e refundada infinitas vezes, à medida que o começo, "politicamente, equivale à liberdade do homem" (ARENDT, 1989, p. 531).

Outra questão abordada por Arendt é a necessidade da existência de um espaço público para o exercício pleno desta faculdade de começar: a liberdade. Este espaço público deve ser constituído pela interação entre seus ocupantes baseada na persuasão e na discussão. E é esta interação política – e não simplesmente social – que Hannah Arendt traz como novidade para a reflexão política de seu tempo.

A conceituação da liberdade como interação pressupõe, também, que Arendt entende a liberdade não como uma condição inerente à natureza humana. E isto ocorre, de fato. Embora cada homem que nasça renove o milagre da ação como espontaneidade inerente à condição de liberdade, o homem não nasce livre. A liberdade necessita de uma ação para aparecer: um ato humano – contingente e não previsível.

Para iniciar este capítulo, partimos da apresentação feita por Celso Lafer do livro publicado por Hannah Arendt originalmente em 1954 - *Entre o Passado e o Futuro*, uma compilação de pequenos ensaios no qual se encontra uma diversidade

de temas sobre os quais Hannah Arendt reflete para estabelecer o que ela compreende sobre a lacuna existente entre o passado e o futuro. Nesta apresentação, Lafer faz uma análise dos ensaios contidos na obra e ao tratar sobre o problema da liberdade na política em Hannah Arendt ele afirma:

A liberdade, no campo da Política, é um problema central, para não dizer um axioma, a partir do qual agimos. Entretanto, no campo do pensamento o pressuposto a partir do qual raciocinamos é exatamente oposto: nada vem do nada (nihil sine causa). De fato, num exame teórico sobre uma determinada ação, ela parece normalmente resultar, conjunta ou separadamente, ou da causalidade da motivação íntima dos seus protagonistas ou do princípio geral de causalidade que regula o mundo externo dentro do qual se inserem estes protagonistas. Esta dicotomia, diz Hannah Arendt, é aparente e só surge quando se identifica política e pensamento, obscurecendo-se desta maneira o fenômeno da liberdade (LAFER in ARENDT, 2009a, p. 20-21).

É plausível acreditar que a afirmação feita por Hannah Arendt - “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDT, 2009a, p. 192) - cause certa perplexidade em nosso tempo. Talvez porque, conforme discutimos anteriormente, *liberdade* e *política* são termos tratados de forma oposta na Modernidade. Desta forma, a novidade oferecida pela teoria arendtiana é trazer a liberdade de volta ao campo da política, tal como ela o era para os gregos, destituindo a relação negativa estabelecida ao longo dos tempos entre os termos. Conforme nos afirmou Celso Lafer, a identificação entre política e pensamento é problemática na obra da autora, à medida que a política se constitui para ela como uma ação plural, e a conceituação de uma teoria da liberdade não deve ser restrita à esfera filosófica do pensamento. O papel da política também vai além, para Arendt, da escolha de representantes ou da preservação das liberdades individuais, à medida que, conforme afirma novamente Lafer:

o campo da Política é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação – o mundo público – cuja existência permite o aparecimento da liberdade. De fato, a consciência da presença ou da ausência de liberdade ocorre na interação com os outros e não no diálogo metafísico do eu consigo mesmo (LAFER in ARENDT, 2009a, p. 21).

A política pressupõe, portanto, interação e diálogo. Pressupõe, ainda, a existência de um mundo público onde este diálogo possa ser realizado. Dana Villa descreve o caminho percorrido por Arendt em seus escritos como priorização da política: isto significa que a liberdade só tem sentido, na obra arendtiana, quando é manifesta em um espaço público onde coexistam “discurso, persuasão e troca de

opiniões” (VILLA, 2008, p. 96). Daí a importância da persuasão que, na vida da *polis*,

[...] regulava as relações entre os cidadãos da *polis* porque excluía a violência física; sabiam os filósofos, porém, que ela se distinguia também de outra forma não-violenta de coerção, a coerção pela verdade. A persuasão aparece em Aristóteles como o contrário de *dialégesthai*, o modo filosófico de falar, precisamente porque tal tipo de diálogo concernia ao conhecimento e à descoberta da verdade, exigindo portanto um processo de prova (ARENDT, 2009a, p. 277).

O recurso às experiências políticas da Antiguidade é necessário para que Arendt situe o seu conceito de liberdade dentro de uma vivência em que o exercício da política era uma condição inerente à cidadania. Arendt não encontra este espaço fora da Antiguidade clássica, pois somente neste período “a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania” (ARENDT, 2009a, p. 205). Assim, não havia espaço – na Antiguidade clássica greco-romana - para uma reflexão filosófica da liberdade, pois ela dizia respeito a um conceito político, vivenciado na ação. Desta forma, não havia razão para um grego conceituar a liberdade: ela era uma experiência política do cidadão, não algo a ser pensado dentro da Filosofia⁹:

Não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade. E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente de Paulo e depois de Agostinho (ARENDT, 2009a, p. 191).

9 Reale também enfatiza esta distinção. Para ele, Atenas foi, ao mesmo tempo, “a capital da filosofia grega” e “a capital da liberdade grega” (REALE, 1990, p. 21). Para Reale, o conceito de liberdade grego, dentro da esfera da *polis*, deve ser entendido através do conceito socrático de autodomínio (*enkráteia*), o “domínio da sua racionalidade sobre a sua própria animalidade”. Isto, porque, para Sócrates, “o verdadeiro homem livre é aquele que sabe dominar os seus instintos, o verdadeiro homem escravo é aquele que, não sabendo dominar os seus instintos, torna-se vítima deles” (REALE, 1990, p. 91). Se a liberdade, para Sócrates, significava dominar os seus instintos, para Reale este domínio dos instintos estava ligado, ainda, ao conceito de autarquia - um autogoverno, um autodomínio que permitia aos homens viverem de forma realmente livre, guiados somente por seus instintos e desejos. Somente encontrariam a felicidade (*eudaimonia*) os homens que fossem capazes de serem virtuosos e serem seus próprios artífices – dominando a si próprios. Para exemplificar a não existência de uma abordagem filosófica do problema da liberdade na Antiguidade grega é necessário recorrer às análises de Aristóteles, que conceitua de duas formas diversas o problema da liberdade: A primeira, ao tratar da faculdade de escolha – *prohairesis*. Para ele, o ato de escolher estava intimamente ligado ao ato de deliberar - que consiste em fazer escolhas que nos proporcionarão atingir determinados fins. Esta abordagem ocorre, por exemplo, em *A Ética a Nicômaco*, em que a capacidade de escolha é relacionada à excelência moral. Isto porque a escolha não visa a atender desejos, paixões, aspirações ou opiniões. Ela visa a escolher algo “indubitavelmente reconhecido como bom” (ARISTÓTELES, 1996, p. 156). Escolher algo bom significa, portanto, moralizar a escolha. Isto não impede, porém, que o homem escolha algo considerado ruim, tendo em vista que, embora a escolha aspire à realização do bom, o próprio deliberar é virtude e, como tal, deve ser desenvolvido.

A liberdade, como correlata à política, não é um ideal realizado interiormente, pois necessita dos outros para efetivar-se e constituir-se. Não é um atributo da vontade individual, tal como apregoa a tradição cristã, cujas formulações abordaremos no capítulo 3 destas reflexões, e não se confunde com o livre-arbítrio. A liberdade é a ação desenvolvida num espaço público de convivência e diálogo.

E este espaço público destinado à política e à liberdade só existe, no pensamento arendtiano, em um tempo singular, situado na lacuna entre o passado e o futuro. Isto porque a liberdade como correlata à política não existe no presente a partir do qual Arendt observa e analisa o mundo. Assim, a formulação teórica da autora é acusada, por muitos críticos, de aquiescer a uma perspectiva nostálgica e utópica, na medida em que está alicerçada por elementos ordenados de forma diversa da existente em seu tempo. O presente deve ser entendido, neste sentido, como um receptáculo da memória de um passado que o precedeu e como fonte de inspiração para um futuro possível. E se a herança oriunda da tradição está perdida, conforme discutiremos adiante, é necessário recorrer às fontes clássicas nas quais teve origem esta tradição já destruída pelo totalitarismo a fim de fornecer elementos novos ao presente e projetar uma sustentação sólida ao futuro que se anuncia.

O que Arendt procura resgatar com o seu conceito de liberdade política é a capacidade humana de recomeçar, de iniciar algo novo sem quaisquer motivações precedentes. A liberdade consiste, assim, na capacidade de iniciar algo de forma espontânea, sem conhecer antecipadamente os resultados e as consequências desta ação. Esta ênfase no início é resultante do encontro da autora com a obra de Santo Agostinho, conforme abordaremos no terceiro capítulo destas reflexões. De fato, o que nos importa aqui é o entendimento de que Arendt busca conectar o seu tempo presente a uma herança - que ela preliminarmente reconhece como perdida - e recorre ao passado, conforme já afirmamos, não de forma nostálgica, mas como fonte de iluminação e inspiração para um necessário – no entendimento da autora – começar de novo.

Esta preocupação com a herança é constante na obra da autora. Prova disto é que, em pelo menos três de suas obras - *Entre o Passado e o Futuro*, *Da Revolução* e *A Vida do Espírito*, ela cita o aforismo de René Char "nossa herança não foi precedida de nenhum testamento" (ARENDT, 1971, p. 222; ARENDT, 2009a, p. 28 e ARENDT, 2010c, p. 27) para expressar sua postura em relação a seu

tempo¹⁰. Esta independência da tradição é vista, porém, com algumas ressalvas pela autora:

Assim, a possível vantagem de nossa situação, subsequente à morte da metafísica e da filosofia, apresenta duas faces. Ela nos permitiria olhar o passado com novos olhos, sem o fardo e a orientação de quaisquer tradições, e, assim, dispor da enorme riqueza de experiências brutas, sem estarmos limitados por quaisquer prescrições sobre a maneira de lidar com esses tesouros [...]. A vantagem seria ainda maior, não fosse ela acompanhada de modo quase inevitável por uma crescente dificuldade em nos movermos em qualquer nível no domínio do invisível; ou para falar de outro modo, não tivesse sido ela acompanhada pelo descrédito em que caiu tudo o que não é visível, tangível, palpável, de tal forma que nos encontramos em perigo de perder o próprio passado junto com as nossas tradições (ARENDT, 2010c, p. 27).

O fio da tradição foi rompido e é necessário, nas palavras de Arendt, "preservar o passado sem o auxílio da tradição e, amiúde, até mesmo contra modelos e interpretações tradicionais" em uma tarefa que se constitui, para autora, em "descobrir o passado por nós mesmos — isto é, ler seus autores como se ninguém os houvesse jamais lido antes" (ARENDT, 2009a, p. 256-257). Trata-se de um processo de ressignificação do presente através de um recurso ao passado - que não deve ser destruído, mas reinterpretado, em consonância com a afirmação de Jerome Kohn ao explicar o recurso de Arendt ao passado para formulação de seu conceito de liberdade:

Seria difícil para refletir sobre Hannah Arendt sem considerar a questão da liberdade humana. Não é só a coerência da idéia de ser livre que é posta em evidência, mas também o passado e situação atual deste ser livre; em certo sentido, temos o passado no presente. Os acontecimentos históricos a que Arendt se refere - antigos e modernos, e as histórias que ela conta sobre pessoas reais e, por vezes, fictícias ou lendárias, têm presente relevância, pois são usados como exemplos destinados a iluminar o presente – ressonantes fragmentos, algo para se pensar, e às vezes alertar. Arendt escreve sobre o passado de forma "monumental", isto é, não como um artifício cuja principal preocupação é a de estabelecer a continuidade da história, mas a fim de promover o "despertar dos mortos" (como colocado por seu amigo Walter Benjamin) através de uma ação reveladora. Seu compromisso não está em destruir, mas sim em desmontar o passado [...]. Ela está convencida de que "o fio da tradição", através do qual o passado foi transmitido de geração em geração durante séculos, está hoje "quebrado" e sua "autoridade" acabou (KOHN in VILLA, 2000 [ORG.], p. 115)

A utilização do passado como fonte de iluminação é o meio empregado por

10 Para Sylvie Courtine-Denamy, a adoção arendtiana da "metáfora de René Char, parece repercutir uma frase de Tocqueville que Arendt apreciava particularmente, podendo muito bem ser tomada como sua variante moderna: 'O passado não ilumina mais o futuro, o espírito avança nas trevas'" (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 157).

Arendt para livrar a política dos preconceitos comumente associados a ela na Modernidade e devolver ao fazer político a sua dignidade - de condição inerente ao exercício da liberdade. E é na experiência totalitária, já abordada no primeiro capítulo destas reflexões, que Arendt exemplifica a aniquilação da política resultante do rompimento do fio da tradição.

E se o totalitarismo exemplifica o rompimento do fio da tradição que unia o passado ao futuro, isto não significa que estamos destituídos de um passado, mas sim que não há mais a que recorrer para conferir sentido ao mundo. O caminho trilhado por Arendt - um retorno ao passado não como forma de nostalgia, mas como forma de iluminação do presente - é assim explicado por André Duarte:

o aspecto essencial, aqui, é o de que o passado em nome do qual Arendt aciona a sua desmontagem das categorias metafísicas da filosofia política tradicional é "um passado fragmentado, que perdeu sua certeza de julgamento" justamente porque não foi transmitido pela tradição. O retorno arendtiano aos fragmentos de eventos e de pensamentos do passado obedece a uma dupla intenção, a de destruir e a de preservar, movimentos indissociáveis na medida em que aquilo mesmo que se visa preservar implica "romper a magia da tradição". Tratava-se de recuperar aqueles tesouros políticos não tematizados filosoficamente, aqueles fragmentos preciosos e preteridos que, hoje, restariam ocultos por entre os destroços da tradição, tarefa à qual ela procedeu em livros como *A Condição Humana* e *Entre o Passado e o Futuro* (DUARTE, 2001, p. 14-15).

3.1 A EXPERIÊNCIA DA *POLIS* GREGA: FRAGMENTOS DE UMA LIBERDADE POLÍTICA

O passado é fonte de iluminação para Arendt. Se o fio da tradição foi rompido, é necessário, no entendimento da autora, retomar "as experiências básicas da política no ocidente: *polis* - *res publica* - exílio (Moisés) nenhum repetível" (ARENDR, 2009b, p. 191), experiências nas quais Hannah Arendt encontra as bases para afirmar, de forma taxativa, que "o sentido da política é a liberdade" (ARENDR, 2009b, p. 38)

Em *Entre o Passado e o Futuro*, a autora também realiza a mesma afirmação:

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política [...] é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDR, 2009a, p. 191-192).

Regressar à Antiguidade permite, dentro da proposta arendtiana, reviver a conexão entre liberdade e política, à medida que, consoante nos explica a autora,

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 a seu âmbito. Quanto à relação entre liberdade e política, existe a razão adicional de que somente as comunidades políticas antigas foram fundadas com o propósito expresso de servir aos livres (ARENDR, 2009a, p. 201).

E é na experiência histórica da *polis* que Arendt exemplifica a identificação entre política e liberdade tão cara à compreensão de seu pensamento. Para a autora, a *polis* se constituiu como “o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta” (ARENDR, 2009a, p. 201). Resulta do “agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem junto com tal propósito, não importa onde estejam” (ARENDR, 2010a, p. 248). É, para Hannah Arendt, “o espaço de aparência no sentido mais amplo da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim” (ARENDR, 2010a, p. 248). A *polis* era, ainda, “uma instituição artificial” onde os homens “conviviam uns com os outros como cidadãos, e não como pessoas privadas” (ARENDR, 1971, p. 25), em um espaço especificamente político.

A necessidade de aparecimento advém do fato de que a política se baseia na pluralidade, “a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política” (ARENDR, 2010a, p. 08-09). É a presença de outros que garante a este homem um *status* de liberdade, bem como condições para que ele possa exercer o fazer político, à medida que a pluralidade, que “diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*” (ARENDR, 2010b, p. 145), é o que suscita as condições para que o homem possa formular juízos políticos a partir de perspectivas diversas oferecidas pelos seus pares na *polis*, constituindo relações de comunidade, conforme abordaremos adiante.

Há uma questão fundamental que deve ser considerada na análise arendtiana da interação entre política e liberdade dentro da *polis*: “Aquele que deixa a sua *polis* ou dela é banido perde não apenas sua terra natal ou pátria; perde também o único espaço onde pode ser livre – e a companhia dos seus iguais” (ARENDR, 2010b, p. 173). A companhia de seus iguais é essencial ao fazer político, pois “a política surge

no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intraespaço e se estabelece como relação” (ARENDT, 2009b, p. 23).

Estas relações constituídas pela política são, primordialmente, relações de alteridade, conforme nos explica a autora:

A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade (...) Só o homem, porém, é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos (ARENDT, 2010a, p. 220).

A identificação desta “paradoxal pluralidade de seres únicos” é fator decisivo à apropriação da experiência política por Hannah Arendt, conforme nos ressalta Dana Villa:

Ela apela para a experiência política da *polis* do século V A.C. não porque ela considera ser a democracia ateniense o melhor regime político, ou porque acha que a antiga política grega foi de alguma forma livre de violência brutal e da coerção sistemática contra mulheres, escravos e outros (que, obviamente, não era). A vida política ateniense era uma vida de diálogo e de opinião, que deu um lugar central para pluralidade humana e para a igualdade entre os cidadãos (para os gregos, os adultos chefes de família). A democracia ateniense transformou-se em uma espécie de “tipo ideal” de Arendt e representa as experiências políticas básicas antes da degradação (ou pior, esquecimento) que sofreu nas mãos de uma tradição filosófica hostil (VILLA, 2000, p. 13).

Se na teoria formulada pela autora alemã política e liberdade são termos correlatos, pois “o significado da política é a liberdade” (ARENDT, 2010b, p. 161), ela mesmo reconhece que, no pragmatismo de seu tempo, isso causa uma certa estranheza. Se é necessário encontrar um novo significado para o mundo, é necessário também redescobrir o sentido da política.

Disto resulta a seguinte questão, proposta pela autora para ilustrar sua perplexidade desesperada diante da crise: “a política ainda tem algum significado?” (ARENDT, 2010b, p. 162 e ARENDT, 2009b, p. 38). Como resposta, ela nos oferece o seguinte enunciado:

Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade. Sua simplicidade e concludente residem no fato de ser ela tão antiga quanto a existência da coisa política – é na verdade, não como a pergunta, que já nasce de uma dúvida e é inspirada por uma desconfiança. Essa resposta

não é, hoje, natural nem imediatamente óbvia (ARENDT, 2009b, p. 38).

A *polis* seria, no entendimento da autora, “um espaço em que a liberdade, como virtuosismo, pudesse aparecer” (ARENDT, 2009a, p. 201) e abrangeria, dentro de sua perspectiva metodológica, a tentativa de trazer o homem imerso em sua “humanidade interior” de volta aos palcos de convivência.

O sentido da Antiguidade consiste, para Arendt, na materialização da associação entre política e liberdade. Para ela, a *polis* grega reunia as condições necessárias à efetivação do exercício pleno da liberdade:

O que distingue a vida em comum na *polis* de todas as outras formas de vida humana em comum – com as quais os gregos estavam seguramente familiarizados – é a liberdade. Isto não significa, porém, que a esfera política era entendida como um meio de tornar possível a liberdade humana – uma vida livre. Ser livre e viver na *polis* eram, em certo sentido, a mesma coisa (APP, p. 171).

O uso da expressão em “certo sentido” denota que, para Arendt, a associação entre liberdade e política dentro do contexto da *polis* é algo que acontece, que é criado, não existente desde sempre. A *polis* não gesta a liberdade. O percurso adotado por Arendt procura enfatizar justamente o contrário: para ela, os homens que compõem a *polis* já chegam lá dotados de uma liberdade que os diferencia dos demais. Não são escravos porque, pela dominação sobre outrem – pessoas não dotadas do mesmo *status* que o seu - não precisam se dedicar ao trabalho braçal, que consome as forças. Suas vidas não são esculpidas pela mera satisfação das necessidades fisiológicas e biológicas, pois eles têm um séquito capaz de proporcionar-lhes a satisfação destas. Para Arendt,

O homem devia primeiro ser libertado ou libertar-se a si próprio para poder desfrutar a liberdade, e ser libertado da dominação das necessidades da vida era o verdadeiro significado da palavra grega *scholē*, ou da latina *otium* – o que hoje chamamos de ócio, lazer. Em contraste com a liberdade, essa libertação era um fim que podia, e tinha de ser, conquistado por certos meios. O meio crucial era a escravidão, a força bruta pela qual um homem obrigava outros a desonerá-lo dos encargos da vida cotidiana (ARENDT, 2010b, p. 171).

Em outra passagem, Arendt é ainda mais específica:

É contra a vida política absorvente de um cidadão maduro média da *polis* grega que os filósofos, em especial Aristóteles, estabeleceram seu ideal de *skholē*, de tempo de lazer, que jamais significou, na Antiguidade, liberdade do trabalho comum o que, de qualquer forma, estava implícito, mas sim tempo livre da atividade política e dos negócios do Estado (ARENDT, 2009a, p. 46).

Nesta perspectiva, a *scholē*¹¹ é uma necessidade daqueles que, libertos das condições de necessidade, dedicam tempo às atividades públicas como a política e a administração do Estado. É um tempo para o ócio, um tempo de descanso permitido somente àqueles que são livres para dedicar-se à vida em comum, conforme nos explica Arendt:

os cidadãos atenienses, além disso, eram cidadãos apenas na medida em que possuíam o tempo de lazer, em que tivessem aquela liberdade face ao trabalho que Marx prediz para o futuro. Não somente em Atenas, mas por toda a Antiguidade e até a idade moderna, aqueles que trabalhavam não eram cidadãos e os que eram cidadãos eram, antes de mais nada, os que não trabalhavam ou que possuíam mais que sua força de trabalho (ARENDR, 2009a, p. 45).

O homem é feito para a vida na cidade, na praça pública, e está destinado, de forma consoante à interpretação de Hannah Arendt, ao aparecimento. Esse aparecimento, embora seja o destino natural de todo homem, não é por todos realizado, visto que ele pressupõe a existência de algumas condições específicas – a liberação das condições de necessidade e a disponibilidade para o fazer político são algumas destas condições. A *polis* não é, portanto, o palco de todos. É o palco de alguns, é o palco daqueles que dispõem de tempo para dedicar-se às questões de ordem pública, já que não são reféns da necessidade, estão libertos dela. É “uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (ARENDR, 2009a, p. 201). Uma vida livre pressupõe, portanto, uma vida de aparecimento, de interação. Por isso a ênfase dada na teoria arendtiana à vida pública como condição essencial ao exercício da liberdade. A liberdade humana não deve ser resumida à capacidade de escolha ou como reflexo de uma vontade individual. O homem só é livre à medida que mostra aos outros que é livre. Não existe liberdade sem que outro homem a legitime.

A *polis* é o lugar do encontro público daqueles que, unidos pela capacidade de dispor do seu tempo da maneira que melhor lhes aprouver, se lançam à busca da imortalidade por palavras e atos. Esse “aparecimento” característico da *polis* permite que seres ao mesmo tempo desiguais e iguais em aspectos diversos, expressem a sua *doxa* e sejam capazes de constituir um organismo plural de comunicação e debate. A *polis*, como uma comunidade política formada para servir aos livres

11 Mantive aqui a tradução utilizada pela autora em A Promessa da Política - *scholē*, embora ela tenha se utilizado, conforme fica claro no trecho subtraído de Entre o Passado e Futuro, da variação *skholé*.

significa, para Arendt, a união de cidadãos que, libertos das necessidades que oprimem à grande parcela da população física e biologicamente, possam dedicar-se ao pensamento e à discussão de questões comuns a todos os demais em um espaço público caracterizado por ser palco de uma "incessante conversa":

nessa incessante conversa os gregos descobriram que o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um infinito número de ângulos, aos quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Em um percuciente e inexaurível fluxo de argumentos, tais como apresentados aos cidadãos de Atenas pelos sofistas, o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria "opinião" – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (*dokei moi*, "parece-me", onde *dóksa*, ou "opinião") – com os seus concidadãos. Os gregos aprenderam a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos. (ARENDT, 2009a, p. 82)

A retomada da vida na *polis* feita por Arendt ressalta o resgate daquelas condições que a autora considera necessárias para a recuperação da capacidade humana da alteridade, que implica, fundamentalmente, uma recuperação da política, já que, conforme nos afirma Arendt, "ver o mundo (como dizemos hoje corriqueiramente) do ponto de vista do outro - é uma percepção política por excelência" (ARENDT, 2010b, p. 60).

Nesse sentido, a política que Arendt retoma dos gregos é aquela que se perfaz como ação capaz de construir um mundo comum. A impossibilidade de reconhecer-se no outro provoca, conseqüentemente, a distorção da concepção de política que, associada aos desejos dos indivíduos, passa a manifestar-se como uma forma de subjugar – pela dominação e pela violência – uns aos outros. A política deixa de ser a arte da persuasão e do convencimento e passa a ser um meio de manifestação das imposições ideológicas e partidárias pelo exercício do monopólio da força, conforme já abordamos no capítulo anterior.

3.2 A VITA ACTIVA: O ESPAÇO PÚBLICO DA PALAVRA E DA AÇÃO

A ação é conceito central na obra arendtiana. Representa, para ela, uma das três atividades humanas fundamentais, juntamente com o trabalho (ligado à manutenção biológica da vida e à satisfação das necessidades vitais) e a obra (que consiste no conjunto das criações humanas). O que diferencia a ação do trabalho e

da obra é que a primeira é a única das três atividades constituintes da *vita activa* que só se realiza na pluralidade, na interação entre os homens.

Se a ação é um modo de união entre os homens, é porque ela, para Arendt, se constitui como a

única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDT, 2010a, p. 8-9).

Arendt relaciona, ainda, a ação a um *initium* espontâneo, caracterizado pela pluralidade:

A espontaneidade está intrinsecamente ligada, ainda, à capacidade de começar, de iniciar algo novo. O verbo iniciar, começar, provém do grego *archein* e do latim *agere*, verbos que, consoante Arendt, denotam a dupla função da ação – que começa de modo individual e se expande para que muitos a realizem. Como exemplo que está em jogo nesse particular, podemos lembrar que o grego e o latim, ao contrário das línguas modernas, possuem duas palavras totalmente diferentes, mas correlatas, para designar o verbo ‘agir’ aos dois verbos gregos *archein* (‘começar’, ‘liderar’ e, finalmente, ‘governar’) e *prattein* (‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’) correspondem os dois verbos latinos *agere* (‘por em movimento’, ‘liderar’) e *gerere* (‘cujo significado original é ‘conduzir’). Aqui, é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento (ARENDT, 2010a, p. 236-237).

Além de se relacionarem ao *initium*, conforme explicaremos adiante, a ação política para os gregos era o resultado não da coerção, mas do compartilhamento de palavras e feitos, baseado na persuasão e na imprevisibilidade. Através desta interação entre discurso e persuasão, cria-se um espaço público destinado ao aparecimento de uns para os outros. Trata-se de um espaço potencial, constituído pelas ações concertadas entre a pluralidade dos indivíduos, que se distinguem uns dos outros ao mesmo tempo em que efetivam sua condição de liberdade: a *polis* que se constitui, assim, por excelência, como o espaço da ação, pois: “ser político e viver em uma *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência” (ARENDT, 2010a, p. 31).

A pluralidade é, portanto, essencial à realização da ação. Deter-nos-emos agora sobre a abordagem arendtiana do assunto, antes de prosseguir com a caracterização da ação em si. Margareth Canovan, na introdução à edição americana de *A Condição Humana*, assim nos explica a abordagem arendtiana do assunto:

Desde que Platão virou as costas para a democracia ateniense e partiu para seu esquema de uma cidade ideal, os filósofos políticos escreveram sobre a política de uma forma que sistematicamente ignorou a mais marcante característica política mais importante dos seres humanos – que eles são plurais, que cada um deles é capaz de novas perspectivas e novas ações, e que não vai caber em um modelo determinado, previsível, a menos que esta capacidade política seja esmagada. Um dos principais objetivos de Arendt em *A Condição Humana* é, portanto, desafiar toda a tradição da filosofia política para recuperar e trazer à tona esta negligenciada capacidade humana (CANOVAN in ARENDT, 2010a, p. XII).

Hannah Arendt identifica um processo no qual, de acordo com Canovan, a pluralidade é negligenciada. Esse processo tem início, no entendimento de Arendt, quando Platão repudia o mundo comum em favor do pensamento – meio capaz de alcançar os ideais eternos:

o início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas (ARENDT, 2009a, p. 43).

E o filósofo abandona a vida em comum para render-se ao eterno; e ignora a pluralidade conforme nos afirma a autora, ainda tratando sobre o mito da caverna, agora em *A Condição Humana*:

uma coisa é certa: é somente em Platão que a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistas como inerentemente contraditórias e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*. A experiência que o filósofo tem do eterno [...] só pode ocorrer fora dos domínios dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens. Sabemos disso desde que a parábola da Caverna, na República de Platão, na qual o filósofo, tendo se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, deixa a caverna em perfeita ‘singularidade’, por assim dizer, nem acompanhado nem seguido de outros (ARENDT, 2010a, p. 24).

A pouca importância dada à pluralidade pelo filósofo resulta do fato de que, para este, o pensamento – feito de forma isolada num encontro consigo mesmo – adquire importância primordial, instaurando, nas palavras de Arendt,

um antagonismo entre ser pensar que podemos fazer remontar à famosa frase de Platão: que somente o corpo do filósofo – isto é, o que o faz aparecer entre as outras aparências, - ainda habita a cidade dos homens, como se, pensando, os homens se retirassem do mundo dos vivos (ARENDT, 2010c, p. 97).

O exílio é o caminho natural do filósofo para Platão, à medida que em sua descrição do *Fedon* ele compara a escolha de vida do filósofo – o retirar-se - à morte perante a multidão, uma morte em vida. O pensamento retira o filósofo do mundo

das aparências – e o afasta da pluralidade. E só na solidão do seu pensamento o filósofo encontrará a verdade. A novidade introduzida por Platão na esfera política é o fato de que ele atribui ao pensamento superioridade sobre a *vita activa*, transformando a *polis* em uma materialização de seu ideal de vida.

Para a autora, Aristóteles também negligencia a pluralidade, pois

não é que Aristóteles ou Platão ou Aristóteles ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens, eles simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal, razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana (ARENDT, 2010a, p. 28)

A vida comum é relacionada à vida biológica, à manutenção e satisfação das necessidades. O homem possui em Aristóteles, duas faces: ele possui uma vida privada, vivenciada na *oikia* e uma vida política, vivenciada na *polis*, assim entendida por Arendt:

Para Aristóteles, a palavra *politikon* era um adjetivo aplicável à organização da *polis*, não uma designação de quaisquer formas de vida em comum humana, e ele certamente não pensava que todos os homens são políticos ou que sempre existiu a política, ou seja, uma *polis* onde quer que vivam as pessoas (...) O que ele quis dizer foi simplesmente que é exclusividade do homem poder viver numa *polis* e que a *polis* organizada é a forma mais elevada de vida em comum humana, algo especificamente humano e, portanto, equidistante dos deuses, que podem existir em e de si mesmos em total liberdade e independência, e dos animais, cuja vida em comum, se é que existe algo assim, é uma questão de necessidade (ARENDT, 2010b, p. 170).

O *bios politikos* é aquele que vivencia a vida na *polis* e, nas palavras de Arendt, "de todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*)" (ARENDT, 2010a, p. 29). Desta forma, afirma Arendt, "as duas famosas definições do homem, dadas por Aristóteles, ou seja, de que o homem é um ser político e um ser dotado de fala, complementam uma à outra e ambas se referem à mesma experiência de vida na *polis* grega" (ARENDT, 1971, p. 15). Em contraste com o *bios politikos*, há o *bios theoretikos*, um modo de vida dedicado à contemplação e que conforme nos explica a autora, é encontrado tanto na filosofia política de Platão quanto de Aristóteles:

Contudo, a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão, em que toda a reorganização utópica da vida

na *polis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico. A articulação aristotélica dos diferentes modos de vida, em cuja ordem a vida de prazer tem papel secundário, é orientada claramente pelo ideal de contemplação [*theoria*] (ARENDT, 2010a, p. 17)

O *bios theoretikos* é a vida própria do filósofo, que "deixando a companhia de seus semelhantes e as opiniões incertas, as suas *doxai*" (ARENDT, 2010c, p. 113), coloca-se na posição de espectador perante a vida. O que alimentava este modo de vida, para Arendt, era o fato de que filósofos como Aristóteles e Platão, por exemplo, louvavam "o *bios theoretikos*, porque ele não precisa de quaisquer 'implementos ou lugares especiais para se realizar'" (ARENDT, 2010c, p. 222) era a atividade pura do pensamento, que podia realizar-se a qualquer tempo e em qualquer lugar.

Os parâmetros para o estudo da *vita activa* estão estabelecidos, sobretudo, em *A Condição Humana*. O fato de a ação ser a única que se realiza na pluralidade não significa que ela seja mais importante que o labor e a obra. As três condições da *vita activa* contribuem de forma diversa para a formação da existência humana. Enquanto o homem satisfaz suas necessidades mediante o labor e a obra - que ocorrem primordialmente em um âmbito privado - ele se relaciona com os outros pela ação que necessita, por causa desta peculiaridade – a presença de outros - da existência de um espaço público de interação e convivência. A ação diferencia o homem dos demais seres vivos, pois representa a materialização da condição humana por excelência.

O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos cria a condição para a lembrança (*remembrance*), ou seja, para a história (ARENDT, 2010a, p. 10).

Se a ação política fosse produto da fabricação, ela criaria um produto que teria existência própria, sem a necessidade de novas ações e da constante recordação. Por isso, a ação, observada pelo seu processo, torna-se condição para a história, não para o trabalho.¹²

Faz-se necessário aqui, mais uma vez, retornarmos mais uma vez à

12 Uma das críticas de Arendt à Modernidade é que esta elevou o trabalho à condição de mediador das relações humanas. Desta forma, o homem passou a se definir de acordo com o que o trabalho lhe propiciava e com o status que este lhe conferia: o homem enxergou-se através do conflito com os demais, oriundo da satisfação das necessidades econômicas.

caracterização arendtiana da Modernidade. Para a autora, nesse período, pela ênfase dada à técnica e à produção, a ação passa a identificar-se com a fabricação, tendo o intuito de produzir finalidades específicas, conforme nos explica Arendt:

e, realmente, entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atividades típicas do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais. A confiança na onipotência da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana, reduzida ao princípio da utilidade [...] (ARENDT, 2010a, p. 381).

E o moderno apego aos instrumentos é fruto da capacidade que estes possuem de explicar de forma fática a realidade, propiciando a expansão do conhecimento pela experimentação e pela comprovação, tornando o conhecimento acessível e “evidente não apenas para aquele que pensa, mas para todos” (ARENDT, 2010a, p. 343). É o *de omnibus dubitandum est*, de Descartes, a instauração da dúvida universal, da falta de confiança na verdade e nas percepções dos sentidos. Os processos de alienação do mundo e da Terra, já descritos no primeiro capítulo, são a resposta há uma nova realidade na qual ninguém “jamais será capaz de estar certo de coisa alguma” (ARENDT, 2010a, p. 346). Entretanto, seguindo o raciocínio cartesiano do *cogito ergo sum*, o homem tem indubitável certeza da sua própria existência. Trata-se, aqui, de um processo de introspecção iniciado pela dúvida cartesiana, no qual o “homem leva dentro de si mesmo a sua certeza, a certeza de sua existência; o mero funcionamento da consciência (...), confirma indubitavelmente a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, a realidade dos processos que ocorrem na mente” (ARENDT, 2010a, p. 350).

Perde-se, nesse processo, a estrutura que antes abrigava os homens sob um mundo comum, pois “o que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos” (ARENDT, 2010a, p. 353). A certeza introspectiva gera como consequência a desconfiança perante os processos de contemplação, já que uma certeza indubitável só é obtida com a experiência. E nisso temos que as “atividades de fazer e fabricar [*making and fabricating*] – prerrogativas do *homo faber*” (ARENDT, 2010a, p. 368), são promovidas à posição de criadoras de conhecimento – posição antes ocupada pela contemplação. E é a vitória do *homo faber* na Modernidade que promove a inversão

dessa tradição que privilegiava a contemplação em detrimento do trabalho: o trabalho consagra-se como a principal força diferenciadora entre os homens, invertendo o papel a ele reservado desde a Antiguidade.

A única coisa de que podemos estar seguros é de que a coincidência da inversão de posições entre o fazer e o contemplar, com a inversão precedente entre a vida e o mundo, veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno. Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido pleno do termo; e foi somente porque essa vida ativa se manteve ligada à vida como seu único ponto de referência que a vida como tal, o trabalhoso metabolismo do homem com a natureza, tornou-se ativa e exibiu toda a sua fertilidade (ARENDT, 2010a, p. 400).

O trabalho, enquanto atividade realizada de forma solitária no processo automatizado da produção de mercadorias, constitui-se em uma forma apolítica da convivência humana, em virtude do fato de que, ao realizá-lo, “o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com o seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo” (ARENDT, 2010a, p. 265), gerando relações de sociabilidade baseadas na uniformidade e não na pluralidade, já que

a uniformidade predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de cada um poder sentir que não é mais um indivíduo, mas um com os outros (ARENDT, 2010a, p. 267).

O trabalho visa a atender a vida da necessidade que tem ritmo biológico, vinculado ao processo vital. Transforma o homem em um “animal social”, pertencente a uma “sociedade de empregados” que “requer de seus membros um funcionamento puramente automático”, no qual “a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional (...) de comportamento” (ARENDT, 2010a, p. 403).

Feito este pequeno adendo, voltemos agora ao tratamento da ação na perspectiva arendtiana. Todas as três condições da *vita activa* relacionam-se com a “condição mais geral da experiência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (ARENDT, 2010a, p. 10). Desta forma, a *vita activa*, quando relacionada à natalidade, enseja a compreensão de que cada nascimento é um novo começo, uma introdução da novidade no mundo. Assim diz Arendt:

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 (...) 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. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes. (ARENDT, 2010a, p. 221-222).

A capacidade de começar é inerente à existência humana, e a liberdade oriunda desta capacidade é resultante do fato de que o homem não está predeterminado em suas escolhas. O exercício da liberdade impõe a existência do inesperado, do improvável. Desta forma, agir e ser livre são sinônimos. Arendt se pronuncia sobre esta relação entre liberdade e ação de forma semelhante ao trecho citado acima em *Entre o Passado e o Futuro*:

No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade (ARENDT, 2009a, p. 216).

A introdução do inesperado é o que Arendt chama de milagre. Um homem que nasce representa um universo infinito de probabilidades. Desta forma, “o novo sempre aparece na forma de um milagre”, pois, a despeito de todas as probabilidades, cada homem representa algo infinitamente novo (ARENDT, 2010a, p. 222), “isto é, algo que não poderia ser esperado” (ARENDT, 2009a, p. 219). E é esse milagre

que salva o mundo, do domínio dos assuntos humanos, de sua ruína ‘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 humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido (ARENDT, 2010a, p. 308).

Em outro trecho, ainda tratando da questão do milagre, ela afirma:

A ação é absolutamente singular no sentido de pôr em marcha processos que, em seu automatismo, se parecem muito com os processos naturais, mas também no de marcar o começo de alguma coisa, começar algo novo, tomar a iniciativa ou, em termos kantianos, forjar a sua própria corrente. O milagre da liberdade é inerente a essa capacidade de começar, ela própria inerente ao fato de todo ser humano, simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo depois, é ele próprio um novo começo (ARENDT, 2009a, p. 167).

É a ação que repousa na natalidade, no inesperado, conforme enfatiza a autora de modo enfático:

A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo (ARENDT, 2009a, p. 92).

Mesmo repousando na natalidade, a ação não deve ser confundida com a natalidade, pois trata-se aqui de termos conexos, conforme adverte Arendt:

O que faz do homem um ser político é a sua faculdade para a ação; ela o capacita a reunir-se com seus pares, a agir em concerto e a almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, para não falar nos desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido esse dom – o de aventurar-se em algo novo. Filosoficamente falando, agir é a resposta humana para a condição da natalidade. Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciadores, somos aptos a começar algo novo; sem o fato do nascimento, jamais saberíamos o que é a novidade e toda ‘ação’ seria ou mero comportamento ou preservação. Nenhuma outra faculdade, a não ser a linguagem – e não a razão ou a consciência -, distingue-nos tão radicalmente de todas as espécies animais. Agir e começar não são o mesmo, mas são intimamente conexos (ARENDT, 2010e, p. 102).

Agir significa, portanto, ser capaz de tomar iniciativas, enquanto ser livre corresponde à capacidade de realizar tais iniciativas, conforme argumenta Arendt:

o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide com o ato em realização. Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa (ARENDT, 2009a, p. 199)

A ação, para introduzir o inesperado, deve ser capaz de comunicar essa condição. Surge, desta forma, uma outra capacidade da ação também relacionada à liberdade: o discurso. Essa capacidade pressupõe um estar junto dos demais, que nada mais é que a condição da pluralidade. Ninguém é capaz de anunciar algo de forma solitária. Quem anuncia necessita do ouvinte para receber a sua mensagem, pois a

ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (ARENDT, 2010a, p. 223).

E foi na experiência da *polis* que *palavra* e *ação* relacionaram-se intimamente. Mais um motivo para a redescoberta da Antiguidade empreendida por Hannah Arendt. A ação e o discurso adquirem importância pelo fato de que, na perspectiva

da autora,

por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. (ARENDT, 2010a, p. 220).

A dupla função da ação - individual e coletiva - abre caminho para a conceituação desta como algo pertencente à pluralidade humana, conforme já abordamos anteriormente. Ela não se realiza no isolamento. “É verdade que a ação nunca pode se dar em isolamento, dado que a pessoa que começa alguma coisa só pode aventurar-se nela depois de ter granjeado a ajuda de outros. Neste sentido, toda ação é ‘concertada’” (ARENDT, 2010b, p. 183).

Tal como a liberdade, a ação precisa de um palco para realizar-se e aparecer aos demais, e só se concretiza quando contempla a pluralidade humana. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir já que,

ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade humana de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da presença circunvizinha de outros quanto a fabricação necessita da presença circunvizinha da natureza, da qual obtém seu material, e de um mundo onde coloca o produto acabado (ARENDT, 2010a, p. 235).

A necessidade da pluralidade confere à ação duas características: a ilimitabilidade – toda ação gera uma reação, e o número de reações possíveis é infinito – e a imprevisibilidade – pois o resultado da ação só é conhecido quando ela termina. Desta forma, “como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação, que segue seu curso próprio e afeta os outros” (ARENDT, 2010a, p. 238). A relação com a pluralidade reside, portanto, no fato de que a “ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado da sua tremenda capacidade de estabelecer relações” (ARENDT, 2010a, p. 239).

É em virtude da pluralidade que são estabelecidas relações com os demais. E o homem relaciona-se com os demais de forma igual, ao mesmo tempo em que se distingue deles, afirmando sua identidade única, conforme preceitua Arendt:

a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção (...) o discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos (ARENDT, 2010a, pp. 219-220)

É o interagir com os demais – e diferenciar-se deles, que faz da ação uma ação política. Sobre esse aspecto nos deteremos a seguir.

A ação que funda e preserva corpos políticos só é livre à medida que é originada por um princípio. Uma ação livre baseia-se em princípios porque estes, no entendimento de Arendt, são inexauríveis, à medida que transcendem as condições particulares e manifestam-se simultaneamente à ocorrência da ação. Estes princípios inexauríveis são exemplificados por Arendt como a glória, a honra, o amor à igualdade, ou seja, condições que fazem com que o homem queira, cada vez mais, expressar-se de forma virtuosa.

A relação entre ação e virtude é exemplificada, para Arendt, no conceito maquiavélico de *virtù*: “Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*” (ARENDR, 2009a, p. 199)¹³. Arendt tem especial apreço por Maquiavel. Para Duarte, isto ocorre porque ela enxergou na teoria de Maquiavel uma preocupação semelhante com o problema da fundação - que também foi abordado pelo filósofo genovês através de um retorno metodológico à Antiguidade.

Apesar de identificar que Maquiavel também recorre ao passado, Arendt, em artigo publicado em *Entre o Passado e o Futuro - O que é autoridade?*, disserta sobre a impossibilidade de se identificar o conceito maquiavélico de *virtù* ao grego *areté* e ao romano *virtus*:

a *virtù*, por outro lado, que é segundo Maquiavel a qualidade humana especificamente política, não possui a conotação de caráter moral da *virtus* romana, e tampouco a de uma excelência moralmente neutra à maneira da *areté* grega. A *virtù* é a resposta que o homem dá ao mundo, ou, antes, à constelação da *fortuna* em que o mundo se abre, se apresenta e se oferece a ele, à sua *virtù*. Não há *virtù* sem *fortuna* e não há *fortuna* sem *virtù*; a interação entre elas indica uma harmonia entre o homem e o mundo (ARENDR, 2009a, p. 182).

13 Para Skinner, “*Virtù* é o nome dado àquele conjunto de qualidades que permitem a um príncipe aliar-se com a ‘fortuna’ e conseguir honra, glória e fama. Mas afasta o sentido do termo de toda e qualquer conexão necessária com as virtudes cardeais e principescas. Argumenta, ao contrário, que a característica que define um príncipe verdadeiramente virtuoso consistirá em uma disposição de fazer tudo aquilo que for ditado pela necessidade - independente do fato de ser a ação eventualmente iníqua ou virtuosa - para alcançar seus mais altos objetivos. Deste modo, *virtù* passa a denotar precisamente a qualidade da flexibilidade moral que se requer de um príncipe: ‘ele deve ter a mente pronta a se voltar em qualquer direção, conforme os ventos da ‘fortuna’ e a variabilidade dos negócios assim o exijam’.” (SKINNER apud SANTOS, 2011, p. 8).

Dentro do conceito de *virtù*, a ação política equipara-se à arte, conforme a pertinente explicação do professor André Duarte:

em seu retorno às manifestações políticas da Antiguidade, Maquiavel teria redescoberto, com seu conceito de *virtù*, que toda ação política é, acima de tudo, uma performance para a qual não se requer que o agente seja moralmente bom. A ação política exige do agente ou do autor a mesma “virtuosidade” que se requer do artista nas “artes de realização”, nas quais a “perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que o trouxe ao mundo e que dela se torna independente” (DUARTE, 2000, p. 219).

Para exemplificar esta identificação com a arte, baseamo-nos no artigo *O que é liberdade?* também publicado em *Entre o Passado e o Futuro*, no qual Arendt traduz *virtù* por virtuosidade e afirma:

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 à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente. A virtuosidade da *virtù* 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, extraírem suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo. Como todo agir contém um elemento de virtuosidade, e o virtuosismo é a excelência que atribuímos à prática das artes, a política tem sido com frequência definida como uma arte (ARENDT, 2009a, p. 199-200).

E é através da apropriação do conceito de *virtù* na experiência política como arte que Arendt se aproxima de Maquiavel. Há, ainda, menções da autora à relação entre os termos - *virtù* e política - que são encontradas em outras de obras: em *A Condição Humana*, por exemplo, Arendt faz uma associação entre *virtù* e *coragem*, tecendo elogios a Maquiavel:

Não é surpreendente, portanto, que o pensamento político medieval, preocupado exclusivamente com o domínio secular, tenha permanecido ignorante do abismo entre a vida protegida no lar e a impiedosa exposição na *polis* e, conseqüentemente, da virtude da coragem como uma das atitudes políticas mais elementares. O que continua a ser surpreendente é que tenha sido Maquiavel o único teórico político pós-clássico que, em um extraordinário esforço para restaurar a antiga dignidade da política, percebeu o abismo e compreendeu até certo ponto a coragem necessária para transpô-lo (ARENDT, 2010a, p. 42).

Em um extrato de texto para curso de história das teorias políticas pronunciado por Hannah Arendt em 1955 na Universidade de Berkeley, denominado *Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel*, cuja tradução brasileira foi realizada pelo professor Gabriel Cohn, Arendt relaciona o conceito de fundação à

experiência da ação e da liberdade na obra de Maquiavel:

na obra de Maquiavel significa também: a ascensão do "homem novo" – os *condottieri* que sabem como bem fundar um Estado e dar às coisas a sua "grandeza" (capítulo 26). Esse homem será o fundador de algo novo. Em consequência, aparece o conceito de fundação. Ele libertará o seu país; portanto, aparece o conceito de liberdade [...] Isso nos deixa com os seguintes conceitos: O *Estado*; a ascensão de homens novos capazes de fundar – a *fundação*; *virtù* e *fortuna* como as forças maiores encerradas nesta última; a *grandeza* como critério último (ARENDT, 2002, p. 299-300).

E segue a autora:

O principal conceito da ação política é a glória, que é alcançada pela *fortuna* e pela *virtù*: a glória para um povo ou um príncipe ou quem quer que esteja envolvido nos negócios mundanos. A glória brilha – *doxa* [aparência, louvor], aparece, é vista e se faz ver. O príncipe realiza grandes empresas pela glória eterna e a glória presente. A fama é o prolongamento da glória, é a glória tornada durável. A glória brilha por si mesma graças a todas as grandes ações e empreendimentos. Ela se difunde. O homem aparece e se mostra. Em consequência, surge a questão da distinção entre aparecer e ser. Em política: devemos aparecer, ver e ser vistos, ouvir e ser ouvidos, o que mostramos é o que somos e não o inverso. O que somos não é importante, é privado. A glória é o apogeu da aparência e ela só é possível onde outros vêm e onde eu sou visto (ARENDT, 2002, p. 300-301).

Ao relacionar glória, ação e *virtù*, Arendt se apropria de Maquiavel e afirma que este ensina “não a ser bom, mas a agir politicamente no mundo das aparências, onde nada conta senão o que aparece. O mundo. Eis alguém que ama verdadeiramente o mundo” (ARENDT, 2002, p. 301). E esta apropriação fica ainda mais clara quando ela afirma:

Maquiavel não pergunta jamais: para que serve a política? Isto é muito surpreendente. Ninguém salvo ele põe inteiramente de lado essa questão [...] A política não tem fim mais elevado do que ela própria. **Maquiavel menciona numa ocasião a necessidade dos homens de se defenderem e que esse é provavelmente o primeiro motivo para os homens juntarem-se em corpos políticos. Mas isso não lhe interessa. A política não tem fim em si mesma, ela não é um meio. Mas tudo na política regula-se por esta máxima: o fim justifica os meios** (ARENDT, 2002, p. 302).

Desta forma, o conceito de ação política arendtiana é muito influenciado pela obra de Maquiavel e, conforme nos afirma o professor André Duarte, “na consideração da ação política, mais importante do que analisar seus fins ou motivos é refletir sobre os princípios que a inspiram, pois apenas aí se pode encontrar o seu sentido” (DUARTE, 2000, p. 225). Se a ação livre é aquela que é, tal como o fazer artístico, encontra a virtude em seu processo, o próprio fazer, o ato de realização

tem sentido em si mesmo e se justifica por si mesmo, e não por um fim externo a ele (o ato de realização), pela fabricação ou pelo seu resultado. O que interessa, tanto para Arendt quanto para Maquiavel, é o próprio ato de realização, não a intenção do agente que se desvela diante do público ao realizar sua ação.

Além da influência de Maquiavel, o conceito arendtiano de ação política também possui algumas outras peculiaridades. Como exemplo, podemos citar o fato de que a ação é propriedade de quem a narra, o *storyteller* nas palavras de Arendt, não necessariamente de quem a realiza:

a ação só se revela plenamente para o contador da estória (*storyteller*), ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes. (...) Muito embora as estórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o contador da estória que percebe e 'faz' a estória (ARENDT, 2010a, p. 240).

A função do *storyteller* não é somente relatar os fatos, mas conferir identidade aos atores. O *storyteller* identifica o quem, aquele que age, e essa identificação é posterior à ação:

embora essa identidade inalterável da pessoa se revele de modo intangível na ação e no discurso, só se torna tangível na estória de vida do ator e do orador; como estória, porém, só pode ser conhecida, isto é, percebida como entidade palpável depois que chega a seu fim (ARENDT, 2010a, p. 242).

Somente por meio das narrativas pode-se conhecer o significado total da ação, bem como dos atores que agem, os heróis – tendo em vista que quem é retratado pela história é aquele cujos feitos são dignos de imitação. Afirmar Arendt, recorrendo a Aristóteles: “Geralmente, Aristóteles fala, portanto, não de uma imitação da ação (*práxis*), mas dos agentes (*prattontes*)” (ARENDT, 2010a, p. 234, nota). Desta forma, a ação forja os heróis, à medida que permite que, através da imitação de seus feitos, eles adquiram a imortalidade. Julia Kristeva assim nos explica a importância da narrativa na obra arendtiana;

A narrativa é a dimensão inicial, na qual o homem vive, a dimensão de um *bios* - e não de um *zoe* - a vida política e / ou uma ação recontada para os outros. A correspondência inicial da vida humana é a narrativa, a ação compartilhada de forma imediata e se constitui, nesse sentido, como o início da política (KRISTEVA, 2001, p. 27).

Os heróis só são heróis quando outros os reconhecem como heróis. A narrativa fornece às ações a veracidade e a permanência que seus próprios atores,

no ato de realização, são incapazes de fornecer. Destinam-se, portanto, a fornecer durabilidade para as ações dos indivíduos. Daí forjam-se os heróis. A permanência obtida com a preservação dos feitos permite que, tal como os produtos do trabalho – que têm uma realidade material tangível – atos e palavras superem o esquecimento e se tornem vivos por meio da memória.

A lembrança faz dos feitos grandes e torna-os perenes. Para Arendt, resulta deste fato o valor que os gregos conferiram à poesia e à arte como meios de expressar os feitos gloriosos do passado. De qualquer forma, embora a arte e a poesia sejam instrumentos valiosos à criação da memória, somente com a existência da *polis* os atos dignos de serem lembrados conseguiram alcançar a tão almejada dimensão definitiva. Isto porque

a *polis* (...) fornecia uma garantia para os que haviam obrigado mares e terras a tornarem-se o cenário de 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 ou maus, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade (ARENDR, 2010a, p. 247).

E continua Arendt:

Em outras palavras, a convivência dos homens nos moldes da *polis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros “produtos” do homem, os feitos e as histórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis. A organização da *polis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionomicamente garantida por suas leis (...) é uma espécie de memória organizada. Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *polis* só podiam assistir à curta duração do desempenho e, portanto, precisavam de Homero e de “outros do mesmo ofício” para apresentá-lo aos que não estavam presentes (ARENDR, 2010a, p. 247).

Mais que a localização física, a *polis* é o espaço no qual a ação oriunda da convivência entre os homens adquire significado. Ela não é somente a cidade-estado grega, é um espaço atemporal, qualquer situação em qualquer época na qual os homens apareçam uns aos outros. A *polis* é a materialização, por excelência, do espaço da aparência que “passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação” (ARENDR, 2010a, p. 249).

Este espaço destinado ao aparecimento é constantemente recriado pela ação. É, portanto, um espaço potencial, constituído pelas ações concertadas e pelos

discursos entre os indivíduos. Para D'Entrèves, este espaço

pode surgir de repente, como no caso das revoluções, ou pode se desenvolver lentamente a partir de esforços para mudar alguma parte específica da legislação ou política, por exemplo, salvar um edifício histórico ou uma paisagem natural, estender a provisão pública de habitação e cuidados com a saúde, protegendo grupos da discriminação e opressão, lutando para o desarmamento nuclear, e assim por diante. Historicamente, têm sido recriados sempre que espaços públicos de ação ou deliberações surgem (D'ENTRÈVES, 1994, p. 77).

Trata-se, na concepção de liberdade arendtiana, da construção dos pressupostos que propiciaram a efetivação da liberdade pública e que foram vivenciados na *polis* grega: a ação, a pluralidade, a libertação das necessidades, a igualdade política, a necessidade do discurso e da deliberação. Além disso, Arendt nos oferece ainda, com a sua teoria, uma ressignificação da política, que se confunde com o exercício da liberdade. A política que Arendt retoma é a política baseada na ação, é a política realizada no palco, como uma ação conjunta, não isolada. Se todo homem tem a capacidade de começar, de iniciar algo novo, de ser “milagre” – e isso é próprio do indivíduo – essa ação fundadora efetiva-se, de fato, na presença dos demais. Ela é espontânea em seu início, mas a sua continuidade depende sempre de um concerto entre os homens que, na condição de *zoon politikon*, são capazes de acordar suas ações em conjunto. Desta forma, a política como exercício da liberdade, implica uma bem-arranjada coordenação, na obra de Arendt, entre o consenso buscado através do estabelecimento de relações de alteridade – o “eu” que se vê nos outros – e a valorização do indivíduo enquanto fundador / executor do milagre¹⁴. Vê-se aqui a dual dimensão da política, tão cara e tão própria de Arendt: a necessária convivência com o outro e a valorização deste outro como um igual, como um indivíduo livre. É, sem dúvida, a marca indelével do fazer político arendtiano. Por isso, a singularidade e a relevância de seu estudo.

4. LIBERDADE COMO LIVRE-ARBÍTRIO: O CRISTIANISMO E A PRIMAZIA DA VONTADE

No segundo volume de *A Vida do Espírito*, a autora questiona: quando a

14 Esta segunda dimensão – a de valorização do indivíduo – não estaria visível na concepção de liberdade (e de política) dos gregos. Daí o recurso de Arendt ao moderno conceito de autonomia, recorrendo ao princípio kantiano do espontaneidade da ação livre e o seu necessário vínculo à capacidade de julgar (juízo político), conforme explicitaremos no capítulo quatro destas reflexões.

liberdade deixou o palco, a luz da esfera pública que a iluminava e tornou-se um atributo da interioridade? O que levou uma faculdade do espírito desconhecida na Antiguidade – o querer – a estabelecer com a liberdade uma relação tão estreita a ponto de, muitas vezes, com ela se confundir? Quando a liberdade deixou o âmbito da política e tornou-se a expressão do livre-arbítrio, da vontade individual? Este capítulo tem o intuito de mostrar como Arendt responde essas questões e de que forma a sinergia entre os conceitos de vontade e liberdade foi fundamental para a emergência de uma nova maneira de pensar o cidadão, o Estado e a organização social e política.

Para Arendt, o trato filosófico da liberdade só ganhou força quando esta passou a ser pensada como um atributo da vontade, e não da política. A partir da revelação cristã, a liberdade afastou-se da política, sendo comumente associada à condição de um atributo do querer e da capacidade de exercício do livre-arbítrio, adquirindo caráter volitivo à medida que adentrava a esfera da intimidade humana. Desta forma, a liberdade deixa de nascer e realizar-se na esfera pública do diálogo, da interação e da persuasão para ligar-se à interioridade da vontade, realizando um movimento de saída, bem como de oposição, à esfera pública do discurso e da ação. Com a separação da política, a liberdade perde o espaço onde se constitui de forma “concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos” (ARENDT, 2009a, p. 200), conforme abordamos no capítulo anterior. A subjetividade instaurada pelos cristãos é elevada a princípio filosófico pelas teorias filosóficas modernas, abrindo espaço para que a liberdade se associe não com a política, mas com conceitos como soberania, opressão e dominação (cf. ARENDT, 2009a, p. 210).

Iniciemos, então, pelo trato da vontade na obra de Hannah Arendt. No início do capítulo dedicado à Vontade em *A Vida do Espírito*, a autora admite ter encontrado alguns óbices no estudo da Vontade enquanto uma capacidade do espírito:

A maior dificuldade enfrentada em qualquer discussão sobre a Vontade é o simples fato de que não há qualquer outra capacidade do espírito cuja própria existência tenha sido questionada e refutada de forma tão consistente e por uma sucessão de filósofos tão eminentes quanto esta. O mais recente é Gilbert Ryle, para quem a Vontade é um "conceito artificial", que não corresponde a nada que jamais existiu e que cria enigmas inúteis como tantas das falácias metafísicas. Desconhecendo aparentemente seus ilustres predecessores, ele parte para refutar "a doutrina de que há uma

Faculdade... da 'Vontade', e que, portanto, ocorram processos ou operações correspondentes ao que ela descreve como volições" (ARENDT, 2010c, p. 264).

O ponto de partida da autora, em sua busca pelo entendimento da vontade, é Aristóteles e seu conceito de *proairesis*:

Aristóteles não precisava ter consciência da existência da Vontade; os gregos sequer têm uma palavra para o que consideramos a fonte principal da ação. [*Thelein* significa 'estar pronto, estar preparado para algo, *boulesthai* é ver algo como [mais] desejável, e a própria palavra nova inventada por Aristóteles, que se aproxima mais do que essas da nossa idéia de algum estado espiritual que tenha que preceder a ação, é *proairesis*, a 'escolha' entre duas possibilidades, ou melhor, a preferência que me faz escolher uma ação ao invés de outra] (ARENDT, 2010c, p. 215).

A *proairesis* – a faculdade de fazer escolhas, esclarece Arendt - constitui “uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre os dois” (ARENDT, 2010c, p. 322-323). É na relação entre razão e desejo que Arendt sucumbe à tentação de classificar a *proairesis* como precursora da Vontade, à medida que a primeira é entendida como a saída para a contradição entre estes dois elementos:

Se 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 [...]. 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 (ARENDT, 2010c, p. 322).

As escolhas da *proaireis* não implicam, porém, a criação de um espaço de liberdade. Isso se deve ao fato de que no processo aristotélico de escolha, tanto os meios quanto os fins são determinados. Escolher é, neste caso, uma atividade racional, conduzida por meios e fins. Não há, então, espaço para a liberdade, à medida que, seguindo o esquema conceitual arendtiano, a liberdade precisa da imprevisibilidade para concretizar-se. A *proairesis* grega assimila-se, assim, ao *liberum arbitrium* latino.

E é no conceito de *liberum arbitrium* que Arendt aborda a relação entre vontade e liberdade no Cristianismo em *A vida do espírito*, através da análise das obras de São Paulo e Santo Agostinho. A autora recolhe no Cristianismo influências que ela considera importantes para entender o que a liberdade se tornou na

Modernidade, passando do palco da *polis* enquanto anfiteatro para o interior do coração humano. Sobre a relação entre o Cristianismo e a liberdade, assim nos aponta Arendt:

para a história do problema da liberdade, a tradição cristã tornou-se de fato o fator decisivo. Quase que automaticamente equacionamos liberdade com livre-arbítrio, isto é, com uma faculdade virtualmente desconhecida na Antiguidade clássica. Pois o arbítrio, como descobriu o Cristianismo, tem tão pouco em comum com as conhecidas capacidades para desejar intentar e visar algo que somente reclamou atenção depois de ter entrado em conflito com elas. Se a liberdade não fosse realmente mais que um fenômeno do arbítrio, seríamos forçados a concluir que os antigos não conheciam a liberdade. Evidentemente isso é um absurdo [...] (ARENDT, 2009a, p. 204)

O advento do Cristianismo trouxe novos parâmetros à filosofia. Se o querer tinha um lugar secundário no pensamento grego, o Cristianismo foi fundamental para estabelecer uma relação definitiva entre o querer (a vontade) e a liberdade (o agir). Contudo, ao trazê-los à filosofia, dando fim à “relutância em reconhecer a vontade como uma faculdade do Espírito distinta, autônoma” (ARENDT, 2010c, p. 279), o Cristianismo iniciou o afastamento entre liberdade e política, dissociando os conceitos de liberdade e espontaneidade (característica própria da ação): ele identifica o exercício da liberdade não como a capacidade de agir para iniciar algo inteiramente novo, mas sim com a capacidade de expressar escolhas que têm um objeto bem estabelecido: a luta da alma pela conquista da vida eterna (ARENDT, 2010b, p. 167).

Sobre as novidades trazidas pelo Cristianismo, assim nos fala Arendt:

Os antigos acreditavam na eternidade – *aei on* – da natureza e do universo e na potencial permanência do mundo. Em consequência buscavam sempre o melhor, vale dizer, o governo mais estável. No seio deste, na *polis*, na cidade eterna, o homem pode deixar o seu traço e tornar-se eterno, mas o que ele faz são grandes obras. As instituições políticas existem em parte para tornar possível esse *athanatidzein* [ser imortal] [...] Do lado do Cristianismo: o universo é criado, tem um começo, está sujeito a perecer. Mas o homem é criado à imagem de Deus e partilha da sua imortalidade. Mas tudo que criam os homens, que são mortais e criam num mundo mortal, perece. Temos portanto aqui a concepção seguinte: o mundo está condenado à morte, o universo poderia não durar, são eternos Deus e a vida do homem (ARENDT, 2002, p. 301-302).

Sobre a atitude frente à política, assim Arendt diferencia os antigos dos cristãos:

os antigos poderiam tornar-se imortais somente ao juntar algo ao mundo, que continua após a morte. Os cristãos, pelo contrário, estão seguros da imortalidade façam o que fizerem, e só devem então escolher a "boa vida"

para estarem certos da vida além. Os antigos: a vida como tal, sendo mortal, nada é senão uma oportunidade para tornar-se imortal. Para os cristãos: a vida como tal é imortal, e portanto ela é tudo. A vida e o mundo. Vivemos no mundo: a vida continua após ter-se extinto o mundo; ou o mundo continua após ter-se extinta a vida. O Cristianismo: a política deve ser organizada de tal modo que o homem e sua alma possam estar certos da salvação eterna. Este é o critério último (ARENDT, 2002, p. 302).

O Cristianismo substitui o milagre da ação pelo *liberum arbitrium*, ou seja, pela capacidade de decidir “entre coisas igualmente possíveis e dadas a nós, por assim dizer, em *status nascendi*, como simples potencialidades” o que é diferente, para Arendt, do “poder de começar algo realmente novo” que “não poderia propriamente ser precedido por qualquer potencialidade, que figuraria, nesse caso, como uma das causas do ato realizado” (ARENDT, 2010c, p. 290).

A fé no Cristo crucificado e ressuscitado introduziu no mundo a noção de que os homens podem almejar uma vida em outro mundo. Ao contrário dos gregos, que buscavam esta imortalidade pelas palavras e ações, a “boa nova” cristã consolidou o “estabelecer-se próximo das coisas eternas: e a nova faculdade que tornava isso possível era chamada *nous*, ou espírito” (ARENDT, 2010c, p. 156).

As atividades desse espírito estão intrinsecamente relacionadas à noção de tempo: inserida num contexto mundano e temporal, a vontade, no exercício dessa atividade, é pensada por meio de uma simbologia de porvir, de futuro:

porque a vontade, se é que ela existe (...) é obviamente o nosso órgão espiritual para o futuro, do mesmo modo que a memória é nosso órgão espiritual para o passado (...) e assim como o passado apresenta-se ao espírito sempre com o aspecto de certeza, a característica principal do futuro é e sua incerteza básica (ARENDT, 2010c, p. 274).

A identificação entre a vontade e o espírito faz com que as experiências que constituem o ego volitivo se localizem não mais no âmbito público dos “feitos e ações”, mas “exclusivamente dentro do próprio homem” (ARENDT, 2010c, p. 326). É essa relação da qual São Paulo apropria-se, mudando a ênfase, nas palavras de Arendt, do

fazer para o crer, do homem exterior que vive no mundo das aparências (...) para uma interioridade que, por definição, jamais se manifesta inequivocamente e que só pode ser examinada por um Deus, que também jamais se mostra de maneira inequívoca (ARENDT, 2010c, p. 330).

Essa relação entre vontade e espírito é uma novidade trazida pela tradição cristã, à medida que, conforme nos aponta Arendt,

a faculdade da Vontade era ignorada na Antiguidade grega, e sua descoberta resultou de experiências sobre as quais quase não ouvimos falar antes do primeiro século da Era Cristã. O problema para os séculos posteriores era conciliar essa faculdade com as principais doutrinas da filosofia grega (ARENDT, 2010c, p. 263).

O desejo dos cristãos em obter a vida eterna foi o combustível para que a vontade – a substituição do “eu posso” pelo “eu quero” fosse associada a uma escolha individual. O cristão que escolhe como morada eterna o paraíso o faz como uma opção de vida: ninguém pode interferir neste processo, pois é uma escolha do indivíduo, e a imortalidade como recompensa de uma vida religiosa é individual, fruto de uma bênção – a salvação como graça pessoal. O indivíduo cristão não pode “dispor” da sua salvação porque ela não lhe pertence. Trata-se de uma graça divina. Desta forma, a esfera pública é relegada a um segundo plano. Deus comanda o mundo: ao indivíduo, resta contar com a graça divina. É necessário, desta forma, buscar permanentemente a graça. O emprego do termo “*Abbá*” por Jesus na cruz traduz essa proximidade – Deus é pai.

A liberdade política dos antigos, da capacidade de falar e ser ouvido na ágora, é passado. A salvação do crente depende inteiramente da sua fé e da sua fidelidade aos mandamentos e, para isso, ele não precisa do concurso público da ação e do discurso. Ainda que a salvação não seja certa, é necessário dispor de si próprio para ser atingido pela graça. Neste contexto, a política deixa de ser relevante e a liberdade transfere-se da esfera pública para a vida da intimidade do espírito.

Nesse ponto, manifesta-se uma cisão entre os conceitos de liberdade e política. Para Arendt, os cristãos não são os primeiros a realizar esta separação - em *Entre o Passado e o Futuro*, ela cita o exemplo da filosofia de Epiteto - mas o comportamento deles perante a política, e a repercussão cultural que isso teve, foi essencial para vivenciar a amplitude dessa separação. A vontade que se inclina pela salvação proposta pelo Cristianismo não é pioneira, mas é resultante de um esforço iniciado na Antiguidade de separar a contemplação da ação, tornando a *vita contemplativa* superior à *vita activa* (cf. ARENDT, 2009a, p. 197), em um processo abordado no segundo capítulo destas reflexões.

O cristão primitivo almejava libertar-se da política, pois a via como um fardo. O cristão, para alcançar a sua plenitude, deveria libertar-se dos fardos da vida terrena – dentre eles o exercício da política – para alcançar a graça da vida eterna,

onde os tesouros deste mundo não fariam sentido. Daí a inclinação para abandonar a política, instrumento inútil à salvação. Os que desejavam a salvação deveriam focar suas vidas na conquista deste bem, e a política não contribuía de forma positiva para essa tarefa.

É interessante como na teoria de Arendt a figura do cristão primitivo, afastado da vida terrena, é transposta pela politização posterior do Cristianismo e pela sua transformação em uma religião de massas. Para a autora, o Cristianismo e a Igreja que lhe servia de morada, se posicionaram, com o declínio do Império Romano, como entidades capazes de ligar (religião como *re-ligare*) o passado ao futuro, de fundar novos começos:

(...) assim como a politização das ideias por Platão transformou a Filosofia ocidental e determinou o conceito filosófico de razão, assim também a politização da Igreja alterou a religião cristã. A base da Igreja como uma comunidade de crentes e uma instituição pública não era mais agora a fé cristã na ressurreição (embora essa fé permanecesse como seu conteúdo) ou a obediência hebraica aos mandamentos de Deus, mas sim o testemunho da vida, do nascimento, morte e ressurreição de Cristo como um acontecimento historicamente registrado (ARENDT, 2009a, p. 168).

Essa união entre religião e política teve como resultado, para Arendt, a fundação de um novo conceito de Deus,

não o Deus vivo, nem o deus dos filósofos, nem tampouco uma divindade pagã; ele é um recurso político, “a medida das medidas”, isto é, o padrão pelo qual se podem fundar cidades e decretar regras de comportamento para a multidão (ARENDT, 2009a, p. 175).

Mais que uma fé, o Cristianismo torna-se uma medida, um padrão moral de conduta e relacionamento humano. Inaugura uma nova forma de conceituar a liberdade, no qual, “quase que automaticamente equacionamos liberdade com livre arbítrio, isto é, com uma faculdade virtualmente desconhecida para a Antiguidade clássica” (ARENDT, 2009a, p. 204).

4.1 A QUESTÃO DA VONTADE EM SÃO PAULO

O pensamento cristão inaugurou, para Arendt, a construção da liberdade enquanto um atributo do indivíduo - algo oriundo da relação “entre mim e mim mesmo” -, permitindo que liberdade e livre-arbítrio se tornassem termos

equivalentes, vivenciados no interior dos corações e mentes. Quando vivenciamos a liberdade interiormente, não permitimos que a luz do espaço público, tão cara ao conceito, ilumine-a de forma a refleti-la na política. A liberdade precisa do espaço público e da política para adquirir a sua verdadeira forma, na visão arendtiana. Vivenciá-la interiormente é cobri-la pela sombra de algo que não a realiza de fato, só a obscurece.

O indivíduo que se liberta da *polis* inaugura uma relação direta com Deus. O ato de crer e a fé em Cristo são escolhas solitárias, alegorias importantes para ilustrar o que se entende por vontade, à medida que o Cristianismo representa uma daquelas “experiências que os homens têm não só consigo mesmos, mas também dentro de si mesmos” (ARENDT, 2010c, p. 326).

Com a experiência da conversão de São Paulo, tão importante à formação dos primeiros cristãos, a situação adquire novos contornos. O homem não precisa mais se preocupar em tornar-se imortal pelos seus feitos (tal como os gregos) ou pela sua descendência (como os romanos): Jesus de Nazaré já garantiu a imortalidade para todos, com a sua experiência de morte e ressurreição. E todos têm acesso a esta imortalidade de forma gratuita, basta a fé e a adesão à causa cristã¹⁵.

O Cristianismo constitui-se, ainda, como o fim da ação voltada para a visibilidade do espaço público. Deus não se mostra claramente a ninguém, e só Ele conhece os desígnios do coração humano. É a adesão a uma nova lei, uma adesão solitária, uma submissão ao imperativo da vontade – o cumprimento da lei como um desejo genuíno, não como um dever opressor. É o estabelecimento de um novo tipo de liberdade.

Esta dualidade representa, no entendimento de Arendt, um paradoxo: a adesão à nova lei é voluntária, mas não natural. Na epístola aos romanos, São Paulo afirma que “o pecado habita o coração humano”. Mas só existe a luta contra o

15 Para ilustrar essa mudança de paradigma, é interessante conferir o que o Catecismo da Igreja Católica define por liberdade: “A liberdade é o poder, baseado na razão e na vontade, de agir ou não agir, de fazer isto ou aquilo, portanto, de praticar atos deliberados. Pelo livre-arbítrio, cada qual dispõe sobre si mesmo. A liberdade é, no homem, uma força de crescimento e amadurecimento na verdade e na bondade. A liberdade alcança sua perfeição quando está ordenada para Deus, nossa bem-aventurança.” CIC, p. 472, §1731. Ou, ainda, “A liberdade caracteriza os atos propriamente humanos. Torna o ser humano responsável pelos atos dos quais é voluntariamente autor. Seu agir deliberado é algo propriamente seu” CIC, p 475, §1744-1745. O cristão é livre para escolher os seus atos, mas é desejável que escolha os bons atos. Isto ilustra a permanente batalha do cristão consigo mesmo.

pecado porque existe, também, dentro do coração humano, a vontade de fazer o bem. Desta forma, a liberdade materializa-se na lei, na adesão por amor à luta contra o jugo do pecado: “todo ‘eu quero’ surge de uma inclinação natural para a liberdade, isto é, de uma reação natural dos homens livres quando subjugados” (ARENDT, 2010c, p. 331). O cristão, para ser livre, deve estar subjugado ao querer da Lei divina. Deve aderir, voluntariamente, ao cumprimento da Lei de Deus pelo amor. O Cristianismo paulino é uma experiência interior. E a adesão que propõe São Paulo é uma adesão voluntária a um projeto que contempla uma liberdade de ação diversa da liberdade experimentada na Antiguidade.

Sobre o trato da Vontade em São Paulo, Hannah assim afirma:

Acompanharemos as experiências que os homens tiveram com essa faculdade paradoxal e autocontraditória (toda volição produz a sua própria contravolição, uma vez que se dirige a si mesma através de imperativos), começando pela descoberta original da impotência da vontade feita por São Paulo Apóstolo — ‘Eu não faço o que quero, faço exatamente o que odeio’ (ARENDT, 2010c, p. 237)

E segue a autora,

A história que começa com a expulsão de Adão do paraíso e termina com a morte e ressurreição de Cristo é uma história com acontecimentos únicos, que não se podem repetir: “Cristo um dia morreu por nossos pecados; e, levantando-se dos mortos, Ele não mais morreu.” A sequência da história pressupõe um conceito retilíneo de tempo; tem um início definido, um ponto decisivo — o ano Um de nosso calendário — e um fim definido. E foi uma história da máxima importância para os cristãos, embora mal tenha tocado no curso de acontecimentos seculares: ainda se podia esperar que impérios surgissem e caíssem, como no passado. Além do mais, a vida após a morte do cristão era decidida enquanto ele ainda era um “peregrino na terra”; ele mesmo tinha um futuro além do fim determinado e necessário de sua vida — e foi em uma ligação estreita com a preparação para a vida futura que a Vontade e sua Liberdade necessária foram, em toda a sua complexidade, descobertas primeiramente por Paulo (ARENDT, 2010c, p. 279).

E esta Vontade descoberta por São Paulo é dual, pois nela “a função da lei é ambígua: é ‘boa para que o pecado se mostrasse pecado’ (7:13); mas já que fala no tom de uma ordem, ‘desperta as paixões’ e ‘revive o pecado’ (ARENDT, 2010c, p. 327). Esta dualidade entre querer e não querer é expressão máxima da miséria humana e “pode ser curada somente através da graça, gratuitamente” (ARENDT, 2010c, p. 327).

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 (ARENDT, 2010c, p. 330).

A imortalidade, antes encontrada através do aparecimento da experiência na *polis*, é pensada de forma individual com o advento da ressurreição. E alcançá-la depende da graça, não de feitos pessoais, “já que a misericórdia não pode ser almejada; a salvação ‘não depende do querer ou do esforço do homem, mas da misericórdia de Deus’, e Ele ‘usa de misericórdia com quem quer, e endurece o coração de quem quer’ (Romanos 9:16,18)” (ARENDT, 2010c, p. 332-333). A vontade em São Paulo é impotente, porque “ela se torna um obstáculo para si mesma” (ARENDT, 2010c, p. 333). O livre-arbítrio é descoberto por São Paulo como manifestação de uma liberdade internalizada, o "oposto" da liberdade política (cf. ARENDT, 2009a, p. 205.). Se São Paulo é o responsável pela internalização da vontade, é em Santo Agostinho que este conceito se consolida e se torna alicerce do moderno conceito de liberdade, conforme discutiremos a seguir.

4.2 VONTADE COMO LIVRE-ARBÍTRIO E O *INITIUM* EM SANTO AGOSTINHO

O diálogo de Hannah Arendt com Santo Agostinho é importante para conceituarmos o que ela considera uma mudança no tratamento da liberdade. Se Epiteto foi o responsável por deslocar conceito de liberdade para a filosofia – já que antes dele a liberdade não era objeto dessa ciência -, com a pregação cristã de São Paulo e, posteriormente, de Santo Agostinho, a liberdade passou a identificar-se com atos de vontade, e ser livre tornou-se sinônimo de exercício de livre-arbítrio.

A liberdade marca o indivíduo, não como uma condição que ele expressa perante os demais, mas como um sentimento. O homem é livre na medida em que expressa sua vontade ao realizar determinadas escolhas e só tem poder absoluto sobre sua vontade, sobre si mesmo. Desta forma, ele volta-se para o seu interior, de

modo a constituir um espaço onde não esteja, de modo algum, submetido ao jugo da servidão, sobretudo, aquela que advém de uma vontade pecaminosa.

É nesse cenário de aproximação entre a liberdade e a interioridade humana que Santo Agostinho se insere. A liberdade deste homem, marcado pela fé, pela solidão e pela desconfiança da política é descrita, nas *Confissões*, de Santo Agostinho de duas maneiras: como liberdade interior e como um novo começo. Essas duas formas de pensar a liberdade são, para Arendt, a base para a formação de uma nova tradição do pensamento filosófico, na qual liberdade e política ordenam-se como conceitos antagônicos. Santo Agostinho representa a consolidação teórica da necessidade descrita por São Paulo de voltar-se para dentro de si mesmo para encontrar a salvação. A liberdade é interior porque ela perpassa as aparências. A conversão de São Paulo, um habilidoso perseguidor dos cristãos, e a conversão de Santo Agostinho, um boêmio incorrigível, exemplificam o conceito cristão de uma nova vida. O homem que aceita a fé em Jesus Cristo está disposto, assim como Jesus, a morrer de modo a alcançar a ressurreição e a graça eternas¹⁶.

Santo Agostinho é influenciado por São Paulo, tal como ele mesmo atribui nas *Confissões* (AGOSTINHO, 2002, cap. XXI); mas segue, segundo Arendt, um caminho diferente ao equacionar a relação entre liberdade e vontade: o bispo de Hipona diferencia-se de São Paulo ao equalizar o querer em termo de duas vontades, não de duas leis antagônicas. Em Santo Agostinho, a lei dirige-se à vontade, não ao espírito, como em Paulo, e isso simboliza que, para o primeiro, há somente uma lei, não duas leis para guiar o princípio do livre-arbítrio para realizar o que se quer.

Para a compreensão do argumento agostiniano, é importante ressaltar que esta incapacidade de realização não significa, necessariamente, uma falta de poder para realizar a ação. A capacidade de escolha, cerne da concepção de *liberum arbitrium* em Santo Agostinho. constitui-se da dualidade compreendida entre *velle*

16 Em Paulo essa nova vida manifesta-se, inclusive, na mudança de identidade – de Saulo para Paulo. Santo Agostinho, nas *Confissões*, assim narra essa mudança: “Contudo, o menor de teus apóstolos, por cuja boca pronunciaste essas palavras, quando suas armas abateram o orgulhoso procônsul Paulo, sujeitando-o ao leve jugo de teu Cristo e fizeram dele um súdito do grande Rei, quis, parar comemorar tão grande triunfo, mudar seu nome de Saulo pelo de Paulo. De fato, o adversário é mais completamente vencido naquilo em que tinha maior domínio e por meio do que retém maior número de sequazes. Ora, o inimigo domina com mais força os soberbos pela nobreza de seu nome e, graças a estes, número maior pelo prestígio de sua autoridade.” (AGOSTINHO, 2002, cap. IV, Livro VIII)

(querer) e *nolle* (não-querer). Essa dualidade é expressa por Santo Agostinho nos seguintes termos:

Esforçava-me por entender (a questão) – que ouvia declarar – acerca de o livre-arbítrio da vontade ser a 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, 2002, Livro VII, 3, p. 174).

O livre-arbítrio, a escolha entre duas vontades, representava, para Santo Agostinho, uma dilaceração da alma¹⁷. De fato, essa dilaceração é causada pela dualidade que as manifestações da vontade trazem dentro de si, à medida que, para Santo Agostinho a vontade é dual, e o conflito entre carne e espírito se na vontade e não na natureza humana, tal como São Paulo descreve (cf. ARENDT, 2010c, p. 357). Carne e espírito não se opõem como inferno e céu: a carne foi criada por Deus e é boa. O homem é carne e voltará, em um corpo glorioso, após o Juízo final. A dualidade se dá entre a vontade da carne de anular o espírito e a vontade de espírito de mortificar a carne. Nenhuma das duas posições é aceitável para Santo Agostinho. Pode-se ir para o inferno pelo espírito – o demônio é espírito puro, e a hóstia é carne.

A dualidade reside na vontade, que só existe à medida que é vista sob a perspectiva de uma contra vontade¹⁸. A oposição entre vontade e contra vontade em

17 Hannah Arendt descreve essa dilaceração em AVE, p. 352, enquanto Santo Agostinho trata do tema nas Confissões, livro 8, 5, p. 209: A luta das vontades – “O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e, se não que se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Erra assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados – por isso lhes chamei de cadeia -, me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma.”.

18 Agostinho assim descreve a dualidade: “A alma manda no 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 corpo! A alma ordena que a alma queira; e sendo a mesma alma, não obedece [...] a alma ordena que queira – porque se não quisesse não mandaria -, e não executa o que lhe manda! Mas não quer totalmente. Portanto, também não ordena terminantemente. Manda na proporção do querer. Não executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria. Não fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já o

Santo Agostinho e o antagonismo oriundo deste conflito é o único capaz de trazer consigo a capacidade de escolha. O homem portador da vontade descrita por ele pode escolher entre várias ações boas e outras ações más – ou não tão boas: a capacidade dilaceradora da vontade não reside no fato de que o homem deseja coisas ruins. A dilaceração, a dualidade, são condições inerentes a quaisquer escolhas do ego volitivo em Santo Agostinho. A vontade é, portanto, um “conflito, não um diálogo, e independe do conteúdo daquilo que se quer” (ARENDT, 2010c, p. 359).

Agostinho nega o dualismo que diz que temos que anular a carne para viver o espírito – como faziam os maniqueus - bem como o de que somos apenas carne e temos que suprimir o espírito – como diziam os hedonistas. O princípio da vida humana para Santo Agostinho reside no equilíbrio e a dilaceração da alma vêm simplesmente da queda. A vontade decai, a inteligência não. Esse é o problema que, para São Paulo, se resume na fórmula “não faço o bem que quero e faço o mal que não quero”.

Além de analisar *As Confissões*, Hannah Arendt também dissecou o ensaio de Santo Agostinho *Sobre a Trindade* para entender de que forma o autor conceitua a vontade como uma faculdade do espírito¹⁹. O caminho percorrido por Agostinho consiste, para Arendt, em associar a tríade “Pai, Filho e Espírito Santo” a uma nova tríade – formada pelas faculdades do Espírito: “Ser, Querer e Conhecer”. Do mesmo modo que na tríade divina, essas três faculdades do espírito são inseparáveis, embora sejam distintas. Consoante Arendt,

essas três faculdades são iguais em peso, mas sua Unidade deve-se à vontade. A vontade diz à Memória 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” (ARENDT, 2010c, p. 363).

A utilização do verbo *fazer* simboliza, aqui, a vontade como uma faculdade

era. Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. Com efeito, esta, sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade. São, pois, duas vontades. Porque umas delas não é completa, encerra o que falta à outra.” (AGOSTINHO, 2002, Livro VIII, 9, p. 217)

19 Tendo em vista que Santo Agostinho, nas *Confissões*, embora discorra sobre a vontade, não se aprofunda no trato da mesma como uma faculdade do espírito – “A tríade Ser, Querer e Conhecer aparece somente na formulação um tanto incerta das *Confissões*: é óbvio que o Ser aqui não está em seu lugar, já que não é uma faculdade do espírito. Em *Sobre a Trindade*, a mais importante tríade do espírito é Memória, Intelecto e vontade.” (ARENDT, 2010c, p. 363)

ativa. Ela é motor que une o pensamento – materialização do que é produzido pela memória e pelo intelecto (faculdades passivas) ao mundo exterior, corporificando-o. O pensamento, enquanto está dentro de nós, só é capaz de gerar imagens. Para se realizar de forma plena ele deve ser exteriorizado pela vontade como o elo entre o interior humano e o mundo exterior. Desse modo, “a vontade poderia ser entendida como a fonte da ação” (ARENDT, 2010c, p. 365), órgão executivo do pensamento. Quando o homem age, a vontade deixa de ser volição, deixa de ser conflito, e se redime através de uma escolha – já que quem age não é mais capaz de querer e não querer de forma simultânea. A vontade morre quando se torna ação. A interrupção do conflito entre *velle* e *nolle* tem como resultado a liberdade, oriunda da união entre o Ser e o Conhecer. Esta união produz o indivíduo, o “eu” representativo da ação, o sujeito. Portanto, o indivíduo pode ser entendido, nesta perspectiva, como a materialização da vontade enquanto ação.

O homem contemplado pela graça divina estabelece uma nova relação com Deus e com os demais homens. O paradoxo desta relação está no fato de que a graça retira o homem do mundo, à medida que exige o retorno do homem a Deus e a tudo que Ele representa: a adesão ao eterno, ao que não perece, a tudo aquilo que não é contemplado com a morte. Mas, ao mesmo tempo em que retira o homem do mundo, estabelece também que este mesmo homem tem uma responsabilidade para com os demais, responsabilidade esta advinda do fato de que assim como ele próprio, o seu semelhante também é uma criatura oriunda do mesmo Criador. Portanto, o amor do homem pelo Criador traz, dentro de si, o amor do homem pelo seu semelhante. A retirada do mundo é o que permite a constituição de uma vida social, na medida em que os homens, unidos pela fé no Cristo, sacrificado como resposta do amor de Deus à humanidade, estão ligados uns aos outros de forma fraterna (um mesmo Pai para todos). A caridade, a maior das virtudes cristãs, fundamenta-se nesta fraternidade: só quem ama o seu próximo como a si mesmo é capaz de ver neste próximo, independente de seu credo, raça ou posição social, um igual. O paradoxo consiste, então, no fato de que é preciso ao homem retirar-se do mundo para constituir uma vida de fraternidade, baseada em relações perenes, não atingidas pelo signo da morte²⁰.

20 Santo Agostinho estabelece, portanto, uma relação dual entre o amor a Deus (*Amor Dei*) e o amor ao mundo (*Amor Mundi*) e esta dualidade preocupa o pensamento Arendt. A sua tese de doutorado

Para Hannah Arendt, esse amor é a materialização de uma “vontade duradoura e livre de conflitos” (ARENDT, 2010c, p. 368), na qual, o sentido da expressão “duradoura” reflete a temporalidade do conceito. Deus é o eterno hoje (AGOSTINHO, 2002, Livro XI, 13, p. 321), sendo que, seguimos com Santo Agostinho, o passado é “visão presente de lembrança” enquanto o futuro é “visão presente de esperança” (AGOSTINHO, 2002, Livro XI, 20, p. 328). O amor, como manifestação da vontade divina, é também eterno presente. E, embora Deus seja atemporal e eterno, as criaturas, imagem e semelhança de Deus, não o são. Elas foram criadas no tempo, dentro do tempo. Elas têm, ao contrário de Deus, começo, meio e fim. O homem que aspira ao encontro de Deus, aspira, portanto, à eternidade, à atemporalidade, que só pode ser obtida através do amor e da graça divinos.

O homem é a única criatura a quem Deus reserva o benefício da imortalidade. Para Santo Agostinho, isso fica latente, na descrição de Arendt, na alegoria da criação do mundo, quando Deus cria o homem de forma separada e superior a todas as criaturas:

para que possa haver novidade, ele diz, há de haver um começo, ‘e 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’ (*quod initium e o modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*). E Agostinho distingue este começo da criação usando a palavra ‘*initium*’ para a criação do Homem, mas ‘*principium*’ para a criação dos Céus e da Terra (ARENDT, 2010c, p. 372).

Esta concepção do homem como primícia da criação, como começo, é apropriada por Hannah Arendt para conceituar a liberdade como uma manifestação desta capacidade de começar. Cada nascimento representa um novo começo e, mesmo que todo homem que nasça esteja fadado a morrer, a ação humana interfere no curso retilíneo desta lei da mortalidade e permite que Arendt afirme que os homens “embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar” (ARENDT, 2010a, p. 307), e isto representa um verdadeiro milagre. Na observação de Lafer,

aborda diretamente a questão, enquanto as obras posteriores carregam vestígios das discussões abrangidas nesta primeira obra fundamental. Para Young-Bruehl (1997) e Duarte, A.M. (2003), este *Amor Mundi* permeia toda a obra de Hannah Arendt: “o traço característico do pensamento arendtiano pode ser definido como o *Amor Mundi*, o ‘amor do mundo’, em que o genitivo tem o sentido de ‘por amor ao mundo’ ou ‘amor pelo mundo’” (DUARTE, 2003, p. 2)

essa leitura de Santo Agostinho – pensador sobre o qual Hannah Arendt se debruçou desde a sua tese de doutoramento – é, penso, da maior importância para complementar a fundamentação das suas reflexões sobre a *vita activa*. De fato, o conceito de natalidade e a importância do nascimento, que Hans Jonas apontou com razão como sendo uma das notas mais originais de *The Human Condition*, onde Hannah Arendt insiste em que a natalidade é a categoria central da política em contraposição à morte, que marca a metafísica, deve ser um conceito de inspiração agostiniana. Da mesma forma, a possibilidade de uma ação original por parte do homem enquanto indivíduo singular – que é também, conforme foi visto, um ponto central da reflexão de Hannah Arendt sobre a *vita activa* – tem explicitamente a sua base no conceito agostiniano de *initium*. (LAFER, 2003, p. 94)

O milagre do nascimento, da ação inicial, é o ponto de partida para uma concepção positiva da ação individual que tem início na vontade. A ação inicial, expressão da materialização da vontade, é única para cada ser humano e, portanto, expressa de forma singular em cada homem que vem ao mundo. O mundo existe antes do homem e assim continuará depois dele. Uma escolha realizada por um único homem é um começo arbitrário de algo no tempo. E a vontade constitui-se, para Agostinho, como fonte da ação, à medida que

(...) ao orientar a atenção dos sentidos, controlando as imagens impressas na memória e oferecendo ao intelecto o material para a compreensão, a vontade prepara o terreno qual a ação se pode dar. Fica-se tentado a afirmar que essa vontade está tão ocupada preparando a ação que nem sequer tem tempo de envolver-se na controvérsia com sua própria contra vontade (ARENDT, 2010c, p. 365).

A vontade como fonte da ação é, como já frisado anteriormente, uma vontade cindida, que se expressa em Santo Agostinho não por um confronto entre carne e espírito, como em São Paulo, mas como uma

(...) força unificadora do aparato sensorial do homem na sua relação com o mundo das aparências e a faculdade integradora de suas outras aptidões mentais. Ela se redime pelo início da ação. Em Santo Agostinho, na sua conceptualização de São Paulo, esta ação é perdurável quando se transforma em Amor, que confere à vontade o peso que arresta as flutuações da alma (LAFER, 2003, p. 93).

E se toda ação é o início de algo novo (o *initium* é uma categoria herdada por Hannah Arendt de Santo Agostinho) que, ao conceber o *initium*, concebe um mundo onde “a liberdade da espontaneidade é parte da condição humana que, sendo temporal e não eterna como a de Deus, privilegia o futuro graças ao primado da vontade, que é a faculdade integradora das aptidões mentais do homem” (LAFER, 2003, p. 94).

Arendt afirma que este *initium* é expressão da individualidade humana.

Quando um homem é criado, ele é criado no singular. Quando ele nasce, ele nasce sozinho. Da mesma forma, ela caracteriza o entendimento da vontade por Santo Agostinho: a vontade é individual, pois com ela podemos expressar o nosso querer ou não querer, independente do querer ou não querer dos demais. A expressão desta vontade é, em resumo, uma expressão do próprio ser, sendo por isso a mais elevada entre as faculdades do espírito, à medida que

A distinção entre um começo “absoluto” e um “relativo” aponta para o mesmo fenômeno que enxergamos na distinção que Agostinho fez entre o *principium* do Céu e da Terra e o *initium* do homem. E se Kant tivesse conhecido a filosofia da natalidade de Agostinho provavelmente teria concordado que a liberdade da espontaneidade relativamente absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o fato de os homens nascerem – e continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo. A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a vontade (ARENDT, 2010c, p. 374).

É evidente a influência do pensamento de Santo Agostinho no conceito de natalidade trabalhado por Hannah Arendt. Entretanto, o que diferencia a ambos é que, em Arendt, a liberdade, enquanto fenômeno pertencente à natalidade e aos recém-chegados, somente ganhará existência na ação conjunta, não na contemplação, tal como propõe Santo Agostinho. É somente ao adentrar a esfera pública, o espaço destinado ao aparecimento, que o homem passa a ser um igual entre iguais, ou seja, capaz de realizar um efetivo cuidar do mundo²¹.

A discussão da aproximação entre liberdade e vontade para Hannah Arendt implica no entendimento de que a liberdade não pode ser resumida ao “eu quero”, ao livre-arbítrio da vontade, mas necessita, ainda, da existência de uma condição de pluralidade e autonomia, conforme veremos com a apropriação da Crítica da Razão

21 A esse respeito, Adriano Correia comenta que Arendt “encontra em Agostinho, com e contra ele, um modo de compreender a existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade. Ainda que o próprio conceito de natalidade não tenha sido desenvolvido na tese, todo o contexto em que o tema se desenrola posteriormente já se encontra delineado, a ponto de Arendt acrescentar o termo nas revisões feitas na década de 1960.” (CORREIA, 2007, 19 - 20). Sobre essa questão, também comenta Elisabeth Young-Bruehl: “a preocupação de Hannah Arendt com a natalidade, que é igual e quase sempre maior que sua preocupação com a mortalidade, emergiu em seu estudo sobre Santo Agostinho, mas foi rapidamente trazida para o centro de seu pensamento por suas experiências políticas” (YOUNG-BRUEHL, 2004, p. 495). Já Eugênia Sales Wagner nos oferece a seguinte explicação sobre a apropriação da natalidade agostiniana por Hannah Arendt: “Mas a liberdade tematizada por Hannah Arendt é justamente a revelação da potência transformadora do querer, a espontaneidade desvinculada do compromisso com processos ‘externos’ impositivos, a força de propor e buscar ‘novos começos.’ Retorna assim uma concepção decisiva de Agostinho, a da liberdade como instituição permanente de um ‘novo começo’ para a vida, agora com a roupagem moderna da recuperação revolucionária do controle sobre os rumos da existência humana” (WAGNER, 2006, p. 14).

Prática de Kant por Hannah Arendt.

5. LIBERDADE, AUTONOMIA E JUÍZO: A SINGULAR APROPRIAÇÃO DE KANT POR HANNAH ARENDT

“Ao contrário de outros filósofos, Kant nunca escreveu uma filosofia política” (ARENDT, 1993b, p. 13). É a partir desta constatação que Arendt inicia sua análise da obra de Kant em *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Para ela, isso decorre do fato de que, para Kant, o filósofo é um homem comum, “vivendo entre seus companheiros e não entre filósofos” (ARENDT, 1993b, p. 39). Essa eliminação do distanciamento entre o filósofo e o homem comum é oriunda da perspectiva kantiana de que a filosofia “não opõe a maioria e a minoria”, já que “filosofar (...) é, para Kant, uma ‘necessidade’ humana geral” (ARENDT, 1993b, p. 40), que deve, pela igualdade fundamental que congrega os homens, uni-los, e não separá-los:

com o desaparecimento dessa velha distinção, contudo, algo curioso acontece. A preocupação do filósofo com a política desaparece; ele não tem mais qualquer interesse especial pela política; não há interesse próprio que proteja o filósofo contra a maioria (...) Com o abandono dessa hierarquia, que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, também desaparece a velha tensão entre política e filosofia. O resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um ‘asilo insano’, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo (...) ela torna-se, juntamente com a história, um genuíno problema filosófico (ARENDT, 1993b, p. 40).

Essa união entre política e filosofia não representa, porém, que outros filósofos “tivessem uma preocupação mais elevada sobre a política” (ARENDT, 1993b, p. 30) que Kant, mas sim, que a preocupação com a política não é o objeto primordial do autor, que não deixa, entretanto, de ter “vislumbres políticos” (ARENDT, 1993b, p. 28). Embora nunca tenham sido agrupados sob a rubrica “filosofia política”, parece óbvio, diz Arendt, “que sejamos capazes de encontrá-la” (a filosofia política) “em toda a sua obra, e não apenas nos poucos ensaios que são frequentemente agrupados sob essa rubrica” (ARENDT, 1993b, p. 42), o que acontece quando analisamos conceitos como sociabilidade, pluralidade, comunicabilidade e autonomia dentro da filosofia moral kantiana – conceitos que foram apropriados por Arendt na formulação do seu conceito de liberdade.

Iniciemos estas apropriações por uma breve análise do texto kantiano sobre a vontade como uma faculdade do espírito que não se resume à simples escolha entre uma coisa ou outra, uma vez que carrega, dentro de si, a capacidade de

autodeterminação e de autogoverno, que permite ao sujeito formular suas próprias leis como morais e ser regido por elas, como afirma Kant ao enunciar a máxima da razão prática: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal” (KANT, 1959, p. 26).

A razão confere ao homem a autonomia necessária à formulação de suas próprias leis, sem as quais ele não será livre. A vontade do homem submete-se voluntariamente à razão, e ela só é livre à medida que, regida pelo imperativo das suas próprias leis – e não das leis formuladas por outrem – é capaz de formular um juízo que a incline ao cumprimento do dever. Um ser dotado de racionalidade deixa de agir conforme as determinações dos seus impulsos sensíveis e submete os ditames de sua vontade à prática da lei, que passa a ser reconhecida como um dever moral. Coagir-se pela prática da lei adquire, para Kant, o mesmo sentido que realizar uma vontade livre. Assim, como órgão executivo da razão, a vontade está intrinsecamente ligada à lei moral. Para o filósofo,

todas as coisas na natureza operam segundo leis. Apenas um ser racional possui a faculdade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou, por outras palavras, só ele possui uma vontade. E, uma vez que, para das leis derivar as ações, é necessária a razão, a vontade outra coisa não é senão a razão prática (KANT, 1964, p. 17).²²

Para Giacóia, a liberdade em Kant

há que ser entendida como espécie peculiar de causalidade, mais precisamente como a propriedade da vontade dos seres racionais que, por meio da determinação espontânea das máximas do querer (estas compreendidas como a regra subjetiva fundamental que organiza, unifica e totaliza formalmente o modo de agir de um sujeito moral) poderiam ser considerados como o princípio causal de suas ações. A lei dessa causalidade seria a lei moral, brotada da espontaneidade da razão como regra para a vontade, razão que, precisamente por isso, seria prática. É nesse sentido que, para Kant, uma vontade determinada pela lei da razão pode ser tomada como sinônimo de razão prática (GIACÓIA, 2007, p. 23).

22 “Se eu fosse membro unicamente do mundo inteligível, minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; se eu fosse apenas parte do mundo sensível, elas deveriam ser encaradas como inteiramente conformes à lei natural dos desejos e das inclinações, e por conseguinte à heteronomia da natureza. (No primeiro caso, as minhas ações estribariam no princípio supremo da moral; no segundo caso, no princípio da felicidade). Mas, dado que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, consequentemente, também das leis do mesmo, e uma vez que relativamente à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível), ele é um princípio imediato de legislação e, portanto, deve (454) também ser pensado como tal, eu, como inteligível, embora seja, por outra parte, um ser pertencente ao mundo sensível, deverei reconhecer-me sujeito à lei do primeiro, isto é, a razão, que contém esta lei na ideia da liberdade, e portanto sujeito igualmente à autonomia da vontade; consequentemente, deverei considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim, e, como deveres, as ações conformes a este princípio” (KANT, 1964, p. 44).

Uma vontade, para a qual a “mera forma legisladora das máximas pode servir de lei, é uma vontade livre” (KANT, 1959, p. 24). Para Arendt, isto significa que

se não quero contradizer a mim mesmo, ajo de tal modo que a máxima de meu ato pode se tornar uma lei universal. Sou o legislador, o pecado ou o crime já não podem ser definidos como desobediência à lei de outra pessoa, mas ao contrário, como a recusa de desempenhar o meu papel de legislador do mundo (ARENDT, 2004, p. 133).

A vontade, enquanto uma faculdade do espírito em Kant, é ativa e orientada ao cumprimento de um dever – é uma “vontade” que “profere comandos” (ARENDT, 1993b, p. 23). Sobre a questão da vontade em Kant, assim comenta Arendt:

Sua vontade 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 de Kant não é nem liberdade de escolha (*liberum arbitrium*) nem é 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 (ARENDT, 2010c, p. 415).

Contudo, na avaliação de Arendt, Kant demonstra “embaraço” ao tratar sobre a espontaneidade das ações (cf. ARENDT, 2010c, p. 290). Para a autora, o velho Kant erra ao afirmar que uma nova ação representa, sempre, um começo absoluto. Uma nova ação não necessariamente representa um novo começo, pois este novo começo depende do que ocasionou a ação – se a ação foi causada por algo que a precede – ela é uma continuação, não um começo absoluto:

bastante problemática é a noção de um começo absoluto, pois ‘uma série começando no mundo pode apenas relativamente ter um primeiro começo, sendo sempre precedida de algum outro estado de coisas (...) Pois há algo de fundamentalmente errado no exemplo de Kant. Somente quando ele, ao levantar-se da cadeira, tem em mente algo que deseja fazer é que este ‘acontecimento’ começa uma ‘nova série’; se não é esse o caso, se ele habitualmente se levanta a essa hora ou se levanta para pegar alguma coisa de que precisa para sua ocupação do momento, este acontecimento é, ele mesmo, ‘continuação de uma série precedente’ (ARENDT, 2010c, p. 290-291).

Arendt posiciona-se, neste momento, de forma crítica a Kant. Isso porque a vontade não pode ter outra causa senão a si mesma, se não, deixaria de ser vontade. Se a vontade tem uma causa externa, ela não é fonte da ação, ela é consequência: “Nada além da vontade é a causa total da volição” (ARENDT, 2010c, p. 87), diz Arendt, citando Duns Scotus. O exemplo da cadeira de Kant mostra-se, assim, insuficiente para caracterizar uma ação livre e espontânea, conforme nos

explica E. Guerra:

ao ato livre, Arendt concede uma 'espontaneidade desconcertante', pois acredita que um ato só pode ser chamado de livre se não for afetado ou causado por alguma coisa que o preceda, e que exija que este ato seja transformado em uma causa do que quer que venha a seguir. Se considerado desta forma, e se obtiver êxito, todo ato livre será a continuação de uma série precedente, o que para Arendt representa a negação da experiência de liberdade e novidade, ou seja, segue um caminho oposto ao que ela acredita que seja um novo começo (GUERRA, 2011, p. 356).

Debruçando-se sobre Kant, Arendt lança a seguinte questão: "A razão então comanda a vontade? Nesse caso, a vontade já não seria livre, mas estaria sob o ditame da razão. A razão só pode dizer à vontade: isto é bom, de acordo com a razão; se quiser alcançá-lo, você deve agir de acordo" (ARENDT, 2004, p. 135). A vontade em Kant é instrumento da razão prática, e essa constatação afasta os dois pensadores, à medida que, "a perspectiva arendtiana tem o sentido de dar à vontade livre o seu lugar de direito, por assim dizer, de garantir não apenas a sua existência, mas a sua independência das demais atividades espirituais" (GUERRA, 2011, p. 359), enquanto Kant "sabia que a vontade poderia dizer não à razão e introduziu uma obrigação" (GUERRA, 2011, p. 362). E uma obrigação, por ser determinada, nunca representará uma novidade no sentido arendtiano do termo. Como em Kant, a vontade é coagida pela prática da lei, ela não será livre nos termos arendtianos. O próprio Kant ressalta essa interdependência entre vontade, dever e coação (moral, racional):

Quando num ser, a razão determina infalivelmente a vontade, as ações deste ser, que são reconhecidas objetivamente necessárias, são necessárias também subjetivamente; quer dizer que então a vontade é uma faculdade de escolher somente aquilo que a razão, independentemente de toda inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom. Mas se a razão não determina suficientemente por si só a vontade, se esta é ainda subordinada a condições subjetivas (ou a certos impulsos) que nem sempre concordam com as condições objetivas; numa palavra, se a vontade não é em si completamente conforme à razão (como acontece realmente com os homens), então as ações reconhecidas necessárias objetivamente são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade conformemente a leis objetivas é uma coação (KANT, 1964, p. 17).

Como conciliar as noções de liberdade, obediência, coação e autonomia presentes na formulação da vontade kantiana? Como agir de acordo com as máximas da lei moral quando a adesão a impulsos sensíveis contrários a estas máximas são inclinações naturais do homem? Para resolver estas questões, Kant

divide a vontade humana em duas vertentes, conforme nos explica Cesar Ramos: a vontade-arbítrio (*Willkür*) e a vontade (*Wille*). Enquanto a vontade (*Wille*) “identifica-se com a razão prática no sentido que ela legisla”, a outra face da vontade, a vontade-arbítrio (*Willkür*), “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).

A coação da vontade-arbítrio é necessária, pois o homem racional inclina-se, naturalmente, à transgressão da lei moral, mesmo conhecendo a sua autoridade. Mas essa coação não é incompatível com a liberdade, uma vez que para que o homem possa afirmar a sua liberdade ele deve obedecer, seja ao imperativo moral do dever, seja ao imperativo jurídico do direito. Isto implica que, “dar-se a si mesmo uma lei supõe a ideia de que a vontade obedece a si mesma sem nenhuma violência à sua liberdade”, já que a “adesão racional à norma e à universalização da lei impõem uma obrigação – o dever de obediência – que não fere a autonomia da vontade, antes pelo contrário, confirma a sua liberdade” (RAMOS, 2008, p. 64). Assim, o conceito unificado de vontade em Kant consegue reunir os conceitos de coação, liberdade, livre-arbítrio e autonomia.

Pela coação, a vontade não pode se opor à razão, já que o cumprimento do dever não é uma escolha para Kant, é uma obrigação. A crítica de Arendt a Kant reside no fato de que a liberdade “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” (ARENDR, 2004, p. 21). Arendt considera que Kant cometeu um equívoco, ao colocar um ato moral como aquele que estabelece uma lei universalmente válida “na forma de um imperativo, em vez de defini-la numa proposição” (ARENDR, 2004, p. 133). O equívoco é resultante da confusão surgida no relacionamento entre os termos “lei” e “obediência” que para Kant adquiriam sentido político, mas esse sentido político era oriundo de uma perspectiva imposta pela religião:

quando Kant falava da lei moral, usava a palavra de acordo com o uso político, no qual a lei do país é considerada obrigatória para todos os seus habitantes, no sentido que tem que ser obedecida por eles. O fato de a obediência ser escolhida como a minha atitude para com a lei do país deve-se, por sua vez, à transformação que o termo tinha sofrido pelo uso religioso, no qual a Lei de Deus realmente só pode se dirigir ao homem na forma de um Mandamento: ‘Deves’ – a obrigação, como vimos, não sendo o conteúdo da lei, nem o possível consentimento do homem em relação à lei,

mas o fato de que Deus assim ordenara. Nesse ponto, nada conta senão a obediência (ARENDT, 2004, p. 133-134).

Sobre a defesa da vontade livre como instrumento da razão prática, a conclusão a que Arendt chega é que para Kant a vontade é um órgão executivo da razão, à medida que a vontade deve ser submetida ao crivo da lei - que, por definição, nega a liberdade. Deste modo, a vontade livre é sua própria causa, não somente um instrumento da razão, conforme nos explica Arendt:

Para a pergunta 'O que nos faz pensar?' não há, em última instância, outra resposta senão a que Kant chamava de 'a necessidade da razão', o impulso interno dessa faculdade para se realizar na especulação. Algo semelhante pode ser dito da vontade, que não pode ser movida nem pela razão nem pelo desejo. 'Nada além da vontade é a causa total da volição' (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*), na notável fórmula de Duns Scotus; ou *voluntas vult se velle* ('a verdade quer querer-se'), como até mesmo São Tomás, o menos voluntarista dentre aqueles que refletiram sobre esta faculdade, teve que admitir (ARENDT, 2010c, p. 87).

As diferenças no trato da vontade em ambos os autores implicam, também, diferentes conceitos de liberdade. Para Kohn, "na sua filosofia moral Kant localizava a liberdade em nossa motivação para agir, nossa decisão consciente e não coagida de obedecer à lei da qual nós próprios somos o autor"; já Arendt "achava que esta experiência da liberdade se realizava no processo de iniciação, em trazer algo novo ao mundo, não importa o que isso viesse a ser". Contrariamente a Kant, a liberdade em Arendt não é expressa pela autonomia nem pela obediência à lei, mas "é constituída por si mesma na atividade da auto-reflexão" (KOHN in ARENDT, 2004, p. 21).

Essa pessoa kantiana – constituída pela obediência à lei e à moralidade – é considerada "insuficientemente política" por Arendt, à medida que "o agente obediente não assume a responsabilidade pelas consequências dos seus atos," seja "porque a noção de dever, como mostrou Eichmann, pode ser deturpada", seja "porque (embora, claro, Kant nada soubesse disso) o caráter sem limites do mal proveniente da ausência de pensamento elude a sua compreensão conceitual" (KOHN in ARENDT, 2004, p. 22). Desta forma, o cumprimento do dever não trará a liberdade ao indivíduo. O cumprimento do dever sem reflexão – e Eichmann é um bom exemplo disso²³ – conduz o homem à incapacidade de pensar - e não há

23 Interessante lembrar que Eichmann afirma em seu julgamento que conduziu toda a sua vida orientado pelo princípio do dever em Kant (ARENDT, 1999, p. 153).

liberdade sem pensamento, pois, conforme a explicação de Duarte, “para Kant, ressalta Hannah Arendt, não pode haver pensamento se não podemos divulgá-lo e discuti-lo livre e abertamente, visto que a razão humana não é infalível e, portanto, não pode prescindir da comunicação com os outros” (DUARTE *in* ARENDT, 2008, p. 115)

A crítica de Arendt, da não responsabilização do agente obediente ao dever moral, decorre do fato de que, na teoria kantiana, “nada é imputável, ou seja, nada pode ser objeto de um julgamento moral que não seja nosso próprio ato” (GIACÓIA, 2007, p. 25). Isso significa que as

ações verdadeiramente livres seriam apenas aquelas decorrentes de máximas que se conformam com a lei moral representada pelo imperativo categórico, enquanto que todas as ações decorrentes de máximas cujo conteúdo material dominante fosse extraído de motivações sensíveis teriam, como princípio, não a lei da liberdade, mas o que, em nós, é natureza. (GIACÓIA, 2007, p. 25)

Ainda que crítica a Kant, sobretudo, quanto ao caráter do seu racionalismo volitivo na configuração de uma vontade livre, Arendt enxerga no conceito kantiano de autonomia um caminho estimulante para formular o seu conceito de liberdade. A importância de Kant aqui reside não no aspecto da lei ou da moralidade, mas na capacidade de um ato volitivo que, a despeito dos ditames da necessidade ou de imposições externas, é capaz de formular juízos não afetados pela heteronomia dos impulsos e dos desejos. A autora propõe, em sua teoria, novamente recorremos a Ramos, “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). Se a liberdade não se limita ao puro exercício da vontade-arbítrio (*Willkür*), é possível avançar, com base na intuição kantiana, na possibilidade de uma liberdade oriunda de uma vontade capaz de constituir algo novo, de forma espontânea - a vontade em sua expressão legisladora (*Wille*). A liberdade oriunda do exercício de uma vontade autônoma é uma liberdade que ultrapassa o livre-arbítrio do indivíduo e adquire meios que possibilitam a sua inserção em uma perspectiva política, como condicionante de cidadania. Deste modo, Arendt recusa o entendimento da liberdade como uma condição autorreferencial do indivíduo, e destaca a necessidade da existência de um

espaço público que dá sentido ao exercício da liberdade como autonomia da vontade.

5.1 A APROPRIAÇÃO DA TEORIA DO JUÍZO NA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE ARENDTIANA

O caráter político da liberdade, na análise arendtiana, implica a publicidade das ações e um julgamento público de suas consequências, o que resulta em um outro aspecto importante na apropriação de Kant pela autora, no sentido de politizar a teoria kantiana do juízo. O juízo permite criar e distinguir categorias: belo, feio, certo, errado. E só é possível estabelecer categorias quando se é capaz de particularizar o objeto que se julga. Desta forma, um homem só conseguirá formular um juízo sobre o outro quando o enxergar em sua unicidade, pois “o juízo lida com particulares, e quando o ego pensante que se move entre generalidades emerge da sua retirada e volta ao mundo das aparências particulares, o espírito necessita de um novo ‘dom’ para lidar com elas” (ARENDT, 2010c, p. 238). Esse dom é, sem dúvida, o juízo, a “faculdade de pensar o particular” (KANT apud ARENDT, 1993b, p. 97).

Arendt busca no juízo estético kantiano o modelo para um juízo político. Da mesma forma que para formar a noção de belo é preciso particularizar o objeto, é também necessário aparecer para julgar. Ela se utiliza da metáfora da arte e do espectador descritas por Kant para exemplificar a sua posição: a arte só é considerada bela quando é vista, quando aparece, quando é objeto da expressão do gosto - “que julga e decide sobre elas” (ARENDT, 1993b, p. 79) - de um espectador, “que é imparcial por definição – nenhuma parte lhe é atribuída. Desse modo, a condição *sine qua non* de todo o juízo é retirar-se do envolvimento direto para um ponto de vista exterior ao jogo” (ARENDT, 1993b, p. 72). Por estar fora da ação, o “espectador pode perceber esse desígnio da providência ou da natureza, que está oculto para o ator” (ARENDT, 1993b, p. 68). Sem a figura do espectador, não haveria juízo, pois “ninguém em sua plena razão apresentaria um espetáculo se não tivesse certo ter espectadores para assisti-lo” (ARENDT, 1993b, p. 79).

Assim como o belo, que tem como condição “*sine qua non* da existência (...) a comunicabilidade” (ARENDT, 1993b, p. 80-81), a política necessita do espaço público, “constituído pelos críticos e espectadores”, sem os quais nenhum objeto

belo “poderia aparecer” (ARENDT, 1993b, p. 81). Se o gosto é por si mesmo incomunicável – “*de gustibus non disputandum est*” (ARENDT, 1993b, p. 83 e p. 85, ARENDT, 2009a, p. 276), o juízo é comunicável porque se origina de uma representação do gosto gerada pela imaginação, em um processo em que “o objeto representado, e não a percepção direta do objeto, suscita agora o prazer ou o desprazer. Kant chama a isto ‘a operação de reflexão’” (ARENDT, 1993b, p. 83), ou seja, “a faculdade de ter presente o que está ausente” (ARENDT, 1993b, p. 85). Isso é juízo e não gosto,

porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor. Removendo-se o objeto, estabelecem-se as condições para a imparcialidade (ARENDT, 2008, p. 87).

O juízo origina-se do “prazer contemplativo” (ARENDT, 1993b, p. 23), não da prática, pois “em questões práticas não é decisivo o juízo, mas a vontade, e essa vontade simplesmente segue as máximas da razão” (ARENDT, 1993b, p. 78). O juízo, por não ser vontade, por não ser gosto, por ser imparcial, “sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens” (ARENDT, 1993b, p. 87). Dessa forma, o juízo é sempre um ato coletivo, próprio da vivência em sociedade, pois “quando julgamos, julgamos como membros de uma comunidade” (ARENDT, 1993b, p. 93).

O fato de julgarmos como membros de uma comunidade nos leva a um segundo componente da referida “operação de reflexão”: o senso comum, que, em sua tradução latina – *sensus communis* – utilizada por Kant, representa “uma capacidade extra do espírito (...) que nos ajusta a uma comunidade” (ARENDT, 1993b, p. 90). É pelo senso comum que se manifestam a comunicação e o discurso e, “se não fôssemos dotados de um *sensus communis*, jamais ultrapassaríamos os limites de uma subjetividade estritamente privada e, assim não existiriam juízos estéticos e nem sequer comunicação entre os homens”, conforme comenta Duarte (DUARTE in ARENDT, 1993b, p. 129). Esse *sensus communis* tem como máximas: “pense por si mesmo (a máxima do Iluminismo); ponha-se em pensamento no lugar de qualquer outro (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência: esteja de acordo consigo mesmo” (ARENDT, 1993b, p. 91) e distingue-se do *sensus*

privatus, que é resultado insano da perda deste “senso comum que nos capacita a julgar como espectadores” (ARENDT, 2010c, p. 520).

A relação entre espectador e ator constitui o *sensus communis* que rege a esfera pública. Sem ele, sem o intercâmbio com os demais, o homem não é capaz de agir²⁴. Para Arendt, esta capacidade de comunicação, de formação de uma comunidade, implica “determinar com quem desejamos estar juntos” (ARENDT, 2004, p. 212). Também em *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* ela afirma algo semelhante:

a comunicabilidade depende obviamente da mentalidade alargada; só podemos comunicar se somos capazes de pensar a partir da perspectiva da outra pessoa; de outra forma nunca a encontraremos, nunca falaremos de modo a que nos entenda. Comunicando nossos sentimentos, nossos prazeres e satisfações desinteressadas, dizemos de nossas escolhas e escolhemos nossas companhias (ARENDT, 1993b, p. 95).

A mentalidade alargada ou o “pensamento alargado” é alcançado quando descartamos as condições inerentes à subjetividade e partilhamos nossas perspectivas em relação de comunicabilidade: “é o resultado da desconsideração de suas ‘condições subjetivas e privadas’, isto é, da desconsideração do que usualmente chamamos de interesse próprio” (ARENDT, 1993b, p. 57). Ou, em outra definição, “pensar no lugar de todas as demais pessoas” (KANT apud ARENDT, ARENDT, 2009a, p. 274). Quando partilhamos, comunicamos aos outros os nossos pensamentos, e o reexame crítico deles nos possibilitará o julgamento, “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” (KANT apud ARENDT, ARENDT, 1993b, p. 56). Portanto, embora o pensamento seja solitário, ele deve ser exposto à crítica dos demais para se constituir em um julgamento bom e justo, fazendo com que o pensamento contemple todos os aspectos de uma determinada situação. O pensamento crítico, em suas implicações políticas, depende dos outros para ser possível:

Diz-se: a liberdade de expressão ou de escrita pode ser-nos tomada pelos poderes estabelecidos, mas não a liberdade de pensar. Entretanto, quanto e quão corretamente pensaríamos se não pensássemos em comunidade com outros, a quem comunicamos nossos pensamentos e que nos

24“O senso comum para Kant não significava um sentido comum para todos nós, mas, estritamente, aquele sentido que nos ajusta a uma comunidade formada com os outros, que nos torna seus membros e capacita-nos a comunicar as coisas dadas pelos nossos cinco sentidos.” (ARENDT, 2004, p. 205)

comunicam os seus! Desse modo, podemos seguramente afirmar que o poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar seus pensamentos *publicamente* também lhe retira a sua liberdade de *pensar*, o único tesouro que nos foi deixado em nossa vida cívica, e apenas por meio do qual pode haver remédio contra todos os males do presente estado de coisas (KANT *apud* ARENDT, 2008, p. 54)

Em *Entre o Passado e Futuro*, Arendt trata também da mesma questão:

Kant, ao contrário, afirma que o ‘poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar publicamente os seus pensamentos priva-o ao mesmo tempo de *sua liberdade de pensar*’, e a única garantia para a ‘exatidão’ de nosso pensamento está na circunstância de que ‘pensamos como que em comunhão com outrem, aos quais comunicamos nossos pensamentos assim como nos comunicam os seus’ (ARENDT, 2009a, p. 291).

No texto *Crise da Cultura*, Arendt mais uma vez se manifesta sobre a necessidade do outro:

e esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença de outros ‘em cujo lugar’ cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem a oportunidade de sequer chegar a operar (ARENDT, 2009a, p. 275).

E a presença do outro pressupõe que aquele que imagina possa comunicar seus pensamentos aos demais: “pensar com a mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita” (ARENDT, 2008, p. 57), buscando o que Lafer denomina por comunicabilidade pública:

O modo de asserção desta comunicabilidade é a persuasão – e não o despotismo de verdade, dada da 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 (LAFER, 2003, p. 103).

Tanto o juízo de gosto quanto o juízo político têm em comum o fato de

serem persuasivos; a pessoa que julga – como diz Kant com muita beleza – apenas pode ‘suplicar a aquiescência dos demais’, com a esperança de eventualmente chegar a um acordo com eles. Esse ‘suplicar’ ou persuadir corresponde estreitamente ao que os gregos chamavam de *peíthein*, o discurso convincente e persuasivo tido por eles como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas às outras. (ARENDT, 2009a, p. 277)

Para Arendt, “a eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem” (ARENDT, 2009a, p. 274). Desta forma, a comunicação estabelece a formação de um espaço público no qual os pensamentos estão sujeitos à inspeção, à discussão e ao acordo.

A espacialidade da vida pública, que se dá no mundo das aparências, exige esta integração e é por isso que a estética kantiana, calcada no senso-comum, que é humano por causa da comunicação, isto é, porque o discurso depende dele, tem, para a política, particular relevância na leitura de Hannah Arendt. (LAFER, 2003, p. 103).

Duarte, ao comentar a apropriação da teoria do juízo por Hannah Arendt, afirma que a autora “vislumbra no juízo político um modo de explicitação e cultivo da condição humana da ‘pluralidade’, de um estar no mundo que implica sempre a convivência em atos e palavras, bem como um princípio de orientação da conduta humana no mundo” (DUARTE *in* ARENDT, 2008, p. 127).

Comunicação, pluralidade, alteridade são conceitos arendtianos que sofreram claras influências da teoria kantiana do juízo. De qualquer forma, não se trata de uma apropriação simples, à medida que Arendt relata que encontrou dificuldades neste processo, tendo em vista, conforme ela afirma, que o juízo é a “faculdade de pensar o particular; mas *pensar* significa generalizar e, desse modo, ele é a faculdade de combinar misteriosamente o particular e o geral” (ARENDT, 1993b, p. 97). Se o juízo é a capacidade de pensar o particular, não se pode construí-lo dentro da perspectiva de outro particular, havendo a necessidade de determinação de um valor, “*um tertium quid*” ou um “*tertium comparationis*, algo relacionado aos dois particulares, mas distinto de ambos” (ARENDT, 1993b, p. 97). Para resolver este problema, ela encontra em Kant duas soluções:

- pela finalidade, “ideia pela qual regulamos nossas reflexões em nossos juízos reflexionantes”, ou seja, trata-se de pensar o homem como destituído de fins: “os únicos objetos que parecem destituídos de fim são os objetos estéticos, por um lado, e os homens, por outro” (ARENDT, 1993b, p. 98). Se o homem não tem um fim em si mesmo, ele está aberto a quaisquer caminhos;
- pela “validade exemplar”, que consiste em escolher um particular “que em sua própria particularidade, revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida” (ARENDT, 1993b, p. 98). Isso significa que podemos conformar o juízo a uma perspectiva particular, mas que pode ser encontrada de forma geral – uma ideia formal sobre algo, a qual qualquer outro semelhante deve-se conformar de alguma maneira.

Estes dois pontos não foram devidamente detalhados pela autora,

permanecendo inacabados com a sua prematura morte em 4 de dezembro de 1975. Ela não chegou a iniciar o terceiro volume de *A Vida do Espírito*, que seria dedicado à faculdade do julgar, e a maior parte das suas reflexões sobre o velho Kant advém de cursos ministrados na *New School for Research* no outono de 1970, publicados de forma póstuma. Para Duarte, porém, isso não impediu que, em suas reflexões, a autora conseguisse se colocar de forma autônoma “em relação ao texto de Kant”, tomado por ela “muito mais como ponto de partida para suas próprias reflexões sobre o *modus operandi* das faculdades do espírito” (DUARTE *in* ARENDT, 2008, p. 131). O percurso percorrido por Hannah Arendt consistiu em um processo problemático de interpretação das implicações políticas do juízo reflexionante estético “que se quer apropriativa” e não tem como objetivo “adequar o instrumental kantiano a uma espécie de sociologia da opinião pública” (DUARTE *in* ARENDT, 2008, p. 127).

A importância da apropriação, mesmo que problemática da teoria kantiana, surge no fato de que Arendt tentou, neste processo, encontrar os parâmetros que, extirpados pelo terror totalitário, levaram ao surgimento de homens como Eichmann, incapazes de pensar e indiferentes à capacidade de julgar, símbolos do mal banal. Nessa discussão, relacionam-se, ainda, as formulações arendtianas de ação, espaço público, comunicação, pluralidade e violência com a teoria do Juízo de Kant – daí a importância de Kant para a construção de uma teoria da liberdade em Hannah Arendt.

6. A REVOLUÇÃO E O PROBLEMA DO NOVO: A RETOMADA DO GOSTO PELA LIBERDADE PÚBLICA

Em seu diagnóstico da Modernidade, Arendt não tem a pretensão de propor uma cura, uma solução definitiva para os problemas que identifica no período. No entanto, é possível enxergar alguns caminhos constituídos de forma quase normativa no pensamento da autora, derivados de seu diagnóstico da crise: o fenômeno da Revolução e a clara inspiração republicana dos sistemas de conselhos propiciam um reencontro com a tradição e com a liberdade como *raison d'être* da política através da revitalização de um espaço público de interação e convivência.

Conforme abordamos no capítulo precedente, Kant demonstra embaraço ao lidar com a capacidade de começar algo novo. E para esse embaraço, Arendt sugere como resposta o termo *revolução*:

Lembramos o embaraço de Kant ao lidar com um poder de começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos, 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 precedente.' A palavra 'revolução' supostamente deveria dissolver este embaraço quando, durante as últimas décadas do século XVIII, mudou de significado, deixando seu antigo sentido astronômico e assumindo o sentido de um acontecimento sem precedentes (ARENDT, 2010c, p. 474).

Se a revolução se constitui como um acontecimento sem precedentes, capaz de resolver o embaraço kantiano em relação ao novo, é na Revolução Americana que Arendt encontra as bases para uma refundação da liberdade em nosso tempo. "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 no Novo" (ARENDT, 2010c, p. 474).

Há aqui a ideia de revolução como materialização do novo como algo espontâneo e imprevisível. Para Arendt, os *founding fathers* da república norte-americana foram capazes de postular uma nova ordem, ancorada em dois pilares da antiga tradição: a ideia de êxodo (Moisés) e a *res publica* romana. Segundo Arendt, foi nessa apropriação do passado que os *founding fathers* encontraram a chave para uma refundação da liberdade, bem como uma solução para o problema do começo, à medida que tinham

(...) levado à tarefa completamente inesperada e muito diferente de constituir uma coisa totalmente nova — fundar uma "nova Roma". Quando os homens de ação, homens que queriam mudar o mundo, conscientizaram-se que tal mudança poderia realmente postular uma nova ordem das eras, o início de algo sem precedentes, começaram a vasculhar a história à procura de ajuda (ARENDT, 2010c, p. 476).

Vasculhar a história à procura de ajuda implica o fato de que, para Arendt,

Os fundadores da República norte-americana estavam bem familiarizados com a Antigüidade romana e também com a bíblica, e podem ter retirado das velhas lendas a distinção decisiva entre a simples liberação e a verdadeira liberdade; nunca utilizam, porém, o hiato como base possível para explicar o que estavam fazendo. Há uma razão simples e factual para isso: embora a terra fosse ser no final, para muitos, um lugar de "descanso" e um asilo para os exilados, eles próprios não haviam chegado lá como exilados, mas sim como colonizadores. Até o final, quando o conflito com a Inglaterra mostrou-se inevitável, não era problema para eles reconhecer a autoridade da metrópole. Orgulharam-se de ser indivíduos ingleses até que o momento de sua rebelião contra um governo injusto — "taxação sem representação" — os levou a uma "revolução" verdadeira, uma mudança na própria forma de governo e à constituição de uma República como único governo, o que agora era sentido por eles como a forma adequada para governar a terra dos homens livres (ARENDT, 2010c, p. 475).

A redução do espaço público, vital para a política é uma preocupação constante no escopo conceitual arendtiano. O sentido que leva Hannah Arendt a pensar a revolução é que ela pode constituir-se como paradigma de liberdade, à medida que surge espontaneamente e congrega um contingente plural de agentes em um espaço de debate e discussão pública. A revolução seria, então, o meio encontrado pela autora para pensar um resgate do político que, em seus moldes tradicionais, permitiria uma revisitação da *res publica romana* através da ascensão de um espaço público de participação e discurso, palco da aparição da liberdade.

Para Duarte, a retomada do espírito fundador romano, das ligações entre o passado e o futuro, tão caras ao estabelecimento de instituições de participação duradouras, é vislumbrada por Arendt no processo revolucionário:

Arendt vislumbrou nas revoluções modernas o esforço gigantesco de 'reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza'. A grandeza e a tragédia do esforço revolucionário moderno residem em sua tentativa de trazer à luz o conteúdo de experiências políticas autênticas (DUARTE, 2000, p. 262).

É necessário fundar uma nova ordem. A fundação de uma república representa, assim, a materialização de um espaço de discussão plural, em que o exercício da liberdade seria possível. É a retomada de um tesouro perdido, nos

termos do aforismo de René Char e de “uma intrincada reflexão sobre a perplexidade da descoberta e da perda da experiência da ação política na Modernidade e no presente” (DUARTE, 2000, p. 266).

Alguns processos revolucionários modernos foram capazes de recuperar esse tesouro perdido no colapso da tríade fundadora romana. Arendt adota como paradigmas de análise as Revoluções Francesa e Americana que, a despeito de se constituírem de forma diversa – a Revolução Francesa centrada na questão social, enquanto a Revolução Americana constituiu-se a partir de uma perspectiva política – são importantes para que Arendt situe o problema do novo na sua teoria política.

Arendt busca nas experiências revolucionárias modernas o reencontro de condições favoráveis à refundação de um corpo político baseado na participação ativa dos cidadãos. Trata-se da retomada da liberdade como um atributo da política e do espaço público como o local adequado para o exercício dessa liberdade. Este retorno é o tesouro procurado por Arendt e que dá origem à sua crítica à Modernidade. Arendt pensa o fenômeno revolucionário como um evento político singular, que nos confronta com a ideia de começo. Uma revolução não se constitui, assim, como uma simples mudança de governo, mas implica o surgimento de algo inteiramente novo, conforme a explicação da autora:

as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam diretamente e, inevitavelmente, com o problema do início. As revoluções, no entanto, podemos ser tentados a defini-las, não são meras mudanças. As revoluções modernas têm pouco em comum com a *mutation rerum* da História Romana ou o *στρασιξ*, o conflito civil que perturbou a *polis* grega (ARENDT, 1971, p. 17).

Neste sentido, a revolução deve almejar algo completamente diferente do *status quo* contra o qual ela se rebela, sem precedente anterior e surgido espontaneamente:

somente onde ocorrer mudança, no sentido de um novo princípio, onde a violência for utilizada para constituir uma nova forma de governo completamente diferente, para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade é que podemos falar de revolução. E o fato é que, como Alcebiades, desejavam o poder para si próprios, ou aqueles como Catilina, eram *rerum novarium cupidí*, ávidos de coisas novas, o espírito revolucionário dos últimos séculos, ou seja, a ânsia de libertar e de construir uma nova morada onde a liberdade possa habitar, é algo sem precedentes e sem paralelo em toda a História anterior (ARENDT, 1971, p. 28).

O começar inteiramente novo é, de fato, algo trazido pela Modernidade, que inverte o significado que a palavra *revolução* adquiriu na pré-Modernidade: o de restauração ou renovação, significados que Arendt retira dos escritos de Maquiavel, considerado como o “pai espiritual da revolução” (ARENDT, 1971, p. 30). Maquiavel, ao tratar da organização das cidades-estados italianas, introduziu o conceito de Estado (embora não o tenha criado) na teoria política e, ao mesmo tempo, forneceu aos ideólogos das revoluções do século XVIII dois pilares: o retorno ao espírito das instituições da Antiguidade Romana, bem como a abordagem da violência enquanto relacionada à teoria política. Para Arendt, porém, ele não foi o responsável pela associação do conceito de novidade às mudanças trazidas pelos eventos revolucionários, já que “o *pathos* especificamente revolucionário do absolutamente novo, de um início que justificasse começar a contar o tempo a partir do evento revolucionário, era-lhe totalmente estranho” (ARENDT, 1971, p. 30).

Este *pathos* específico da revolução é a união dos conceitos de liberdade e novidade: “somente onde esse *pathos* de novidade se fizer presente, e onde a novidade estiver relacionada com a ideia de liberdade, é que temos o direito de falar em revolução” (ARENDT, 1971, p. 28). A revolução não deve almejar a libertação, pois libertação e liberdade não são para Arendt, noções semelhantes²⁵. A revolução deve ter como resultado a liberdade, oriunda de algo totalmente novo, de uma mudança orientada por um novo princípio. Essa orientação por um princípio totalmente novo faz com que Arendt visualize nas revoluções da era moderna, um espírito ausente nos fenômenos políticos que ocorreram anteriormente a elas. Desta forma, os paradigmas escolhidos para análise pela autora - as revoluções americana e francesa - foram felizes, para Arendt, em estabelecer este *pathos*:

essas duas coisas juntas – uma nova experiência que revelava a capacidade do homem para a novidade – estão na base do enorme *pathos* que encontramos tanto na Revolução Americana como na Francesa, essa sempre reiterada insistência de que nada comparável em grandeza e relevância jamais acontecera na História documentada da humanidade, e que, se tivéssemos de avaliá-la em termos de reivindicação bem-sucedida de direitos civis, pareceria inteiramente descabido (ARENDT, 1971, p. 27).

De qualquer forma, a união entre liberdade e novidade não foi, mesmo nas Revoluções Americana e Francesa, algo planejado. O conceito pré-moderno de revolução também foi a justificativa para o surgimento de ambas. Tanto franceses

25 Para mais detalhes da distinção: ARENDT, 1971, pp. 25 e ss.”

quanto americanos estavam preocupados, de início, em restaurar a ordem social, não em transformá-la, conforme nos expõe Arendt:

em outras palavras, devemos nos voltar para as Revoluções Francesa e Americana, e devemos levar em conta que ambas foram protagonizadas, em seus estágios iniciais, por homens que estavam firmemente convencidos de que não fariam outra coisa senão restaurar uma antiga ordem de coisas, que fora perturbada e violada pelo despotismo de monarcas absolutos ou por abusos do governo colonial. Eles alegavam, com toda sinceridade, que desejavam o retorno aos velhos tempos em que as coisas eram como deviam ser (ARENDT, 1971, p. 35).

Para Duarte, “foi no curso 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” (DUARTE, 2000, p. 272). Entretanto, franceses e americanos conceituaram de forma diversa essa fundação. Embora os processos revolucionários de ambos tenham tido um mesmo ponto de partida – o “interesse apaixonado pela liberdade pública” (ARENDT, 1971, p. 94) – os franceses experimentaram o “gosto” pela liberdade pública, enquanto os americanos viveram de fato esta experiência, nos dizeres de Arendt:

o que na França era uma paixão e um “gosto”, na América era nitidamente uma experiência, e a pragmática americana que, especialmente no século XVIII, falava de uma “felicidade pública”, enquanto os franceses referiam-se à “liberdade pública”, mostra com propriedade essa diferença. A questão é que os americanos sabiam que a liberdade pública consistia em haver participação na gestão pública, e que as atividades ligadas a essa gestão não constituíam, de forma alguma, um ônus, mas davam àqueles que as exerciam em público um sentimento de felicidade que não usufruíam em nenhum outro lugar (ARENDT, 1971, p. 95)

Se a liberdade só podia existir em público, os norte-americanos tiveram êxito em fundar um novo espaço político onde tivessem assegurada a busca pela “felicidade pública” ou a “paixão pela liberdade pública” (ARENDT, 1971, p. 101). Para Arendt, porém, a tentativa de manter o espírito inicial da revolução dentro de um conjunto de leis, identificando a fundação a um documento constitucional, foi fracassada, pois,

(...) pouca coisa existe, na forma ou no conteúdo das novas constituições revolucionárias, que seja realmente nova, nem muito menos revolucionária. De fato, a concepção de governo constitucional não é absolutamente revolucionária em conteúdo ou origem; significa, nada mais nada menos, do que o governo limitado pela lei, e que a salvaguarda das liberdades civis, através de garantias constitucionais definidas pelas diversas declarações de direitos nunca pretendeu traduzir os novos poderes revolucionários do povo, mas, ao contrário, foi tida como necessária para limitar o poder do governo, mesmo no corpo político recém-fundado (ARENDT, 1971, p. 114).

As constituições garantem, portanto, a segurança ao exercício dos direitos civis. São uma salvaguarda dos indivíduos perante o poder exercido pelo Estado. As constituições limitam os governantes, sejam republicanos ou monarcas. Não são, portanto, a melhor forma de consolidar o espírito revolucionário da busca pela liberdade.

Embora Arendt tenha utilizado a palavra *fracasso* para definir a manutenção do espírito revolucionário pela constituição, ela também exalta algumas diferenças do processo ocorrido nos Estados Unidos da América em relação às constituições estaduais:

o propósito das constituições estaduais que precederam a Constituição da União, quer tenham sido esboçadas pelos congressos provinciais, quer pelas assembleias constitucionais (como no caso de Massachusetts) foi criar novos centros de poder, após a Declaração de Independência ter abolido a autoridade e o poder da coroa e do parlamento (ARENDT, 1971, p. 119-120).

A criação de novos centros de poder é a tentativa americana, para Arendt, de relacionar liberdade e poder. Essa associação só foi possível quando, adotando os princípios da independência dos poderes, com inspiração clara em Montesquieu, os *founding fathers* da república norte-americana foram capazes de estabelecer uma constituição que garantisse não somente as liberdades civis, mas, principalmente, o equilíbrio entre os diversos poderes presentes na confederação. Dessa forma, a Constituição americana não tinha na limitação do poder seu verdadeiro objetivo – embora essa limitação estivesse presente – mas sim, “dar origem a mais poder, ou seja, estabelecer e constituir adequadamente um centro de poder inteiramente novo” (ARENDT, 1971, p. 123). Apesar de uma Constituição ser incapaz de manter aceso o espírito revolucionário, a experiência norte-americana ampliou o espectro da Constituição de modo a assegurar não só os direitos civis dos indivíduos, mas, também, uma estrutura de poder que mantivesse a República de forma durável, livre dos subjetivismos de um governante ou outro. Para Arendt, isso é resultante do fato de que as constituições, na América, “foram concebidas com a intenção expressa e deliberada de evitar, tanto quanto humanamente possível, que as normas da decisão da maioria se deteriorassem em ‘despotismo eletivo’ do governo da maioria” (ARENDT, 1971, p. 131).

O poder emanava, para os norte-americanos, do povo. O povo era a fonte do

poder, e esse poder advinha de uma confiança recíproca, pactuada através de “promessas mútuas”, conforme nos afirma Hannah Arendt:

‘O espírito das leis’, como Montesquieu o entendia, é o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir. O consentimento, o espírito das leis norte-americanas, se baseia na ideia de um contrato mutuamente vinculante que estabeleceu primeiro as colônias individuais e depois a união. Um contrato pressupõe uma pluralidade de pelo menos dois, e toda associação estabelecida e atuando conforme o princípio do consentimento, baseada na promessa mútua, pressupõe uma pluralidade que não se dissolva, mas que tome a forma de uma união – e *pluribus unum* (ARENDT, 2010d, p. 83).

As promessas, porém, não tinham condições de conferir estabilidade às instituições estabelecidas pelo novo corpo político. Faltava-lhes a autoridade que, outrora, foi buscada em fontes transcendentais. A novidade trazida pelos *founding fathers* é que a autoridade residia não no transcendental, mas sim, na própria instituição política. A autoridade estava contida no próprio ato de fundação – e reverenciar a Constituição era fonte de legitimidade e autoridade do novo governo.

Para Duarte, essa adoração é fruto do entusiasmo dos revolucionários norte-americanos pelo modelo político adotado pela república romana. Para ele,

Foi o entusiasmo dos revolucionários americanos pelo modelo da república romana que lhes permitiu referir a fundação do corpo político à própria constituição, conferindo a ela autoridade suprema como expressão do novo começo político que ali se instituía, agindo assim de modo semelhante aos romanos, que derivaram a autoridade da república do momento originário da fundação de Roma (DUARTE, 2000, p. 297).

Para Arendt, a Revolução Americana logrou êxito ao criar uma nova forma de fundação do corpo político, remetendo-se à Antiguidade, mas adotando novos paradigmas. Os revolucionários norte-americanos foram capazes de olhar para o passado não como mera fonte de inspiração, mas também como forma de procurar, neste mesmo passado, a durabilidade e a estabilidade necessárias à fundação de um novo corpo político. Conferir autoridade à Constituição significa balizar, como absoluto, um corpo oriundo do próprio processo de fundação, não em algo transcendental e distante.

A autoridade da Constituição norte-americana é semelhante, para Arendt, à autoridade conferida ao Senado pelos romanos. A experiência norte-americana substitui, porém, a autoridade advinda da corporificação das leis em uma instituição política pela autoridade conferida à própria fundação. Enquanto a autoridade dos

“Pais Fundadores” romanos residia no fato de serem estes herdeiros de uma tradição ancestral, de “estarem ligados” às próprias origens do princípio fundador da república romana, de representarem a fusão entre autoridade, religião e tradição, a autoridade *founding fathers* norte-americana era oriunda do fato de que eles transformaram a interpretação da Constituição em uma releitura da tríade romana, conferindo à instituição da república recém-fundada a permanência necessária à sua consolidação e estabilidade.

De qualquer forma, o que interessa para Arendt, nesta comparação entre romanos e americanos, é exemplificar de que forma os revolucionários americanos buscaram, nas experiências romanas, as bases para o estabelecimento de uma república, de um início absolutamente novo, nos dizeres de Santo Agostinho. Arendt acredita que a Revolução Americana não almejava a refundação de Roma, mas a fundação de uma “nova Roma”, de um novo corpo político e de um conceito de uma história nacional específico que substituísse a tríade romana por uma instituição também perene, baseada na deliberação e na reflexão comuns. É a sacralização da pluralidade enquanto forma legítima de governo e, conseqüentemente, de exercício da liberdade.

Para Arendt, a experiência romana é a inspiração desta volta americana aos primórdios. Porém, os americanos deslocaram do processo legislativo a base da autoridade de um governo, localizando-a agora nas cortes de justiça, capazes de possibilitar uma “formulação contínua da Constituição” (ARENDT, 1971, p. 161). A autoridade é conferida, portanto, não ao governante ou ao soberano, mas à interpretação constitucional da lei, conforme explica a autora:

somos levados a crer que a grande medida do sucesso que os fundadores americanos podem creditar em seu favor, o simples fato de que sua revolução obteve êxito onde todas as demais haveriam de fracassar, ou seja, em fundar um novo corpo político suficientemente estável para sobreviver ao violento assédio dos séculos futuros, foi definida no próprio instante em que a Constituição começou a ser “adorada”, mesmo que mal tivesse começado a produzir seus efeitos (ARENDT, 1971, p. 159).

A autoridade da Constituição emergiu das municipalidades. Quando a Constituição foi proclamada, ela não representava a consolidação de uma autoridade isenta e acima do povo – o Estado. Ela era, principalmente, a materialização de um poder que emana do povo, de um poder estabelecido anteriormente à promulgação da Constituição, de um poder natural, “porque estava

incorporado a todas as instituições de autogoverno espalhadas pelo país” (ARENDT, 1971, p. 133).

O exercício deste poder advindo do povo presumia consentimento mútuo entre os envolvidos. Era um poder construído por intermédio de compromissos, de mútuas promessas. Esse mútuo consentimento contém em si, tanto o princípio republicano, segundo o qual o “poder reside no povo (...), como o princípio federativo, o princípio de ‘uma comunidade para o progresso’” (ARENDT, 1971, p. 136-137).

Cristalizam-se, aqui, algumas diferenças em relação à Revolução Francesa. A Constituição francesa era expressão da vontade geral do povo, não do estabelecimento da república enquanto uma nova forma de governo baseada no consentimento. Para Arendt, essa substituição do consentimento pela vontade representou uma “mudança de ênfase da república para o povo” que teve como resultado o paradigma de que cabia à vontade do povo garantir “a unidade permanente do futuro corpo político”, não às “instituições temporais” (ARENDT, 1971, p. 61). Desta forma, não existe diversidade de opiniões, mas uma unanimidade propiciada não pela discussão, mas pela expressão de uma escolha como vontade geral. Uma unanimidade propiciada pelo quantitativo de pessoas que constituíam, unidas, um “monstro de muitas cabeças” (ARENDT, 1971, p. 74).

Os norte-americanos seguiram, porém, por outro caminho. Nas palavras de Jonh Adams, a Constituição é “um padrão, um sustentáculo e um vínculo, quando é entendida, aprovada e apreciada” (ADAMS apud ARENDT, 1971, p. 117). A Constituição da União foi precedida pelas constituições estaduais, o que simbolizou, no caso norte-americano, a transição não para uma realidade ideal, mas a materialização de uma experiência já comum aos cidadãos. A Constituição federal só efetivou os centros de poder criados após a Declaração da Independência e mantidos pelas constituições estaduais.

Outra característica da Constituição norte-americana reside no fato de que ela estava preocupada não somente em estabelecer direitos civis, mas também engajada na formulação de um sistema de poder equilibrado, conforme ressalta Arendt:

E nessa tarefa de elaboração da constituição, o problema não mais girava em torno do constitucionalismo, no sentido de direitos civis – tratava-se, antes, de construir um sistema de poderes que se equilibrariam e se controlariam de tal maneira que nem o poder da união, nem o de suas partes, os Estados devidamente constituídos, enfraqueceria ou destruiria os demais (ARENDT, 1971, p. 122).

E conclui Arendt:

É claro que o verdadeiro objetivo da Constituição Americana não era limitar o poder, mas dar origem a mais poder, ou seja, estabelecer e constituir adequadamente um centro de poder inteiramente novo, destinado a compensar a república confederada, cuja autoridade ia ser exercida sobre um extenso território em expansão (...) Esse complicado e delicado sistema, deliberadamente concebido para manter intacto o poder da república, e evitar que qualquer das múltiplas fontes de poder se extinga, na eventualidade de uma futura expansão pelo acréscimo de outros membros, foi fruto exclusivo da revolução. A Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da revolução e desde que a meta da revolução era a liberdade, ela, na verdade, veio a ser aquilo que Bracton chamara de *Constitutio Libertatis*, o fundamento da liberdade (ARENDT, 1971, p. 123).

Esse “poder da revolução” não reside na violência, pois esta é estéril. A grande lição da Revolução Americana reside, para Arendt, no fato de que ela “não eclodiu simplesmente, mas foi conduzida por homens que tomaram juntos uma resolução, unidos pela força de compromissos mútuos”; prossegue a autora, citando Hamilton: “que os homens ‘são realmente capazes de estabelecer um bom governo com base na reflexão e na escolha.’”. Desta forma, o princípio fundador do acontecimento revolucionário americano foi o “poder combinado de muitos – foi o princípio interconexo da promessa mútua e da deliberação comum” (ARENDT, 1971, p. 171).

Arendt conceitua a república americana como resultante, portanto, de um processo de fundação da liberdade, como “consequência de um ato deliberado e intencional”, não um produto de alguma “necessidade histórica” (ARENDT, 1971, p. 173). Assim, uma república fundada pela liberdade não deseja somente a garantia de direitos civis, mas também a constituição de um espaço no qual os cidadãos possam participar de forma ativa do processo político, pois “liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada” (ARENDT, 1971, p. 175). O desafio, porém, consiste em efetivar, de forma permanente, a manutenção desse espírito fundador da liberdade dentro de um governo já consolidado e estabelecido pelo advento revolucionário.

Se a Revolução americana logrou êxito em implantar uma república livre, ela

não obteve o mesmo sucesso em servir de modelo para os demais processos revolucionários. Arendt aponta algumas razões para esse processo: 1. A própria nação norte-americana relegou a Revolução ao esquecimento, na medida em que passou a confundir a riqueza e a liberdade econômicas como resultantes da Revolução, não como aspectos já existentes na América anteriormente ao processo revolucionário; 2. O arcabouço intelectual criado para sustentar a República americana não se manteve após o sucesso da Revolução. Isto significa que, embora os norte-americanos tenham tido acesso às mesmas estruturas teóricas que embasaram o processo revolucionário francês, a manutenção deste arcabouço intelectual não ocorreu no processo pós-revolucionário. Considerando que a história se “inicia com a lembrança” (ARENDT, 1971, p. 176), o processo revolucionário norte-americano não foi capaz de construir um referencial teórico próprio capaz de falar à história, de transmitir-se ao futuro de maneira própria.

Outro aspecto problemático diz respeito à manutenção da participação direta. Em um esquema de “revoluções recorrentes”, seriam garantidos, para Jefferson, os direitos de expressão e participação de cada geração no governo. Esta participação direta do povo na política tinha lugar nos municípios e nas câmaras municipais que, ao não serem recepcionados pela Constituição pós-revolucionária, privaram o povo americano daquela participação política tão cara à manutenção do “espírito revolucionário”: o debate e a decisão em conjunto, experiências já comuns nos municípios norte-americanos antes da Revolução. Desta forma, “foi a própria Constituição, a maior conquista do povo americano, que acabou privando-o de sua mais valiosa aquisição” (ARENDT, 1971, p. 191)

A centralização do poder nos partidos políticos eliminou do cenário político “o único espaço tangível onde todos podiam ser livres” (ARENDT, 1971, p. 203). A democracia representativa permitia ao povo escolher os seus governantes, mas limitava a formação de um arcabouço institucional capaz de permitir a este mesmo povo a participação direta nos assuntos políticos – tal como ocorria nas “repúblicas elementares”.

Os conselhos foram tidos por “instrumentos temporários da revolução” (ARENDT, 1971, p. 205). Sua repetição (nas revoluções) não estava ancorada em eventos do passado e, por isso, não foram considerados como “germes de uma

forma de governo”, mas como “meros instrumentos que deviam ser postos de lado quando a revolução chegasse ao seu término” (ARENDT, 1971, p. 205). No entanto, não foi isso o que aconteceu. Os conselhos constituíram-se como órgãos independentes, abertos a todos os cidadãos (membros ou não membros de partidos), almejando “a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país” (ARENDT, 1971, p. 210). Para realizar com sucesso esta tarefa, os órgãos consultivos locais formaram conselhos superiores regionais e provinciais, cujo objetivo comum era o estabelecimento de um novo corpo político.

Para Arendt, o processo espontâneo de formação dos conselhos foi ignorado por toda a tradição revolucionária porque os historiadores e teóricos da política “não perceberam até que ponto o sistema de conselho os confrontava com uma forma de governo inteiramente nova, com um novo espaço para a liberdade, constituído e organizado no próprio curso da revolução” (ARENDT, 1971, p. 199). E aqueles que faziam parte dos conselhos constituíam uma “elite política”, em um processo assim descrito por Arendt:

é claro que os homens que tomavam assento nos conselhos representavam também uma elite, talvez mesmo a única elite nascida do povo que o mundo moderno jamais vira; entretanto, essa elite não era nomeada de cima, nem apoiada de baixo. Com relação aos conselhos elementares, surgiram onde quer que as pessoas vivessem ou trabalhassem juntos, somos tentados a afirmar que eles fizeram sua própria seleção; as pessoas que se organizaram eram as mesmas que mostravam interesse pelas coisas públicas e que tomavam a iniciativa; elas eram a elite política do povo, trazida à luz pela revolução [...] Sua posição respaldava-se tão somente na confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural, mas política, não era algo que possuísem por direito de nascença; era a igualdade daqueles que se tinham comprometido numa empresa conjunta, e que agora estavam nela engajados (ARENDT, 1971, p. 221-222).

Embora a forma como Arendt se utiliza da figura dos conselhos tenha sido criticada por autores como Canovan – segundo a autora, Hannah Arendt demonstra uma “simpatia romântica” pelos conselhos deliberativos (CANOVAN, 1992, p. 237), provocando, com sua defesa, uma situação embaraçosa, diante da qual Canovan sugere o descarte deste tema na obra da autora - eles representam dentro da teoria arendtiana a realização da pluralidade de opiniões pela participação política ativa “único remédio capaz de evitar a repetição do delírio totalitário” (DUARTE, 2000, p.315). Os conselhos representam dentro do republicanismo arendtiano, mais que a participação dos cidadãos nas decisões sobre os assuntos públicos, uma ressignificação da política enquanto espaço de interação entre os homens. Os

conselhos trariam, ainda, dentro desta perspectiva, a corresponsabilização dos homens pela gestão da coisa pública. É o resgate de um republicanismo cívico, de uma forma de relacionar política com as noções de participação e liberdade.

Duarte ressalta, porém, que, ao formular sua teoria de participação política dentro dos conselhos, Arendt não objetivou

negar a representação política *tout court*, mas redefinir as bases sobre as quais ela se dá no contexto das atuais democracias parlamentares. Não se trata de incluir a todos diretamente, o que seria impossível, mas de multiplicar os espaços públicos onde mais pessoas possam participar da política em diversos níveis. (DUARTE, 2000, p. 311).

É a pluralidade que constitui a república, e os conselhos são entendidos, dentro deste contexto, não como frutos do processo revolucionário, mas como ações espontâneas dos homens na sua expressão plural. Constituem-se como “espaços de liberdade” (ARENDT, 1971, p. 211) à medida que, embora não obriguem todos à participação política, permitem uma potencial participação de todos os cidadãos, tendo em vista que seus dirigentes são recrutados nas pequenas comunidades e não sendo, necessariamente, políticos profissionais²⁶. Arendt assim os sintetiza:

os conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele (...) De modo algum todo residente de um país precisa ser membro de tais conselhos. Nem todos querem ou têm que se interessar por assuntos públicos. Deste modo é possível um processo auto-seletivo que agruparia uma elite política verdadeira num país. Qualquer um que não esteja interessado em assuntos públicos terá simplesmente que se satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele. Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade. (ARENDT, 2010d, p. 200-201).

A teoria dos conselhos liga Arendt ao republicanismo à medida que estes objetivavam o estabelecimento da “verdadeira república” (ARENDT, 1971, p. 211). Isso não significa, porém, que nesta república todos participariam do processo político, mas a elite que o conduziria seria oriunda de um processo resultante de uma nova equalização entre igualdade e autoridade, à medida que esta autoridade estava fundamentada na “confiança de seus iguais”, daqueles que por processo político, não natural, “tinham se comprometido numa empresa conjunta, e que agora

26 “O problema é que a política se tornou uma profissão, uma carreira, e que, por conseguinte, a elite está sendo escolhida atendendo a padrões e critérios que são, eles próprios, profundamente apolíticos.” (ARENDT, 1971, p. 221).

estavam nela engajados” (ARENDT, 1971, p. 222). Desta forma, apesar de também representarem uma “elite”, os conselhos representariam, dentro de uma estrutura republicana, a “única forma de governo que permitiria o exercício da felicidade pública por parte de todos aqueles para quem a felicidade não se restringe à fruição privada da liberdade” (DUARTE, 2000, p. 313).

O exercício de uma felicidade pública propiciada pela participação na coisa pública e representada pela nova configuração desta participação no sistema de conselhos se constitui como uma espécie de utopia para Arendt: ela tem consciência de que as implicações práticas deste sistema têm pouca possibilidade de serem efetivadas como instituições constituintes do governo republicano, mas se utiliza desta formulação para exemplificar o “seu desejo de renovar e preservar um sistema de governo que permita a participação política ativa e estável nos negócios políticos em condições de igualdade, único remédio capaz de evitar a repetição do delírio totalitário” (DUARTE, 2000, p. 315). Nas palavras da autora:

nesta direção eu vejo a possibilidade de se formar um novo conceito de estado. Um estado-conselho deste tipo, para o qual o princípio de soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente. Mas se você me perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer: muito pouca, se tanto. E ainda, quem sabe, apesar de tudo – no encalço da próxima revolução (ARENDT, 2010d, p. 201).

A retomada do sistema de conselhos constitui-se para Arendt, portanto, como uma experiência do exercício da pluralidade pela ressignificação dos conceitos de autoridade e igualdade como formadores de um espaço público. Um espaço público em que todos tivessem a potencial oportunidade de, igualitariamente, expressar suas opiniões é, dentro do escopo teórico arendtiano, um espaço onde a liberdade ganha forma e se efetiva como condição da política, não afastada dela.

A atuação dos conselhos, de modo a tornar plausível a esperança de fundação da “verdadeira república,” na qual os cidadãos participariam ativamente da vida política, teria que ser institucionalizada, de modo a garantir sua representatividade e sua permanência. Desta necessidade de institucionalização deriva o conflito com os partidos, contemporâneos dos conselhos, mas nascidos de

forma diversa²⁷.

Os partidos não se constituíam como organismos onde a participação direta do cidadão na política era possível. Isto porque eles representavam os cidadãos que, dada a incapacidade de delegar a eles a sua voz e as suas opiniões, utilizavam-se dos sistemas partidários para satisfazer os seus interesses privados de bem-estar, à medida que um representante eleito poderia coagir os demais representantes a atender este ou aquele desejo da massa que o elegeu. De fato, em um sistema partidário, a ação restringe-se ao representante, cabendo aos demais expressar o seu consentimento acerca dessa ação. Não se trata, portanto, de uma participação direta do povo na política, mas sim de uma delegação, pelo voto, dos interesses e das escolhas que priorizem o bem-estar de um grupo, que uma determinada organização partidária representa. É a morte do espaço público em seu caráter plural.

Na distinção entre conselhos e partidos reside a diferenciação que Arendt aponta entre a democracia direta e a democracia representativa. Esta última, para Arendt, degenerou-se em um governo oligárquico, em uma

forma de governo em que uma minoria governa, pelo menos supostamente, no interesse da maioria. Esse governo é tido como democrático na medida em que o bem-estar do povo e a felicidade individual sejam suas metas principais; mas ele pode ser considerado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade públicas se tornaram, mais uma vez, privilégio de uma minoria (ARENDT, 1971, p. 215).

A degeneração do sistema partidário também é abordada por Arendt em *Crises da República*. Ao tratar das implicações da formação de uma burocracia estatal, Arendt reafirma sua teoria de que os partidos não são instrumentos adequados para o exercício da liberdade, pois:

as enormes máquinas partidárias conseguiram, em toda a parte sobrepujar a voz dos cidadãos, mesmo nos países onde a liberdade de expressão e

27 Arendt afirma essa contemporaneidade da seguinte maneira: “A verdade histórica da questão é que os sistemas de conselhos e partidos são contemporâneos; ambos eram desconhecidos antes das revoluções, e ambos são consequência do dogma moderno e revolucionário segundo o qual todos os habitantes de um determinado território têm o direito de acesso à esfera pública e política. Os conselhos, ao contrário dos partidos, sempre surgiram no curso da própria revolução, e brotaram do seio do povo como órgãos espontâneos de ação e de ordenamento (...) os partidos – que se distinguem das facções típicas de todos os parlamentos e assembleias, sejam eles hereditários ou representativos – nunca, até hoje, surgiram durante uma revolução; ou eles a precedem, como no século XX, ou se desenvolvem a partir da extensão do sufrágio popular.” (ARENDT, 1971, p. 213)

associação continua intacta (...). A transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, e a desastrosa diminuição da esfera de influência pública que a acompanhou, têm uma história longa e complicada por toda a Idade Contemporânea; e este processo se acelerou consideravelmente nos últimos cem anos com o aparecimento das burocracias partidárias (ARENDT, 2010d, p. 151).

A caracterização dos partidos como instrumentos de administração da coisa pública e dos conselhos como instrumentos de ação política é outra diferenciação apontada por Arendt, ao afirmar que “o erro fatal dos conselhos foi que eles próprios nunca fizeram uma distinção muito nítida entre participação nos negócios públicos e administração ou gestão de coisas de interesse público” (ARENDT, 1971, p. 218). Duarte ressalta que esta afirmação de Arendt é problemática à medida que é ausente nela “qualquer consideração sua a respeito das instâncias de mediação entre Estado e Sociedade, dado que o conceito de ‘sociedade civil’ encontra-se ausente de suas reflexões” (DUARTE, 2000, p. 308). Além disso, seguimos com Duarte, “se Arendt está certa ao distinguir entre ‘participação’ e ‘administração’, faltou-lhe interrogar de que maneira ambas poderiam complementar-se” (DUARTE, 2000, p. 286).

Para Arendt, a recordação das experiências revolucionárias e dos organismos por elas constituídos representam o único meio de compensar o fracasso da manutenção do espírito revolucionário na política. Abordar os conselhos como exemplos de participação direta dos cidadãos na vida política significa tentar resgatar momentos em que a prática política volta às instâncias de deliberação e discussão populares, a despeito da existência de meios institucionais organizados, como o Estado e os partidos políticos. É a fundação de um organismo totalmente novo, no qual os cidadãos seriam capazes de realizar o milagre do início.

Antes de continuarmos a nossa abordagem do fenômeno do novo nos processos revolucionários, faz-se mister refazer o nosso percurso até o momento, de modo a retomar alguns conceitos importantes para a compreensão do problema da liberdade na obra de Hannah Arendt: a liberdade é uma categoria central do pensamento arendtiano. E é na política que a liberdade arendtiana é efetivada, através do exercício do discurso e da ação na esfera pública. A existência desta esfera pública pressupõe a necessidade de comunicação e do convívio entre indivíduos diversos; pressupõe pluralidade e alteridade. Além disso, a liberdade exercida na esfera pública afasta Arendt da liberdade interior da vontade, entendida

pela autora como uma deformação da ideia de liberdade política.

A retomada de um mundo público é condição *sine qua nom* para o exercício da liberdade em Hannah Arendt. Este mundo público constitui-se por um espaço comum, assim definido por Arendt:

o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e distinto da nossa própria propriedade privada. Este mundo, entretanto, não é idêntico à terra ou à natureza, como o espaço limitado para o movimento dos homens e a condição geral da vida orgânica. Ele está relacionado, em vez disso, ao artefato humano, à fabricação de mãos humanas, bem como aos acontecimentos que se dão entre aqueles que habitam o mundo feito pelos homens em conjunto. Conviver no mundo significa, essencialmente, que um mundo de coisas está entre aqueles que têm algo em comum, como uma mesa localizada entre aqueles que se sentam ao redor dela; o mundo, como todos em seu meio, relaciona e ao mesmo tempo separa os homens (ARENDT, 2010a, p. 52).

Este mundo comum deve ser caracterizado pela permanência e durabilidade, à medida que

somente a existência de domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas, que reúne os homens e os relaciona entre si, depende inteiramente da permanência. Se o mundo é para conter um espaço público, não pode ser erigido por uma geração e planejado somente para os vivos; deve transcender o tempo de vida dos homens mortais (ARENDT, 2010a, p. 55).

É neste mundo que deve perpassar a existência individual de cada um, que os homens podem ser vistos e ouvidos uns pelos outros. Desta forma, no fenômeno revolucionário, a instauração do novo é marcada pela existência de uma liberdade pública – que se distingue da liberdade da vontade ou da liberdade de expressão, e constitui-se de forma a garantir a existência de uma esfera política para o exercício da liberdade:

sua liberdade pública não era um universo interior, no qual os homens pudessem escapar, por sua própria vontade, das pressões do mundo exterior, nem era um *liberum arbitrium*, que faz a vontade escolher entre alternativas. Para eles, a liberdade só podia existir em público; era uma realidade terrena, tangível, algo criado pelos homens para ser desfrutado por eles, e não um dom ou uma capacidade, era o espaço público ou a praça pública que a Antiguidade havia conhecido como área em que a liberdade aparece e se torna visível para todos (ARENDT, 1971, p. 99).

E é na revolução que todos os paradigmas descritos acima se fazem presentes e que a liberdade retoma a sua existência pública. A formação de uma república significa, para Arendt, uma forma de emancipação, de rompimento com a ordem estabelecida de forma a encontrar uma nova maneira de expressar-se

politicamente. Enquanto a Revolução Americana enfrentou esse desafio, a Revolução Francesa procurou conservar intacta a noção de soberania, só substituindo o monarca pelo povo. Só que este povo não se constituiu como a união de seres e opiniões plurais, mas sim como uma massa guiada pela “Vontade Geral” unificadora de todas as vontades singulares.

O paradigma rousseauiano da vontade geral é fonte da crítica de Arendt. Isto porque, ao contrário de Rousseau, Arendt acredita que os cidadãos são mantidos juntos não por uma vontade comum, mas por um mundo comum, compartilhando um conjunto comum de instituições²⁸.

Dentro de grande parte das revoluções modernas – em especial a revolução francesa, a libertação – e não o estabelecimento de um espaço público de liberdade era o objetivo final da revolução. E o desejo de libertação é estéril, à medida que é um objetivo inatingível – há sempre algo para se libertar. Ocorre que, este desejo de libertação foi o responsável pelo fracasso de grande parte dos processos revolucionários europeus. A libertação de um governo tirânico é um dos meios necessários à implementação de uma liberdade política, mas é ineficaz como fim. Só a ação pode gerar a liberdade, e a libertação constitui-se, portanto, como um movimento necessário à tal gestação, sem contanto constituir-se como sua causa principal. Esta ação, como já vimos, necessita de um espaço público organizado para realizar-se e também da pluralidade, à medida que este espaço público só tem sentido quando é tido como o local onde os homens aparecem uns aos outros.

O problema é que nos faltam parâmetros para a ação. Desde a morte de Deus, o indivíduo está solitário no mundo e não possui elementos capazes de criar instituições estáveis e permanentes. Em um mundo onde só a mudança é permanente, não há condições de criar uma espera pública institucionalizada, pois a autoridade tradicional, advinda da metafísica, foi perdida no processo de ruptura com a tradição, conforme já discutimos anteriormente, e não há autoridade apta a substituí-la. É este mundo em crise que torna passível a ascensão de líderes tirânicos e regimes totalitários. É da crise e do colapso do mundo moderno que

28 “The difference between her position and Rousseau's can in fact be summed up by saying that according to the former, citizens are held together not by a common will but by a common world, by sharing a common set of worldly institutions.” (CANOVAN, 1992, p. 226)

advém o terror.

Não adianta derrubar um líder ou um regime político inadequado. É necessário substituí-lo por uma nova ordem, instaurar novos espaços de discussão e convivência. Nisto, a Revolução Francesa fracassou, e o seu fracasso terminou por impedir que o sucesso da Revolução Americana no mesmo quesito ganhasse o merecido destaque – já que, para toda a intelectualidade, conforme descreve Arendt, foram os franceses que se tornaram paradigmas do espírito revolucionário moderno: caracterizado pela ânsia de libertação – da pobreza e do antigo regime. Já a Revolução Americana, dada a ausência de privações extremas para o povo de seu território, concentrou-se em estabelecer um novo corpo político, constituído por micro e macroesferas de deliberação pública, bem como consolidar uma Constituição não ancorada na defesa das liberdades civis, mas sim, no estabelecimento de um novo corpo político e decisório.

Esse novo corpo político era baseado, conforme já abordamos anteriormente, em pactos comuns, estabelecidos entre os constituintes da nova república. Não é ancorado na figura da nação ou do soberano, mas sim na adesão de cada indivíduo, que discute e age em concerto com os demais habitantes do país – não através de uma vontade geral nos termos de Rousseau, mas sim através do exercício da discussão na esfera pública. E a fonte de autoridade da nova Constituição, necessária à sua permanência e estabilidade, é o próprio ato fundador.

O espaço público permite que todos expressem suas opiniões e pontos de vista para a resolução dos problemas comuns. Permite ainda que, utilizando-se da “mentalidade alargada” kantiana que abordamos no capítulo anterior, o cidadão seja capaz de discutir pontos de vista diversos para formular um julgamento. E este julgamento, para ser verdadeiramente livre, tem que ocorrer em um espaço onde seja possível a liberdade de expressão: sem discurso livre, sem discussão de opiniões, não há liberdade. A transição de uma vida privada para uma vida pública não é algo simples, mas constitui-se como um processo altamente recompensador, nos dizeres de Canovan:

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, liberdade de pensamento não é possível. Mesmo em um nível

intelectual, portanto, o movimento da vida privada para a vida do cidadão não é simplesmente uma questão de auto-sacrifício, mas de entrar em uma esfera pública que é ricamente recompensadora (CANOVAN, 1992, p. 228-229)²⁹.

A Revolução americana logrou êxito na constituição deste espaço público, pois, para Arendt,

era algo completamente diferente, com a preparação de discursos e a tomada de decisões, a oratória e as deliberações, a reflexão e a persuasão, e tudo o mais que se fazia necessário para levar essa reivindicação à sua conclusão lógica: governo independente e a criação de um novo corpo político (ARENDT, 1971, p. 27).

Este processo simboliza algo “completamente diferente”, pois representava a transformação dos “próprios súditos” em governantes (ARENDT, 1971, p. 33). Trata-se, para Arendt, de uma “mudança radical”: não era uma simples rebelião contra o governante, mas sim uma capacidade do cidadão de transformar-se em governante ao exercer sua capacidade de autogoverno. É a instauração de uma nova ordem, que rompe com o *status quo* do processo político. Representa, de fato, uma novidade.

A restauração de um espaço público de discussão e deliberação significa, dentro desse contexto, a restauração das condições capazes de propiciar o diálogo e a interação entre os homens, seres plurais por excelência.

Além disso, a exposição livre de pontos de vista diversos é um desafio para Arendt, à medida que, para ela, interesse e opinião não representam a mesma coisa:

interesse e opinião são fenômenos políticos completamente diversos. Politicamente, os interesses só são relevantes como interesses de grupos e para a depuração desses interesses grupais parece ser suficiente que eles se façam representar de tal forma que o seu caráter parcial seja preservado em quaisquer condições, mesmo na circunstância em que o interesse de um grupo possa eventualmente ser o interesse da maioria. As opiniões, ao contrário, nunca dizem respeito a grupos, mas exclusivamente a indivíduos, que “manifestam livre e desapaixonadamente os seus pontos de vista”, e nenhuma multidão, seja ela representativa apenas de uma parte da sociedade, seja de sua totalidade, jamais será capaz de formar uma opinião. As opiniões surgem onde quer que as pessoas se comuniquem livremente umas com as outras e tenham o direito de tornar públicos seus pontos de vista. (ARENDT, 1971, p. 181)

O não compartilhamento de opiniões diversas representa, para Arendt, a destruição do mundo comum, à medida que torna os homens

Inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva (ARENDT, 2010a, p. 71).

O indivíduo só constrói uma vida comum quando age de forma a dialogar uns com os outros, abandonando a privacidade do lar e lançando-se à esfera pública, local ideal para o exercício da liberdade enquanto uma condição política. Este agir que gera a liberdade é um agir comunicativo, à medida que está baseado na expressão de opiniões diversas que buscam um consenso que, na perspectiva arendtiana, não é a expressão igualitária de uma vontade única, como em Rousseau, mas sim a manifestação de uma paradoxal pluralidade de seres únicos³⁰. Para Arendt, somente na relação com os demais, um indivíduo pode diferenciar-se e agir desinteressadamente à medida que, exercitando a mentalidade alargada kantiana, pode exercer sua capacidade de alteridade, de reconhecimento de si mesmo no outro, pois “pensar com a com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita” (ARENDT, 1993, p. 57).

Somente em um espaço público os indivíduos podem agir e, dentro da teoria arendtiana, adquirirem o *status* de cidadãos. Da necessidade da ação deriva a crítica de Arendt aos sistemas representativos, tendo em vista que eles se constituem pela delegação da ação, o que no escopo conceitual arendtiano não é possível. Como alternativa à representação, Arendt propõe uma república fundada na pluralidade de opiniões que possibilitem a formação de um consenso não massificado, mas oriundo da expressão de uma gama diversa de agentes no espaço público. É desta interação entre os agentes que a liberdade se efetiva na obra de Hannah Arendt.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do texto, procuramos expor os principais pontos do pensamento de Arendt relacionados ao problema da liberdade, bem como indicar as conexões estabelecidas pela autora deste conceito com outros também importantes em sua obra, tais como ação, espaço público, revolução, início, juízo. A liberdade, conforme vimos, constitui-se para a autora como a capacidade de iniciar algo novo de forma imprevista e espontânea. O conceito de liberdade, tal como formulado por ela, ultrapassa a noção de que a liberdade é um atributo do indivíduo, um direito existente desde sempre. Essa posição já separa Arendt de toda uma geração de filósofos modernos e contemporâneos.

Hannah Arendt não é uma pensadora ortodoxa: a sua teoria política não se encaixa adequadamente em nenhuma das correntes filosóficas próprias da Modernidade. Antes, o seu pensamento, sobretudo, aquele que diz respeito à sua concepção de liberdade, se constitui de maneira dúplice: como a efetivação de uma crítica à Modernidade e como uma oposição ao liberalismo político. Se a Modernidade suscita a pergunta sobre o significado da política, incutindo nas pessoas a necessidade de “renunciar à política antes que a política destrua a todos” (ARENDT, 2010b, p. 163), - na tese liberal de que a política é um mal necessário, mas que devemos administrar com eficiência como se administra uma empresa - a autora enxerga na política o meio para instaurar um novo começo para todos. Se política e liberdade eram noções idênticas na Antiguidade, o “milagre” arendtiano consiste em resgatar esta proximidade, de modo a evitar os males do isolamento da política e da própria liberdade.

Ela não se define como liberal, como conservadora ou como defensora de quaisquer ideologias políticas e partidárias. Em uma das correspondências trocadas com o amigo e militante sionista Gershom Scholem, por ocasião das críticas recebidas com a publicação de *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt rejeita os estereótipos e, evocando a argumentação de Scholem, que a considera sem amor pelo povo judeu, ela afirma:

Você está inteiramente certo: não sou animada por nenhum ‘amor’ desse gênero, e isso por duas razões: nunca em minha vida ‘amei’ nenhum povo, nenhuma coletividade – nem o povo alemão, nem o povo francês, nem o

povo americano, nem a classe operária, nem nada desse tipo. Amo 'unicamente' meus amigos e a única espécie de amor que conheço e em que acredito é o amor pelas pessoas (ARENDT apud ADLER, 2007 p. 476).

E o amor pelas pessoas e pelo mundo que elas constroem em comum é a base para a formulação do conceito de liberdade arendtiano. E é imbuída por este amor que Arendt procura caminhos capazes de propiciar uma refundação da liberdade em seu tempo.

A retomada da associação entre liberdade e política, e que marca a *polis* grega, representa para a autora que a liberdade se efetiva na ação, e é possível apenas em um espaço destinado ao seu exercício entre iguais. Por isso, a liberdade não deve restringir-se à filosofia: ela é ação, início, indeterminação e não deve ser restrita a uma condição de pensamento ou opinião. Também não é algo que é natural ou uma condição que os homens têm por direito. Para agir, retomando as origens clássicas do conceito de ação, é necessário estar liberto das condições da vida da necessidade e dedicar-se ao discurso e à persuasão, próprios da vida pública. Ninguém é livre sozinho: um homem só é livre quando reconhece o outro e pode mostrar-se perante os iguais, constituindo centros de decisão em comum, de análise e discussão da vida em sua dimensão pública. A liberdade origina-se, assim, de relações de alteridade voltadas à construção de um espaço político.

E em que consiste este espaço político? Em primeiro lugar, ele é um espaço autônomo: não deve ser regulado por nenhuma esfera além da esfera política, nem deve ter outros fins diversos, tais como atender às necessidades da esfera social ou privada, por exemplo. Este espaço é, ainda, o de realização da liberdade, no qual os cidadãos livres e iguais têm o seu aparecimento público para o exercício da persuasão e do discurso. Apenas em tal espaço a pluralidade humana manifesta-se plenamente no sentido de criar um mundo comum. E essa criação é, especificamente, a ação que gera o novo de forma permanente.

Para Arendt, é nesse espaço que os homens podem conviver entre si de forma plural e, até mesmo, motivados por divergências. E é a constituição deste espaço político de liberdade que é almejada pelo evento revolucionário. E dentro do evento revolucionário, no qual o desejo de uma *res publica* propicia o reencontro entre política e liberdade:

Talvez a retomada das experiências dos conselhos seja uma solução utópica

de Arendt, algo impossível de atingir uma aplicação prática perene. Mas, em uma época dominada pelo alheamento dos indivíduos aos demais indivíduos e pela incapacidade que eles têm em estabelecer conexões entre si não mediadas pelo poder estatal ou pela burocracia institucional, essa retomada pode se constituir em um germe contra a massificação da sociedade e, também, contra tendências totalitárias.

Trata-se, na abordagem dos processos revolucionários em Hannah Arendt, bem como de seus desdobramentos (os conselhos, por exemplo), de uma narrativa sobre a retomada de uma experiência de liberdade associada à política, sem preocupar-se com a reconstrução fidedigna dos acontecimentos. Com efeito, reconstruir de forma fidedigna os acontecimentos não parece ser mesmo a preocupação da autora. Ela afirma, no prefácio de *Entre o passado e o futuro*, que se utiliza de imagens para construir, “de maneira metafórica e conjectural, as condições contemporâneas do pensamento” e que estas imagens só “podem ser válidas no âmbito dos fenômenos mentais. Aplicadas ao tempo histórico ou biográfico, nenhuma dessas metáforas pode absolutamente ter sentido, pois não ocorrem aí lacunas no tempo” (ARENDT, 2009a, p. 39).

De fato, o que importa para Arendt não é situar os fatos de forma linear no tempo, mas sim identificar as condições nas quais a política reencontrou sua conexão com a liberdade e com a ação dentro dos eventos revolucionários modernos. É o reencontro da política com a fundação, com a capacidade de iniciar algo novo, com o construir uma nova ordem. O que importa para a autora são os acontecimentos singulares, experimentados nos eventos revolucionários, e que levaram o homem de volta ao espaço público. Nesse espaço, a liberdade se efetiva, e no qual os conceitos de pluralidade, ação, política e juízo, tão caros ao pensamento arendtiano, podem ser realizados de forma paradigmática.

Para Arendt, em ambos os processos de instituição de um governo republicano (romano e americano), encontra-se a coincidência entre os conceitos de fundação, aumento e conservação: ou seja, um corpo político para estabelecer-se de forma perene deve visar a fundação de novos Estados, a ampliação dos já existentes e a conservação destas conquistas de forma duradoura, conferindo estabilidade à organização política.

A novidade arendtiana não é a retomada das condições da Antiguidade greco-romana de participação e organização política. Talvez mais importante que a efetiva retomada destas condições seja o fato de que esta retomada represente uma ferrenha crítica da autora à Modernidade e, conseqüentemente, ao liberalismo, que inverteram as relações entre o cidadão e a política, à medida que equacionaram política com a ação de alguns e liberdade como uma condição da privacidade e da solidão interior. Busca Arendt, portanto, em sua crítica, uma nova significação da política.

O recurso de Arendt à experiência da *polis* grega tem o caráter, portanto, de iluminação de uma experiência de correlação entre os termos liberdade e política. Seria ingenuidade afirmar que a autora se propõe a reviver a experiência da *polis* em seu tempo. Ela sabe que isto é impossível, tendo em vista que afirma que estamos destituídos de uma tradição – aniquilada pela ruptura totalitária, bem como reconhece o papel que a vontade adquiriu no moderno conceito de liberdade – em que a primazia da liberdade interior é evidente. Desta forma, o desafio que se coloca perante o conceito de liberdade em Hannah Arendt consiste em se utilizar desta vontade interior como força motriz da ação política, bem como revitalizar outros elementos também vinculados à política na Antiguidade clássica – espaço público, pluralidade, discurso, persuasão – de forma a constituir um conceito político de cidadania: um conceito absolutamente novo, onde a liberdade é baseada na espontaneidade que permite a formulação de um juízo político, oriundo da interação entre os indivíduos. Abre-se aqui uma possibilidade de enquadramento da teoria política de Arendt sob um viés republicano, à medida que uma investigação mais profunda pode nos levar ao entendimento de que o objetivo da teoria política de Arendt é a construção de uma *polis* republicana, cujos caminhos são imprevisíveis e onde a atividade concertada entre os indivíduos permite a expressão de uma pluralidade de opiniões, destinadas à formação de juízos diversos. O que Arendt busca não é o consenso, nem a ausência de conflitos, mas a reconstrução de um mundo comum onde, olhando uns para os outros, os homens sejam capazes de constituir uma nova ordem política no mundo.

O republicanismo arendtiano é a resposta da associação entre pluralidade e liberdade dentro da política. É aparecendo aos demais que o homem constrói um mundo comum, que não é natural, mas criado, e, no qual há o respeito à pluralidade,

o respeito à cidadania, à medida que o exercício das opiniões impede que os homens se atomizem em uma massa amorfa, característica primordial dos regimes totalitários. Dessa forma, a pluralidade que caracteriza o republicanismo arendtiano pode ser entendida como uma alternativa à visão liberal de liberdade, bem como uma resposta ao totalitarismo e à massificação dos homens. Corresponde, portanto, ao espaço político institucionalizado adequado para a manifestação de um novo início e para a instauração de uma nova ordem. Sem o aparato institucional, a ação torna-se efêmera e não permanente, não sendo capaz de manter vivo o espírito revolucionário de junção entre liberdade e política.

No conceito de liberdade arendtiano, como resposta às atuais preocupações da Política e da Filosofia, sanciona-se uma sentença: a liberdade é o resultado de uma conquista obtida pela pluralidade dos homens que criam um mundo político ao reconhecerem-se uns nos outros. É resultante de um juízo que permite que cada homem aprenda a lidar com as particularidades uns dos outros sem, no entanto, subjugar-los. Esta liberdade arendtiana representa, ainda, uma contribuição à tese filosófica que procura ressaltar as condições que singularizam a existência humana: o discurso, a compreensão, a responsabilidade. Hannah Arendt ofereceu ao mundo a possibilidade de um começo totalmente novo. E, sob esta perspectiva, foi ela mesma um milagre – na acepção que ela conferia ao termo – em tempos que, a despeito de uma pretensa evolução (tecnológica e social), ainda podem ser denominados sombrios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Bíblia Sagrada: tradução da CNBB com introduções e notas. 2^a. edição. São Paulo: Loyola, 2012.

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Confissões.** Trad. Maria Luiza Jardim Amarante; introdução: Roque Frangioti. São Paulo: Paulus, 2002 (Clássicos de bolso).

AGUIAR, O. **A Dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt.** Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

AMITRANO, G. **Ecos de Razão e Recusa: Uma Filosofia da Revolta de Homens em Tempos Sombrios.** Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

ARENDT, Hannah. **The Human Condition.** Introduction by Margaret Canovan. — 2nd ed. Chicago : University of Chicago Press, 1958.

_____. **Da revolução.** Lisboa: Moraes Editores, 1971.

_____. **As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **A dignidade da política: ensaios e conferências.** Trad. Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993^a.

_____. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant.** Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Notas sobre a Política e o Estado em Maquiavel.** Trad. de G. Cohn a partir da tradução francesa de M. Gaille-Nikodimov. Lua nova, nº 55-6, p.298-302, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452002000100015&script=sci_arttext>. Acesso em: 21/07/2013.

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios).** Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2008.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa. 6a. edição. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

_____. **O que é política?** Editoria: Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 8a. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 2009b.

_____. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. **A promessa da política.** Organização e introdução: Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr. 3a. edição. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010b;.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar.** Trad. César Augusto R. De Almeida, Antonio Abranches e Helena Franco Martins. 2a. edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010c.

_____. **Crises da República.** Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010d.

_____. **Sobre a violência.** Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010e.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco.** São Paulo. Nova Cultural: 1996.

ASSY, Bethânia. **Hannah Arendt: Do Mal Político à Ética da Responsabilidade Pessoal.** In ETHICA – Cad. Acad., Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 102-127, 2001.

AVRITZER, Leonardo. **Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt.** Lua Nova, n. 68, São Paulo: 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264452006000300006>. Acesso em: 24 de maio de 2011.

BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In.: MORAES, Eduardo Jardim de, BIGNOTTO, Newton (org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

BOBBIO, N. **A era dos direitos.** 11. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. **Liberalismo e Democracia.** Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2005.

CHAVES, Rosangela. **A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt.** Goiania: Editora da UCG, Cânone Editorial, 2009.

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

CORREIA, Adriano (Org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **O conceito de mal radical.** Trans/Form/Ação, vol.28, n.2, Marília, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732005000200005>. Acesso em: 24 de maio de 2011.

_____. **Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2007.

_____. **A questão social em Hannah Arendt.** Revista de Filosofia (PUCPR), v. 20, p. 101-112, 2008.

_____. [TRAD.]. **Sobre Hannah Arendt [entrevista].** Revista Inquietude, Goiânia, vol. 1, nº 2, ago/dez - 2010.

COURTINE-DENAMY, SYLVIE. **Cuidado com o Mundo – o diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **Hannah Arendt e a Modernidade:** esquecimento e redescoberta da política. Trans/Form/Ação, São Paulo, 24: 249-272, 2001.

_____. **Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi.** Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/25>. Acesso em: 21 de janeiro de 2003.

ENTRÈVES, Maurizio Passerin d'. **The Political Philosophy of Hannah Arendt.** London and New York: Routledge, 1994.

FERREIRA, JIVAGO S. GONÇALVES. **Hannah Arendt e o Liberum Arbitrium agostiniano.** Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2006.

FERREIRA, J. R. **Atenas, uma democracia.** Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2597.pdf>>. Acesso em: 28/04/2012.

FLUSER, Vilém. **Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar.** São Paulo: Annablume, 2011.

FRATESCHI, Yara. **Participação e liberdade política em Hannah Arendt.** In: Cadernos de Filosofia Alemã nº 10, p. 83 – 100 - JUL-DEZ 2007.

FRIAS, L. **O republicanismo como resposta ao totalitarismo.** Porto Alegre: INTUITIO - V.1 - No.2 Novembro 2008 p. 201-217.

GIACOIA, O. **Livre-arbítrio e responsabilidade.** Filosofia Unisinos, 8(1):22-32, jan/abr 2007.

GUERRA, E. O. **Sobre a liberdade da vontade: objeções de Hannah Arendt a Kant.** Dissertatio, nº 34, pp. 349-366, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Flavio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000 (Coleção tópicos).

HANSEN, M.H., 2010. **Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle.** *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50 (2010) 1–27. Disponível em: <http://grbs.library.duke.edu/article/view/13041/2081>. Consultado em 27 de maio de 2012.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. **Crítica da Razão Prática.** Trad. Afonso Bertagnoli. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1959.

KRISTEVA, JULIA. **Life is a narrative.** Trad. Frank Collins. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

LAFER, CELSO. **Pensamento, persuasão e poder.** 2ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003.

LEBRUN, G. **Passeios ao léu.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

PERISSINOTTO, R. M. **Hannah Arendt: o poder e a crítica da tradição.** Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452004000100007>, Lua Nova no.61 São Paulo, 2004, acessado em 25 de maio de 2012.

RAMOS, C. A: **A individualidade política o *zoon politikon* – e o processo de individualização nos Grundrisse de Marx.** Resumo. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/cesar.htm>, Consultado em 11 de novembro de 2011.

_____. O conceito (político) de liberdade em Hannah Arendt. In: **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Org. André Duarte, Christina Lopreato, Marion Brepohl de Magalhães. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. **Coação e autonomia em Kant: as duas faces da faculdade de volição.** *Ethic@*, Florianópolis, v. 7, n. 1, Jun 2008.

_____. **Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania.** *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 22, nº 30, p. 267-296, jan./jun. 2010.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990.

RICOEUR, Paul. Pouvoir et violence. In: **Ontologie et politique: Actes du Colloque Hannah Arendt et al.** Edité par Miguel Abensour et al. Paris: Éditions Tierce, 1989.

SANTOS, L. M. **A virtù do povo na filosofia de Maquiavel**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Rolf Nelson Kuntz, São Paulo, 2011.

SCHIO, S. M. **Aristóteles e a ação humana**. Disponível em: <http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/viewFile/5/5>. Consultado em 08 de dezembro de 2011, v. 14, n. 1, jan./maio 2009, p. 77 a 91.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

VALLE, Maria Ribeiro do. **A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

VILLA, Dana R. **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge University Press, 2000.

_____. **Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt**. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt - Ética & Política**. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.