

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

Marilucia Flenik da Silva

Hannah Arendt: o Resgate da  
Ação e da Cidadania

Dissertação de Mestrado  
Centro de Ciências Jurídicas e Sociais  
Mestrado em Direito Econômico e Social

Curitiba  
Março de 2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

Marilucia Flenik da Silva

annah Arendt: o Resgate da  
Ação e da Cidadania

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da PUC-PR como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito Econômico e Social.

Orientadora: Profa. Dra. Katya Kozicki

Curitiba  
Março de 2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, da orientadora e da Universidade.

## Marilucia Flenik da Silva

Graduou-se em Pedagogia na Fundação Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de União da Vitória em 1973. Graduou-se em Direito na Faculdade de Curitiba em 2003. Especializou-se em História da Filosofia Moderna e Contemporânea na Universidade Federal do Paraná (UFPR), em 2001. É advogada em Porto União (SC) e União da Vitória(PR) e Professora da Unidade de Ensino Superior do Vale do Iguaçu.

## Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço a Deus, na pessoa de Jesus Cristo, a graça de poder estudar e concluir este trabalho. São João escreveu na I Epístola, que “Deus é Amor” e eu procuro manter no meu coração o Amor que aprendi com meus pais e tento transmitir aos meus filhos e com quem convivo este Amor. A certeza de que somos filhos de Deus, ainda que “em vasos de barro” (II Coríntios, 4, 7) é que me faz caminhar adiante.

Mas isso é uma questão de fé e tais sentimentos não são argumentos para se pensar filosoficamente acerca da vida humana. Kant escreveu no final da *Crítica da Razão Prática*: “Duas coisas enchem a mente com uma admiração e reverência sempre nova e crescente, quanto mais freqüentemente e mais constantemente refletimos a seu respeito: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim.”<sup>1</sup> Comentando esta proposição, Arendt salienta a dignidade do ser humano, recordando que para Kant o universo e a lei moral estão no mesmo nível e influenciam a mente humana da mesma maneira. A pessoa num primeiro momento se vê como mera partícula no universo, visão que aniquila a importância do ser humano como criatura, enquanto que a segunda eleva infinitamente o valor do ser humano, como o de uma inteligência, na sua personalidade, na qual a lei moral revela uma vida independente de toda a animalidade e até de todo o mundo dos sentidos. E conclui: “por isso, o que me salva da aniquilação, de ser *uma simples partícula* na infinidade do universo, é precisamente esse *eu invisível (invisible self)* que pode se opor ao universo.”<sup>2</sup>

E quando penso na grandeza de um ser humano, quero recordar a pessoa do Desembargador Wilde de Lima Pugliese, um Juiz que aplica a Justiça com os olhos voltados para as pessoas que estão em conflito. Com ele aprendi o rigor do raciocínio lógico e a precisão do conhecimento da lei. Pacientemente ele me orientou e incentivou e se algo eu aprendi, devo muito a ele.

---

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. p. 255.

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. *Algumas questões de filosofia moral*. In: *Responsabilidade e Julgamento*. p. 132.

Quero agradecer também à Professora Katya Kozicki que diligentemente me acompanhou durante a pesquisa, problematizando, sugerindo, corrigindo. A sua atenção e amizade muito me auxiliaram na execução deste trabalho.

Agradeço a todos os professores do Mestrado da PUC-PR, mencionando o Prof. Francisco Duarte e a Professora Flávia Piovesan pelo incentivo que me deram para que continuasse estudando a obra de Hannah Arendt e ao Prof. Daniel Omar Perez pelos estudos de Kant.

Aos meus amigos de Mestrado, agradeço de coração, especialmente aqueles que me apoiaram nas horas de angústias e incertezas por que passei por motivo de doença em meu familiar.

Merecem um agradecimento especial as queridas Eva de Fátima Curelo e Isabel Cristina Rosa, amigas sempre prontas a receber a gente com um sorriso de boas vindas.

Especialmente quero agradecer à Ilma, cujo nome é Clemair Domanski, amiga de todas as horas, cujo apoio foi e é fundamental para a minha vida. Sem o seu cuidado não poderia ter estudado e concluído este trabalho.

Agradeço finalmente à Maria Guiomar Marques, minha companheira de sonhos e batalhas, amiga que revisou a redação final desta Dissertação.

## RESUMO

Silva, Marilúcia Flenik; Kozicki, Katya. **Hannah Arendt: o resgate da ação e da cidadania**. Curitiba, 2007, 189 p. Dissertação de Mestrado – Mestrado em Direito Econômico e Social, Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

A dissertação “Hannah Arendt: o resgate da ação e da cidadania” busca identificar os fundamentos para uma redefinição da política, a partir do resgate da ação cidadã e da recuperação do espaço público. O poder aparece sempre que os homens se reúnem, em condições de igualdade e liberdade, para mediante o discurso e a ação decidir o destino da *polis*. Sócrates é tomado como exemplo do bom cidadão, pois reconciliou as figuras do ator e do espectador, agindo na praça do mercado e provocando os conterrâneos para o exame crítico das opiniões. O princípio da não contradição é a base da moralidade, pois permite a pessoa ser amiga de si mesma, alertando-a para o que *não pode* fazer. Não basta o mero pensamento, no sentido de intelecção (*Verstand*), mas exige-se um pensamento que compreende o significado (*Vernunft*). A vontade, correspondente mental da ação, determina a identidade da pessoa e a forma como aparece no mundo. Mas, sobretudo, é o juízo a faculdade do espírito que permite ao cidadão se situar no mundo sem qualquer critério objetivo e de validade universal. O livro *Julgar* não foi escrito e, provavelmente, Arendt partiria da *Crítica do Juízo*, de Kant, resgatando categorias como o juízo reflexionante estético, a mentalidade alargada, o desinteresse, a comunicabilidade e o senso comum. A base do discurso político é a dignidade da pessoa humana em consonância com o *Amor mundi* que pressupõe a amizade e a solidariedade. A força da promessa garante a autoridade das leis da República, pois o acordo “horizontal” dos cidadãos é a fonte de legitimidade do Direito positivado. A pluralidade humana e a conservação do mundo estão no cerne do pensamento arendtiano, o que muito auxilia na reconstrução da política, mediante o resgate da ação e da cidadania.

### Palavras-chave

Política – República – Espaço Público – Liberdade - Cidadania – Ação – Discurso – Poder – Legitimidade – Constituição – Promessa – Ética - Juízo Político – *Amor Mundi*. Amizade.

## Abstract

Silva, Marilucia Flenik; Kozicki, Katya. **Hannah Arendt: o resgate da ação e da cidadania.** Curitiba, 2007, 189 p. A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Máster of Law, Department of Law, Pontific Catholic University of Paraná.

The dissertation “Hannah Arendt: the rescue of action and citizenship” aims to identify the foundations for a redefinition of politics, based on the rescue of citizen action and the recovery of public space. Power is always there when people gather together, under equality and freedom conditions, in order to decide on the *polis*’ destiny by means of discourse and action. Socrates is taken as example of a good citizen, as he reconciliated the figures of the actor and the spectator, acting at the market square and provoking his fellow townsmen for a critical examination of opinions. The principle of non-contradiction is the basis for morality, since it allows the person to be her own friend, alerting herself about what she cannot do. Mere thinking, in the sense of intellection (*Verstand*) is not enough, but a thought is required which understands meaning (*Vernunft*). The will, mental correspondent to action, determines the person’s identity and the way she is represented in the world. But, most of all, judgement is the spiritual faculty that allows the citizen to situate herself in the world without any objective criterium or a universal validity one. The book *To Judge* was not written, and Arendt would probably depart from Kant’s *The Critique of Judgement*, recovering categories like aesthetic reflective judgement, enlarged mentality, lack of interest, communicability and common sense. The basis of the political discourse is the human being’s dignity in accordance with *Amor mundi*, which pressuposes friendship and solidarity. The power of promise guarantees the authority of Republican laws, since the citizens’ “horizontal” agreement is the source of legitimacy for positive law. Human plurality and the conservation of the world are in the center of Arendtian thought, which helps much for the reconstruction of politics, by means of the rescue of action and citizenship.

**Key words:** Politics; Republic; Public space; Freedom; Citizenship; Action; Discourse; Power; Legitimacy; Constitution; Promise; Ethics; Political Judgement; *Amor mundi*; Friendship.

# HANNAH ARENDT: O RESGATE DA AÇÃO E DA CIDADANIA<sup>8</sup>

1	Introdução	1
2	O espaço da política como liberdade e ação	10
2.1	Violência e força como antítese da política	12
2.2	Poder político	21
2.3	Grécia, modelo de esclarecimento	31
2.4	Liberdade e ação, a essência do político	54
3	Por uma nova concepção do Estado, a <i>Res publica</i>	73
3.1	A revolução e a recuperação da autoridade	74
3.2	A capacidade de prometer e a lei	95
3.3	O direito de resistência	102
3.4	Os conselhos e a cidadania	106
4	O cidadão e o cuidado com o mundo	112
4.1	A pluralidade humana como pressuposto da ação política	114
4.2	Sócrates, exemplo do cidadão	118
4.3	O juízo político	124
4.4	Os cidadãos, a amizade e o cuidado com o mundo	139
5	Considerações finais	178
6	Referências bibliográficas	192

“Urge volver do alto mar,  
lançar a âncora no porto,  
recolher a asa das velas  
e desembarcar.

Aprender em terra firme  
a regular o meu passo  
pelos passos decididos  
que se atrevem a avançar  
no dia a dia minado  
de surpresas e perigos.

igual e participante,  
em dúvidas divididas,  
castigada em provações.

Meu grito em todos os gritos.  
Dor alheia doendo em mim.”

Helena Kolody. *Sempre Poesia.*  
*Antologia Poética.* Curitiba: Ímã  
Publicidade, 1994. p. 50

“E não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente.”

Romanos, 12

## 1. Introdução

O escopo desta pesquisa é identificar na obra de Hannah Arendt (1906-1975) os fundamentos para uma redefinição da política, a partir da recuperação do espaço público e do resgate da ação e da cidadania.

Para a autora a constituição do sujeito é política, decorrente da pluralidade humana. *Ser e Aparecer* coincidem, pois é no mundo que o sujeito se revela, sendo que os atos e as palavras expressam a liberdade humana. Da interação dos cidadãos no espaço político surge o autêntico poder que legitima as instituições políticas e o direito positivado.

O referencial teórico arendtiano permite refletir acerca das condições de possibilidade para o exercício da cidadania, sendo a ação uma das atividades da *Vita activa*, que pressupõe as faculdades da *Vita contemplativa*. Somente adentra no espaço político o cidadão que pensa, quer e julga. Objetiva-se perquirir como seria o juízo político e a possível reconciliação entre a ação (*práxis*) e o pensamento (*theoria*), na pessoa do cidadão herói, aquele que encarna as figuras do ator e do espectador e dá a sua parcela de contribuição para a construção e a conservação do mundo comum.

Não resta dúvida que se vive num mundo em franca transformação. A Humanidade passou oitocentas gerações na era da agricultura, seis gerações na era industrial e, hodiernamente, impera a era informacional, sendo que toda a mudança está ocorrendo no espaço de uma vida. Neste caminho vertiginoso de progresso foram solapadas as bases de sustentação oriundas da tradição. O homem contemporâneo se vê mergulhado em uma era de incerteza irremediável quanto à posse de valores fundamentais para a justa e correta orientação do seu posicionamento perante si mesmo e o mundo.

Nesta conjuntura, o pensamento de Hannah Arendt continua mais válido do que nunca, uma vez que problematizou a existência de uma ruptura entre o passado e o futuro, resultante de acontecimentos políticos, sociais e culturais ocorridos no século XX.<sup>3</sup> Alinha-se a autora entre aqueles pensadores que

---

<sup>3</sup> “A situação tornou-se desesperadora quando se mostrou que as velhas questões metafísicas eram desprovidas de sentido; isto é, quando o homem moderno começou a despertar para o fato de ter chegado a viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram

contribuíram para desmontar a metafísica e a filosofia, construída pela chamada civilização ocidental, que teve seus primórdios na antiga Grécia.<sup>4</sup>

O fato de ter vivenciado a condição de apátrida e o desejo de compreender como foi possível o surgimento dos regimes totalitários, consiste no “fio de Ariadne” que percorre toda a obra de Arendt, desde *As Origens do Totalitarismo* (1951) até *A Vida do Espírito* (1971- *O pensar* e 1978, publicação póstuma de *O querer*). As suas interrogações ecoam até os dias de hoje: como foi possível aquilo acontecer? Como o povo se deixou levar, sem pensar nas conseqüências? Que tipo de mal é este que aniquila com a dignidade humana? Como prevenir novas tragédias? Afinal, qual é o sentido da política? Qual o papel do cidadão na construção do mundo comum? Está o cidadão aparelhado para assumir tal responsabilidade?

As reflexões de Arendt partem da angústia do aniquilamento do homem e de seu mundo. O problema diz respeito a ruptura da tradição levada a efeito pelos regimes totalitário e também quanto a explosão da bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki que significou o nascimento da política inerente ao homem da era da informação e da tecnologia, algo inédito que necessita de compreensão. A partir de então o mundo está sujeito ao próprio desaparecimento, se houver a falência da política.<sup>5</sup> Atônita, ela se perguntou como o holocausto pôde acontecer, como foi possível a Hitler instalar o regime de terror sem derrogar a ordem institucional vigente, transformando o mal radical em banalidade do mal, quando os acontecimentos são vistos sob a ótica dos cidadãos comuns, que aceitaram os acontecimentos políticos sem contestar.

---

sequer capazes de formular questões adequadas e significativas, e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades.” (ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. p. 34-35).

<sup>4</sup> “Historicamente falando, o que de fato se partiu foi a trindade romana que por milhares de anos uniu religião, autoridade e tradição. A perda dessa trindade não destrói o passado, e o processo de desmontagem, em si mesmo, não é destrutivo; ele apenas tira conclusões a respeito de uma perda que é um fato e, como tal, não mais pertence à *história das idéias*, mas à nossa história política, à história do nosso mundo. O que se perdeu foi a continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência.” (ARENDDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 159)

<sup>5</sup> “O desconcertante no aparecimento de uma possibilidade de destruição física absoluta dentro da coisa política é que a coisa política ameaça exatamente aquilo onde, no conceito dos tempos modernos, reside o próprio direito de existência, a saber, a mera possibilidade de vida – na verdade, de toda a Humanidade. Se for verdade que a política nada mais é do que algo infelizmente necessário para a conservação da vida da Humanidade, então de fato ela mesma começou a se riscar do mapa, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido.” (ARENDDT, Hannah. **O que é Política?** p. 40).

Afirma Arendt que “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo”,<sup>6</sup> e que o sentido da política é a liberdade.<sup>7</sup> Logo, impende discernir o que entende a autora por política e qual a importância da cidadania para a descoberta de fórmulas capazes de aperfeiçoar as instituições políticas, no sentido de caminhar adiante da democracia representativa, abrindo espaços de liberdade e ação política para os cidadãos, objetivando reinventar outras formas de convivência humana.

O primeiro capítulo é dedicado ao estudo do conceito de política, partindo de sua antítese, as situações de guerra e os regimes totalitários, onde predominam a força e a violência, para se chegar no seu contrário, o espaço da liberdade e da ação, a essência da verdadeira política, que faz surgir o poder autêntico, sempre que os cidadãos se reúnem no espaço público, para o discurso e a ação. Este “encontro” dos cidadãos é real e parte do pressuposto de que a pluralidade é inerente à condição humana.

Conseqüentemente, diverge Arendt das doutrinas jusnaturalistas do contrato social, linha filosófica inaugurada por Hobbes e Locke, quando o individualismo iniciou a sua carreira no século XVIII. Arendt aduz severas críticas à doutrina liberal, que vê no Estado o detentor do monopólio do poder e da criação do direito, cujo princípio da legalidade está a serviço da liberdade dos cidadãos, a garantir-lhes os direitos à vida e à propriedade.

O racionalismo moderno que rejeitara a doutrina do direito divino e do absolutismo dos reis, colocou na razão a possibilidade de instituir o Estado e fundar a ordem social. Kant expressa a convicção de que a força das leis é capaz de submeter os homens, afirmando que “o problema da instituição do Estado, por mais duro que soe, é solúvel inclusive para um povo de demônios (desde que tenham entendimento).”<sup>8</sup> Diante dos horrores levados a efeito pelos regimes totalitários, descreve Arendt esta “racionalidade” e da imposição das leis para direcionar as condutas. Para a autora, o “poder” surge sempre que os cidadãos se

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 35.

<sup>7</sup> “Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo.”(Ibid., p. 44)

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua**. p. 62.

reúnem e travam o discurso político que conduz à ação, não havendo a relação de subordinação neste espaço público, uma vez que todos estão em igualdade de condições para expressar seus pontos de vista.

A fim de esclarecer a natureza deste espaço, Arendt discorre sobre a *polis* que surgiu na antiga Grécia. Lá havia uma perfeita delimitação entre o espaço privado e o público. No primeiro eram desenvolvidas as atividades do labor, inerentes à sobrevivência, e da fabricação de bens duráveis, enquanto que no segundo, os cidadãos desempenhavam uma terceira atividade, a ação política, a mais importante de todas, uma vez que resultava na criação das instituições políticas que asseguravam a existência do mundo comum.

Esta distinção entre as atividades da *Vita Activa*, quando transportada para a contemporaneidade serve para mostrar que o espaço público da ação política desapareceu nas modernas democracias, limitando-se os cidadãos e exercer o direito de voto, um simulacro de participação. Hoje o espaço privado diz respeito tanto as quatro paredes do lar, como ao social, espaço onde se desenvolvem as atividades econômicas do labor e da fabricação, ou seja, vigora apenas os interesses particulares, ficando a política relegada a um segundo plano, entregue nas mãos de políticos profissionais.

Segundo a autora, a modernidade alçou o *homo faber* para o topo das atividades e sua mentalidade de fazedor e fabricante perdurou durante toda a era moderna. Hoje, na sociedade dos consumidores, há nova inversão, estando no cume o *animal laborans*, pois tudo o que os homens fazem é laborar para produzir e consumir bens descartáveis, num processo de alienação de si próprio e do mundo, correndo os homens o perigo de se tornarem escravos da necessidade. A crítica arendtiana da modernidade diz respeito ao término da tradição com Marx, que definiu o homem como um ser que trabalha e, ao inverter a hierarquia entre ação (*práxis*) e pensamento (*theoria*), elevou a capacidade produtiva como a mais alta aptidão humana.

Arendt efetua uma desconstrução da Filosofia Política, pois desde o malogrado intento político de Platão em Siracusa, ficou claro que a política não se restringe aos princípios traçados por “pensadores profissionais” a partir da *vita contemplativa*. A verdadeira política é construída pelos cidadãos, sempre que

existam espaços públicos para o encontro e para a conversa que objetiva a solução de problemas políticos. Daí a sua preocupação em resgatar a ação, colocando-a no topo de hierarquia das atividades humanas, como uma forma de virar as páginas da história, relegando ao passado os erros cometidos e criando uma nova forma de governo e organização social, uma autêntica República.

A ação é a própria liberdade, e esse é o sentido de política, para Arendt. Não mais a liberdade individual, o ideal da auto-suficiência do credo liberal, mas sim uma conciliação desta soberania com o exercício plural da liberdade. A liberdade política é uma qualidade do “eu posso” e não do “eu quero”. Com Arendt o ponto de partida é a pluralidade e a conservação do mundo. Esta questão é de uma riqueza sem par, uma vez que o foco deixa de ser “o cidadão e seus direitos e deveres”, para ser “os direitos e devedores dos cidadãos”, em outras palavras, os valores a serem preservados são vistos sob o prisma dos interesses coletivos, a partir do reconhecimento da dignidade humana e da necessidade de se preservar a vida na Terra, mediante a amizade e a solidariedade entre todos os povos.

No segundo capítulo consta a proposta arendtiana de criação de um novo tipo de Estado, uma autêntica República, cujo poder brotaria das bases e se organizaria na forma de conselhos. Para Arendt, a crise do mundo atual é basicamente de natureza política, e foi a perda da trindade romana de religião, tradição e autoridade que ocasionou o declínio das instituições que sempre sustentaram a cultura ocidental.

O problema que se apresenta é como conciliar a liberdade com a condição de não soberania dos homens. Conviver exige o respeito às regras, sejam elas morais que são opcionais, sejam elas as regras do direito, que são coercitivas. A política não pode prescindir da autoridade, uma categoria que pressupõe a ordem hierárquica. Contudo, a ruptura da tradição abalou os fundamentos da autoridade de origem romana-cristã, havendo um esforço dos revolucionários modernos para encontrar um fundamento válido às regras imprescindíveis para a convivência humana.

Recorda a autora que a recuperação da autoridade das leis foi possível graças aos movimentos revolucionários do século XVIII, em especial a Revolução

americana de 1776, tomada como exemplo, no sentido de que o acordo celebrado foi concreto e histórico, chamado de “horizontal”, porque os cidadãos detêm o poder e os governantes também estão submetidos à autoridade das leis, graças ao princípio da legalidade. A Constituição passou a ser o fundamento da autoridade, pois ali estão escritos os princípios informadores da ação humana.

A garantia de adesão da nova geração à ordem de direito instituída que a recebe ao nascer, é o direito de resistir, de não concordar. Pois quem não dissente, tacitamente, está de acordo. Esta é a condição para se preservar a pluralidade e o poder dos contratantes, daqueles que pactuam as *regras do jogo* da vida. Mas como tais *regras* dizem respeito a vida de cada um, surge o antigo problema de se avaliar em que grau a lei é justa ou injusta e se reconhecer o direito de resistência, como o fez a Revolução Francesa, quando proclamou este como um dos direitos fundamentais dos homens.

O terceiro capítulo analisa o juízo político, a amizade e o cuidado com o mundo, apanágios da cidadania. Trata-se de um esforço para decodificar o pensamento arendtiano, perquirindo o que teria escrito Arendt acerca da faculdade do juízo, uma vez que a sua última obra, a *Vida do Espírito*, que seria composta pelas faculdades do pensar, do querer e do julgar, restou incompleta. O julgar é a faculdade que possibilita ao homem que se pronuncie sobre coisas ou situações particulares e lhe permite orientar-se no mundo em que vive, efetuando escolhas a partir de seus “prazeres” e “desprazeres”.

Por certo esta intrincada criatura que é o ser humano, filosoficamente foi estudada por Arendt mediante a análise de aspectos distintos, - a *vita activa* e a *vita contemplativa* -, o que possibilitou a construção de um referencial teórico que procurou dar conta da complexidade que é a vida humana. Mas, principalmente, impende saber se é possível a reconciliação do ator com o espectador, na pessoa do cidadão, uma vez que a ação política não pode prescindir do juízo político.

Arendt parte da análise de um tradicional conflito entre a filosofia, - o campo teórico dos “pensadores profissionais” que buscam a “verdade” mediante o pensamento especulativo, - e a política, - o espaço da liberdade de ação, onde a forma possível de comunicação é através da troca de opiniões entre os cidadãos, chegando-se apenas a uma “verdade” relativa, devido a contingência humana.

Toda a pretensão, na esfera dos assuntos humanos, a uma verdade única, cuja validade não seja questionada, quer provenha de uma religião, quer resulte de uma ideologia política, ou da especulação filosófica, está fadada ao fracasso. O campo da política é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação no mundo público, sendo que o conflito entre *verdade* e *opinião* toma formas acirradas quando alguém a partir de conceitos tidos por universais, pretende torná-los relevantes para a *polis*, sem nunca resolver adequadamente a problemática que surge com a pluralidade humana. Na verdade, configura-se a situação de inexistir referências transcendentais de valor universal capazes de orientar a conduta dos homens.

Desde Platão a ação política passou a ser compreendida conforme o modelo da fabricação, atividade reservada para os peritos, e como tal, implica sempre em certo grau de violência. Aceitar a idéia de um especialista que governa, é afirmar que há por um lado o que sabe sem fazer, e por outro o que executa sem saber. A partir daí a política já não é mais a ação comum dos cidadãos, passando a ser a arte do governo, das decisões do palácio, do gabinete do ministro ou dos tecnocratas, o governo de “ninguém”. Há, portanto, uma ruptura total com o espírito socrático que unia pensamento e ação, o espectador e o ator na pessoa do cidadão.

Com o fito de reconciliar o pensamento com a ação, Sócrates é apresentado por Arendt como o exemplo do bom cidadão, o filósofo que assumiu a responsabilidade de aparecer e atuar no espaço público, sem nada querer ensinar. A sua intenção era provocar a reflexão coletiva, a partir do exame das opiniões dos cidadãos atenienses, para saber como o mundo comum se revelava a todos na *polis*. Tal como Sócrates, o cidadão cuja vocação política é a ação, não entra em contradição consigo mesmo e ao agir mobiliza todas as faculdades do espírito. Para se situar no mundo, distinguir o certo do errado, o belo do feio, o verdadeiro do falso ele não pensa simplesmente, mas ele principalmente julga e somente vai agir ou não, isto é, a sua reação como ator, será determinada pela vontade.

Arendt provavelmente iniciaria as suas reflexões sobre a faculdade do juízo a partir das considerações de Kant a respeito da *Crítica do gosto*, que pertence a área da filosofia estética, e só pode aspirar a uma verdade relativa. O filósofo de

Königsber colocou o discernimento moral na *Razão Prática*, acreditando na capacidade teórica da razão humana de reconhecer a verdade por si mesma, estando apta a estabelecer uma lei universal válida para todo e qualquer ser humano. Este é um ponto crucial. Arendt descrê desta capacidade, a partir da constatação dos acontecimentos históricos da primeira metade do século XX, onde se constatou que a moralidade não passa de hábitos e costumes que podem facilmente ser trocados por outros. A menos que o ser humano seja capaz de algo mais, de resistir, pensar, refletir, enfim, julgar.

Até onde Arendt avançou, problematizando o princípio da não contradição socrático como o fundamento do agir moral, esbarra-se na constatação de uma ética negativa que avisa apenas o que não fazer, uma vez que a avaliação da própria conduta tem como parâmetro a amizade consigo mesmo. Mas isto não é suficiente para o cidadão, que não pode abdicar da cidadania, devendo sempre optar entre ser um cidadão-herói, aquele que assume suas responsabilidades perante si próprio e os seus amigos, ou um cidadão omissor, cuja negativa em participar contribui também para a conformação do mundo comum, sendo que tal omissão é uma forma de manifestar-se que também traz consequências para si próprio e para o mundo.

Conseqüentemente, o resgate da ação e da cidadania é assunto em pauta, diante da ruptura da tradição e do colapso do senso comum, conforme foi denunciado por Arendt, sendo que a crise moral e intelectual do Ocidente é resultado do desmantelamento dos padrões de juízo herdados pela tradição que, desde a modernidade, têm sido questionados sistematicamente. Os padrões de juízo tradicionais perderam a autoridade, sendo que não possuímos mais regras universais confiáveis que nos orientem na apreensão e compreensão do mundo.

Mas nesta era de incertezas, com Arendt, resta a esperança de que cada ser humano é sempre um recomeço que possui o dom da liberdade, que se manifesta na ação, verdadeira capacidade de operar milagres, podendo o cidadão iniciar uma seqüência absolutamente singular de eventos, sempre que adentrar no espaço político da aparência e somar esforços com os seus pares. O desdobramento efetuado por Arendt no que tange a *Vita activa* e a *Vita contemplativa*, leva a uma maior compreensão deste *ser* existente, apto a laborar, fabricar, pensar, querer,

mas, principalmente, apto a formular juízos políticos e agir, no sentido de dar a sua contribuição no espaço da pluralidade, no que tange a organização e a manutenção do mundo comum.

Por colocar a pluralidade humana no centro de suas reflexões, Arendt construiu um referencial teórico importante, que auxilia na reconstrução de categorias políticas capazes de resgatar a política e a cidadania como virtude cívica, a fim de impedir novas tragédias, iluminando com o seu pensamento as perspectivas políticas do mundo contemporâneo.

## 2 O espaço da política como liberdade e ação

Os questionamentos de Hannah Arendt continuam válidos, pois no mundo contemporâneo as situações sociais, políticas e econômicas contribuem para tornar os homens supérfluos e sem lugar no mundo comum. A autora procurou resgatar a origem esquecida da política, na esperança de que os “tesouros” do passado, uma vez recuperados, possam auxiliar os homens na compreensão dos eventos presentes e inspirá-los na escolha dos caminhos futuros.

Num primeiro momento, urge conceituar “política” de acordo com o referencial teórico arendtiano. A tarefa é simplificada partindo-se da antítese da política, - as guerras e os regimes totalitários- , uma vez que as primeiras são situações extremas de uso exclusivo da força, e os segundos foram regimes implantados mediante a violência e a força e anularam a possibilidade de ação dos cidadãos.

Tanto nas guerras quanto nos regimes totalitários há o completo predomínio da força, extinguindo-se o poder dos cidadãos que não contam mais no palco das decisões políticas. Com isso as relações humanas sucumbem, mergulhando-se numa onda de ódio e violência que torna a vida humana insuportável e acarreta a extinção do mundo comum.

Sempre que o homem é impedido de agir, a liberdade desaparece juntamente com a política. Logo, a *contrario sensu*, a verdadeira política acontece no espaço da aparência, da completa liberdade, onde cada um pode mostrar quem é e ser visto pelos outros. Neste espaço público não vigora a relação de comando/subordinação, uma vez que os cidadãos se reúnem na mais absoluta posição de igualdade, para travar o discurso e agir de comum acordo, fazendo surgir o autêntico poder político.

Para se compreender a natureza deste “poder” inerente aos cidadãos, conforme teorizado por Arendt, a título de comparação, abordar-se-á a forma tradicional de poder, colocado exclusivamente nas mãos do Estado. Esta linha teórica foi inaugurada por Thomas Hobbes (1588-1679), que denominou o Estado,

em latim *civitas*, como o *Leviatã*, a significar um ser artificial de maior estatura e força que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi idealizado.

Arendt chama de “vertical” essa relação de poder entre o Estado hobbesiano e seus cidadãos, verdadeira antítese da relação “horizontal” dos cidadãos que celebram um pacto de convivência, e escrevem na Magna Carta os princípios que fundam o Estado arendtiano e conformam a realidade social.

Questiona Arendt a tradicional separação entre governantes e governados, que leva a uma situação de subordinação onde o governante sabe e ordena e a população apenas obedece. Nessas condições a política é concebida de acordo com a mentalidade que vigora no espaço privado, onde impera a mentalidade do *homo faber* e faz com que o poder político seja confundido com violência. Em conseqüência, não se identificam poder e domínio ou lei e mando, conforme a concepção clássica da teoria do Estado. Para Arendt, o poder não está na relação de mando-obediência. Encontra-se entre os homens que livremente se reúnem e atuam fazendo surgir o poder, fator este que legitima o governo uma vez que tem a aquiescência de todos.

Como modelo de esclarecimento, Arendt retorna à antiga Grécia que criou a *polis*, onde os homens livres se reuniam para o discurso, sem violência e sem coação, em absoluta condição de igualdade para decidir os assuntos políticos. O ser humano foi definido por Aristóteles como *zoon logon ekhon* – um ser vivo dotado de fala, justamente porque além de sua vida privada, onde eram tocados os interesses particulares, na praça pública, ele assumia um segundo tipo de vida, a cidadania, cujo interesse era o bem da cidade.

Esse resgate da ação política é crucial para a reinvenção do espaço público, conforme preconizado por Arendt. Apregoa a autora que a liberdade é o sentido da política. Contudo, a liberdade política é uma qualidade de não soberania, pois a relação é do cidadão com o mundo, cuja realidade é garantida pela presença dos outros. O eixo de sustentação das instituições políticas não pode ficar restrito aos direitos fundamentais do indivíduo, tal qual preconizado pelo credo liberal, cujo enfoque era o indivíduo. Hoje o foco deve ser a coletividade e os direitos e deveres que os cidadãos atribuem a si próprios, com vistas ao aperfeiçoamento das

instituições políticas, objetivando a preservação do mundo comum, com os seus reflexos na qualidade de vida de toda a humanidade ao redor do Planeta.

## 2.1 Violência e força como antítese da política

Tendo vivenciado a subida dos nazistas ao poder e os horrores da guerra como apátrida, Hannah Arendt<sup>9</sup> faz um esforço para compreender e explicar como tudo aquilo pôde acontecer, com a esperança de que coisas piores possam ser evitadas pelas novas gerações e que o tipo de guerra deflagrado não transforme o planeta num deserto, no sentido de aniquilar o mundo humano e, também, que regimes como os totalitários não aniquilem a própria criatura humana. Houve uma ruptura da tradição do pensamento ocidental<sup>10</sup>, sendo que as explosões atômicas foram o marco de uma nova era política.

Para o tempo de sua vida Arendt reserva a expressão *mundo moderno*<sup>11</sup> e se preocupa com a crescente ausência de sentido que assola a humanidade. “O moderno conceito de processo, repassando igualmente a história e a natureza, separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra idéia tomada individualmente.”<sup>12</sup> A ação do homem comum está mais voltada aos processos de apropriação da natureza, com o fito de submetê-la e criar o mundo de artefatos que facilitam a vida humana. A mentalidade do *homo faber* faz com que os homens queiram construir também o arcabouço político institucional a partir de esquemas racionais, sem levar em conta a pluralidade humana e a diversidade de mundos culturais.

---

<sup>9</sup> Em 1933 Hitler chegou ao poder na Alemanha e Hannah Arendt, então com 27 anos, partiu com sua mãe para a França, lá vivendo como apátrida até 1941, quando fugiu para os Estados Unidos da América. Somente obteve a cidadania americana em 1951.

<sup>10</sup> “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 do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado.”(ARENDR, Hannah. **A tradição e a época moderna. In: Entre o passado e o futuro.** p. 54).

<sup>11</sup> ARENDR, Hannah. **O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: Entre o Passado e o Futuro.** p. 109.

<sup>12</sup> Ibid., p. 95.

Agnes Heller, herdeira da cadeira de Filosofia de Hannah Arendt na New School for Social Research em Nova York, afirma que o projeto chamado “Europa” vai aos poucos se tornando um museu, sendo que “a grande narrativa conta a história com uma autoconfiança ostensivamente casual e disfarçadamente teleológica.”<sup>13</sup> Contudo, mesmo “os europeus vinham sujeitando regularmente sua própria cultura a indagações sobre suas proposições universais, para denunciá-las como outras tantas proposições particulares com falsa pretensão a universalidade.”<sup>14</sup> É certo que “os que vivem na condição política pós-moderna sentem que estão depois de toda a história, com sua origem sagrada e mitológica, sua estrita causalidade, sua teleologia secreta, seu narrador transcendente e onisciente e sua promessa de final feliz, num senso cósmico ou histórico.”<sup>15</sup> E, ainda:

A pós-modernidade (incluindo a condição política pós-moderna) não é uma nova era. A pós-modernidade é em todos os sentidos *parasítica* da modernidade; vive e alimenta-se de suas conquistas e dilemas. O que é novo na situação é a inédita consciência histórica surgida na *post-histoire*; o sentimento grassante de que vamos ficar para sempre no presente e ao mesmo tempo depois dele.<sup>16</sup>

Ao vivenciar os acontecimentos históricos da primeira metade do século XX, Arendt deslocou o centro de interesse da filosofia para a área da política, na ânsia de compreender como tudo aquilo pôde acontecer. Em busca da compreensão da coisa “política” seu pensamento opera por antítese, pois parte da análise da segunda guerra mundial iniciada pela Alemanha nazista e o totalitarismo, regime político que foi um verdadeiro laboratório para o domínio absoluto do ser humano. Raciocinar a partir da antítese apresenta a vantagem de que em seu uso descritivo, um dos dois termos joga luz sobre o outro. Se o conceito “política” é alvo de intermináveis debates teóricos, conhecer a sua antítese significa o aporte de uma definição negativa, operada mediante a exclusão das categorias não contidas da esfera na política.

---

<sup>13</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna.** p.12.

<sup>14</sup> Ibid., p. 13.

<sup>15</sup> Ibid., p. 12.

<sup>16</sup> Ibid., p. 23.

Com o uso da violência, seja uma guerra entre países, ou uma guerra civil, ocorre a completa falência da política. Nessas situações não há espaço para a conversa e surge o impasse que leva os beligerantes a resolver as divergências pelas forças da armas. Se a situação belicosa perdurar por muito tempo, há o risco de se extinguir o mundo tanto de um como de outro contendedor.

Por mais execráveis que sejam as guerras sempre existiram. A capacidade de destruir se equilibrava com a capacidade humana de reconstruir. As guerras sempre visavam ao acordo, a solução do conflito. O que atemoriza o homem contemporâneo é que atualmente a capacidade de destruição é tão grande que as partes adversárias não podem mais resolver seus problemas mediante a guerra. No caso de uma conflagração mundial envolvendo armas atômicas, não somente o homem vai desaparecer, mas todo e qualquer tipo de vida será varrido da face da terra. Uma guerra na atualidade, com o uso das armas atômicas, acabaria sem vencedores ou vencidos e, portanto, tornaria a guerra, cujo objetivo é a vitória sobre o inimigo, totalmente inútil.

Arendt questiona se o homem, em meio ao processo desencadeado por ele próprio, de maneira catastrófica, “ainda possa continuar sendo senhor e mestre do mundo por ele construído e dos assuntos humanos.”<sup>17</sup> Alerta ainda que “o problema é que a guerra total pode transformar num deserto o mundo habitado pelos homens.”<sup>18</sup>

Em uma carta enviada a Klaus Piper, seu editor, datada de 7 de abril de 1959, Arendt afirma que começaria o livro *Introdução à Política*, cujo compromisso de redigir já estava firmado mediante contrato, “com um capítulo detalhado sobre a questão da guerra, o que significa em geral a guerra para a política.”<sup>19</sup> A seu ver, “guerras e revoluções estão fora do âmbito político no verdadeiro sentido. Elas estão sob o signo da força e não, como a política, sob o signo do poder.”<sup>20</sup>

Se no decorrer da História, ao término de um conflito armado sucedia um período de paz, fruto do armistício celebrado entre os beligerantes, a partir da

---

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 88.

<sup>18</sup> Ibid., p. 86.

<sup>19</sup> Ibid., p. 195.

<sup>20</sup> Ibid., p. 195.

Segunda Guerra Mundial, o seu término não significou o fim de conflitos internacionais. Iniciou-se o período da “guerra fria” e o estabelecimento de um complexo trabalhista-industrial-militar, emergindo um modelo econômico voltado para a produção de armas e desenvolvimento de tecnologias de controle e destruição. As nações hegemônicas, Estados Unidos da América e União Soviética, prepararam-se para a guerra nas estrelas. Atualmente, mesmo com o esfacelamento da República Soviética, a tensão permanece, há um esforço de outros países para entrarem no círculo restrito daqueles capazes de produzir a bomba atômica e, com isso, manter uma hegemonia calcada na violência.

O terror que tomou conta do mundo após Hiroshima e Nagasaki e a suspeita em face do progresso técnico, evocada por Arendt, não podem mais ser exclusivamente questões acadêmicas, devem ser igualmente partilhados pela opinião pública, havendo uma consciência maior a respeito da ameaça existente para a sobrevivência de todas as formas de vida na Terra.

Igualmente preocupante foi o aparecimento dos sistemas totalitários, à margem de qualquer classificação dos regimes políticos tradicionais. As principais correntes políticas da modernidade, ou seja, o capitalismo e o socialismo, puderam originar o nazismo e o stalinismo, respectivamente. Nada, nenhuma experiência política anterior, nenhuma teoria política, serve de base para analisar o totalitarismo. As ações desses movimentos constituem uma ruptura com todas as tradições e destruíram as categorias conhecidas do pensamento político e os padrões aceitos do juízo moral. O inimaginável pôde acontecer. “Tentar entender o que aconteceu é um esforço em vão, pois tudo o que aconteceu sob a égide do regime totalitário afronta o bom senso e as pessoas consideradas *normais* se recusam a crer que tudo é possível.”<sup>21</sup>

Ao criticar os sistemas totalitários Arendt denunciou a forma inédita de organização da sociedade que jogou por terra todos os valores cultuados até então pela tradição ocidental, deixando patente que a dignidade do homem desaparece na estrutura monolítica do regime totalitário.

---

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo.** p. 491.

O objetivo da ideologia totalitária, no caso do nazismo, foi exercer o completo domínio da História e acelerar o implemento da supremacia da raça ariana. Os delírios de expansão de Hitler resultaram na grande catástrofe da Segunda Guerra mundial. Com isso, a guerra deixou de ser um recurso para resolver os impasses criados pelas negociações políticas e, como guerra de extermínio, rompeu todos os limites. A guerra total estava associada às formas de domínio totalitário, sendo que o extermínio de povos inteiros era o seu objetivo final.

O livro *Origens do Totalitarismo* é a expressão da inquietude de Arendt, buscando esclarecer o porquê da dissolução dos tradicionais elementos do mundo político e espiritual ocidental.<sup>22</sup> O nazismo começou por declarar a superioridade de uma determinada raça humana e propagar a crença de que ela deveria sobrepujar as demais e estabelecer um grande império. Promover o massacre étnico para “limpar” certos territórios era um dos objetivos do nazismo. Hitler, mediante um simples decreto, excluiu algumas categorias de pessoas do povo alemão. Os judeus, por formarem uma comunidade cuja identidade cultural era notória, foram os primeiros escolhidos para serem eliminados. Ao perderem o direito de ter direitos, ou seja, a cidadania, os direitos fundamentais que um Estado soberano garante aos seus cidadãos, a massa de excluídos foi submetida ao processo que culminou com o extermínio de milhões de criaturas. No momento em que essas populações perderam sua cidadania não eram mais ninguém e a construção de “centros fabris de morte”, como Arendt chama os campos de concentração, se tornou possível, sem que houvesse uma indignação generalizada que impedisse os algozes de executar os planos de extermínio de Hitler.

---

<sup>22</sup> “O decisivo para nós foi o dia em que ouvimos falar de Auschwitz, em 1943. E de início nós não acreditamos, se bem que, para dizer a verdade, meu marido e eu julgássemos esses assassinos capazes de tudo. Mas nisso, não tínhamos acreditado, em parte porque ia contra toda necessidade, não tinha qualquer objetivo militar. (...) Bom, nós temos inimigos. É a ordem natural das coisas, Por que um povo não teria inimigos? Mas foi completamente diferente. Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não. Isso jamais poderia ter acontecido. E não estou me referindo ao número de vítimas, mas à fabricação sistemática de cadáveres etc. Auschwitz não poderia ter acontecido. Lá se produziu alguma coisa que nunca chegamos a assimilar.”( ARENDT, Hannah. **Só permanece a língua materna. In: A Dignidade da Política.** p. 135)

Os sistemas totalitários promoveram a completa desnaturação da política, ao suprimir por completo a liberdade humana, submetendo-a ao fluxo de uma determinação histórica ideologicamente fundamentada. Aí é impossível a resistência individual, pois impera o terror, apto para impor o seu domínio não apenas com relação às vítimas inocentes, mas, principalmente, a toda a população que cala aterrorizada.

O nazismo criou uma ideologia pretensamente científica, que julgou ser capaz de construir o artifício do mundo de forma adequada aos interesses do povo alemão, formado pela raça ariana, em detrimento de outros povos, julgados inferiores. O absolutismo axiológico se tornou uma teoria filosoficamente significativa, uma vez que os valores estabelecidos foram apresentados como absolutos e evidentes. O pensamento ideológico arrumou os fatos de forma lógica e agiu com uma coerência capaz de argumentar e pensar em termos de processos que levam a uma explicação distorcida da realidade.<sup>23</sup> Esse tipo de ideologia levou os regimes totalitários e ditatoriais a extinguirem a liberdade, pois suas diversas regras pretenderam se impor, criando um mundo fictício através da propaganda e outorgando à polícia secreta o papel de transformar a ficção em realidade.

O pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade “mais verdadeira” que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-los. O sexto sentido é fornecido exatamente pela ideologia. A propaganda do movimento totalitário serve também para libertar o pensamento da experiência e da realidade. Quando chegam ao poder, os movimentos passam a alterar a realidade segundo as suas afirmações ideológicas.<sup>24</sup>

Assim foi criado um mundo demente que funcionava, com a força da lógica, e acreditava que o homem podia dominar o mundo e transformá-lo. Os nazistas quiseram tomar o destino dos homens pelas mãos e conduzi-los de forma a obter os seus desígnios delirantes de expansão e supremacia de uma raça sobre as demais. Acreditaram numa ideologia que julgou ser capaz de construir o artifício

---

<sup>23</sup> Se é natural que os mais fortes sobrevivam (a raça ariana), cumpre desde logo eliminar os “inferiores” – loucos e excepcionais (ainda que arianos) e judeus, ciganos e outros povos que devem desaparecer da face da Terra.

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. p. 523.

do mundo, de forma adequada aos interesses do povo alemão, em detrimento de outros povos. Visavam enfim a obediência incondicionada das massas.

Por outro lado, os apátridas foram tratados como se não existissem e seu destino não interessasse a ninguém. Os homens se tornaram supérfluos, sendo dominados em todos os aspectos da vida e ficaram a mercê do domínio despótico do Estado. A escolha das vítimas era objetiva, sendo que estas eram completamente inocentes. Nada fizeram para que a desgraça se abatesse sobre elas. Essa foi a imposição do legítimo terror, inclusive sob o ponto de vista do torturador, que também era colhido na trama imposta tal qual as vítimas. Ninguém ficava livre do medo. Os indivíduos eram tragados pela máquina do terror e eram incapazes de reagir para mudar seu destino pessoal. Liquidou-se a própria possibilidade de ação humana, pois não havia para quem se apelar. Desapareceu por completo a liberdade e o objetivo do sistema totalitário foi atingido, qual seja, liquidar com a pessoa humana, impedindo-lhe qualquer reação.

Os nazistas não tinham o menor respeito pelas leis. Nunca se deram ao trabalho de abolir oficialmente a Constituição de Weimar, pois ela valia apenas para o alemão puro, sendo que os judeus naturalizados, ao perderem a condição de cidadãos, foram excluídos do amparo das leis.<sup>25</sup> Achar locais para essas pessoas e depois transformá-los em campos de concentração, onde as vítimas eram exterminadas, foi uma consequência lógica. Subtrair das pessoas a capacidade de agir, negando-lhes todos os seus direitos, foi a forma encontrada para dominá-las completamente. O objetivo era impedir a resistência. “O próximo passo decisivo do preparo de cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem.”<sup>26</sup> A vitória totalitária foi assustadora, pois minou a própria condição de humanidade, significando que tanto as vítimas, como os algozes, deixaram de ser humanos, no sentido que a cultura ocidental os tinha descrito até então: seres dotados de dignidade única, cidadãos munidos de direitos e deveres, aptos a discernir os valores morais de sua comunidade e os princípios políticos que dão corpo às suas leis.

---

<sup>25</sup> “O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem. Por um lado, isso foi conseguido quando certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei e quando o mundo não totalitário foi forçado, por causa da desnacionalização maciça, a aceitá-los como os fora-da-lei.” (ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. p. 498).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 502.

Os crimes praticados nos campos de concentração ultrapassaram quaisquer previsões do sistema penal normal. Arendt lembra que um criminoso tinha mais direitos que um ser humano jogado no campo de concentração.

Os criminosos são punidos, os indesejáveis desaparecem da face da Terra; o único vestígio que resta deles é a memória daqueles que os conheceram e amaram e uma das tarefas mais difíceis da polícia secreta é fazer com que até esses vestígios desapareçam juntamente com o condenado.”<sup>27</sup>

No entanto, a inutilidade dos campos de concentração era apenas aparente, pois foram instituições essenciais para que o Estado totalitário consolidasse seu domínio. Inspiravam o medo permanente e indefinido e serviam de treinamento para a obediência cega, necessária ao domínio totalitário. Tanto vítimas como algozes eram dominados completamente, ficando incapazes de reagir, sendo que o povo inteiro quedou-se em completa apatia, incapaz também de reagir frente ao absurdo do terror. Os campos de concentração eram efetivamente laboratórios especiais para o teste do domínio total. O objetivo era acabar com a pessoa completamente, liquidando a pessoa civil, a moral e finalmente derrotando o núcleo central de sua personalidade, sua dignidade. No fundo, todos participavam do processo de extermínio e a colaboração das vítimas era obtida com a sinalização de que se cooperasse, não seria submetida a maiores horrores de tortura física e moral. As condições de vida eram tão atrozes que os homens desistiam de lutar pela sobrevivência, sendo melhor aceitar a morte como uma solução para as desgraças da vida. Os métodos utilizados nos campos de concentração tinham por objetivo manipular o corpo humano, com as suas infinitas possibilidades de dor, de forma a obter a destruição da pessoa humana, tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânica o fazem. É a completa sandice de todo o processo.

Ao extinguir todo e qualquer direito das vítimas, Hitler conseguiu seu desiderato, que era minar a capacidade de agir das vítimas. Nas palavras de Arendt:

O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade.

---

<sup>27</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. p. 484.

Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana.<sup>28</sup>

Assim, ao estudar as características do totalitarismo, Arendt, concluiu que este sistema se constitui na antítese da liberdade. Eis aí o império da violência, a autoridade decorrente do poder do líder, a anulação completa da pessoa humana, tragada pela estrutura estatal monolítica onde prevalece o todo, poderíamos dizer, o “UM”, que busca ser homogêneo, absorvendo o indivíduo e anulando a capacidade de agir das pessoas. A individualidade ou qualquer outra coisa que distinga um homem do outro é intolerável. O isolamento de indivíduos atomizados constitui a base para o domínio totalitário.

Dessa forma, tanto as guerras, como os regimes totalitários, ao se utilizarem exclusivamente da força e da violência para condicionar e dominar as pessoas, constituem a antítese da política.

Conseqüentemente, a verdadeira política, calcada no pressuposto da liberdade e da igualdade, surge do poder resultante da pluralidade humana, quando os cidadãos se reúnem no espaço público para a ação e o discurso. Nessa integração não se encontra a relação de comando versus obediência, mas idealmente deve predominar a troca de opiniões divergentes que objetivam a tomada da melhor decisão política possível.

Objetiva o próximo tópico esclarecer o significado da palavra “poder” uma vez que a problematização levada a efeito por Arendt acerca da natureza do “poder” inerente aos cidadãos, é crucial para a compreensão do que ela entende por política.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. p. 508.

<sup>29</sup> “É, na minha opinião, um reflexo triste da atual situação das ciências políticas a não-diferenciação, pela nossa terminologia, de palavras chaves como *poder*, *fortaleza*, *força*, *autoridade*, e finalmente *violência*, todas as quais se referem a fenômenos distintos. (...) O uso correto destas palavras não é só uma questão de gramática, mas de perspectiva histórica. (...) Atrás da aparente confusão está uma firme convicção à cuja luz todas as distinções são, quando muito, de menor importância: a convicção de que o mais crucial problema político é, e sempre foi, a questão de Quem domina Quem? Poder, fortaleza, força, autoridade, violência – não são mais que palavras para indicar os meios pelos quais os homens dominam o homem; são consideradas sinônimos, porque têm a mesma função. Somente depois que se cesse de reduzir os assuntos políticos à questão de domínio, aparecerão, ou antes, reaparecerão em sua autêntica diversidade os termos dados originais no campo dos assuntos humanos.” (ARENDT, Hannah. **Crisis da República**. p. 122)

## 2.2 Poder político

Conforme esclarecido acima, a antítese da política é a força e a violência que solapam e destroem as comunidades políticas, quando os governantes submetem e subjugam as pessoas, querendo manter um poder que não existe mais. Para Arent, o poder é prerrogativa dos cidadãos. “É o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam.”<sup>30</sup> A verdadeira política depende do poder que surge entre os homens no espaço público e prescinde da força, porque é calcada no discurso e na liberdade de ação.

A fim de conceituar “poder”, de acordo com o referencial teórico arendtiano, partir-se-á da origem do uso da palavra, passando-se pela antítese do conceito, representada pela teoria de Thomas Hobbes que coloca nas mãos do Estado absoluto todo o poder, a significar a força institucionalizada, restando nítida a relação de comando por parte do Estado e a obediência por parte da população.

Na evolução histórica do conceito, cumpre passar do absolutismo para a filosofia liberal, que coloca o Estado na posição de proteger a liberdade dos indivíduos no espaço privado, resumindo-se o poder dos cidadãos no ato de votar quando elegem os seus representantes para compor o Parlamento e a chefia do Executivo, permanecendo divorciados dos assuntos do Estado, entregues aos seus afazeres privados.

Se há uma palavra que pode expressar as lutas e as angustias da história da Humanidade, esta palavra é “poder”. O poder é uma categoria essencial da política.<sup>31</sup> Em seu significado mais amplo, designa a capacidade de agir, produzindo efeitos. Na teoria política, o poder está associado ao conceito de Estado. Inclusive do grego *kratos* - força, potência, e *arché* – autoridade, são as raízes dos nomes das antigas formas de governo, como aristocracia, democracia,

---

<sup>30</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. p. 212.

<sup>31</sup> “No sentido político, o poder aparece como o elemento essencial da relação comando-obediência, como energia inter-relacional que move os indivíduos e as coletividades para a realização de suas respectivas finalidades: individuais, grupais, nacionais e metanacionais.” (MOREIRA NETO, Diogo de Figueiredo. **Mutações do Direito Público**. p. 5-6).

monarquia, oligarquia e todas as palavras que gradativamente foram sendo forjadas para indicar formas de poder, como fisiocracia, burocracia e tantas outras.

Desde os primórdios da civilização ocidental a organização política foi objeto de reflexão sobre a vida comunitária, entendendo-se o homem como um animal social, *politikón zoon*, sendo que na expressão grega *politikón* estava compreendido o duplice sentido dos conceitos de “social” e “político”. Nas palavras de Arendt:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*).<sup>32</sup>

Conseqüentemente, na esfera política surge o problema de como se articular para o exercício do poder. A filosofia política que vai do *Político* de Platão ao *Príncipe* de Maquiavel tratou o problema da relação de poder entre governantes e governados principalmente a partir da perspectiva dos governantes – *ex parte principis*. No início da idade moderna surgiram as doutrinas jusnaturalistas calcadas nos direitos naturais que pertencem ao indivíduo singular, havendo um deslocamento para enfocar a relação política a partir do ponto de vista dos governados – *ex parte populi*. Trata-se do problema da posse do poder e de sua legitimidade. Surgiu então a teoria do Contrato Social que colocou o fundamento da obrigação política no consenso expresso ou tácito dos indivíduos que concordam livremente em se submeter a uma autoridade que os representa e encarna.

Uma vez que os homens por suas vontades singulares se revelam opostos uns aos outros, Thomas Hobbes<sup>33</sup> desenvolveu a hipótese de que a passagem do Estado de natureza ao Estado civil, ou da *anarchía* à *archía*, do estado apolítico ao Estado político, ocorre quando os indivíduos renunciam ao direito de usar cada um

---

<sup>32</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 33.

<sup>33</sup> HOBBS. **Leviatan**. Col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1993.

a própria força, que os tornava iguais no estado de natureza, para o confiar a uma única pessoa, ou a um único corpo, que doravante será o único autorizado a usar a força contra eles. Figurativamente chama o Estado de Leviatã, figura que surge no diálogo bíblico travado por Jó com Deus (Jó, caps. 40-41) o qual representa todas as forças que subjugam o homem.

Para o autor, os pressupostos que constituem a base da construção da sociedade e do Estado são fundamentalmente dois; em primeiro lugar, embora todos os bens sejam relativos, há um primeiro e originário bem que é a própria vida e a sua conservação; em segundo lugar, ele nega que existam uma justiça e uma injustiça *naturais*, uma vez que não existem “valores” absolutos, sustentando que os valores são frutos de “convenções” estabelecidas pelos homens e que são cognoscíveis de modo perfeito e *a priori*, juntamente com tudo aquilo que delas deriva. Assim o “egoísmo” e o “convencionalismo” são os pontos cardeais da nova ciência política inaugurada por Hobbes. Decorre deste entendimento o célebre enunciado: *homo homini lupus* - o homem é o lobo do próprio homem. Uma vez que cada homem é um átomo de egoísmo, a condição natural dos homens é a situação de guerra de todos contra todos - *bellum omnium contra omnes*, cada qual tendendo a se apropriar de tudo aquilo que necessita para a sua sobrevivência e conservação, em detrimento dos demais. Nestas condições o homem está arriscado a perder o bem primário, que é a vida, ficando a cada instante exposto ao perigo de morte violenta.

Contudo, esta situação de insegurança é insustentável, pois não permite que o homem se dedique a qualquer atividade de produção de bens, haja vista que os frutos permaneceriam sempre incertos. Nesse contexto, surge o terceiro para a paz, o Estado, pois os contendores concordam que ambos vão depor as armas e somente o Estado poderá usar a força. Assim, para conseguir segurança, o homem substitui o *status naturae* por um *status civilis*, mediante um convênio em que cada um transfere seu direito para o Estado, o único detentor de poder. Esse “pacto social” não é firmado pelos súditos com o soberano, mas sim pelos súditos entre si. O soberano simplesmente representa essa força constituída pelo convênio, não participando do pacto e uma vez recebidos em suas mãos todos os direitos dos súditos, ele os detém irrevogavelmente.

O Estado de Hobbes decide tudo, não só a política, mas também a moral e a religião, sendo absoluto. Seu poder, o mesmo que o indivíduo tinha antes, é irrestrito, não reconhecendo outro limite senão a potência que manda sem limitação. É o tipo puro do absolutismo exacerbado.

Partindo da mesma premissa de Hobbes de que os homens para sair do estado natural, celebram um pacto político, John Locke (1632-1704) chega a conclusões diferentes, sendo considerado o grande clássico do liberalismo político. Enquanto em Hobbes da igualdade nascia uma cruel e agressiva independência, para Locke brota um amor dos homens uns pelos outros, que jamais devem romper essa lei natural. A rigor, os homens não nascem *na* liberdade, sendo que os pais têm de cuidar deles, exercendo uma legítima jurisdição sobre eles, mas os homens nascem *para* a liberdade, e por isso, o rei não tem autoridade absoluta, mas a recebe do povo. Para ele a forma do Estado é a monarquia constitucional e representativa, com independência em relação à Igreja, tolerante em matéria de religião.<sup>34</sup>

Em Locke, a vida, a liberdade e a propriedade são descritas como barreiras à extensão do supremo poder legislativo. São bens outorgados a cada homem pela lei da natureza, contra a qual não há sanção humana que se mostre válida ou aceitável. O pacto de fundação do Estado não implica jamais a sua alienação; antes impõe ao soberano um respeito incondicional. Assim, apoiando-se numa concepção de contrato que compreende nítida reserva de conteúdos vinculantes, agora equivalente a uma Constituição de tipo material, Locke acolhe um princípio diverso daquele do absolutismo: para ele, a *soberania é limitada*.<sup>35</sup>

A dicotomia público e privado encontra sua expressão máxima no pensamento liberal, doutrina que tomou a si a defesa e a realização da liberdade do indivíduo no campo político. No campo do Direito, o jusnaturalismo atribuiu ao indivíduo direitos originários e inalienáveis e o liberalismo econômico, próprio da escola fisiocrática,<sup>36</sup> combateu a intervenção do Estado nos problemas

---

<sup>34</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

<sup>35</sup> MARTINS NETO, João dos Passos. **Direitos Fundamentais. Conceito, Função e Tipos**. p. 105.

<sup>36</sup> Adam Smith (1723-1790), escreveu *Uma Investigação da Natureza e das Causas da Riqueza das Nações* (1776), cuja tese central é a seguinte: a riqueza das nações resulta do diligente empenho de cada um de seus cidadãos em seus próprios interesses – ou seja, quando cada qual colhe sua recompensa ou sofre os reveses disso resultantes. Ao defender seus próprios interesses, o indivíduo serve ao interesse público. Foi conveniente à burguesia, a classe social ascendente, acreditar

econômicos, e pugnou por um mercado livre, seguindo sua lei natural, no pressuposto de que a riqueza acumulada pelos indivíduos fará a riqueza das nações. Ledo engano, como restou comprovado pela história.

Esclarece Paulo Bonavides:

Com o declínio e dissolução do corporativismo medievo e conseqüente advento da burguesia, instaura-se no pensamento político do Ocidente, do ponto de vista histórico e sociológico, o dualismo Sociedade-Estado. A burguesia triunfante abraça-se acariciadora a esse conceito que faz do Estado a ordem jurídica, o corpo normativo, a máquina do poder político, exterior à Sociedade, compreendida esta como esfera mais dilatada, de substrato materialmente econômico, onde os indivíduos dinamizam sua ação e expandem seu trabalho.<sup>37</sup>

O liberalismo foi a doutrina filosófica que embasou o sistema econômico do capitalismo e facilitou o desenvolvimento industrial a partir do século XIX. Pode-se afirmar ainda que os problemas são incontáveis e a idéia liberal em política é confusa e oscilante. No entanto, cumpre salientar que o cerne do liberalismo, a divisão entre os interesses particulares dos cidadãos e o Estado, é um ponto a ser considerado quando se pretende reformular as bases do poder.

A concepção clássica do poder é aquela formulada por Max Weber, que atrela o Estado ao monopólio da força legítima, que no ensinamento de Paulo Bonavides:

O Estado moderno racionalizou, porém, o emprego da violência, ao mesmo passo que o fez legítimo. De modo que, valendo-se de tais reflexos, chega Max Weber, enfim, ao seu célebre conceito de Estado: aquela comunidade humana que, dentro de um determinado território, reivindica para si, de maneira bem sucedida, o monopólio da violência física legítima.<sup>38</sup>

Se somarmos o pensamento de Hans Kelsen para quem o Estado é aquela ordem jurídica à qual se atribui, para a aplicação de suas normas, o uso exclusivo do poder coativo, teremos sedimentada a noção de que a política implica na centralização do poder nas mãos do Estado moderno. A esfera do “público” é

---

piamente na tese da “mão invisível do mercado”, onde as leis econômicas eram benfazejas e bastava que o Estado deixasse que os cidadãos livremente trabalhassem e produzissem riquezas para que o curso da história se desenrolasse no sentido do progresso da humanidade.

<sup>37</sup> BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. p. 60.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

reconhecida por via de consequência de seu critério normativo-jurídico, aceitando-se que o Estado imponha limites ao arbítrio individual, mediante a lei, com base num princípio de igualdade jurídica que garante os direitos dos cidadãos. Esclarece Luigi Ferrajoli:

Na tradição liberal o Estado de direito foi concebido como limitado somente por vedações legais, em garantia dos direitos do indivíduo de não ser privado de bens pré-políticos da vida e da liberdade (além da propriedade). As *garantias liberais* ou *negativas* constituem unicamente nos deveres públicos negativos ou de não fazer – de deixar viver e de deixar fazer – que têm por argumento prestações negativas ou não prestações.<sup>39</sup>

Nessa senda da ideologia liberal, Norberto Bobbio reduz o conceito de Estado ao de política e o conceito de política ao de poder, propondo-se a diferenciar o poder político de todas as outras formas que pode assumir a relação de poder. Uma vez que a força é o meio mais resolutivo para exercer o domínio do homem sobre o homem, quem detém o uso deste meio, com a exclusão de todos os demais, dentro de certa fronteira é quem tem a soberania entendida como *summa potestas*, como poder supremo, no sentido de que inexistente qualquer instância superior. A definição do poder político como o poder que está em condições de recorrer em última instância à força, é uma definição que se refere ao meio de que se serve o detentor do poder para obter os efeitos desejados. Serve para contrastar com os dois outros tipos de poder, o econômico e o ideológico, que dizem respeito a riqueza e ao saber, respectivamente. “O que têm em comum estas três formas de poder é que elas contribuem conjuntamente para instituir e para manter sociedades de desiguais divididas em fortes e fracos com base no poder político, em ricos e pobres com base no poder econômico, em sábios e ignorantes com base no poder ideológico. Genericamente, em superiores e inferiores.”<sup>40</sup>

Essas três formas de poder, o político, o econômico e o ideológico fundamentam e mantêm uma sociedade de desiguais. Mediante a coerção inerente a esse tipo de poder político, o governo obtém a aquiescência da população, utilizando estratégias de condicionamento e propaganda maciça. Essa é a prerrogativa de governantes que utilizam a força da ideologia para se manter no

---

<sup>39</sup> FERRAJOLI, Luigi. **Direito e Razão. Teoria do Garantismo Penal.** p. 690.

<sup>40</sup> BOBBIO, Norberto. **Estado, Poder e Governo. In: Estado Governo Sociedade – Para uma Teoria Geral da Política.** p. 83.

governo. Para Bobbio, “a Sociedade tanto pode aparecer em oposição ao Estado como debaixo de sua égide”.<sup>41</sup> Tal assertiva diz bem de quão problemática é esta relação entre governantes e governados, entre Estado e Sociedade Civil, dizendo respeito a legitimidade do poder e a autoridade das leis.<sup>42</sup>

Sendo a questão do poder capital para o esclarecimento do conceito de política, Arendt vai à contramão da doutrina liberal que coloca o poder político nas mãos do Estado, detentor do monopólio da força, apto a usar da violência, tendo em vista a “razão de Estado”, no pressuposto de que o fim justifica os meios.

Em seus escritos fica claro que a força e a violência, nada têm a ver com a genuína política. Para a autora poder e violência são fenômenos distintos,<sup>43</sup> analisados com profundidade no texto *Sobre a Violência* no livro *Crises da República*. Ela se volta contra a idéia usual de que a violência seria a manifestação do poder e que este se refere à relação de comando/obediência de modo que o emprego da violência seria justificado sempre que não houvesse harmonia nas relações entre governo e governados. “A essência da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, que quando aplicada a questões humanas tem a característica de estar o fim sempre em perigo de ser sobrepujado pelos meios que ele justifica e que são necessários para atingi-lo.”<sup>44</sup>

Uma vez que o objetivo final da ação humana nunca pode ser previsto com segurança,<sup>45</sup> freqüentemente os meios utilizados para alcançar objetivos

---

<sup>41</sup> BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. p. 61.

<sup>42</sup> Segundo Ferdinand Lassalle, o conjunto de forças políticas, econômicas e sociais, atuando dialeticamente, estabelece um sistema de poder que é a Constituição real do Estado. Juntam-se esses fatores reais do poder e são escritos em uma folha de papel, quando passam a ser verdadeiro direito. Quem atentar contra eles, atenta contra a lei e, por conseguinte, deve ser punido. Assim sendo a Constituição jurídica, seria mera folha de papel, limitando-se a um documento escrito que converte os fatores reais do poder em instituições jurídicas, em Direito. Ficou célebre a sua proposição que afirma serem os canhões os fundamentos da constituição.(LASSALE, Ferdinand. **A Essência da Constituição**. p. 53.)

<sup>43</sup> “Hannah Arendt diferenciou nitidamente poder tanto da força, quanto da violência. Força ela vê como a energia que se desprende de movimento físicos e sociais. Violência ela caracteriza pelo seu caráter instrumental, multiplicador da potência individual, graças à manipulação dos implementos da violência. Já o poder, para Hannah Arendt, é uma relação que leva à formação de uma vontade comum, que resulta de uma comunicação voltada para a obtenção do acordo. Por isso, para ela o poder nunca é atribuído de um indivíduo no singular mas sim o resultado da capacidade do agir plural, em conjunto.”(LAFER, Celso. **Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder**. p. 35).

<sup>44</sup> ARENDT, Hannah. **Crises da República**. p. 94.

<sup>45</sup> Toda ação humana envolve o risco, um problema universal, inerente a tomada de decisão que consiste em escolher uma conduta entre inúmeras possíveis, sendo que o agente nunca pode prever o resultado de sua ação. É o eterno problema da contingência humana, cumprindo ao cidadão efetuar escolhas que possibilitem o menor grau de arrependimento. A ocorrência de eventual dano é

políticos tornam-se mais relevantes que os próprios objetivos pretendidos. Com relação ao fenômeno do poder existe um consenso de que a violência nada mais é que uma flagrante manifestação de poder. “A usual identificação de violência e poder provém de considerarmos o governo como o domínio do homem sobre o homem por meio da violência.”<sup>46</sup>

Para a autora o âmbito da política é aquele espaço onde a liberdade como ação se manifesta. É um fenômeno político que surgiu na *polis* grega, caracterizando-se pelo fato de que no espaço público inexistiam governantes e governados ou quaisquer relações fundadas no binômio mando-obediência. Ali os cidadãos desfrutavam a mesma condição de igualdade, sendo que a fala, o discurso, era um direito de todos, no exercício da liberdade. Por conseguinte, a política apareceu como uma relação travada entre iguais, onde não há domínio e sua contraparte, a submissão, prescindindo do uso da força. Afirma Arendt que “o poder corresponde à capacidade humana não somente de agir mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido.”<sup>47</sup>

Procurando fazer a distinção entre poder e violência, Arendt busca na *polis* grega o sentido original da política. Este é o espaço originário de onde brota a política e o poder. É na esfera pública que os homens se reúnem e interagem. O poder surge onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo. É a própria essência do governo que decorre da ação coletiva e da troca de opiniões divergentes, sendo um fim em si mesmo.

Segundo Anne-Marie Roviello, Arendt se afasta tanto da idéia do confronto entre singularidades, como do singelo acordo de vontades que anularia o conflito. A tensão que resulta da condição humana da pluralidade é resolvida mediante o diálogo, o acerto permanente de pontos de vistas divergentes.

A sociedade política entendida como mundo comum, opõe-se quer à idéia de um mundo regido pela lei do confronto violento das singularidades quer à idéia de uma comunidade fusional no seio da qual reinaria o acordo entre todos, sem

---

consequência da própria decisão diante da complexidade e contingência em que transcorre a vida humana.

<sup>46</sup> ARENDT, Hannah. op. cit. p. 130.

<sup>47</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. p. 44.

resistência, e onde cada singularidade se negaria a si própria em benefício dessa fusão de vontades.”<sup>48</sup>

A violência, por outro lado, surge quando o poder se enfraquece e prevalece a vontade de dominar pela força. “A violência é diferenciada pelo seu caráter instrumental.”<sup>49</sup>. Mesmo que justificável pelos fins que almeja ela jamais será legítima. Não ignora Arendt que reagir com violência não deixa de ser uma forma de defesa, mas só se justifica se o objetivo a ser alcançado é a curto prazo, como no caso da legítima defesa, por exemplo. A violência empregada de forma sistemática gera o ódio e cria um mundo cada vez mais violento. “Em termos de política, não basta dizer que violência e poder não são a mesma coisa. Poder e violência se opõem; onde um deles domina totalmente o outro está ausente.”<sup>50</sup>

No dizer de Celso Lafer, “restaurar, recuperar, resgatar o espaço público que permite, pela liberdade e pela comunicação, o agir conjunto, e com ele a geração do poder, é o grande tema unificador da reflexão de Hannah Arendt.”<sup>51</sup> Trata-se do espaço “cuja própria existência depende diretamente de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si, desaparecendo quando quer que eles se vejam isolados uns dos outros.”<sup>52</sup>

Por conseguinte, para Arendt o poder político pertence aos homens, livres e iguais, capazes de “aparecer” no espaço público, na modalidade do discurso e da ação, quando colaboram para a criação do mundo comum, escrevendo a própria história com absoluta liberdade. O cerne da política diz respeito a este “espaço” entre os homens, decorrente da pluralidade humana, onde todos igualmente podem expressar as suas opiniões. “É o discurso que faz do homem um ser político”.<sup>53</sup>

Somente com uma política voltada para o respeito à liberdade e à dignidade dos homens é que surge o legítimo poder. Uma vez institucionalizado, este poder cria uma ordem jurídica que deve ser acatada por todos, sendo que o Estado possui mecanismos de coerção para fazer face ao infrator individual, aquele que transgride as normas surgidas do consenso do povo. Sob este prisma, embora

---

<sup>48</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt**. p. 31.

<sup>49</sup> ARENDT, Hannah. **Crises da República**. p. 124.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>51</sup> LAFER, Celso. **Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder**. p. 37.

<sup>52</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 211.

<sup>53</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 11.

sejam fenômenos distintos, poder e violência aparecem juntos, sendo que o poder é o fator primário e predominante e a violência terá sempre a função instrumental. Onde o poder é pleno, a violência será desnecessária. À medida que surgem divergências, a força começa a ser utilizada até o momento em que o poder desaparece por completo e vigora apenas a violência, como no caso dos regimes totalitários.<sup>54</sup> Poder e violência são inversamente proporcionais, afirmando Arendt:

Onde quer que a violência domine de forma absoluta, como, por exemplo, nos campos de concentração dos regimes totalitários, não apenas as leis, mas tudo e todos devem permanecer em silêncio. É em virtude desse silêncio que a violência é um fenômeno marginal no campo político; pois o homem, na medida em que é um ser político, está dotado do poder da fala.<sup>55</sup>

As reflexões de Hannah Arendt mantêm um caráter muito atual, pois as tensões entre poder e violência são permanentes e a luta pela liberdade e a faculdade de ação dos homens é contínua. A autora busca o espaço originário de onde brotam a política e o poder e este espaço é o do consentimento do povo que outorga legitimidade ao poder. “O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir.”<sup>56</sup> O poder surge, portanto, quando os homens se reúnem para a ação coletiva e para a troca de opiniões divergentes, em busca do consenso, sendo um fim em si mesmo. É a própria essência do governo. A violência, por outro lado, predomina quando o poder apela para a força. Não é fonte do poder, sendo um instrumento utilizado sempre que se perde o poder.

Nas comunidades organizadas o poder institucionalizado é acatado, senão por todos, pela maioria necessariamente, sendo que o poder legitima certos mecanismos de coerção para agir frente àqueles que pessoalmente transgridem as normas. É por isso que Arendt afirma que onde o poder é pleno, a violência não está presente, pois é desnecessária. À medida que a violência é usada para a

---

<sup>54</sup> “Em nenhum outro lugar fica mais evidente o fator autodestrutivo da vitória da violência sobre o poder do que no uso do terror para manter a dominação. O terror não é o mesmo que a violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo o poder, ao invés de abdicar, permanece com controle total.” (ARENDDT, Hannah. **Sobre a Violência**. p. 43.)

<sup>55</sup> Id., **Da Revolução**. p. 15.

<sup>56</sup> Id., **Crises da República**. p. 129.

confirmação do poder, este vai esmaecendo até que desaparece completamente. Nos governos onde há o predomínio da violência o apoio das pessoas se perde e o governo se torna ilegítimo.

Na concepção arendtiana o mundo comum é instituído de acordo com o princípio da partilha do poder político entre todos os cidadãos, corolário da pluralidade, que se revela fundamentalmente como intersubjetividade.

Arendt quer esquecer a linha da filosofia política inaugurada por Hobbes e retrocede para aquém das formas de governo já constituídas a fim de encontrar o espaço e o modo de ser originário de onde brotam a política e o poder. “A fenomenologia arendtiana e a genealogia foucaultiana convergem na desconstrução da subjetividade e da tradição política ocidental, na procura de novas formas de subjetividade e de ação.”<sup>57</sup>

Volta-se então a autora à Grécia antiga que fez surgir as primeiras cidades-Estado, como modelo de esclarecimento, uma vez que na *agora* grega os cidadãos se reuniam como pares que discutiam e se organizavam objetivando a defesa e o bem estar de sua cidade.

## 2.3 Grécia, modelo de esclarecimento

Diante da ruptura da tradição, Arendt colocou no centro de suas preocupações as ações das pessoas e a maneira como essas ações afetavam o mundo, para melhor e para pior, questão eminentemente política. E para compreender o que seja a política, volta-se à antiga Grécia, resgatando o conceito de origem naquele passado esquecido, a fim de obter uma luz que reflita no presente e auxilie no processo de compreensão dos eventos políticos atuais.

Em 1955, Arendt recebeu uma proposta do editor Klaus Piper para escrever uma “Introdução à Política”, a qual aceitou afirmando que “não tinha a intenção de escrever uma introdução às ciências políticas, ou à política enquanto

---

<sup>57</sup> ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade. Arendt, Derrida, Foucault.** p. 24.

ciência, mas seria muito mais uma introdução ao que a política é, de fato, e com que condições básicas da existência humana a coisa política tem a ver.”<sup>58</sup>

Esta afirmação dá a dimensão do pensamento arendtiano, avesso a qualquer “certeza” filosófica, assumindo um franco aspecto experimental de problematizar a “aparência”, aquilo com que me deparo, no puro exercício do pensamento crítico. São palavras suas: “O que quero é compreender, e quando outras pessoas também compreendem sinto uma satisfação comparável ao sentimento que experimentamos quando estamos em um terreno familiar.”<sup>59</sup> E, ainda:

Tenho sempre o cuidado de mencionar a tensão que existe entre a filosofia e a política, ou seja, entre o homem que filosofa e o homem que é um ser que age; tal tensão não existe na filosofia da natureza: o filósofo coloca-se diante da natureza na mesma condição que todos os outros homens, e quando reflete sobre ela, toma a palavra em nome de toda a humanidade. Mas ele não se coloca de maneira neutra diante da política: desde Platão, isso não é mais possível! (...) Eu quero focalizar a política com olhos, por assim dizer, depurados de qualquer filosofia.<sup>60</sup>

Importante destacar que o pensamento arendtiano parte de situações concretas e faz um retorno à origem dos conceitos, na tentativa de depurar conceitos, objetivando a compreensão. Ao constatar duas experiências básicas do século XX, o surgimento dos sistemas totalitários e o fato da política dispor hoje de um arsenal bélico capaz de varrer da face da Terra toda e qualquer forma de vida, Hannah Arendt dedicou-se ao estudo da política, repassando a tradição do pensamento ocidental a fim de encontrar elementos que possibilitassem recriar as categorias políticas, tendo em vista a reconstrução de um mundo assinalado pela pluralidade e pela diversidade, onde o novo possa acontecer no pleno exercício da liberdade.

Conforme Francisco Ortega:

A teoria política de Hannah Arendt representa uma tentativa de pensar o acontecimento, de afrontar a contingência, de romper e inaugurar, de recusar as imagens e metáforas tradicionais oferecidas para imaginar o político e uma vontade de agir, de transgredir e superar os limites. (...) A reconstrução genealógica parte de uma *ontologia do presente*, que problematiza a atualidade

---

<sup>58</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 137.

<sup>59</sup> Id., **Só permanece a língua materna**. In: **A Dignidade da Política**. p. 125.

<sup>60</sup> Id., *Ibid.*, p. 124.

como acontecimento e que responde às perguntas acerca de nossa contemporaneidade e nossa situação presente, ou seja: o que acontece em nosso presente, na nossa atualidade? Como se caracteriza? Esse diagnóstico visa a desenvolver estratégias de resistência ante a despolitização dos sistemas totalitários e da sociedade de massas.<sup>61</sup>

Arendt parte para uma reconsideração da condição humana à luz da experiência com as formas totalitárias de Estado e também com o desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição bélica, elaborando uma análise da *Vita Activa* visando ao esclarecimento das categorias políticas capazes de resgatar a política e impedir novas tragédias. Afirma a autora:

A finalidade da análise histórica é pesquisar as origens da alienação no mundo moderno, o seu duplo vôo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem, a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluiu e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e desconhecida.<sup>62</sup>

A recuperação da *polis grega* tem por escopo apresentar um modelo de esclarecimento do verdadeiro espaço político. Contudo, “Arendt não pretende restabelecer conceitos e categorias antigos, ou restaurar a tradição, mas desconstruir e vencer as reificações de uma tradição obsoleta.”<sup>63</sup> Franklin Leopoldo Silva afirma:

Pensar a política tendo como único guia padrões da racionalidade tradicional não permitiria incorporar a descontinuidade e, assim, compreender a ruptura. Para isso é preciso um pensamento que vá em busca das origens, consciente da incompletude de todas as possibilidades de compreensão, despojado da ilusão de que poderia encontrar um princípio lógico explicativo e constituinte. A busca das origens regula a nossa necessidade de compreender e ao mesmo tempo assinala a ausência de referências – a origem é um horizonte, não um ponto de localização do princípio.<sup>64</sup>

Segundo Celso Lafer, o livro *A Condição Humana*, de 1958, é um desdobramento de inquietações suscitadas com a redação de *Origens do Totalitarismo*, de 1951. Este regime extirpou a capacidade humana da ação, conseguindo que os homens aterrorizados calassem, uma vez que extinguiu por

---

<sup>61</sup> ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade. Arendt, Derrida, Foucault.** p. 24.

<sup>62</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** p. 14.

<sup>63</sup> ORTEGA, Francisco. op. cit. p. 25.

<sup>64</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. **Prefácio.** In: DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt** p. 16.

completo a liberdade. Arendt busca estabelecer as origens do isolamento e do desenraizamento, sem os quais não se instaura o totalitarismo. O isolamento destrói a capacidade política, a faculdade de agir, enquanto o desenraizamento desagrega a vida privada e destrói as ramificações sociais.<sup>65</sup>

Assim sendo, no livro *A Condição Humana* Arendt retoma questões apenas ventiladas e não resolvidas no livro *Origens do Totalitarismo*, afirmando que “se a tarefa da política é fazer do mundo um lar adequado ao homem”, precisamos ter “uma idéia de como o homem é ou deve ser.”<sup>66</sup>

Longe de ser simplesmente uma caracterização histórica da *polis*, o texto da autora objetiva relacionar as três atividades básicas que compõem a *Vita Activa* – labor, fabricação e ação -, detectando-se qual a prevalência de umas sobre as outras, nas diferentes épocas históricas, em que espaços eram desenvolvidas, a importância que recebiam e quais as conseqüências que isto acarretou à política.

A forma como estas três atividades básicas se articularam em cada época histórica permite uma análise acurada da condição humana e de como isto se reflete na forma da organização social, econômica e política de cada época, a partir do esclarecimento da dicotomia público/privado. Compreender esta distinção é crucial para acompanhar o pensamento arendtiano no caminho que perfaz em busca da compreensão dos acontecimentos políticos.

Na antiga Grécia, o espaço privado era constituído pela esfera da família, entendida esta de forma muito ampla, pois era o centro de produção econômica na Antigüidade e dela participavam, não apenas aqueles unidos pelas relações de sangue, mas também os escravos e demais protegidos. No recôndito do lar eram desenvolvidas as atividades referentes ao trabalho, típicas do ciclo vital. As quatro paredes acolhedoras, protetoras e sombrias da casa, onde a família se abrigava, nada tinham a ver com a política. O trabalho supria todas as necessidades vitais e seu ciclo interminável era regido pelas necessidades básicas e fundamentais do viver, quais sejam, comer, repousar, reproduzir. Vigorava a mais severa desigualdade e submissão, uma vez que o chefe de família tinha o domínio absoluto, poderes de vida e de morte sobre os componentes de sua família. Assim o campo da necessidade, característica da organização do lar privado, era pré-

---

<sup>65</sup> LAFER, Celso. **Posfácio**. In: *A Condição Humana*. p. 347.

<sup>66</sup> ARENDT, Hannah. **Filosofia e Política**. In: *A Dignidade da Política*. p. 106.

político uma vez que na esfera familiar a liberdade não existia. As relações eram baseadas na submissão ao chefe que detinha o comando e este só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos os cidadãos eram iguais.

Desta forma a antiga Grécia criou o espaço público, quando fez surgir a cidade-estado, que trouxe à existência a primeira experiência política, sendo que sua influência se estende até os dias de hoje. Segundo Arendt:

A Grécia formou a *polis* em torno da *agora* homérica, o local de reunião e conversa dos homens livres, e com isso centrou a verdadeira “coisa política”, ou seja, aquilo que só é próprio da *polis* e que, por conseguinte, os gregos negavam a todos os bárbaros e a todos os homens não-livres, em torno do conversar-um-com-o-outro, o conversar-com-o-outro e o conversar-sobre-alguma-coisa, e viu toda essa esfera como símbolo de um *peitho* divino, uma força convincente e persuasiva que, sem violência e sem coação, reinava entre iguais e tudo decidia. Em contrapartida, a guerra e a força a ela ligadas foram eliminadas por completo da verdadeira coisa política, que surgia e era válida entre os membros de uma *polis*.<sup>67</sup>

Assim surgiu um espaço diferenciado onde o cidadão podia assumir um tipo de vida diferente daquele vivido no âmbito familiar. No espaço público, a atividade predominante passava a ser a ação e o discurso, pois este espaço era ocupado pelos homens livres e iguais, que se reuniam visando uma vida potencialmente melhor. Lá não vigorava a relação de comando versus submissão, típica da esfera privada. Na *polis* existia o princípio da absoluta igualdade, esclarecendo Arendt:

“O surgimento da cidade-estado significaria que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*).”<sup>68</sup>

Nessas duas esferas distintas transcorria a vida humana, sendo que as atividades desenvolvidas no espaço privado diziam respeito aos interesses próprios de cada um, enquanto que no espaço público eram enfocados os interesses de todos, ou seja, da comunidade.

<sup>67</sup> ARENDT, Hannah . **O que é Política?** p. 97.

<sup>68</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** p. 33.

O espaço público era aquele que permitia aos homens viver sua condição de seres plurais, num patamar de igualdade, longe da coação e da força, fazendo surgir o autêntico poder político, pois esta era a esfera da liberdade. Para os gregos nem a igualdade nem a liberdade eram entendidos como qualidades inerentes à natureza humana, mas eram atributos que se obtinha na *polis*. A igualdade, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade, uma vez que ser livre era mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados. Mediante a ação e o discurso, o cidadão desempenhava o seu papel naquele palco que se abria, sempre que os homens se juntavam, sendo que ali tudo era decidido mediante palavras e persuasão e não através da força ou violência.

Aristóteles definiu o homem como um *zoon politikon* e um *zoon logon ekhonn*, justamente porque o ser político tinha a faculdade da fala e da ação. Era livre pois não estava sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outros. Ser livre significava não dominar e também não se submeter. Somente o proprietário pertencia à *polis*, sendo que a posse de uma propriedade era condição para admissão à vida pública. Estando livre de prover para si mesmo os meios de sobrevivência, estava livre para transcender a sua própria existência e exercer a atividade política. No espaço público cada homem participava com absoluta liberdade, expondo a sua opinião aos demais, contribuindo assim para a formação do mundo em comum. A ação ocupava o mais alto grau na hierarquia das atividades humanas, pois da ação conjunta resultavam os feitos de cuja lembrança se constitui a história.

A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne os homens na companhia uns dos outros e a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Assim surge do diálogo e do consenso o poder que legitima o corpo político que se estabelece. Afirma Arendt que “a política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças.”<sup>69</sup> Assim sendo: “A política surge no entre-os-homens, portanto, totalmente fora dos

---

<sup>69</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 21.

homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação.”<sup>70</sup>

Viver numa *polis* adquire o sentido de estabelecer relações de convívio mediante o discurso, no exercício da liberdade, longe da força, da coação e da submissão. O espaço político é formado pelos iguais que regulam todos os assuntos por meio da fala e entendimento mútuo. “A coisa política entendida nesse sentido grego está centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais.”<sup>71</sup> Trata-se do espaço “cuja própria existência depende diretamente de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si, desaparecendo quando quer que eles se vejam isolados uns dos outros.”<sup>72</sup>

Este resgate da antiga Grécia, como modelo de esclarecimento, serve para mostrar a essência da política, onde a ação desenvolvida no espaço público ocupava o ápice da hierarquia das atividades humanas, sendo o labor e a fabricação tarefas secundárias, executadas no recôndito do lar. As três atividades básicas - trabalho (*labor*), fabricação (*work*) e ação (*action*) - que articulam a condição humana no seu existir, referem-se respectivamente às áreas da sobrevivência, da construção do mundo material e da criação do mundo de relações interpessoais que compõem a *Vita Activa*.

A Era Moderna nasceu sob os auspícios do capitalismo e da revolução industrial e trouxe consigo a glorificação teórica do labor e da fabricação.

Quentin Skinner retrocede aos primórdios do surgimento do social com a feição capitalista, recordando que a *Utopia* de Morus discute o declínio da república idealizada pelos humanistas do Renascimento.

Morus concentra-se em dois principais grupos sociais a quem acusa de pôr a república em risco na medida em que perseguem seus próprios interesses, sem nenhuma compaixão, às custas do bem comum. Primeiro, denuncia a extravagância egocêntrica da nobreza (...). Os outros culpados são os proprietários rurais, em especial aqueles que perceberam ser a criação de carneiros cada vez mais lucrativa do que a produção de alimentos. “Eles não se satisfazem”, exclama

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 23.

<sup>71</sup> Ibid., p. 48.

<sup>72</sup> Id., **A Condição Humana**. p. 211.

Morus, com desprezo, “em não fazer bem a seu país; desejam fazer-lhe efetivo mal”. Assim, “não deixam terra que possa ser cultivada; cercam todo pedaço de terra para a pastagem; derrubam casas e mesmo aldeias” (p. 67). O resultado, na frase de Morus que ficou célebre, é que os carneiros estão comendo os homens: a fim de satisfazer “a ganância inescrupulosa de uns poucos”, os agricultores estão se arruinando, seus empregados estão sendo lançados na criminalidade e a comunidade como um todo está se empobrecendo.<sup>73</sup>

Este “cercamento” é o embrião do sistema capitalista, escrevendo Rousseau no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, que “o verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo.”<sup>74</sup>

A modernidade inverteu a ordem que vigorara na antiguidade e alçou o trabalho do fabricante como a mais nobre das atividades, relegando a ação, a capacidade política, para um segundo plano.

A distinção entre trabalho (*labor*) e fabricação (*work*) faz parte da crítica de Arendt à modernidade e à glorificação do trabalho que teve em Marx seu principal mentor.

Segundo André Duarte, “as três teses fundamentais do pensamento de Marx, nas quais Arendt concentra sua atenção, são as seguintes: a) “o trabalho (labor) é o Criador do Homem”, segundo a expressão de Engels; b) “A violência é a parteira da história”; c) “Os filósofos até agora se resumiram a interpretar o mundo; cabe transformá-lo.”<sup>75</sup> Estas três teses de Marx foram antevistas do mundo atual e Arendt, ao contestá-las, aponta as contradições e os problemas que essa teoria trouxe ao mundo moderno e que estão a afligir o homem contemporâneo.

O aspecto essencial da crítica de Arendt a Marx é o de que ele, em sua severa crítica ao presente, teria aceitado inúmeras pressuposições da modernidade em relação à dignidade do trabalho e ao caráter subsidiário da política em relação à economia, sem atentar para as suas desastrosas implicações. O resultado final seria o de que um pensamento que almejava instaurar o reino da liberdade, teria sido enredado nas malhas da própria necessidade. A glorificação marxista do

<sup>73</sup> SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. p. 242-243.

<sup>74</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1993.

<sup>75</sup> DUARTE, André. *O pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt*. p.80.

trabalho implicaria a transformação da totalidade do espaço público-político em um espaço meramente privado, no qual a política enquanto tal efetivamente desapareceria.<sup>76</sup>

Esclarecem Agnes Heller e Ferenc Fehér que Arendt rejeita o evolucionismo e a compreensão hegeliana da história como um processo governado por verdadeiras leis, sendo que estas duas teses negativas e críticas são as premissas de suas críticas a Marx.

A crítica de Hannah a Marx é ambivalente porque ela o acusa de abandonar a centralidade da liberdade pela politização da economia e pela introdução do “problema social”, uma questão concreta, no problema da liberdade, que só pode ser um fim em si mesma. Trata-se, claro, de uma acusação mal dirigida. Marx permaneceu durante toda a vida um filósofo da liberdade. (...) Por outro lado, Hannah observa corretamente o traço particular que dá um poder explanatório enganosamente tranqüilo e bastante sedutor à teoria marxista. Marx, o maior dos hegelianos, acreditara firmemente na evolução e no caráter processional da história universal, com “leis” históricas como acessórios indispensáveis.<sup>77</sup>

Um dos pontos fortes da problematização levada a efeito por Arendt é a constatação do desaparecimento da linha divisória entre o espaço privado e o espaço público e a ascensão do social que absorveu as atividades do trabalho e da fabricação, o que acarretou o surgimento da sociedade de consumidores e a vitória do *animal laborans*.<sup>78</sup> São fenômenos sociais modernos o desarraigamento e o abandono próprio das massas e o triunfo de um tipo humano que encontra sua satisfação simplesmente no processo de trabalho e de consumo.

Ao distinguir trabalho (*labor*) e fabricação (*work*), Arendt esclarece que todas as atividades desenvolvidas para a mera sobrevivência estão incluídas na categoria do “labor que é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo trabalho no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.”<sup>79</sup> Sua principal característica é o fato de serem repetitivas e rapidamente consumidas, pertencendo ao processo vital que liga todos os seres vivos na Terra. Desde os micro-

---

<sup>76</sup>Ibid., p. 82.

<sup>77</sup>HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 138.

<sup>78</sup>ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 333 *passim*.

<sup>79</sup>ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 15.

organismos, toda a cadeia alimentar que surge e mantém os seres vivos, quer vegetais, quer animais, faz parte desse ciclo. Com o labor, o homem se insere neste processo, buscando na natureza os meios de sua subsistência. Ele retira da natureza o necessário para sua sobrevivência e ao fim do processo reincorpora o excedente, o resultado final do consumo, à própria natureza. “O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na terra, na melhor das hipóteses a mais desenvolvida.”<sup>80</sup> Assim o labor é uma atividade humana interminável e acompanha automaticamente a própria vida.

A fabricação, por sua vez, “é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie. A fabricação produz um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente não natural.”<sup>81</sup>

Com a habilidade de suas mãos o homem fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano. A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e esta característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. Para fabricar alguma coisa o homem projeta em sua mente, possui a imagem ou o modelo que orienta o processo de fabricação. Esta tarefa pode ser executada individualmente e se utiliza de recursos da natureza, sendo que o *homo faber* sempre foi e é um destruidor da natureza, precisando abater a árvore para fabricar a cama ou a mesa.

O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se arrogou o papel de senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isto não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua existência, nem ao homem de ação, que sempre depende de seus semelhantes. A sós, com a imagem do futuro produto, o *homo faber* pode produzir livremente; e também a sós, contemplando o produto de suas mãos, pode destruí-lo livremente.”<sup>82</sup>

Os produtos da fabricação possuem permanência e durabilidade e à medida que os usamos, nos habituamos e nos acostumamos a eles, sentimos familiaridade com o mundo por nós criado. O que consumimos mantém o ciclo da

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 95

<sup>81</sup> Ibid., p. 15.

<sup>82</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 157.

vida e o que fabricamos nos propicia uma certa estabilidade relativa no mundo em que vivemos.

A terceira atividade básica da vida humana é a ação, aquela que é a responsável pelo surgimento da política. “A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo.”<sup>83</sup> Esta pluralidade é a condição específica para a vida política.

A ação e o discurso ocorrem entre os homens e possibilitam que estes se revelem ao compartilhar com os outros seus interesses específicos. A maior parte das palavras e atos referem-se a alguma realidade mundana e objetiva que fazem surgir um mundo completamente diferente, criado exclusivamente pelas palavras e atos que se interpõem entre os homens. A esfera dos negócios humanos consiste em uma trama de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. “Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir (...) a ação e o discurso são circundados pela “teia” de atos e palavras de outros homens e estão em permanente contato com ela.”<sup>84</sup> A ação só tem sentido se for voltada para os outros, pois o homem aparece e se confirma no discurso e na ação, que somente surgem no espaço público.

A distinção entre as três atividades básicas da *vita activa* possibilita uma melhor compreensão das peculiaridades das formas como o ser humano se articula nos diversos espaços em que se desenrola sua vida. Contudo, a linha divisória, perfeitamente demarcada que existira na antiga Grécia entre o público e o privado, deixou de existir na modernidade, pois com o advento da revolução industrial, as atividades do labor e da fabricação abandonaram a sede familiar e adentraram no espaço social.

Escrevem Adorno e Horkheimer que o industrialismo coisifica as almas. As condições concretas do trabalho na sociedade forçam o conformismo e os homens se transformam em “meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força. Os remadores que não podem se

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 15.

<sup>84</sup> Ibid., p. 201.

falar estão atrelados a um compasso, assim como o trabalhador moderno na fábrica, no cinema e no coletivo.”<sup>85</sup> E, ainda:

Quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a auto-alienação dos indivíduos, que têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica. Aparentemente, o próprio sujeito transcendental do conhecimento acaba por ser suprimido como a última reminiscência da subjetividade e é substituído pelo trabalho tanto mais suave dos mecanismos automáticos de controle. A subjetividade volatizou-se na lógica de regras de jogo pretensamente indeterminadas, a fim de dispor de uma maneira ainda mais desembaraçada. (...) O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. Concretiza-se assim o mais antigo medo, o medo da perda do próprio nome.<sup>86</sup>

Para Arendt, no momento em que Galileu, precursor da era moderna, fabricou o telescópio e deu “o primeiro passo experimental do homem na direção da descoberta do Universo,”<sup>87</sup> o *homo faber* foi quem passou a ocupar a mais alta posição na hierarquia das categorias das atividades humanas, pois ele é o fabricante dos instrumentos que levam ao processo de acúmulo de riquezas, meta final da sociedade capitalista que surgiu na modernidade. Houve uma inversão dentro da *Vita Activa* e a atividade da fabricação, específica do *homo faber*, abandonou sua antiga posição humilde na hierarquia das capacidades humanas e foi tida em maior conta, uma vez que a habilidade de fabricante é que permitiu ao homem engendrar os instrumentos que propiciaram a revolução industrial. A atividade fundamental do *homo faber* consiste na reificação, quando interfere nos ciclos naturais e extrai da natureza os materiais para a fabricação de objetos duráveis, que formam o mundo artificial. Os objetos da fabricação se constituem enquanto objetividade e permitem ao homem que ele retenha a sua identidade ao relacionar-se com a mesmice duradoura dos objetos. Também o emprego da experimentação para fins do conhecimento colaborou para o enobrecimento da atividade do *homo faber*. A produtividade e a criatividade tornaram-se os mais altos ideais e o conceito de processo predominou, uma vez que o processo de planejamento e produção precede necessariamente a existência de todo objeto. O

---

<sup>85</sup> ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. p. 47.

<sup>86</sup> Id., *Ibid.*, p. 41-42.

<sup>87</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 262.

homem passou a fazer parte dos processos da natureza e da história. “Ao contrário da ação, que consiste em parte no desencadeamento de processos, e ao contrário do labor, que segue de perto os processos metabólicos da vida biológica, a fabricação percebe os processos como simples meios para um fim, isto é, como algo secundário e derivado.”<sup>88</sup> O homem deixou de considerar a ação no primeiro plano, sendo que nesta predominava o caráter agonístico onde os feitos e a coragem dos melhores eram valorizados, para submergir sua individualidade nos processos, tanto aqueles provenientes do próprio ciclo vital da natureza, quanto aqueles processos por ele mesmo criados, tornando-se um mero elemento a mais na cadeia produtiva da fabricação.

Ocorreram transformações sociais gigantescas no mundo com a revolução industrial, tais como a imensa produtividade gerada com a crescente divisão do trabalho e sua otimização mediante a utilização dos recursos tecnológicos, sempre com a finalidade de produzir com abundância as coisas necessárias à vida. Houve um nivelamento de todas as atividades humanas, ao mesmo tempo que se ampliou o leque de direitos reconhecidos entre os homens. A igualdade e a liberdade foram proclamadas universalmente como direitos inalienáveis de toda a criatura humana, mas este ideal parece estar cada vez mais fora do alcance dos homens, ameaçados pelos grilhões da necessidade.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 320.

<sup>89</sup> “A cultura de massas revela o caráter fictício que a forma do indivíduo sempre exibiu na era da burguesia, e seu único erro é vangloriar-se por essa duvidosa harmonia do universal e do particular. O princípio da individualidade estava cheio de contradições desde o início. Por um lado, a individuação jamais chegou a se realizar de fato. O caráter de classe da autoconservação fixava cada um no estágio do mero ser genérico. Todo personagem burguês exprimia, apesar de seu desvio e graças justamente a ele, a mesma coisa: a dureza da sociedade competitiva. O indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era o produto de sua aparelhagem econômica e social. O poder recorria às relações de poder dominantes quando solicitava o juízo das pessoas a elas submetidas. Ao mesmo tempo, a sociedade burguesa também desenvolveu, em seu processo, o indivíduo. Contra a vontade de seus senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas. Mas cada um desses progressos da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão de perseguir apenas os fins privados. O burguês cuja vida se divide entre o negócio e a vida privada, cuja vida privada se divide entre a esfera da representação e a intimidade, cuja intimidade se divide entre a comunidade mal-humorada do casamento e o amargo consolo de estar completamente sozinho, rompido consigo e com todos, já é virtualmente o nazista que ao mesmo tempo se deixa entusiasmar e se põe a praguejar, ou o habitante das grandes cidades de hoje, que só pode conceber a amizade como *social contact*, como o contato social de pessoas que não se tocam intimamente.” (ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. p. 145).

Igualmente Arendt denuncia que hodiernamente a vida da sociedade é dominada não pela liberdade, mas sim pela necessidade.

O não-ser-livre é duplamente determinado. Ele existe quando se é submetido à força de um outro, mas também existe, e até mesmo mais originalmente, quando se está sujeito à nua e crua necessidade da vida. A atividade inerente à obrigação com a qual a própria vida nos obriga a procurar o necessário é o trabalho.<sup>90</sup>

Como o trabalho hoje se impõe como uma necessidade imperiosa para a vida, ele se aproxima da concepção de trabalho na Antigüidade, onde era realizado pelos escravos, despidos inteiramente de liberdade, sendo executado, portanto, mediante a submissão à coação e à força. Assim para a autora o trabalho não deixa de ser uma atividade penosa, desgastante, porém necessária, uma vez que através dele os homens mantêm e reproduzem o ciclo vital da própria vida.

A Antigüidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma *polis*, e em que a suprema capacidade humana era a fala – *zoon politikón* e *zoon lógon ékhon*, na famosa dupla definição de Aristóteles; a filosofia medieval e romana definia o homem como *animal rationale*; nos estágios iniciais da idade moderna o homem era primariamente concebido como *homo faber*, até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans*, cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz.<sup>91</sup>

Vivemos hoje numa sociedade de trabalhadores na qual o objetivo é a riqueza crescente e o consumo desenfreado dos bens produzidos. Nas palavras de Arendt:

A avidez do homem em consumir é de tal monta que não se restringe ao necessário para a vida, mas quer consumir cada vez mais coisas supérfluas e seu apetite é tão grande que chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo.<sup>92</sup>

São graves os problemas que a humanidade enfrenta. A população aumenta cada vez mais e o modelo de destruição implantado pelo *homo faber*, com a revolução industrial, fez com que o planeta Terra esteja prestes a entrar em

<sup>90</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 80.

<sup>91</sup> ARENDT, Hannah. **O conceito de História – antigo e moderno.** In: **Entre o Passado e o Futuro.** p. 94-95.

<sup>92</sup> Id., **A Condição Humana.** p. 146.

colapso. A água potável, o ar que se respira, radiações solares provocadas pelo buraco na camada de ozônio, a devastação de florestas, apenas para exemplificar, são questões que envolvem o meio ambiente, a economia e toda a sociedade, exigindo soluções que só podem advir da política.

Um dos óbvios sinais do perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é na medida em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico.<sup>93</sup>

Para promover esse processo de acúmulo de riqueza o homem sacrifica seu próprio mundo e a si próprio. Hoje a participação numa classe social substituiu a proteção que antes era oferecida pela participação numa família. Vivemos o fenômeno das massas onde o homem vê dissolvida sua individualidade. Compelido pela necessidade ele trabalha como um autômato, alienado de seu próprio trabalho pela divisão das tarefas que se tornaram demasiadamente complexas e cujas etapas escapam da sua compreensão. Ele já não encontra mais a satisfação pessoal quando trabalha e se sente subjugado pelo peso da necessidade, tal qual os antigos escravos, sem poder efetuar escolhas.

Houve uma homogeneização dos homens enquanto membros de uma mesma espécie entregues ao cotidiano do trabalho e do consumo, tudo o que o homem faz destina-se a ganhar o próprio sustento, visando a manutenção da vida.<sup>94</sup> A humanidade socializada é aquele estado social no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou a espécie humana, mas não o homem nem os homens. O importante é que, agora, até mesmo o último vestígio de ação que havia no que os homens faziam, a motivação implícita no interesse

---

<sup>93</sup> Id., Ibid., p. 146.

<sup>94</sup> “A humanidade socializada é aquele estado social no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou a espécie humana, mas não o homem nem os homens. O importante é que, agora, até mesmo o último vestígio de ação que havia no que os homens faziam, a motivação implícita no interesse próprio, havia desaparecido. O que restava era uma “força natural”, a força do próprio processo vital, ao qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos (o próprio processo de pensar é um processo natural) e cujo único objetivo, se é que tinha algum objetivo, era a sobrevivência da espécie animal humana. Nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para relacionar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e a única coisa necessária era “laborar”, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família.”(HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 334-335).

próprio, havia desaparecido. O que restava era uma “força natural”, a força do próprio processo vital, ao qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos (o próprio processo de pensar é um processo natural) e cujo único objetivo, se é que tinha algum objetivo, era a sobrevivência da espécie animal humana. Nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para relacionar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e a única coisa necessária era “laborar”, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família.

Vigora na sociedade de consumidores o princípio exclusivo da utilidade, pois tudo é objeto de consumo, e isto faz com que o homem perca a referência da durabilidade do mundo, tornando-o alienado. Tudo é descartável e a atividade que recebe maior ênfase na sociedade de consumidores é a do trabalho que produz esse mundo de coisas supérfluas, sendo que no trabalho o homem fica refém das máquinas que comandam o processo, num ciclo repetitivo e interminável. Assim, na sociedade de consumidores, o trabalho é a ocupação essencial dos homens. É o surgimento da “sociedade de empregados”, sendo a consolidação das sociedades das massas onde o homem é apenas mais uma peça na grande engrenagem social e econômica em que o mundo se transformou. Nas palavras de Arendt:

A dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles.<sup>95</sup>

A autora constata a alienação do sujeito tendo em vista a valorização da atividade do *animal laborans*, onde o labor é a atividade central da vida humana, posto que necessário para prover não apenas o suprimento de suas necessidades vitais, mas toda a abundância de bens almejados pelos integrantes da sociedade de consumidores.

---

<sup>95</sup> ARENDT, Hannah. **O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: Entre o Passado e o Futuro.**p. 126.

Mesmo no trabalho e no consumo o homem é de fato completamente reenviado a si mesmo, no aspecto biológico e a ele mesmo. E é aí que descobrimos o laço com o abandono. No processo de trabalho nasce um abandono particular. O abandono tornou-se um retorno a si mesmo, em que o consumo, em certa medida, tomou o lugar de todas as atividades particulares importantes.<sup>96</sup>

O homem é tragado pelo sistema social econômico e a sociedade passa a ser o sujeito desse novo processo vital ocupando o lugar dado anteriormente à família, relegando o homem a membro de uma determinada classe social, onde é mero executor de papéis pré-determinados pela expectativa dessa sociedade. A esfera social absorve a vida do homem, ditando-lhe padrões de conduta, impondo-lhe o exercício das atividades do labor e da fabricação, como necessidades das quais o sujeito não pode escapar.

Como já foi visto, o capitalismo iniciou a sua carreira com o cercamento das propriedades, objetivando a produção de excedentes econômicos e financeiros. O acúmulo de capital infiltrou-se por toda a sociedade e deu início a um fluxo crescente de riqueza, cavando um fosso profundo entre a parcela da população detentora de capital e os trabalhadores. Escreve Arendt que “esta nova classe de trabalhadores, que vivia para trabalhar e comer, estava não só diretamente sob o agulhão das necessidades da vida, mas ao mesmo tempo, alheia a qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital.”<sup>97</sup> Estes trabalhadores pobres foram despojados, através da expropriação, da dupla proteção da família e da propriedade, que até o advento da era moderna os abrigara na qualidade de servos. A era moderna começou por alienar do mundo essas camadas da população que foram despejadas e colocadas de mãos vazias diante das conjunturas da vida. Assegura Arendt:

A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo das esferas pública e privada; mas o eclipse de um mundo público comum, fator tão crucial para a formação da massa solitária e tão perigoso na formação da mentalidade alienada do mundo, dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Id., **Só permanece a língua materna**. In: **A Dignidade da Política**. p. 141.

<sup>97</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 267.

<sup>98</sup> Ibid., p. 269.

E hoje, para agravar a situação, não há trabalho para todos. Hodiernamente as atividades da fabricação e do labor pertencem ao âmbito social, ocupando todo o tempo dos cidadãos, que relegaram a política para o âmbito do Estado. Assim o espaço público que outrora fora o palco da ação política, agora se confunde com o espaço social, deixando de ser político, uma vez que adquiriu as características do espaço privado, sendo o lugar da necessidade, onde a coação e a força se manifestam, surgindo as relações de comando/obediência, que são tidas como “normais”, uma vez que neste espaço se revela a desigualdade.

Alerta Manuel Castells:

É o começo de uma nova existência e, sem dúvida, o início de uma nova era, a era da informação, marcada pela autonomia da cultura vis-à-vis as bases materiais de nossa existência. Mas este não é necessariamente um momento animador porque, finalmente sozinhos em nosso mundo de humanos, teremos de olhar-nos no espelho da realidade histórica. E talvez não gostemos da imagem refletida.<sup>99</sup>

Para Arendt, a confusão que se criou no espaço público é que deve ser esclarecida. O espaço público é o da política e a ação é a categoria primordial que se manifesta no discurso. O espaço público constitui a realidade fundada na intersubjetividade e também tem o sentido de constituir o mundo de instituições políticas e legais que possuímos em comum. Nele o homem aspirava, na antigüidade, à imortalidade. Seus feitos eram vistos e depois lembrados, constituindo-se a história dos homens e por isso a atividade política era a que tinha maior importância. Na modernidade as noções de privado e social se conectaram, na medida em que as atividades do labor e da fabricação, que eram desenvolvidas na esfera privada, com a evolução econômica da era industrial, passaram a ser desenvolvidas publicamente, no espaço social.

A nítida distinção entre o espaço privado – aquele dos interesses particulares-, e o espaço público – aquele da ação política-, que existiu na antiga *polis*, pelos quais transitava o cidadão, esmaeceu no sentido de que o Estado moderno absorveu as atividades políticas, competindo aos cidadãos exclusivamente os cuidados de seus interesses particulares. O pensamento liberal

---

<sup>99</sup> CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**. p. 574.

tradicional considera como distintas as esferas da vida privada e da política. Existe um domínio público-político, o do Estado ou governo, que pertence aos políticos profissionais, limitando-se o cidadão a exercer o seu direito de voto na democracia representativa. Por outro lado, o espaço privado diz respeito à esfera econômica e social, onde impera a livre iniciativa e a perseguição dos interesses particulares. Trata-se do mito do mercado auto-regulador.

Contra essa concepção é que Arendt volta a sua bateria de críticas.<sup>100</sup> Ao liberal clássico, que divide o mundo em público e privado, ela contrapõe a tricotomia – privado, social e público, objetivando esclarecer os espaços distintos em que transcorre a vida humana e as respectivas importâncias que tiveram no decorrer da História.

Afirmam Heller e Fehér que a contribuição de Hannah Arendt para a compreensão da modernidade seria incomparavelmente mais convincente se ela combinasse, em vez de rigidamente separar e até contrastar, o espaço social do espaço político. Acerca desta distinção, esclarecem que:

O social funde-se de maneira indistinguível com o privado, ou, mais precisamente, sua separação ainda não se deu. O dúbio progresso da era moderna foi a separação local e temporal do “social”, o mundo das necessidades, de seu reino inicial e apropriado, o privado, pela moderna combinação de inovação tecnológica e divisão de trabalho. Esse “progresso” resultou na transformação de uma preocupação até então da família numa questão geral da “sociedade” e, finalmente, como resultado dessas mudanças, na “socialização da política”. Com esta última, Hannah quer dizer política de um tipo cuja maior e cada vez mais exclusiva preocupação não é mais a questão do livre governo, um fim em si, mas o “problema social”. Em outras palavras, a elevação de questões econômicas à agenda de um determinado corpo político. A nova ciência que surgiu dessa mudança é a economia política, cujo maior expoente filosófico continua sendo Marx.<sup>101</sup>

Arendt detectou as mudanças que haviam ocorrido na modernidade entre o social e o político e extraiu as conclusões que implicavam. Assim, “uma *política socializada* opera com a dicotomia hegeliana de estado e sociedade civil, que Hannah implícita mas decididamente rejeita como a falsa externalização de uma

---

<sup>100</sup> “Hannah tem uma opinião muito céptica sobre o livre mercado um fenômeno que, afirma, só é uma benção inequívoca para os Estados Unidos. De qualquer modo, rejeita todo tipo de política que homogeneiza sua esfera de influencia sob o denominador comum do livre mercado e depois a chama de “mundo livre”. (HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 146).

<sup>101</sup> Id., Ibid., p. 144.

situação que inibe muitíssimo a livre atividade política.”<sup>102</sup> Esclarece André Duarte:

Arendt recusa as correntes políticas liberais porque elas tendem a pensar as relações entre política e liberdade a partir da concepção de que quanto menor for o espaço destinado à política, tanto maior será o espaço da liberdade. Para Arendt, o que se enfatiza nessa fórmula é uma liberdade pensada sempre em termos da “liberdade em relação à política”, destinada exclusivamente ao crescimento e desenvolvimento econômico privado.<sup>103</sup>

Não se ignora que traçar uma linha divisória entre o público, o privado e o social é uma empreitada extremamente difícil. O alerta que faz André Duarte acerca da distinção entre as atividades da *Vita Activa* é extensivo no que diz respeito as esferas em que estas se desenrolam.

A distinção entre ação, fabricação e trabalho deve ser considerada em seu caráter meramente analítico, pois Arendt não deixa de considerar as relações de complementaridade entre os três modos principais daquelas atividades humanas, que aparecem no mundo imbricadas umas nas outras. (...) Assim, mais importante do que avaliar a validade de tais distinções no detalhe, elaborando um catálogo de atividades concretas a fim de classificá-las sob a égide do trabalho, da fabricação ou da ação, procedimento no qual as distinções arendtianas tornam-se problemáticas, é avaliar a sua relevância e as suas implicações heurísticas, considerando-as menos em termos das próprias atividades em si mesmas do que como formas distintas de orientação em relação ao mundo, imbricadas em cada atividade humana.<sup>104</sup>

A tricotomia sugerida por Arendt não esclarece de forma contundente a problemática do político. Apenas serve para problematizar a tradicional dicotomia do privado e do político, sendo certa a intersecção dos dois domínios. No espaço da pluralidade exsurtem principalmente os interesses de cunho social, com ênfase nos assuntos privados em virtude das condições em que se desenrola a interação que se volta exclusivamente para as atividades de manutenção da vida da sociedade e de seus membros, ínsitas da esfera econômica. Na modernidade o

<sup>102</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 145.

<sup>103</sup> DUARTE, André. **Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política**. In: **Transpondo o Abismo**. p. 61.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 92-93.

cuidado com os interesses privados tornou-se visível de modo que as noções de privado e social passaram a se interconectar. Afirma Arendt:

Se se quer mudar uma instituição, uma organização ou entidade pública existente no mundo, então só se pode renovar sua constituição, suas leis, seus estatutos e esperar que tudo mais se produza por si mesmo. Isso está relacionado com o fato de que em toda parte em que os homens se agrupam – seja na vida privada, na social ou na público-política -, surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo os separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estruturabilidade que se transforma com a mudança dos tempos e que se manifesta na vida privada em costumes; na social, em convenções e na pública em leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes. Sempre que os homens se juntam, move-se o mundo entre eles, e nesse interespaço ocorrem e fazem-se os assuntos humanos.”<sup>105</sup>

Na tentativa de esclarecer o entendimento de Arendt acerca dos diferentes espaços – privado, social e público-político -, Heller e Fehrér citam o exemplo da habitação que é de interesse privado, mas que se torna uma questão social quando começa a faltar teto para as pessoas, havendo segmentos da sociedade vivendo sem as condições dignas de habitação. No momento em que o problema passa a ser discutido em busca de ações políticas para sua resolução, torna-se um assunto do espaço público-político daquela comunidade.<sup>106</sup>

Pode-se afirmar que o privado diz respeito àquilo que afeta a vida individual, enquanto o político diz respeito aos assuntos da coletividade. Conseqüentemente o cotidiano da vida das pessoas transcorre no espaço de seus interesses particulares que transbordam o âmbito exclusivamente familiar, para se estender à escola, à vizinhança, enfim à coletividade a que pertence, ou seja, o espaço social. No entanto, o espaço genuinamente político surge sempre que os homens se reúnem para discutir e estabelecer diretrizes para a ação conjunta. Uma questão passa a ser política quando necessita de diretrizes para a sua efetivação. O discurso traz a lúmen a ação política, atividade nobre por excelência, a única que

<sup>105</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 35-36.

<sup>106</sup> “O princípio abstrato “todos devem ter condições de habitação decentes” indica que na modernidade, em gritante contraste com o mundo antigo, alguns princípios públicos e gerais se relacionam com muitos (mas certamente não todos) assuntos privados, mesmo quando esses assuntos não são elevados a um nível de debate privado-público. Esse “não mais inteiramente privado” e “ainda não, ou não por enquanto, inteiramente político” mas antes “apenas potencialmente político”, constitui o que Hannah, em nossa opinião acertadamente, chama de “domínio social”. (HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna.** p. 146).

vale o sacrifício até da própria vida, como foi o caso de Rosa de Luxemburgo, admirada como um exemplo por Arendt.

Acerca da distinção levada a efeito por Arendt entre o espaço público, o espaço privado e o espaço social, esclarecem Heller e Fehér:

A tricotomia de Hannah pode, e em nossa opinião, deve ser “redimida”. Contra Marx, ela afirmou vigorosamente que o reino político, que não é simplesmente idêntico ao “estado”, não deve ser abolido nem “encolher até desaparecer”. Deve ser mantido e ter primazia. Se a ação política é totalmente “substantivada” (isto é, totalmente reduzida a atingir certas metas econômicas) ou, mais ainda, se a liberdade política é sacrificada ou mesmo “suspensa” em nome da “promoção do crescimento”, recaímos num totalitarismo que certamente nos privará de nossa liberdade e que, além disso, não eliminará necessariamente a pobreza. A provocativa declaração de Hannah de que as revoluções jamais podem resolver a questão social transmite precisamente essa mensagem. Na república, o “domínio social” continuará sendo um agregado de ações relativamente separado (tratando da administração econômica, caridade comunal, cultura, formação e educação) ao qual se aplicam princípios previamente aceitos. (...) Se alguma dessas práticas do reino social começar a manifestar um desejo geral de mudança estratégica, então já teremos passado do “social” para o “político”.<sup>107</sup>

É sob o enfoque da conservação do mundo em sua objetividade e durabilidade que a análise feita por Arendt, referente as três atividades fundamentais da vida humana, adquire relevância. Deve-se levar em conta o resultado de cada uma dessas atividades, advindo daí a importância que cada uma assume e o papel que exerce para a criação e permanência do mundo. Por ter a política como foco, é com o mundo que Arendt se preocupa, pois ele é a garantia de sobrevivência do próprio homem.

Ao focar a distinção entre o espaço público e o privado na antiguidade e o surgimento do espaço social na modernidade, é clara a intenção de Arendt no sentido de esclarecer a necessidade de recolocar a política em termos diferentes daqueles propostos tanto pelo Estado liberal como pelo Estado socialista. Trata-se de uma recuperação da importância da ação política. Recorde-se que para os gregos a política abarcava todas as atividades e práticas compartilhadas que diziam respeito ao *koinon*, o comum, por oposição àquelas que diziam respeito à manutenção da vida exclusivamente. Hodiernamente este interesse pelo *koinon* esvaeceu, sendo denunciada tal questão por Arendt, como uma alienação do

---

<sup>107</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 148.

mundo levada a efeito pela inversão dentro da *Vita Activa* com a vitória do *animal laborans*.

Afirma a autora que nas sociedades democráticas e liberais a política transformou-se em mera administração burocrática das necessidades sociais. É por isto que Arendt, ao abordar as esferas em que se desenvolve a vida humana e as atividades que o homem realiza, apregoa a necessidade de se recuperar a capacidade da ação como a única capaz de tirar a humanidade do impasse que se encontra, pois acredita que é possível “modificar pacientemente o deserto com a faculdade da paixão e do agir.”<sup>108</sup>

O próximo tópico será dedicado ao tema da liberdade, entendida como a capacidade de agir do cidadão, a verdadeira essência da política autêntica.

## 2.4 Liberdade e ação, a essência do político

Hannah Arendt dedicou-se a enfocar a importância do domínio político, resgatando a palavra e a ação da opacidade em que se encontravam na tradição do pensamento político. Almejando apreender a essência do que é a política buscou no alvorecer da civilização ocidental a pureza originária do seu conceito. Não se trata de mera nostalgia da *polis* grega, mas sim de um esforço teórico, que objetiva enfatizar o valor da ação e da liberdade para a esfera política.

Importante recordar que as suas reflexões partiram do estudo dos sistemas totalitários e tinham por objetivo encontrar os caminhos possíveis para os assuntos humanos a fim de que novas tragédias pudessem ser evitadas. Ao sistema político que utilizando a violência e o terror obliterou a espontaneidade humana, Arendt contrapõe um modelo onde a ação desenvolvida entre iguais, no espaço público, é a garantia da liberdade humana. Somente na *polis*, longe da coação e da violência, surge um espaço de aparecimento que possibilita à pluralidade humana se manifestar, surgindo o autêntico poder político.

Arendt efetua uma verdadeira desconstrução da Filosofia Política, no pressuposto de que desde o malogrado intento político de Platão em Siracusa,

---

<sup>108</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 179.

ficou claro que a política não se restringe a princípios especulativos advindos do campo teórico dos “pensadores profissionais”, como ironicamente chama os filósofos, cujo foco está na *Vita Contemplativa*. Primeiramente a Política diz respeito ao mundo vivido, a concretude do estar junto um com o outro e a resolução dos conflitos que surgem desta interação humana, que diz respeito à *Vita Activa*. Registra Margaret Canovan que esta tensão entre o modo de vida solitário da mente e o mundo público da política continuamente complica o trabalho de Hannah Arendt, provocando desentendimentos.<sup>109</sup>

Justamente porque o interesse maior de Arendt estava voltado para os homens no plural, suas considerações a respeito da política não foram tecidas objetivando um arcabouço teórico construído de modo sistematizado. Ela não acreditava em qualquer “verdade” tida como certa e absoluta no âmbito da política. Tal qual Sócrates, que provocava a reflexão de seus concidadãos, mediante a formulação de perguntas, Arendt trava um diálogo com o seu leitor e problematiza visando a compreensão, ciente que está a autora de que no espaço do “entre nós” predomina a diversidade, a multiplicidade de opiniões, não estando ao alcance da mente humana qualquer certeza que pudesse ser proclamada e aceita de modo indistinto por todos.<sup>110</sup> “Para Arendt, a filosofia política jamais poderá dizer a verdade do seu objeto, pois ela, filosofia política, só se faz possível pela negação da natureza genuína da política, que se exerce no âmbito da *vita activa* - o que a torna, por definição, antiespeculativa.”<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> “Tensions between the solitary life of the mind and the public world of politics continually complicate her work, adding to the potentialities for misunderstanding.” (CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt a reinterpretation of her political thought.** p. 7)

<sup>110</sup> “Uma leitura de Hannah Arendt implica num certo esforço de decodificação, pois as linhas de ordenação de seu pensamento não são óbvias e não se encontram apenas nos seus enunciados, também, nas inquietações que estruturam os seus trabalhos.”(LAFER, Celso. **Da Dignidade da Política: Sobre Hannah Arendt. In: Entre o Passado e o Futuro.** p. 10.) “Dado o vínculo que uniu, na origem, a teoria política à violência, a ontologia política de Arendt não pode nem almejar ser teórica. Compreende-se, então porque a reflexão de Arendt parece desprovida de método. Com efeito, Arendt é quase uma jornalista no julgamento de Eichmann; noutras obras, o uso que faz das fontes é dúbio; a etimologia e as considerações históricas sobrepõem-se umas às outras; tudo, enfim, é algo desconcertante para quem está habituado com o tipo de análise conceitual usual entre os filósofos. A razão, retrucaria a autora, está na natureza do assunto: a política não admite uma teoria nem o método que ela acarreta, tampouco o homem, em sua inscrição mundana, pode ser tema de qualquer Analítica.”(FIGUEIREDO, Vinicius. **A Desconstrução da Filosofia Política. In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** p. 134).

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.131.

Conforme já foi abordado, para Arendt, a política surge no momento em que os cidadãos, livres e iguais, longe da coação e da força, assumem sua condição de seres plurais e se reúnem no espaço público, expressando suas opiniões mediante a fala e a ação, gerando um poder que legitima as instituições políticas e assumem a tarefa de escrever a própria história no exercício da liberdade.

Arendt faz da liberdade o núcleo central de sua teoria política pois equaciona política com ação, afirmando que a faculdade da liberdade é o milagre de começar coisas novas, o que possibilita aos homens interferir na realidade que adentram quando nascem. Justamente porque suas reflexões partiram de situações concretas onde a liberdade fora vilipendiada e os horrores do holocausto puderam acontecer, é que ela pôde afirmar, com todas as letras, que “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.”<sup>112</sup>

Kant na terceira antinomia salvara a liberdade da força da causalidade, elaborando a distinção entre uma razão teórica ou pura e uma razão prática, esta sim pertencente ao campo da liberdade, pois calcada na vontade livre.<sup>113</sup> Embora este pressuposto tenha sido suficiente para fundamentar a moralidade, Arendt acha “estranho que a faculdade da vontade, cuja atividade essencial consiste em impor e mandar, seja quem deva abrigar a liberdade.”<sup>114</sup> Esta assertiva encontra-se escrita no texto *Que é liberdade?* presente na coletânea reunida sob o título *Entre o Passado e o Futuro*, cuja primeira edição ocorreu em 1954, sendo que a última edição revista e ampliada pela autora foi em 1968. Tal consideração relativamente a época dos escritos assume importância no sentido de que é evidente que no texto – *Que é liberdade?* a intenção da autora foi relacionar a liberdade com a ação, uma das três atividades da *Vita Activa*, aquela responsável pelo acontecimento político.

Por outro lado, na seqüência de seu trabalho, Arendt se dedicou ao estudo da *Vita Contemplativa* quando então abordou “O Querer” (A Vontade) - como uma das faculdades do espírito. Esta foi a sua última obra, narrando Mary McCarthy que na noite de quinta-feira, 4 de dezembro de 1975, quando recebia amigos em

---

<sup>112</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 38.

<sup>113</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. p. 406, *passim*.

<sup>114</sup> ARENDT, Hannah. **O que liberdade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 190.

casa, Hannah morreu subitamente, sendo que no sábado anterior havia terminado “O Querer”, a segunda seção de *A vida do espírito*.<sup>115</sup> Desta forma a análise sobre a liberdade necessariamente deverá considerar estes dois momentos: em primeiro lugar diz respeito à ação, conforme abordada em *Que é a liberdade?* e no livro *A condição humana* de 1958; em segundo lugar diz respeito à faculdade do querer, arrolada como uma das atividades de *A vida do espírito*, de 1975.

Nos primeiros escritos, a vontade deve ser considerada como o correspondente mental da ação, espaço da liberdade, pois na ação a pessoa realiza a sua singularidade, *principium individuationis*. A consciência da liberdade ou de seu contrário surge mediante o relacionamento com os outros e não no relacionamento consigo mesmo. Entende a autora que a liberdade só é possível no espaço público, distinto do espaço privado dos interesses particulares.<sup>116</sup>

Para a política não interessa a liberdade interior do pensamento, o diálogo consigo mesmo, este espaço íntimo onde os homens se refugiam da coerção externa e se sentem livres para divagar e sonhar. Argumenta Arendt que esta fuga para o mundo interior, típica do pensamento estóico que repousa na ilusão de liberdade enquanto se é escravo, ou no epicurismo, que repousa na ilusão de felicidade enquanto se é assado vivo no Touro de Falera, restringindo-se a um puro espetáculo de auto-sugestão, significa a perda da liberdade no momento em que o sujeito lança mão dela.

Tampouco interessa para a política o *liberum arbitrium* cristão, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, valorando-as, dizendo respeito apenas ao foro íntimo. Esclarece César Augusto Ramos:

A análise que Arendt empreende da liberdade tem por objetivo primário compreendê-la como *fenômeno político*. A liberdade tornar-se política quando, ao dar sentido à ação entre iguais, ela se positiva como realidade *estável e tangível*

<sup>115</sup> MCCARTY, Mary. **Posfácio**. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 384.

<sup>116</sup> “Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação. Além disso, sempre que o mundo artificial não se tornar palco para ação e discurso, a liberdade não possui realidade concreta. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. Ela pode, certamente, habitar ainda nos corações dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos o sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria.” (ARENDR, Hannah. **Que é liberdade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 194-195.)

nesta ação que se origina num espaço público, no qual ela pode efetivamente ser exercida. Ela é positiva no sentido de que não está ligada ao querer e à capacidade volitiva do homem que se autodetermina a partir do seu eu livre, mas à objetividade do poder fazer que permite e propicia a participação ativa dos cidadãos na *res publica*.<sup>117</sup>

Assim sendo, a grande inovação arendtiana diz respeito ao fato de que “a liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade”,<sup>118</sup> entendida esta última como a faculdade de escolha entre duas coisas dadas, uma boa e outra má. O erro sempre consistiu na identificação de soberania com liberdade, sendo que a liberdade experimentada no íntimo de cada um, sem um desdobramento externo, não tem qualquer significação para a política.

Desta forma Arendt vai à contramão da tradição moderna filosófica que identificou liberdade e soberania. A equação filosófica de liberdade com o livre-arbítrio conduz à negação da liberdade humana, pois o homem jamais será soberano, no sentido de ser completamente independente para seguir seus impulsos individuais. Identificar a liberdade com o livre arbítrio significa desvirtuar o essencial significado da ação que interessa à política. Nesse ponto a crítica de Arendt ao credo liberal – quanto menos política, maior será a liberdade,- é acirrada. Onde os homens convivem movidos pelas necessidades da vida, pautando o agir pelos interesses particulares, são escravos desses mesmos interesses e a relação que se estabelece entre eles é de competição e de dominação. Este ponto é de uma riqueza sem par para a reconstrução das categorias políticas inerentes a sociedade contemporânea, onde a individualidade, - tal qual estabelecida pela tradição liberal-, necessariamente, urgentemente, precisa ceder frente ao coletivo, uma vez que os problemas acarretados pelo *progresso* se avolumam em escala mundial, com a tecnização do mundo e a alienação crescente.<sup>119</sup> Esclarece André Duarte:

---

<sup>117</sup> RAMOS, César Augusto. **O Conceito Político de Liberdade em Hannah Arendt. In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** p. 175.

<sup>118</sup> ARENDT, Hannah. **Que é liberdade? In: Entre o Passado e o Futuro.** p. 197.

<sup>119</sup> “A grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver enorme atividade, estritamente mundana, sem que haja qualquer grande preocupação ou satisfação com o mundo, atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o ego. O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx a alienação em relação ao ego.” (ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana.** p. 266).

Ao contrário da vertente moderna da tradição filosófica e política que identificou liberdade e soberania, para Arendt ambos configuram termos antitéticos, pois as condições requeridas para a soberania, isto é, o ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio, estão em contradição com as condições do exercício plural da liberdade, em que a capacidade de iniciar algo novo no mundo não corresponde à capacidade de controlar ou prever suas conseqüências.<sup>120</sup>

O problema que se apresenta é como conciliar a liberdade com a condição de não soberania dos homens, posto que vivem necessariamente uns com os outros e, portanto, não podem agir pelo seu bel prazer, mas devem se ajustar às regras e padrões vigentes no grupo a que pertencem, sob pena de inviabilizar a convivência. “O assentimento implica o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, de que os homens, querendo realizar algo no mundo, devem agir de comum acordo.”<sup>121</sup>

A título de esclarecimento, Arendt recorda que a liberdade foi vivenciada pela primeira vez no âmbito político quando os gregos criaram a *polis*, quando então a liberdade pôde se concretizar no espaço público, que aglutinava os homens para o agir em conjunto. A liberdade surge no espaço-entre que dá azo à ação, sendo distinta da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do “eu posso” e não do “eu quero”. No âmbito político há que se atentar para a pluralidade inerente à condição humana e o conseqüente respeito mútuo que deve vigorar nas relações humanas, sem o que a violência da dominação do homem pelo homem encontraria o seu espaço. Segundo a autora:

Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a ‘vontade geral’ de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar.<sup>122</sup>

Afirma a autora que “toda a idade moderna separou liberdade de política.”<sup>123</sup> Sua tese é que o paradigma da fabricação se tornou o modo privilegiado de inteligibilidade da política desde a Antiguidade e, como constatou-

---

<sup>120</sup> DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt**. p. 208.

<sup>121</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 336.

<sup>122</sup> ARENDT, Hannah. **Que é Liberdade? In: Entre o Passado e o Futuro**. p. 213.

<sup>123</sup> Id., op. cit. p. 197.

se, na fabricação a ênfase está no processo que é pré determinado pelo planejamento e almeja determinado fim, movendo-se por causas e efeitos. O esforço da filosofia política, desde Platão, foi encontrar fundamentos teóricos e meios práticos para fugir da fragilidade dos negócios humanos.

No entanto, os homens não são auto suficientes no sentido de controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação. Enquanto o processo de fabricação está inteiramente sob o seu controle, o processo de ação não se esvai em um único ato e conseqüências não previstas ocorrerão. “Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo.”<sup>124</sup> Isto porque o universo de ações humanas forma uma “teia” que enreda o homem inexoravelmente. Aquele que atua, lança um fio como sua parcela de contribuição para a construção do mundo comum mas não pode antecipar a trama final, havendo uma imprevisibilidade absoluta no que tange as conseqüências de sua ação. A conseqüência disso é que o agente se atemoriza em face da instabilidade das relações humanas, uma vez que os resultados de sua ação podem divergir completamente dos objetivos esperados e não há como voltar atrás e fazer de conta que nada aconteceu. O ator não alcança o pleno significado dos acontecimentos da interação humana, o qual somente se revela para o espectador, na visão retrospectiva do historiador. Conseqüentemente,

o homem se afasta, desesperado, da esfera dos negócios humanos e vê com desdém a capacidade humana de liberdade que, criando uma teia de relações entre os homens, parece enredar de tal modo o seu criador que este lembra mais uma vítima ou um paciente que o autor e agente do que fez.<sup>125</sup>

Viver é um risco permanente, sendo imperioso ao ser humano efetuar escolhas constantemente, uma vez que ele interfere na natureza das coisas. O que caracteriza a vida humana é a contingência, no sentido de que é possível a existência de acontecimentos não determinados, isto é, de atos livres e imprevisíveis. “A pedra de toque de um ato livre – desde a decisão de sair da cama ou de dar um passeio à tarde até as mais altas resoluções com as quais nos comprometemos para o futuro – é que sempre sabemos que poderíamos ter

---

<sup>124</sup> Id., **A Condição Humana**. p. 245.

<sup>125</sup> Id., loc. cit. p. 245.

deixado de fazer aquilo que de fato fizemos.”<sup>126</sup> A contingência é por isso a liberdade na sua relação com o mundo, significando o risco da escolha um alto preço a ser pago por todo aquele que deseja tomar o rumo de sua vida nas próprias mãos. É o preço da liberdade, idéia que informa a consciência da contingência e a possibilidade de autodeterminação. Segundo Agner Heller e Ferenc Fehér:

A pessoa é a fazedora de sua vida, e nesse sentido é um *homem*, ou *mulher*, que se fez por si mesmo(a). O destino, não o fado, define agora a relação do indivíduo com o mundo. Enquanto o fado determina as possibilidades, o destino resta entre possibilidades, tem de ser *alcançado*.<sup>127</sup>

Para os autores, pelo menos na imaginação não há limites para as possibilidades humanas, tanto na moldagem de si próprio como do mundo. É possível acreditar na capacidade humana de transformar as possibilidades em destino. Nesse mesmo sentido, afirma Bethânia Assy que “a contingência tomaria nas apropriações arendtianas um modo positivo, ativo, tal qual a necessidade seria um outro modo, ao invés de mera privação, deficiência ou acidentalidade, todas estas metáforas de passividade.”<sup>128</sup>

Decorre desta possibilidade de “tomar o próprio destino nas mãos” a ênfase de Arendt na ação como liberdade, que consiste na autodeterminação da pessoa quando “aparece” no espaço público e faz a diferença. Atribui a autora um caráter agonístico à ação, recordando que a *polis* era o espaço onde o cidadão aparecia sendo que havia o desejo de sobressair, tal qual um artista, a fim de conquistar a “fama imortal” através da realização de feitos heróicos. A ação na *polis* não deixava de assumir um aspecto de uma “performance”, a ser executada tal como o atuar de um artista que exhibe sua excelência no palco, com evidente caráter individualista e competitivo. “Essa analogia arendtiana entre as *performing arts* e a atividade política revela a sua concepção da ação política *livre* como um *fim* em si mesmo, cujo *sentido* se encontra em seu próprio exercício e não nas *metas* ou

<sup>126</sup> ARENDT, Hannah, **A Vida do Espírito**. p. 206.

<sup>127</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 32.

<sup>128</sup> ASSY, Bethânia. **A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (*aeceitas*) e da ação**. In: **Transpondo o Abismo– Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política**. p. 42.

*motivos.*”<sup>129</sup> Não significa que os motivos e objetivos não sejam importantes, sendo inclusive os fatores determinantes do ato particular, mas a ação é livre na medida que os transcende. “Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível.”<sup>130</sup> Isso porque a disposição para agir brota de uma convicção íntima calcada em princípios, verdadeiras fontes de inspiração e se constituem em critérios para que a vida pública seja conduzida e julgada. Assentar sobre bases sólidas a ação, atribuindo-lhe um significado é de fundamental importância para os seres humanos. Sem estes princípios a liberdade, como engajamento político ativo em um mundo plural, não poderia existir, pois são eles que possibilitam a ação conjunta, quando todos comungam do mesmo ideal.

Esclarece a autora que os princípios exurgem do exterior e operam como motivação para a ação. O juízo do intelecto precede a ação e a vontade deflagra o acontecimento. Contudo, a mola propulsora da ação livre não está no intelecto nem nos ditames da vontade mas brota da força de princípios. Trata-se da inspiração para a ação que se torna manifesta somente no próprio ato realizador. É crucial para o bom discernimento ter presente quais são os princípios pelos quais se age e quais são os critérios utilizados para o julgamento da própria vida e de sua responsabilidade para com o mundo comum.<sup>131</sup>

Para a autora, “talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtú*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*.”<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt.** p. 220.

<sup>130</sup> ARENDT, Hannah. **Que é Liberdade? In: Entre o Passado e o Futuro.** p. 198.

<sup>131</sup> “A esses três elementos de todo agir político, ao objetivo que persegue, à meta que idealiza e pela qual se orienta e ao sentido que nele se revela durante sua execução agrega-se como quarto aquele que na verdade jamais é motivo imediato do agir, mas que o põe em andamento... Se se quiser entender esse princípio em termos psicológicos, pode-se então dizer que é a convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si, e essas convicções básicas que desempenharam um papel no andamento do agir político nos foram transmitidas em grande número, embora Montesquieu só conheça três delas, a honra nas monarquias, a virtude nas repúblicas e o medo nas tiranias. Pode-se incluir, sem dificuldade, a glória nesses princípios, tal como a conhecemos no mundo homérico, ou a liberdade, tal como a encontramos em Atenas do tempo clássico, ou a justiça, mas também a igualdade se entendemos entre eles a convicção da dignidade original de tudo que tem rosto humano.” (ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 127-128).

<sup>132</sup> Id., **Que é Liberdade? In: Entre o Passado e o Futuro.** p. 199.

Quentin Skinner recorda que os humanistas do Renascimento dos quatrocentos recuperaram de Cícero o conceito de *virtus*, afirmando que realmente está ao alcance dos homens atingir o mais alto nível de excelência, mediante uma educação adequada. Uma vez que os homens são capazes de alcançar a excelência máxima, significa também considerá-los capazes de vencer quaisquer obstáculos com que se defrontem em seu caminho. Esta concepção da natureza humana levou os humanistas a uma análise otimista da liberdade e dos poderes do homem, levando a *virtú*, enquanto força social criativa, ao fenômeno de moldar seu próprio destino e a refazer o mundo social para adequá-lo a seus desejos. Libertaram, assim, o homem agostiniano da luta entre a vontade e os caprichos da fortuna. Os humanistas assumiram a tese petrarquiana de que o homem é a única criatura capaz de controlar seu próprio destino, por meio de numerosas operações de inteligência e de vontade, utilizando a *virtú* para triunfar dos poderes da *fortuna*. A forma ideal de governo é a república que possibilita aos homens da mais alta *virtú* a perseguir as metas de honra, glória e fama enquanto servem a sua comunidade. As relações entre *virtú* e liberdade aparecem se reforçando mutuamente pois as oportunidades oferecidas aos talentosos desempenham um papel vital para conservar a liberdade da constituição republicana.<sup>133</sup>

Maquiavel é herdeiro dessa concepção de *virtú* como excelência cívica, concordando que a liberdade pode ser preservada mediante a promoção da *virtú* e que esta somente pode ser alcançada se os cidadãos tiverem uma plena participação nos negócios políticos. A meta de manter a liberdade e segurança de uma República representa o valor mais elevado, e mesmo decisivo, da vida política, ainda que em detrimento da bondade, da sinceridade e mesmo do respeito à justiça, no caso de se mostrarem incompatíveis com o firme propósito de alcançar o bem geral da comunidade.

Para o pensamento arendtiano serve a metáfora de considerar como princípio para a ação política a *virtú*, no que apresenta de positivo como excelência para o cidadão herói “aparecer” no espaço público, enfrentando a sua *fortuna*, no sentido de o próprio destino.

---

<sup>133</sup> SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. p. 109, *passim*.

A *virtú* 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 *virtú*. Não há *virtú* sem *fortuna* e não há *fortuna* sem *virtú*; a interação entre elas indica uma harmonia entre o homem e o mundo – agindo um sobre o outro e realizando conjuntamente – tão remota da sabedoria do político como da excelência moral (ou de outra espécie) do indivíduo e da competência dos *peritos*.<sup>134</sup>

Esta inteireza entre si próprio e o mundo qualifica o homem para levar a cabo a atividade política. Afinal, a ação conjunta sempre depende do ator que toma a iniciativa e cativa a simpatia dos outros que o auxiliam para que o empreendimento chegue a bom termo. Por outro cariz, quando Arendt diz que a ação se dá no espaço público da pluralidade significa valorizar também o aspecto intersubjetivo e coletivo da ação, uma vez que na *polis* os cidadãos em condições de igualdade absoluta se reúnem para, mediante a palavra e a ação, obter o consenso fazendo surgir o poder.

Portanto, no agir em concerto há de fato o empreendedor que se destaca e há a participação da coletividade, quando, então, a ação assume um caráter intersubjetivo e deliberativo que possibilita o agir em concerto. Esta forma de agir é divorciada da relação comando/obediência entre governantes e governados. Neste espaço idealizado da política vige a igualdade sendo que este “aparecer” no espaço público significa privilegiar o aspecto da pluralidade humana, pois o discurso prepara para a ação, que envolve diversos protagonistas e o resultado final é o acordo que possibilita a ação conjunta.

Especialmente no que tange ao âmbito político há uma exposição da pessoa. É preciso coragem para deixar a segurança do lar e adentrar o espaço público, caracterizado pela incerteza e pelo risco. Nas palavras de Arendt:

O âmbito político como tal contrasta na forma mais aguda possível com nosso domínio privado, em que, na proteção da família e do lar, tudo serve e deve servir para a segurança do processo vital. É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.<sup>135</sup>

<sup>134</sup> ARENDT, Hannah. **Que é autoridade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 182.

<sup>135</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 203.

Estar nesse círculo público exige altruísmo e desprendimento, no sentido bíblico: “qualquer que procurar salvar a sua vida, perdê-la-á, e qualquer que a perder, salvá-la-á.”<sup>136</sup> No Evangelho tal assertiva significa o voltar-se inteiramente para o outro, o “próximo”, ainda que desconhecido, mas ferido e sofredor achado a beira do caminho. No âmbito da política, significa deixar em segundo plano os próprios interesses e atribuir primazia aos interesses da coletividade. As instituições políticas dependem para sua existência permanente de homens de ação. Quando Arendt diz que neste espaço o homem “aparece” mediante a fala, significa dizer que ele se organiza pelo discurso, objetivando a ação pautada pelos interesses comuns. Estes interesses dizem respeito a relação do agente com o mundo. A interioridade, tal qual descoberta por Santo Agostinho, do “tornar-se uma questão para si próprio”- *quaestio mihi factus sum*,<sup>137</sup> se projeta para a exterioridade e assume com Arendt uma dimensão de *Amor mundi*, levando a pessoa a se desvelar na esfera pública. André Duarte esclarece:

Aquilo que alguns intérpretes tendem a conceber como uma ambigüidade ou uma incoerência da reflexão política arendtidana tem de ser visto, na verdade, como um sinal de sua riqueza e originalidade, que afirma tanto o caráter ‘expressivo’ e heróico da ação e do ator quanto o seu caráter dialógico, coletivo e consensual. Agindo, os homens tanto revelam ‘quem’ são em sua individualidade única quando entram em contato com uma pluralidade de semelhantes que precisam ser persuadidos de modo a colaborar para a consecução de tal ou qual iniciativa. Tanto o momento heróico, rebelde e singular da ação quanto o seu momento deliberativo, coletivo e consensual estão intimamente relacionados e não há ação possível sem a sua conjunção.”<sup>138</sup>

A tensão existente entre o ator e o espectador, ou seja, entre o modo de vida ativo e o modo de vida contemplativo, revela-se em sua plenitude no campo da liberdade. Como acima foi visto, Arendt enfatiza que a liberdade se materializa na ação. Contudo, o “querer” é uma das faculdades da *Vida do Espírito*. Todo o agir é um momento no presente que visa ao futuro e neste ponto surge o querer

<sup>136</sup> Bíblia. Evangelho de São Lucas, cap. 17-33.

<sup>137</sup> “*Quid autem propinquius meipso mihi? Ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficoltà et sudores nimii.*” - Então, que há de mais próximo de mim do que eu mesmo? Decerto, eu trabalho aqui, trabalho em mim mesmo: transformei-me numa terra de dificuldades e de suores copiosos. (AGOSTINHO. *Confessiones*, Cap. XVI)

<sup>138</sup> DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt**. 2000. p. 234.

como mola propulsora, uma vez que apenas a vontade pode ditar a ação. A vontade é a capacidade interna voltada para o futuro, onde os homens decidem quem eles vão ser e sob que forma desejam se mostrar no mundo dos fenômenos. Está ligada à ação, dizendo respeito a liberdade humana, movendo-se em uma região onde não existem quaisquer certezas. No momento em que se volta a mente para o futuro, vislumbram-se projetos que talvez nunca venham a se concretizar.

No livro *A Vida do Espírito* Arendt explica que a vontade é vista como uma faculdade humana distinta e separada do intelecto e do juízo que precedem a ação, operando o querer como o fator que a inicia. É no atributo da vontade de decidir ou não pela ação que se assenta o fundamento ontológico da liberdade política. Desse modo, a vontade é a faculdade da *vita contemplativa* que mais se aproxima da ação, uma das três atividades da *vita activa*, uma vez que tanto a vontade como a ação são decorrentes da liberdade.

No escólio de Bethânia Assy, tanto a vontade como a ação possibilitam a singularidade, não havendo uma lacuna entre as noções de vontade e liberdade política.

O principal argumento deste trabalho é, ao revés, sustentar que as dimensões do futuro, este ‘ainda não’, da imprevisibilidade, da capacidade de gerar algo novo, este fim em si mesmo, da natalidade, este *initium* agostiniano, versam sobre metáforas que tanto correspondem à vontade quanto à ação.<sup>139</sup>

O primado da vontade, capacidade de querer e de recusar, necessita não apenas do primado do futuro, mas também da capacidade do indivíduo de inovar no singular. A forma como a pessoa se ajusta no mundo constitui o mundo para si. As afirmações e as negações determinam “quem” é a pessoa e a que mundo pertence. “A vontade seria considerada como um *principium individuationis*, como o órgão mental que realiza nossa singularidade.”<sup>140</sup> Ao colocar a liberdade na vontade e na ação, Arendt salva o homem do condicionamento permanente a que é submetido pelos processos automáticos naturais ou cósmicos e também pelos

---

<sup>139</sup> ASSY, Bethânia. **A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (aeccitas) e da ação.** In: *Transpondo o Abismo– Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. p. 35.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 48.

processos históricos em que está mergulhado, podendo a iniciativa humana interromper o curso dos acontecimentos. Segundo palavras da autora:

A diferença decisiva entre as *infinitas probabilidades* sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabelecem a realidade histórica está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos *milagres*. São homens que os realizam – homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito.<sup>141</sup>

A palavra “milagre” significa o inédito, o inesperado, longe da conotação religiosa de que seria exclusivamente o “bem”, podendo resultar também em uma ação que conduza ao “mal”. A liberdade se manifesta nessa capacidade de operar o milagre. A tensão entre a ação da *vita activa* e a vontade da *vita contemplativa* é equacionada mediante a responsabilidade pela construção do próprio mundo. Ao identificar a liberdade com o poder de começar a ação política conjunta, capaz de interferir nos processos desencadeados pela interação humana, a pessoa participa da “teia” de relações humanas. Na ação adquire o dom de romper o processo de causa e efeito de que a toda ação corresponde uma re-ação, e pode fazer surgir o inédito. São verdadeiros milagres que ocasionam interrupções de uma série qualquer de acontecimentos. No momento em que o espírito se volta para o futuro desloca o foco de sua atenção dos objetos para os projetos, pouco importando se eles são formados espontaneamente ou como reações antecipadas a circunstâncias futuras. No entanto, estes projetos podem se realizar ou não, havendo apenas um grau de probabilidade para sua efetivação, afirmando Arendt que no campo dos assuntos humanos vigora o acidental e o contingente.<sup>142</sup>

Arendt se reporta a Santo Agostinho para realçar que o simples fato de ter nascido faz do homem um verdadeiro milagre, um acontecimento de reinício de vida. A criação do homem consistiu em instaurar um *initium*, isto é, um poder de

<sup>141</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 220.

<sup>142</sup> “Todas as coisas que podem *ser* ou não *ser*, que aconteceram, mas que poderiam não ter acontecido, são por acaso, são por acidente ou contingência. Em contraposição àquilo que necessariamente *é* como *é*, que *é* e não pode não *ser*. Pouca coisa *é* mais contingente do que atos voluntários, os quais – pressupondo-se uma vontade livre – poderiam todos ser definidos como atos que sei muito bem que poderia ter deixado de fazer. Uma vontade que não *é* livre *é* uma contradição em termos. Tudo o que acontece no campo dos assuntos humanos *é* acidental ou contingente.” (ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 197).

inovar, que é indissociável de uma individuação que se manifesta pela vontade.

“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.”<sup>143</sup>

Este é o maior dos acontecimentos, quando um novo ser humano adentra a esse mundo criado pelos homens, que o recebe e condiciona, mas por ter o dom da liberdade, da vontade e da ação, o novo sujeito pode sopesar toda a realidade encontrada e dar início a uma etapa nova, que é o período de sua vida.<sup>144</sup> A peculiaridade humana se manifesta nesse começo, que é a suprema capacidade de aparecer e agir no mundo. Politicamente, isto equivale à liberdade da criatura humana.

O homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir. 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.<sup>145</sup>

Dessa forma a liberdade está associada à condição humana da natalidade e a ação política é essencialmente o começo de algo novo. É com palavras e atos que o homem se insere no mundo e escreve “a história dos seres cuja essência é começar.”<sup>146</sup>

O tempo só tem sentido para o ser humano porque sua vida é limitada por um começo e um fim, pelo nascimento e pela morte, seguindo uma trajetória linear do nascer, crescer, morrer, que faz parte do movimento cíclico da natureza. Mas o homem é o único ser que escreve a história da própria vida. A identidade específica de cada um se revela através da forma como a pessoa se encaixa no

<sup>143</sup> Id., **O Conceito de História – Antigo e Moderno**. In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 92.

<sup>144</sup> “Todo homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude de ter nascido; se Santo Agostinho tivesse levado essas especulações às suas conseqüências, teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como *natais*, e teria definido a liberdade da Vontade não como o *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer, mas como a liberdade de que fala Kant na *Crítica da Razão Pura*. (...) o fato de os homens nascerem – continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo significa que a liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a Vontade.”(Id., **A Vida do Espírito**. p. 267)

<sup>145</sup> ARENDT, Hannah. **Que é liberdade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 216.

<sup>146</sup> Id., **Compreensão e Política**. In: **A Dignidade da Política**. p. 52.

mundo. Para Arendt *ser* e *aparecer* coincidem tendo em vista que homens habitam o mundo. É no encontro com o outro que se desdobra a ação, sendo que a capacidade humana de perdoar e de se comprometer mediante a promessa permitem, por um lado, que haja uma reconciliação com o passado e, por outro, que surja a esperança de que é possível controlar a imprevisibilidade do futuro trazendo ao mundo uma certa estabilidade, sem a qual a vida dos seres humanos naufragaria no completo desespero.

Para Arendt, o perdão é a única solução possível para o problema da irreversibilidade, a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia. Para não sucumbir enredado pela “teia” de relações que o prende e condiciona, o homem tem a capacidade de optar pela não ação e, num determinado momento, perdoar, isto é, esquecer o que passou e não re-agir. Com esta capacidade o homem exercita a sua liberdade e se reconcilia com o passado. Conseqüentemente, a forma do homem se livrar do condicionamento inerente aos processos do mundo de relações que se lhe impõe é exercitar sua capacidade de perdoar.

Sob este aspecto, o perdão é o exato oposto da vingança, que atua como re-ação a uma ofensa inicial e, assim, longe de por fim às conseqüências da primeira transgressão, todos os participantes permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação prossiga livremente.<sup>147</sup>

A vingança é uma re-ação e pode até ser previsível. O perdão, pelo contrário, é o inesperado e conserva algo do caráter original da ação. O perdão põe fim a um ciclo e dá início a um novo relacionamento, libertando tanto quem perdoou quanto quem foi perdoado do inexorável automatismo do processo da ação que, sem o perdão, não teria fim. Sem exercitar a faculdade do perdão o homem seria vítima do ciclo incessante do processo vital e não poderia jamais interferir nos processos desencadeados por ele mesmo, ficando preso ao determinismo.

Por outro lado, a promessa é a fórmula encontrada para controlar a imprevisibilidade da “teia” que é o mundo dos homens. Ao agir, este nunca pode prever quais serão os resultados de sua ação, pois a reação dos outros será sempre

---

<sup>147</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 252.

inusitada e, portanto, imprevisível. Mediante a faculdade de prometer o homem consegue alguma estabilidade para a ação, pois ao garantir que cumprirá a palavra dada, pode esperar que o outro faça a mesma coisa, tendo por base o princípio da boa-fé. Assim a única alternativa para transitar nos negócios humanos é a capacidade de prometer, que finca raízes na vontade, uma vez que pressupõe o domínio de si mesmo e o modo responsável de se relacionar com os outros. Significa a expressão da liberdade humana que pode efetuar escolhas, comprometendo-se mediante a promessa. Esclarece Bethânia Assy:

Talvez na promessa esteja contido um dos mais significativos sentidos do *Amor mundi* arendtiano, pois esta é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, sendo uma dimensão essencial à liberdade compartilhada. O *Amor mundi* é o amor por aquilo que é criado através da ação em conjunto, o amor que dá uma durabilidade às invenções da liberdade política, como também proporciona uma realidade estável às gerações futuras.<sup>148</sup>

Não apenas no que tange ao relacionar-se uns com os outros, mas, principalmente, a faculdade de prometer é que dá sustentação ao acordo originário que possibilita o surgimento das instituições políticas. Quando as pessoas se reúnem e agem em concerto, fazem surgir o poder e a promessa torna fidedigno esse pacto, funcionando como o contrapeso da própria liberdade humana em sua radical imprevisibilidade. O campo da interação humana tanto é visto como um *palco* de aparição, como também é visto como um *campo de batalha*, graças a contingência humana. O presente é uma verdadeira lacuna entre o passado e o futuro, o *nunc stans*, duas forças que se antagonizam e o homem gostaria de saltar fora dessa linha de combate.

O homem vive nesse intervalo, e o que ele chama de “presente” é uma luta que dura toda a vida contra o peso morto do passado, que o impulsiona com a esperança, e contra o medo do futuro (cuja única certeza é a morte), que o empurra para trás, para a “serenidade do passado”, com a nostalgia e a lembrança da única realidade de que o homem pode ter certeza.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> ASSY, Bethânia. **A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (aeccetas) e da ação.** In: **Transpondo o Abismo– Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.** p 51.

<sup>149</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito.** p.154-155.

Se o perdão possui o condão de apaziguar o passado, é a força da promessa que possibilita uma certa previsibilidade para o futuro, de onde se origina a concepção de responsabilidade pois é possível ao ser humano assumir a consequência de seus atos. Tanto a faculdade de perdoar quanto a de prometer, no dizer de Arendt:

São aparentadas, pois a primeira delas, perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; a segunda, obrigar-se através de promessas, serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens.<sup>150</sup>

Considerando que o cerne da política encontra-se na liberdade da ação, pode-se dizer que a responsabilidade perante a própria pessoa - saber *quem* ela é -, assim como a responsabilidade pelo outro e para com a durabilidade do mundo, se manifestam no espaço público, distinto do espaço privado e tampouco do espaço social, uma vez que no espaço político arendtiano vige a igualdade. Idealmente há oportunidades iguais para todo aquele que quiser ser cidadão herói, expressando a sua *virtú*, quando então a vontade desempenha papel crucial para o estabelecimento de uma ética de desprendimento pelos próprios interesses para agir em função de uma preocupação pelo mundo comum.<sup>151</sup>

A ênfase na liberdade como ação, implica um tipo de política muito superior ao vivenciado até o presente. Não significa um descaso com a conservação do processo vital e os interesses particulares, mas trata-se de recuperar uma esfera onde a liberdade possa acontecer. A liberdade política é uma qualidade do eu-posso e não do eu-quero, uma vez que o ideal da inflexível auto-suficiência e auto-domínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade. É o cidadão que exercita a liberdade no interior das comunidades onde o

<sup>150</sup> Id., **A Condição Humana**. p. 249.

<sup>151</sup> “A pessoa é a fazedora de sua vida, e nesse sentido é um *homem*, ou *mulher*, que se fez por si mesmo(a). O destino, não o fado, define agora a relação do indivíduo com o mundo. Enquanto o fado determina as possibilidades, o destino resta entre possibilidades, tem de ser *alcançado*. (...) O mundo em que as pessoas nascem não é mais visto como decretado pelo fado, mas como um aglomerado de possibilidades. Pode-se moldar tanto o mundo quanto a si mesmo. Pelo menos em nossa imaginação, não há limites para as possibilidades de “moldarmos o mundo”. Podemos tomar nas mãos o destino do mundo. Assim como nosso futuro depende de nós, o do mundo também. Como podemos transformar as possibilidades em destinos é agora questão nossa.” (HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 32- 33).

relacionamento é regulado por regras comuns. “A liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo dual para um nós plural.”<sup>152</sup>

Afinal, como já foi lembrado, o ser humano foi definido por Aristóteles como *zoon logon ekhon* – um ser vivo dotado de fala – sendo aquele capaz de adotar um segundo modo de vida quando adentra no espaço da política. Aqui exercita o discurso e se compromete com os assuntos humanos. A “força da promessa ou do contrato mútuo”<sup>153</sup> é que garante a permanência das instituições que compõem o mundo dos homens e se constituem no fundamento das leis que embasam o Estado de Direito.

O próximo capítulo será dedicado ao esclarecimento de uma nova concepção do Estado, como verdadeira República, onde a *res publica* estaria realmente sob a responsabilidade dos cidadãos, que se organizariam em Conselhos, espaços políticos adequados para o exercício da cidadania. Uma vez que a Constituição, escrita no momento revolucionário da fundação se constitui no fundamento de legitimidade da ordem jurídica, o pacto originário é horizontal, pois dele participaram todos os cidadãos em condições de igualdade. A certeza da adesão das novas gerações às regras já instituídas, consiste no reconhecimento de que é possível admitir-se a desobediência civil, movimento pacífico que pugna pela reforma da lei, respeitando a ordem instituída.

---

<sup>152</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 336.

<sup>153</sup> Id., **A Condição Humana**. p. 256.

### 3 Por uma nova concepção do Estado, a “*Res publica*”

O primeiro capítulo foi dedicado a conceituar “política”, de acordo com o referencial teórico de Hannah Arendt, partindo-se de sua antítese, as guerras e os regimes totalitários, acontecimentos que perverteram o verdadeiro sentido de “política” e se constituem no seu contrário.

O exame do conceito de totalitarismo em Arendt adquire dimensão político-cultural. Os problemas detectados como o desaparecimento do sujeito, a descartabilidade dos homens como seres supérfluos, o isolamento, a burocratização das atividades humanas, a uniformização de comportamentos, o predomínio do medo, da solidão e da violência, estão aí, presentes na sociedade de massas a clamar por soluções.

A política que serve à liberdade é resultante da conversa dos cidadãos no espaço público, da troca de opiniões divergentes, que fazem surgir um “poder” que dá sustentação às instituições e garante a permanência do mundo comum.

A liberdade, como Arendt articulou tão claramente em *A Condição Humana*, só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora.”<sup>154</sup>

Ao colocar a liberdade como pressuposto da ação política, esta última sendo vista como a capacidade de romper processos existentes e desencadear algo novo, Arendt salva a cidadania e a coloca como valor fonte da política. Neste espaço da pluralidade, a liberdade sai da esfera do “eu quero” para dizer respeito ao “eu posso”, uma vez que os direitos fundamentais passam a ser vistos sob a ótica do coletivo.

Como conciliar a liberdade com a não soberania dos homens é o primeiro problema a ser enfrentado no presente capítulo, quando se abordará a questão da autoridade, que sempre pressupõe uma ordem hierárquica. Segundo Arendt, este problema foi equacionado pelos revolucionários do século XVIII que viram no ato da fundação, tal qual sucedera em Roma, a fonte da autoridade que legitima a Carta Constitucional.

---

<sup>154</sup> LAFER, Celso. **A política e a condição humana**. In: **A Condição Humana**. p. 342.

Arendt se reporta à Revolução americana (1776), como exemplo, uma vez que o pacto celebrado pelos “pais fundadores” foi real, concreto, resultou da vontade dos colonos americanos que escreveram os princípios basilares da nova ordem jurídica que doravante recebe sua legitimidade deste ato inaugural, chamado por Arendt de pacto “horizontal”, porque os cidadãos dele participaram em igualdade de condições e não delegaram o poder, mas o retiveram, como condição do exercício da cidadania.

A capacidade de prometer propiciou este acordo que deu origem a Constituição, a base de sustentação da ordem jurídica e política. O pressuposto de que as novas gerações também prometem respeitar o arcabouço jurídico que as recebe quando adentram ao mundo pelo nascimento, é o direito de resistência. Se os cidadãos não questionam o conteúdo das leis é porque, tacitamente, estão de acordo.

Com Arendt surge a proposta de um novo Estado, diferente das democracias representativas. O espaço público apto a resgatar a cidadania é aquele que possibilita aos cidadãos se reunirem e conversarem. Iniciariam como pequenos conselhos, de bairro, de vizinhança, de fábricas. Suas propostas seriam levadas por representantes para conselhos maiores, regionais, e assim, sucessivamente, até um grande Conselho, o Parlamento, que elaboraria a redação final das leis, síntese dos anseios e valores de todos os cidadãos da República.

### 3.1. A revolução e a recuperação da autoridade

Arendt desconstrói a teoria política e filosófica, afirmando que a certeza da racionalidade que vigorara na *época moderna*, restou derruída, sendo que a tradição do pensamento ocidental, de Platão a Marx, encontra-se esgotada, uma vez que não dispõe de elementos para compreender a ruptura ocasionada pelos acontecimentos políticos do século XX. Houve um esgarçamento da tradição, o que acarreta perplexidade diante da possibilidade de novos conflitos mundiais, o surgimento da sociedade de massas, a alienação crescente e a ameaça permanente

de perda do mundo de relações entre os homens, existindo, inclusive, a possibilidade de degradação irreversível do meio ambiente.

Na complexa análise que faz a respeito do tempo presente, diante do término da tradição e da flagrante ruptura, Arendt argumenta que a época moderna, ao descobrir o homem, alienou-o do mundo. Isso porque seja qual for o lado para o qual o homem se vire ele encontra apenas a si mesmo. Ao arrogar-se o direito de ser senhor de todos os processos da terra, interferindo não apenas na natureza, mas em si próprio e também na história, ele inquinou o mundo com a insegurança e a imprevisibilidade que é própria dele, ser mortal e contingente.

A violência como parteira da História é um dos principais pontos da crítica arendtiana a Marx, que tomou o significado hegeliano da história, o progressivo desdobramento e realização da idéia de liberdade, como sendo um fim da ação humana, mas considerou esse fim último como o produto final de um processo de fabricação, que pressupõe a violência. Para Eugenia Sales Wagner:

Quando Marx inverteu Hegel, ele estava invertendo a hierarquia entre ação (*práxis*) e pensamento (*theoria*); elevando a primeira e rebaixando este último, ele estava aceitando, junto com essa nova hierarquia, a indistinção entre as atividades humanas oriunda da dicotomia entre *vita activa* e *vita contemplativa*.<sup>155</sup>

Segundo Arendt, quando Marx conceituou o homem como um “animal trabalhador” e priorizou a *práxis*, ele se antecipou a toda a problemática da existência humana na contemporaneidade, especialmente no que tange a mentalidade do homem fabricante, pois houve uma identificação da ação com a violência. Para Marx, a posse de meios de violência é o elemento constituinte de todas as formas de governo, sendo que o Estado liberal é instrumento da classe dominante para oprimir e explorar os trabalhadores. A ação política passou a ser caracterizada pelo uso da violência, esquecendo Marx da “dupla definição aristotélica do homem como um *zôon lógon ékhon*, um ser que atinge sua possibilidade máxima na faculdade do discurso e na vida em uma *polis*.”<sup>156</sup>

Como abordou-se no capítulo anterior, para Arendt a ação livre dos cidadãos representa a pedra angular do arcabouço político e jurídico das

<sup>155</sup> WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho.** p. 38.

<sup>156</sup> ARENDT, Hannah. **A tradição e a época moderna.** In: **Entre o passado e o futuro.** p. 49.

instituições, que garantem a permanência do mundo comum e são legitimadas pela participação dos cidadãos, mediante o discurso e troca de opiniões divergentes, no que tange a tomada de decisões políticas. Segundo a autora:

Os gregos, convivendo em uma *polis*, conduziam seus negócios por intermédio do discurso, através da persuasão (*peíthein*), e não por meio de violência e através da coerção muda. Conseqüentemente, quando homens livres obedeciam a seu governo, ou às leis da *polis*, sua obediência era chamada *peitharkhía*, uma palavra que indica claramente que a obediência era obtida por persuasão e não pela força.<sup>157</sup>

O desaparecimento na modernidade desse espaço político onde o respeito às leis é consequência natural da ação política dos cidadãos, levou Arendt a questionar a autoridade como uma categoria essencial para a compreensão da política. Neste aspecto ao exemplo da *polis* grega, Arendt agrega a experiência romana da fundação como um fator que confere estabilidade às instituições políticas.

O problema a ser elucidado agora diz respeito ao fato de que a autoridade implica numa espécie de obediência na qual os homens retêm a sua liberdade. No texto *Que é autoridade?* Arendt problematiza o fato de que a autoridade teria desaparecido do mundo moderno.<sup>158</sup> As filosofias políticas inerentes ao liberalismo e ao conservadorismo representam a expressão política da consciência histórica do derradeiro estágio da época moderna e oscilam de um extremo ao outro, ora enfatizando a liberdade, ora a autoridade, conseguindo confundir as linhas distintivas entre autoridade e liberdade, destruindo o significado político de ambos os termos.

Para a autora a relação de subordinação não faz parte da política verdadeira, sendo que a sujeição, o domínio de um homem pelo outro, acontece num campo pré-político. Um dos traços fortes para distinguir o referencial teórico arendtiano da forma tradicional de ver a relação entre governante e governados é o pressuposto da igualdade e ausência de subordinação, passando a política ao largo da fórmula comando/obediência.<sup>159</sup> Porém, encontrar um fundamento válido para a

<sup>157</sup> ARENDT, Hannah. **A tradição e a época moderna.** In: **Entre o passado e o futuro.** p. 49-50.

<sup>158</sup> Id., **Que é autoridade?** In: **Entre o Passado e o Futuro.** p. 127, *passim*.

<sup>159</sup> “A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que dominação e sujeição, mando e obediência,

autoridade e justificar a necessidade de obediência às regras necessárias para a convivência humana têm sido um esforço permanente. A concepção de que compete à política organizar o espaço público de tal forma que aqueles que mandam e aqueles que obedecem estejam perfeitamente cientes de seu proceder é o preconceito que tem informado praticamente toda a teoria política. Por exigir obediência, a autoridade é freqüentemente confundida com alguma forma de imposição e violência. No entanto, apesar de pressupor uma ordem hierárquica, a verdadeira autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção, sendo incompatível com a persuasão que opera mediante um processo de argumentação.

A grande dificuldade consiste em estabelecer uma ordem institucional que dê conta da convivência entre os homens, havendo um respeito à autoridade, sem que os cidadãos abdicuem da liberdade. É certo que a relação de comando versus submissão teima em aparecer no contexto da política desde os primórdios da civilização. Para explicar tal situação, Platão se valeu dos exemplos colhidos na vida privada tais como a relação entre o pastor e suas ovelhas, entre o timoneiro de um barco e seus passageiros, entre o médico e o paciente ou entre o senhor e o escravo. Em todos os exemplos o conhecimento especializado infunde confiança. O senhor sabe o que deve ser feito e dá ordens, enquanto o escravo as executa e obedece, de tal modo que saber o que fazer e realmente fazer se tornam funções separadas e mutuamente exclusivas. Esse foi o princípio que inspirou a concepção do rei-filósofo de Platão. Nas palavras de Arendt:

Aqui, o poder coercivo não repousa na pessoa ou na desigualdade como tais, mas nas idéias que são percebidas pelo filósofo. Essas idéias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas. Na parábola da caverna, em *A República*, o céu das idéias estende-se acima da caverna da existência humana e pode, portanto, tornar-se um padrão para ela.<sup>160</sup>

Eis que Platão, ao desconfiar que os homens reunidos na *polis* seriam incapazes de estabelecer as melhores regras para sua convivência, atribuiu ao

---

governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo.”(ARENDT, Hannah. **Que é autoridade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 159.)

<sup>160</sup> Ibid., p. 149.

filósofo o poder de governar e escolher a melhor forma de conduzir os assuntos humanos, uma vez que apenas ele teria acesso ao verdadeiro saber. Sob este prisma é a competência o critério que autorizaria uma classe de homens assumir o comando dos demais.

Aristóteles afirmou que todo cidadão pertence a duas ordens de existência, uma privada e outra pública, uma vez que a *polis* dá a cada indivíduo a sua *bios politikos*. “Também ele teve que recorrer a uma espécie de solução improvisada de modo a tornar plausível a introdução de uma distinção, no campo político, entre os governantes e os governados, entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem.”<sup>161</sup> Foi o primeiro que recorreu, com o fito de estabelecer o governo no trato com os assuntos humanos, à “natureza”, ao estabelecer a diferença entre jovens e velhos, estes últimos dotados de maior experiência e prudência. Dessa forma, para sustentar que cada organismo político se compõe daqueles que governam e daqueles que são governados, ele se vale da superioridade do perito sobre o leigo.

O certo é que para que a instituição do espaço político se viabilize é necessário que surja uma categoria especial que dê consistência aos organismos políticos, que seja acatada e respeitada por todos os homens sem necessitar da coação e da força. Arendt recorda que a palavra *autoridade* e o respectivo conceito são de origem romana. A fundação na antiga cidade de Roma<sup>162</sup> é citada como um paradigma para a instituição da ordem legal, onde se valorizou a autoridade. “Politicamente, a autoridade só pode adquirir caráter educacional se se admite, com os romanos, que sob todas as circunstâncias os antepassados representam o exemplo de grandeza para cada geração subsequente, que eles são os *maiores* por definição.”<sup>163</sup>

Com os romanos surge o respeito à tradição uma vez que adotaram o ato da fundação como fundamento da autoridade, obtendo a permanência e a durabilidade das instituições por um milênio. A fundação adquire o caráter sagrado no sentido

---

<sup>161</sup> ARENDT, Hannah. **Que é autoridade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 159.

<sup>162</sup> “Os deuses deram a Rômulo a autoridade para fundar a cidade, assim também toda autoridade deriva dessa fundação, remetendo cada ato ao sagrado início da história romana e somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado.” (Ibid., p. 165).

<sup>163</sup> Ibid., p. 161.

de que, uma vez que alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras.

Os romanos formavam um povo enraizado ao solo, pois onde enterravam seus mortos, esse espaço se tornava sagrado e a palavra pátria teve origem nesse respeito pelo solo dos seus antepassados. Nesse contexto basicamente político-religioso é que o passado era santificado através da tradição. Assim os feitos dos antepassados e o costume desenvolvido a partir deles eram sempre coercivos para as novas gerações.

Esse respeito aos antepassados tornou-se o fundamento da legitimidade para a distinção entre governantes e governados, quando então os romanos puderam criar a república baseada na tríade: religião, autoridade e tradição, sem exterminar o espaço político da liberdade, uma vez que atribuíram ao povo a fonte do poder, tendo no Senado a autoridade advinda da tradição, com o respeito devido aos *maiores*, os ancestrais fundadores da cidade.<sup>164</sup>

A Igreja Cristã surgiu em pleno seio do Império Romano, cresceu e se multiplicou, apropriando-se de parte do extraordinário espírito romano, dando novo enfoque ao sentido de autoridade. Esta não mais seria proveniente dos antepassados, os *maiores*, mas sim de Jesus Cristo, cuja morte e ressurreição é a nova pedra angular sobre a qual se fundou uma instituição que perdura até os dias de hoje. “Como testemunhas desse evento, os apóstolos puderam tornar-se os *pais fundadores* da Igreja, dos quais esta deveria derivar sua própria autoridade na medida em que legasse seu testemunho através da tradição de geração a geração.”<sup>165</sup> Assim a tríade romana de religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela era cristã, já que o ato de fundação da Igreja teve um aspecto sagrado, análogo ao da fundação de Roma. Além do mais, na tradição judaico-cristã a autoridade é uma noção moral, vinculada ao respeito. O modelo da autoridade assim compreendida é a do pai sobre os filhos, que mostra o caminho a

---

<sup>164</sup> “Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *autoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores*.” (ARENDDT, Hannah. **Que é autoridade? In: Entre o Passado e o Futuro.** p. 168)

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 168.

ser seguido. Seus ensinamentos indicam o que os filhos devem fazer e do que devem se abster.

A busca de Platão por um padrão incontestável pelos quais os assuntos visíveis e concretos dos homens deveriam ser medidos e julgados encontrou no cristianismo sua realização. Agora a revelação divina é o fundamento, a base da autoridade. Assim, aceitar que a fonte da autoridade, que legitima o exercício do poder, deve estar além da esfera do poder, foi o fundamento do direito natural ou os mandamentos de Deus, que legitimaram o poder durante todos esses séculos. Conseqüentemente, a tradição judaico-cristã reforçou a categoria autoridade com sua concepção imperativa dos mandamentos. Como ousar desobedecer a lei que provém de Deus? A simples relação de comando e obediência já é de fato suficiente para identificar a essência da lei. O soberano baixava as leis com a legitimidade que a Igreja lhe conferia, sendo que esta se considerava a ponte que ligava o céu à terra e detinha a autoridade, com o poder de abrir as portas do céu ou mandar para o inferno a alma renitente pecadora.

A introdução do inferno platônico no corpo das crenças dogmáticas cristãs fortaleceu a tal ponto a autoridade religiosa que ela podia esperar permanecer vitoriosa em qualquer contenda com o poder secular. Mas o preço pago por essa força suplementar foi a diluição do conceito romano de autoridade, permitindo-se que um elemento de violência se insinuasse ao mesmo tempo na própria estrutura do pensamento religioso e na hierarquia eclesiástica.<sup>166</sup>

Esse sistema que vigorou por toda a Idade Média permitiu os horrores da Inquisição, cuja justificação para a violência advinha dos dogmas religiosos. O poder secular se apoiava também nessa autoridade e estabelecia regras onde pecados e crimes se confundiam. Exemplo disso são as Ordenações Afonsinas, Manuelinas e Felipinas, sendo que estas vigoraram no Brasil praticamente até o ano de 1916, quando foi editado o Código Civil brasileiro. Esse poder de coerção pelo medo, somente nas últimas etapas da época moderna perdeu sua importância pública e política. E o antigo problema persiste. Como impor padrões a serem aceitos por todos em uma esfera constituída pelas sempre problemáticas relações humanas, onde o relativismo faz parte de sua essência?

---

<sup>166</sup>ARENDDT, Hannah. **Que é autoridade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 177.

Para Arendt, a crise do mundo atual é basicamente de natureza política, e foi a perda da trindade romana de religião, tradição e autoridade que ocasionou o declínio das instituições que sempre sustentaram a cultura ocidental.

O sintoma mais significativo da crise, a indicar sua profundidade e seriedade, é ter ela se espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural. (...) Devido a seu caráter simples e elementar, essa forma de autoridade serviu, através de toda a história do pensamento político, como modelo para uma grande variedade de formas autoritárias de governo, de modo que o fato de mesmo essa autoridade pré-política, que governava as relações entre adultos e crianças e entre mestres e alunos, não ser mais segura significa que todas as antigas e reputadas metáforas e modelos para relações autoritárias perderem sua plausibilidade. Tanto prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é.<sup>167</sup>

E, ainda, “a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou.”<sup>168</sup> E acrescenta: “A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação.”<sup>169</sup> Conseqüentemente, a autoridade deve ser definida “tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos.”<sup>170</sup>

A questão da autoridade diz respeito a uma ordem hierárquica reconhecida como legítima pelos envolvidos na relação. O conceito político arendtiano, conforme foi discorrido anteriormente, reconhece o *poder* como aquele que surge do discurso e da ação dos cidadãos. Permanecer neste patamar de argumentação seria cair no relativismo extremo e na total insegurança, pois as decisões políticas oscilariam inevitavelmente, inquinando de insegurança o mundo de relações jurídicas institucionais.

O certo é que a durabilidade do mundo e a permanência das instituições é fator de segurança para as novas gerações que adentram num mundo já constituído, se apropriam do referencial cultural de seus antepassados e caminham dali para a frente, colocando a sua parcela de contribuição para a construção do mundo comum.

---

<sup>167</sup> ARENDT, Hannah. **Que é autoridade? In: Entre o passado e o futuro.** p. 128.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>169</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>170</sup> *Ibid.*, loc. cit.

Uma vez que a ruptura levou a perda da tradição que dava suporte à autoridade, desde o momento em que o mundo se secularizou e separou a religião do Estado, cumpre descobrir novo ponto de apoio que legitime a autoridade.

Em busca desse ponto firme, Arendt recorda que Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi o primeiro pensador político a prescindir da autoridade transcendental de Deus e centrou no *Príncipe* a autoridade para fundar um corpo político. O poder não se dilui no povo, mas se encarna e se desenvolve na pessoa do governante.

Como já foi visto, de Maquiavel, Arendt resgata o conceito de *virtú*, imbuído do significado original romano, que significa o conjunto de qualidades usualmente atribuídas ao varão (*vir*), em especial a força física e a insensibilidade à dor, dizendo que tais qualidades são necessárias ao cidadão como virtudes cívicas. Resgata a idéia do ato heróico da fundação, uma vez que Maquiavel, diante da Itália esfacelada e dividida pelas lutas entre o poder papal e do imperador do Sacro Império, e frente as discórdias entre as cidades da península Itálica, acreditou que somente um ato de fundação poderia promover a unificação da Itália e inaugurar um novo *Stato*, sendo o primeiro a utilizar tal palavra.

Ele viu que toda a história e a mentalidade romanas dependiam da experiência da fundação, e acreditou que seria possível repetir a experiência romana através de uma Itália unificada que deveria constituir para o organismo político ‘eterno’ da nação italiana a mesma pedra angular sagrada que fora a fundação da Cidade Eterna para o povo latino.<sup>171</sup>

Maquiavel viu na fundação a ação política central, o início de um grande feito que estabelecia o domínio público-político e que tornava possível a política. E para isso aceitou que toda e qualquer violência, se necessária, seria admitida, uma vez que os fins justificariam os meios. Ao enxergar a política como a arte do que *é* e não do que *deve ser*, Maquiavel inaugurou uma corrente de realismo político elevando a razão de Estado como critério supremo da ação política. Ele compreendeu o ato de fundar inteiramente à imagem do fazer, sendo que Robespierre também teve tal entendimento. Segundo Arendt:

A questão para eles era, literalmente, ‘fazer’ uma Itália unificada ou uma república francesa, e sua justificação da violência guiava-se pelo seguinte

---

<sup>171</sup> ARENDT, Hannah. **Que é autoridade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 183.

argumento, que lhe conferia sua inerente plausibilidade: não se pode fazer uma mesa sem abater árvores, nem fazer uma omelete sem quebrar os ovos; não é possível fazer uma república sem matar gente.<sup>172</sup>

Esse esforço de Maquiavel em recuperar a fundação como fator de legitimidade é seguido pelas revoluções da época moderna, “gigantescas tentativas 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.”<sup>173</sup>

Para levar a cabo a construção conceitual da política num quadro marcado pela ruptura da tradição, Arendt, além de resgatar a *polis* grega e a *res publica* romana com o seu ato de fundação, como exemplos, recupera também os movimentos revolucionários acontecidos na França, em 1789, e nas colônias da América do Norte, em 1776, afirmando que “dessas tentativas, somente uma, a Revolução Americana, foi bem sucedida: os pais fundadores fundaram um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição.”<sup>174</sup>

*Revolução*, em latim, é o ato ou efeito de revolver (*volvere*, com o significado de volver ou girar, com prefixo *re* a indicar repetição do movimento), no sentido literal de rodar para trás e no figurativo de volver ao ponto de partida. Copérnico usou o substantivo *revolução* para designar o movimento cíclico e necessário dos astros, tal qual os planetas ao redor do Sol.

Na política a palavra *revolução* foi usada pela primeira vez na Inglaterra para caracterizar a restauração monárquica de 1660, após a ditadura de Cromwell, sendo que vinte e oito anos depois, o episódio da derrubada da dinastia Stuart ficou conhecido como a Revolução Gloriosa. Mas nos dois episódios a ambição dos vencedores era a restauração das antigas instituições, legitimadas pelos usos e costumes tradicionais.

Somente na França, em 1789, a palavra sofreu uma mudança semântica radical, passando a indicar uma renovação completa das estruturas sociopolíticas,

---

<sup>172</sup> ARENDT, Hannah. **Que é autoridade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 184.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>174</sup> *Ibid.* loc. cit.

não apenas no que tange ao governo mas no conjunto de relações de poder que compõem a própria sociedade.<sup>175</sup>

Arendt reserva à revolução uma categoria especial, pois emerge das grandes crises uma nova concepção política, instaurando *ex novo* uma outra realidade. Algo aparece com o condão de estabelecer uma *novus ordo saeculorum*, que tem o poder de trazer para a existência o novo, o inédito.

O desenrolar da história tem sido a luta do homem para exercer a liberdade frente às formas de dominação que o próprio homem inventa para subjugar os outros. Este processo de interação não é pacífico, havendo uma tensão no seio da sociedade. A períodos de maior estabilidade política, sucedem-se épocas de crises e contestações. Hegel explicou esta linha de tensão permanente como um processo, o movimento dialético da História. Este movimento parece assegurar um progresso infinito, à medida que o primeiro movimento de tese para antítese resulta em uma síntese, a qual imediatamente estabelece uma nova tese. Dessa forma cada fim demuda em novo começo, no transcorrer inexorável do tempo.

Conforme já abordado, consta do referencial teórico arendtiano que a liberdade consiste na possibilidade da ação. No entanto, apenas as ações iniciais partem da livre iniciativa dos revolucionários. Depois, os rumos dos acontecimentos caem na inevitável “teia” de relações que surge onde quer que os homens estejam reunidos. O resultado da ação incide numa cadeia de relações que arrasta invariavelmente o cidadão herói, que paradoxalmente perde a liberdade de sua iniciativa no exato momento em que lança mão dela. O cidadão vê escorrer pelo vão de seus dedos o resultado de sua ação que lhe escapa por completo de seu controle. Os acontecimentos se sucedem como uma torrente, um caudal, transformando-se a revolução em um processo irresistível, não mais como obra dos homens, mas como o encadeamento de ações que compõem o ciclo da vida das comunidades humanas avesso ao rígido controle.

---

<sup>175</sup> “Sabemos a data exata em que a palavra revolução foi usada pela primeira vez com uma ênfase exclusiva na irresistibilidade, e sem qualquer conotação de um movimento giratório recorrente. A data foi a noite do 14 de julho de 1789, em Paris, quando Luis XVI recebeu do duque de La Rochefoucauld-Liancourt a notícia da queda da Bastilha, da libertação de uns poucos prisioneiros e da defeção das tropas reais frentes a um ataque popular. O rei, segundo consta, exclamou: *C’ est une révolte*’; e Liancourt corrigiu-o: ‘ *Non, Sire, c’est une révolution*’.... O movimento ainda é visto através da imagem dos movimentos das estrelas, mas o que é enfatizado agora é que está além do poder humano detê-lo e, como tal, é uma lei em si mesma.” (ARENDDT, Hannah. **Da Revolução**. p. 38).

Assim aconteceu na Revolução Francesa, quando o povo provocou a queda da Bastilha, a prisão símbolo da opressão imposta pela nobreza, e conseguiu subverter completamente a ordem reinante até então, clamando por seus direitos em praça pública, fazendo surgir o inédito. A partir dos acontecimentos iniciais a revolução tomou rumos inesperados caindo inclusive no período de terror revolucionário. Os verdadeiros revolucionários são aqueles que resistem, não perdem a capacidade de agir e lutam pelo espaço público onde a liberdade possa aparecer, apesar de tudo. A história das revoluções revela que esses momentos preciosos “podem ser narrados alegoricamente como a lenda de um antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas.”<sup>176</sup> Lembra Arendt que esse tesouro teve o nome de “felicidade pública” na América e de “liberdade pública” na França.

Essa experiência relativamente nova, pelo menos para aqueles que a viveram, foi, ao mesmo tempo, a experiência da capacidade do homem para iniciar alguma coisa nova. 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 antes em toda a História documentada da humanidade, e que, se tivéssemos de avaliá-la em termos de reivindicação bem-sucedida de direitos civis, pareceria inteiramente descabido.<sup>177</sup>

Em plena época de crise, com a perda dos valores que haviam sido válidos até então, diante da secularização dos governos que afastou a autoridade da Igreja, os líderes revolucionários do final do século XVIII, se apegaram aos exemplos da Antiguidade, neste movimento cíclico de voltar ao passado em busca de inspiração para um novo recomeço.

Na linha de argumentação desenvolvida por Arendt, a imprescindibilidade de um fundamento para as instituições humanas fora supridas na antiga Roma pelo respeito ao ato de fundação, que aglutinou a tradição, a religião e a autoridade. A Idade Média ficou regida pelo cristianismo que se apropriou do espírito romano, encontrando em Cristo, o fundador da Igreja, e nos apóstolos os seus seguidores, a

---

<sup>176</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro** p.30.

<sup>177</sup> Id., **Da Revolução**. p. 27.

autoridade necessária para captar a obediência dos homens. Nos estados soberanos absolutistas, ainda sob a influência de uma mentalidade teocêntrica, os homens aceitavam que os fundamentos do Estado provinham de uma ordem transcendental, de Deus, e que a miséria humana seria recompensada com a felicidade eterna, que seria alcançada somente após a morte, aceitando viver na submissão, desde que os deixassem cuidar de seus afazeres referentes à esfera privada. A partir da modernidade, com a separação da Igreja e do Estado, houve a secularização dos governos abrindo-se um vazio abissal no que diz respeito aos fundamentos da ordem política.

Os revolucionários se defrontaram com a tarefa de fundar uma nova ordem para vigorar aqui e agora, entre os homens, onde houvesse lugar para todos no espaço público. A revolução foi um marco inicial de uma nova era que proclamou os direitos do homem de uma forma geral. A política passou a ser interesse dos cidadãos, sendo que a liberdade e a igualdade se constituem nos princípios fundamentais da nova ordem que se instaurou.

Para Arendt, almejando construir uma república, os revolucionários resgataram o ato de fundação com o intuito de legitimar as instituições humanas, escrevendo as linhas de um pacto, a Carta Constitucional, onde se desenham as vigas mestras do sistema institucional, sendo daí por diante este o fundamento da ordem jurídica.

Além disso, essa tarefa de fundação estava ligada à tarefa de fazer as leis, de dar vida a uma nova autoridade e impô-la aos homens; autoridade essa, entretanto, que tinha de ser concebida de tal maneira que viesse a substituir adequadamente a antiga autoridade absoluta, porque outorgada por Deus, extinguindo, por conseguinte, uma ordem terrena cuja confirmação mais alta foram os mandamentos de um Deus onipotente, e cuja fonte última de legitimidade fora a crença de uma encarnação de Deus sobre a terra.<sup>178</sup>

A Constituição, escrita no momento da fundação, assume o lugar deixado vago pela antiga autoridade. Uma vez que a Carta é a expressão dos valores compartilhados pelo povo, torna-se um fundamento plausível de validade para as regras que deverão ser observadas por todos homens, estando todos igualmente submetidos à autoridade da lei, tantos os homens que assumem funções no

---

<sup>178</sup> ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. p. 31.

governo, como os governados. A Constituição por espelhar os princípios fundamentais, será a referência válida para todas as leis posteriores e ocupará o lugar deixado vago pela antiga autoridade, quer fosse aquela dos antepassados, quer fosse aquela atrelada aos desígnios de Deus.

A Revolução Americana serve de paradigma, pois ela é concreta, tendo resultado do acordo de vontades dos colonos americanos que convencionaram criar uma nova ordem institucional e escreveram sua Constituição. Arendt chama este acordo de “horizontal”, na linha de pensamento que iniciara com John Locke (1632-1704), em contraposição a versão vertical hobbesiana,<sup>179</sup> constituindo-se este pacto social no fundamento de legitimidade do poder constituinte originário. Esta versão horizontal consiste na aliança de todos os indivíduos para dar origem a sociedade e seu respectivo governo. Trata-se de um ponto firme não transcendental, uma base coerente e racional para os titulares do poder político, que visam, mediante ela, dar estabilidade e continuidade à sua concepção da vida associada. Conseqüentemente, a legitimidade do poder deriva da vontade dos cidadãos que fundaram aquele corpo político, nada tendo de conjectural. Para ela o acordo que se firma originalmente é horizontal porque todos os homens estão em situação de igualdade, na sua condição de pluralidade.

O consentimento, no modo norte-americano de entender o termo, repousa na versão horizontal do contrato social e não em decisões da maioria. O conteúdo moral deste consentimento é igual ao conteúdo moral de todos os acordos e contratos; consiste no compromisso de mantê-los. Este compromisso é inerente a todas as promessas.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> John Locke parte das mesmas premissas de Thomas Hobbes, rejeitando a doutrina do direito divino e do absolutismo dos reis. Igualmente pressupõe o estado de natureza, anterior à formação da sociedade civil, onde impera a igualdade e a liberdade, porque os homens têm as mesmas condições de nascimento e as mesmas faculdades. Diverge, porém, nas conclusões, colocando ênfase na liberdade de um perante o outro, da qual emerge a obrigação mutuamente estabelecida. Considera que há um dono e senhor de todas as coisas, que é Deus, o qual impõe uma *lei natural*. Enquanto em Hobbes da igualdade nascia uma cruel e agressiva independência, para Locke brota um amor dos homens uns pelos outros, que jamais devem romper essa lei natural. A rigor, os homens não nascem *na* liberdade, sendo que os pais têm de cuidar deles, exercendo uma legítima jurisdição sobre eles, mas os homens nascem *para* a liberdade, e por isso, o rei não tem autoridade absoluta, mas a recebe do povo. Para ele a forma do Estado é a monarquia constitucional e representativa, com independência em relação à Igreja, tolerante em matéria de religião. O pensamento de Locke embasou o tipo de governo adotado na Inglaterra depois da revolução de 1688, que eliminou da antes turbulenta história inglesa as guerras civis e revoluções e inaugurou um período que perdura até os dias de hoje.

<sup>180</sup> ARENDT, Hannah. **Crises da República**. p. 82.

Instituir uma nova forma de governo requereu um grande esforço por parte dos revolucionários, havendo uma preocupação com a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura institucional. Enquanto que na França os revolucionários, apoiados em Rousseau, colocaram a fonte do poder na *vontade geral da nação*, algo hipotético que absorveu o indivíduo, na América o povo histórico, formado pelos habitantes das treze colônias americanas, foi concebido como a fonte do poder. Afinal, a Constituição foi escrita pelos representantes de cada uma das treze colônias que acordaram inicialmente com uma forma confederativa de governo, visando a união como forma de proteger a soberania ameaçada pelo antigo colonizador, o Império Britânico.

A Carta constitucional foi simbolicamente divinizada, depositando-se nela a sede da autoridade, capaz de criar instituições duradouras. Segundo Arendt, isso possibilitou que a Suprema Corte americana ocupasse o lugar da antiga autoridade do Senado Romano, pois tem a incumbência de interpretar a Constituição e decidir se os demais atos normativos estão ou não de acordo com os princípios constitucionais.

Ao efetuar o controle da constitucionalidade, a Suprema Corte atua como um fator de estabilidade, pois os princípios constitucionais são os pressupostos básicos para a interpretação da lei. Com espeque nestes princípios superiores, também os juízes podem paralisar a incidência da norma no caso concreto,<sup>181</sup> ou buscar-lhe novo sentido, sempre que possa motivadamente demonstrar sua incompatibilidade com as exigências de razoabilidade e justiça.

Na lição de Luis Roberto Barroso:

A supremacia da Constituição e a missão atribuída ao Judiciário na sua defesa têm um papel de destaque no sistema geral de freios e contra-pesos concebido pelo constitucionalismo moderno como forma de conter o poder. É que, através da conjugação desses dois mecanismos, retira-se do jogo político do dia-a-dia e, pois, das eventuais maiorias eleitorais, valores e direitos que ficam protegidos pela rigidez constitucional e pelas limitações materiais ao poder de reforma da Constituição.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Isso ocorre nos países que adotam o sistema norte americano de controle difuso da constitucionalidade, a exemplo do Brasil, que mantém tanto o sistema concentrado, a cargo do Supremo Tribunal Federal, como o sistema difuso, que possibilita ao juiz não aplicar a norma sempre que houver uma justificativa no sentido de que seja inconstitucional.

<sup>182</sup> BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e Aplicação da Constituição**. p. 164-165.

Uma vez escrita a Constituição por vontade do povo que celebrou o “pacto horizontal”, deveria ser inventada uma fórmula para garantir a continuidade da participação dos cidadãos na feitura das leis. Como não era possível reunir todos os homens no espaço público simultaneamente a fim de poderem expressar suas opiniões e participarem das decisões políticas, os pais fundadores imaginaram o sistema representativo. O povo escolheria seus representantes e estes sim, iguais e livres, no espaço público, pela palavra e pela ação, fariam a verdadeira política acontecer. Assim os revolucionários definiram as repúblicas que fundaram como governos representativos, distinguindo-as, portanto, das democracias, onde os cidadãos participavam diretamente das decisões políticas. A ação política direta achou um sucedâneo plausível, pois os eleitos pelo povo é que exerceriam suas funções, em consonância com as opiniões de seus eleitores. As instituições políticas passaram a ser criadas e mantidas pela ação conjunta desses representantes.<sup>183</sup>

No entanto o sistema representativo apresenta inúmeros problemas, sendo que Arendt, como se verá no final deste capítulo, pugna pela participação direta dos cidadãos na discussão e tomada de decisões políticas.

É importante destacar que a livre instituição da República alçou os homens à maioria no sentido de exercerem a liberdade para a construção da igualdade civil, num movimento de avanços e retrocessos.

No ato constitutivo da nova ordem que se estabelece, os fundadores escreveram os princípios fundamentais que embasavam a estrutura política que surgiu e expressam as concepções originárias daquela comunidade política. Estes princípios referem-se aos direitos e deveres recíprocos dos cidadãos e do Estado, sendo históricos, isto é, circunstanciais, pois emergem gradualmente das lutas que os homens travam por sua própria emancipação e das transformações das condições de vida que essas lutas produzem. À medida que os anos passam, a interpretação que se dá a esses mesmos princípios vai se ampliando e modificando. Apenas para exemplificar, a Declaração dos Direitos Fundamentais, escrita em

---

<sup>183</sup> “É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência. Sob condições de um governo representativo, supõe-se que o povo domina aqueles que o governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder, elas petrificam-se e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-los.” (ARENDR, Hannah. **Da Revolução**. p. 34).

1789, quando da Revolução Francesa, proclamou em seu artigo 1º. “*os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos*”. Esta fórmula foi retomada quase literalmente pelo art. 1º. da Declaração Universal dos Direitos do Homem, elaborada pelas Nações Unidas, em 1948: “*Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos*”. Desde o estabelecimento deste princípio, há duzentos anos, muitas lutas têm sido travadas e muitos esforços têm sido despendidos almejando-se a igualdade e a liberdade do ser humano. As mulheres, por exemplo, somente adquiriram a condição de cidadãs, ou seja, o direito de votar, depois que os homens; os negros americanos só tiveram seus direitos civis reconhecidos a partir da década de sessenta no século XX e as minorias como homossexuais, por exemplo, ainda travam uma luta no sentido de garantir os seus direitos.

Em que pese a dedicada obra dos patriarcas americanos ter resultado na mais consumada forma de liberdade política jamais vista, infelizmente o ramo americano da “tradição revolucionária”, em pleno século XXI, encontra-se num movimento histórico de retrocesso, com o fechamento das fronteiras dos Estados Unidos aos imigrantes, inclusive com o projeto de construir um muro na borda mexicana. Com o arrefecimento da Guerra Fria, após o desmonte da União Soviética, os comunistas foram substituídos pelos terroristas na categoria de “inimigos” do povo americano. Há que se dar razão para Carl Schmidt que viu na essência do político a relação amigo/inimigo, “nós” e “eles”, o diferente, o estrangeiro. Desta forma a maior das promessas revolucionárias, uma república que atualiza a liberdade em todos os níveis da sociedade e a pratica no dia-a-dia, não está sendo realizada no experimento americano.

Por toda a sua obra, Hannah, inimiga da teoria da lei natural, jamais deixou de enfatizar que a liberdade (tanto no sentido de “liberdades”, quanto no de “liberdade” ou no de liberdade “negativa” e “positiva”) jamais é “natural”. Ela contrasta criticamente a tradição francesa com sua *Déclaration*, que fala do “homem” nascido livre, com a tradição grega e americana, que afirmam, a última mais por seu “espírito” que nos textos fundamentais, que não nascemos livres nem não livres, mas criamos e estabelecemos nossa liberdade na e pela instituição da república.<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 138.

Arendt distingue entre *liberdade* e *libertação*, afirmando que a segunda categoria é pressuposto da primeira. Após a *libertação*, tal qual aconteceu com o fim da escravatura, ou como acontece agora quando alguém é preso em cativo, surge a *liberdade* (*liberty*). Trata-se da liberdade dita negativa de poder agir individualmente sem que terceiros, quer particulares, quer governo, interfiram. Mas para a categoria de *liberdade* (*freedom*) inerente à política é reservado um espaço especial, o da aparência, que deriva da fundação de um ambiente de troca de opiniões divergentes e de ação, adquirindo um sentido positivo. É esta última espécie de liberdade política que teria desaparecido do mundo moderno. Decorre daí a principal crítica arendtiana ao sistema liberal que presa pelo respeito da liberdade negativa, sendo que não apenas uma democracia, mas também uma monarquia pode garantir este tipo de liberdade. Neste caso o espaço público concentra as instâncias políticas representativas que, na maior parte do tempo se restringem a atender aos interesses privados dos grupos que os elegeram. Afirma Agner Heller que “o agudo contraste entre democracia e república feito por Hannah ainda permanece admiravelmente perspicaz.”<sup>185</sup> Para Arendt, ou a liberdade pública significa o direito de ser participante do governo, isto é, das decisões, mediante o exercício ativo e duradouro da cidadania, ou deixa de ter qualquer significado.

Conseqüentemente, Arendt faz uma crítica severa às democracias atuais especialmente a respeito do sistema de representação vigente. Isso porque para que haja a verdadeira política, a todos deve ser dada a oportunidade de expressar sua opinião. Como não há espaço para todos se reunirem fisicamente no mesmo lugar, esbarra-se sempre na dificuldade de como podem os homens expressar suas opiniões eficazmente. O sistema de representação é um simulacro de participação, sendo um verdadeiro nó górdio nesta questão. Ele traz consigo as idéias de que é possível prescindir da participação política popular e de que os cidadãos não são capazes de gerir a coisa pública, que deve ser confiada a especialistas, recompondo-se a velha distinção entre governantes e governados. O povo é excluído do palco das decisões políticas e o poder se concentra nas mãos dos partidos políticos, isto é, de poucos, formando verdadeira oligarquia.

---

<sup>185</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 140.

Como permitir que a opinião individual apareça é o grande problema da democracia ainda não solucionado eficazmente. O que o sistema de representação conseguiu atingir foi um certo grau de controle dos governantes pelos governados, mas está longe de ser o modelo ideal, de representar a verdadeira participação de todos nos assuntos políticos. A democracia busca o consenso e na falta deste age pela vontade da maioria. Para Arendt essa situação é inevitavelmente tirânica uma vez que as opiniões dos cidadãos não são consensuais, sendo irredutivelmente pluralistas, havendo necessidade de se criar um palco de aparecimento de toda opinião. O domínio da maioria significa opressão para as minorias, na forma de uma sistemática discriminação social, ou o silenciamento político da minoria que discorda. Tal sistema conduz a uma degeneração da política onde o governo é tomado por uma oligarquia de um tipo em que a chamada *elite política* domina e o povo só pratica sua liberdade no dia das eleições periódicas, ainda assim manipulados pela mídia e pela propaganda. Contundente é a crítica de Arendt ao governo democrático que se transforma na pura e simples administração dos interesses privados, estribado em imensa burocracia. É um “governo de ninguém” que estende seus braços poderosos sobre toda a sociedade e controla os mínimos detalhes da vida dos cidadãos. Para Arendt o poder autêntico, aquele que resulta da ação conjunta, não está na democracia, com o seu sistema de representação, mas sim na república, onde o cidadão é instado a participar da *res publica*, da coisa pública. Representa uma energia básica que anima a existência de uma comunidade humana conservando-a unida, coesa e solidária, sendo que na esfera pública esse poder político se organiza e se convola em poder jurídico.

Esclarecem Heller e Ferenc:

As diferentes concepções de poder talvez possam ser mais bem ilustradas pelas teorias particulares de contrato social e concordância por baixo de cada uma delas. Ignorando a idéia de uma aliança, um tipo particular de contrato que, na opinião de Hannah, só é apropriado a uma teocracia, há duas versões distintas das teorias de contrato social e concordância. Na primeira versão, o contrato social é concluído entre pessoas individuais; baseia-se em concessões (promessas) recíprocas e estabelece uma sociedade no sentido romano de *societas* (quer dizer, comunidade ou associação). Essa versão do contrato não conhece distinção entre governantes e governados, e a concordância que exige é explícita, voluntária e condicional. A segunda versão sustenta que um contrato é sempre concluído entre uma população e suas regras determinadas (preexistentes), e que o contrato estabelece um governo legítimo. A concordância aqui é sobretudo tácita e,

portanto, livremente interpretável pelos governantes. Para Hannah, o primeiro tipo se refere à república (incluindo o modelo americano), o segundo à democracia.<sup>186</sup>

Ainda que encarada como um mito, a teoria do contrato social reforça o lendário ato de fundação de uma nova sociedade, mediante o ato simbólico de criação de uma república, quando então os princípios fundamentais ali traçados adquirem sua duradoura validade do ato de fundação. Daí o apego de Arendt para com a tradição republicana em virtude da qualidade duradoura de suas tradições, leis e instituições. Tal estabilidade contrasta com a mobilidade da democracia e suas incessantes metamorfoses de todas as leis e princípios, seguindo uma sempre cambiante e hipotética “vontade popular”, que se expressa como opinião pública, passível de ser manipulada pelo próprio governo e pelos grupos econômicos organizados.

Essa crítica é corroborada por Tércio Sampaio Ferraz Jr., que utiliza o referencial teórico arendtiano como pano de fundo, para afirmar que apesar do direito ser um dos fenômenos mais notáveis da vida humana, quando é visto como *decisão* torna-se um dos instrumentos do poder, enquanto que a ciência jurídica se apresenta como uma tecnologia no mundo burocratizado das sociedades ocidentais. Diz o autor que o *fabricar* foi transportado para o mundo político e o *jus* foi reduzido a *lex*, meros comandos como relação impositiva de uma vontade sobre outra vontade, um meio de atingir certos fins como a paz, a segurança, o bem-estar. O *homo faber* de certo modo degrada o mundo, porque transforma o significado de todas as coisas numa relação meio/fim, portanto numa relação pragmática. A concepção de que o homem é um construtor, um fabricante de coisas, conduz à conclusão de que o homem só consegue relacionar-se devidamente com outras pessoas, trocando produtos com elas. O espaço de comunicação que aparece é alienante porque exclui o próprio homem, vendo no direito e no saber jurídico um sistema neutro que atua sobre a realidade de forma a obter fins úteis e desejáveis. Contudo, a idéia de *trabalho* típica da Era Moderna, está sendo paulatinamente absorvida pela idéia do *labor*, o que torna o direito também um objeto de consumo. Na sociedade de operários ou sociedade de

---

<sup>186</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 142.

consumo o homem se apresenta como *animal laborans* e luta pela mera sobrevivência isoladamente. Instaure-se uma nova mentalidade, a mentalidade da máquina eficaz e tudo passa a ser descartável. No direito essa lógica da sociedade de consumo o torna mero instrumento de atuação, de controle, de planejamento, transformando a ciência jurídica em um verdadeiro saber tecnológico. A filosofia do *animal laborans* assegura ao direito, enquanto objeto de consumo, enorme disponibilidade de conteúdos e sua congruência interna deixa de assentar-se sobre a natureza, sobre o costume, sobre a razão, sobre a moral e passa reconhecidamente a basear-se na uniformidade da própria vida social moderna com sua imensa capacidade de indiferença, quer quanto a valores, quer a divergências de opiniões, com uma falsa idéia de tolerância. Esse é o diagnóstico da realidade jurídica apresentado pelo autor. Mas, na linha de Arendt, ele afirma que a consciência de nossa circunstância não deve ser entendida como um momento final, mas como um ponto de partida para se repensar o direito e vivê-lo com prudência.<sup>187</sup>

Por certo Tércio Sampaio Ferraz Jr. captou muito bem a desconfiança de Arendt com relação as democracias representativas onde a incerteza da opinião pública, aliada aos lobbies partidários, conduzem a uma proliferação de legislação tendo em vista os interesses econômicos e sociais da esfera privada, em prejuízo dos princípios inspiradores da república, estes sim os balizadores da ação política.

Os raros momentos de autêntico agir político se revelam como instantes de força motriz inicial para o desencadear dos acontecimentos da história humana. Por exemplo, as revoluções francesa e americana ao escreverem suas constituições, certamente criaram uma nova ordem política, com todas as suas implicações para a humanidade. Houve progresso e as diretrizes traçadas, especialmente as garantias e direitos dos cidadãos estão aí, postos, ainda no processo lento e gradual de sua implementação. Aonde vamos chegar somente os espectadores da História poderão narrar. Como já foi abordado anteriormente, ao homem que age não lhe é dado o condão de saber qual o resultado de sua ação. Ele lança o seu fio nessa “teia” que forma o mundo humano e dá sua contribuição; a

---

<sup>187</sup> FERRAZ Jr. Tércio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**. p. 21 *passim*.

“trama” final vai depender de fatores aleatórios que surgem e se complementam para formar a tecitura especial do mundo criado pelos homens.

A preferência de Arendt pela forma de governo republicana e a ênfase na ação política significa a esperança de que movimentos revolucionários, verdadeiros “oásis no deserto”, podem modificar o curso da história humana. Cada revolução, a exemplo da Revolução Americana, da Revolução Francesa, da Comuna de Paris de 1871, o surgimento dos *soviets* em 1905 e 1917, os conselhos operários de 1918 na Alemanha e a insurreição húngara de 1956, significam um renovado interesse do cidadão pela participação política ativa a fim de trazer à luz um sistema político apto a romper com os laços de dominação do homem pelo homem. Nestes eventos, “nos quais a política foi reapropriada pelos cidadãos em atos e palavras, Arendt enxergou a fulguração da origem perdida e esquecida da política, bem como a promessa de sua possível renovação no presente e no futuro.”<sup>188</sup>

### 3.2 A capacidade de prometer e a lei

Neste resgate da ação política e da cidadania, a partir do referencial teórico de Arendt, cumpre acrescentar a capacidade de prometer como a condição de garantia de obediência às leis pelos cidadãos, uma vez que no ato de fundação revolucionária foi celebrado um acordo horizontal de vontades, fonte de legitimidade da Constituição e das leis da República.

A condição plural do ser humano exige a permanência e a durabilidade do mundo comum, pois o ser humano não sobrevive sozinho e a convivência com os seus semelhantes é possível graças a força da promessa, do acerto que se faz tendo em vista também os pontos de vista dos outros. Nas palavras de Arendt:

A função da faculdade de prometer é aclarar a obscuridade dos negócios humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de

---

<sup>188</sup> DUARTE, André. **Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política.** In: **Transpondo o Abismo.** p. 75.

si mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania.<sup>189</sup>

A força da promessa ou do contrato mútuo mantém unidas as pessoas e garante uma certa dose de previsibilidade para a ação. Como já foi assinalado, para Arendt o poder político autêntico surge no espaço-entre os homens, que exercitam a liberdade, mediante a palavra e a ação, em igualdade de condições e a autoridade advém do compromisso assumido mediante a promessa. Cada ser humano que nasce recebe um legado das gerações anteriores que se impõe como experiência vivida, autoridade advinda de sua própria condição de ser plural que precisa acertar o passo com os demais sob pena de não se integrar no mundo humano.

Do contexto em que cada um vive desde o seu nascimento, o seu mundo imediato, faz parte desse universo da linguagem dos mais velhos que expressam as suas crenças e valores. Somente nos constituímos como “homens” mediante o aporte cultural, posto que a formação do espírito recebe uma influência social muito grande.<sup>190</sup>

No que tange ao conteúdo das regras a serem observadas, ao contrário do homem prático kantiano, julgado capaz de dizer a lei moral universal para si mesmo, baseado no imperativo categórico, o cidadão contemporâneo percorre um longo processo de aprendizagem, de construção de si próprio como pessoa, até alcançar a autonomia do discernimento e a faculdade do julgamento, o que será tema do terceiro capítulo.

No momento basta destacar que a pessoa adentra pelo nascimento a uma estrutura social, cultural e política pré-existente que precisa ser assimilada,

---

<sup>189</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. p. 256.

<sup>190</sup> Segundo Lev Semyonovitch Vigotski, o mecanismo de mudança individual ao longo do desenvolvimento da vida tem sua raiz na sociedade e na cultura. Seus trabalhos objetivaram comprovar que as funções mentais superiores são socialmente formadas e culturalmente transmitidas. A fala humana é, de longe, o comportamento de uso de signos mais importante ao longo do desenvolvimento da criança. Através da fala, a criança supera as limitações imediatas de seu ambiente. Ela se prepara para a atividade futura; planeja, ordena e controla o próprio comportamento e o dos outros. A fala uma vez internalizada torna-se uma parte profunda e constante dos processos psicológicos superiores, estando as relações reais entre os indivíduos na base destas funções. Embora o trabalho dos homens e das mulheres no sentido de melhorar o seu mundo esteja vinculado às condições materiais de sua época, é também afetado pela capacidade humana de aprender com o passado, imaginar e planejar o futuro. Um indivíduo tem a capacidade de expressar e compartilhar com os outros membros de seu grupo social o entendimento que ele tem da experiência comum ao grupo.(VIGOTSKI, Lev Semyonovitch. **A Formação Social da Mente**.)

compreendida, para somente então atingir o cidadão a estatura de alguém capaz de participar na formulação das regras que disciplinam e estabilizam o mundo comum. Não há um momento definido para a pessoa estabelecer a dicção da lei. Quando muito, ao longo de sua vida, exercitando a cidadania, ela participará do discurso de avaliação, manutenção ou modificação das leis existentes, caso tenha disposição para se engajar em movimentos e organizações, ao lado de outras pessoas, uma vez que hoje, na era informacional, o “espaço político” também é virtual. Não está em lugar nenhum e ao mesmo tempo pode aparecer a qualquer momento, sempre que um grupo de pessoas decida lutar por alguma coisa que diga respeito ao mundo comum institucional.

Quer queiram ou não, estejam conscientes ou não, todos se submetem à força obrigatória atribuída às leis, pois a coerção é a pedra angular da segurança do mundo jurídico. Mas então a liberdade estaria banida da vida humana? Tal não acontece porque a adesão ao arcabouço jurídico institucional é realizada mediante a promessa. Segundo Arendt, a faculdade de prometer foi a fórmula encontrada para controlar a imprevisibilidade da “teia” que é o mundo dos homens. Mediante a promessa o homem consegue alguma estabilidade para a ação, apta a organizar a vida em comum dos múltiplos seres humanos de modo que seja assegurada a paz.

Não apenas no que tange ao relacionar-se uns com os outros mas, principalmente, a faculdade de prometer é que dá sustentação ao acordo originário que possibilita o surgimento da política. Quando as pessoas se reúnem e agem em concerto é que fazem surgir o poder e a promessa é que torna fidedigno esse pacto, uma vez que conduz à esperança de que será cumprido por todos.

A faculdade de prometer adquire grande importância na reflexão política de Arendt na medida em que a promessa é um correlato da adesão consentida e coletiva a um determinado conjunto de instituições políticas, funcionando como o contrapeso da própria liberdade humana em sua radical imprevisibilidade.<sup>191</sup>

Retornando às antigas civilizações grega e romana, em busca da pureza do conceito, Arendt recorda que a *polis* era o espaço político compartilhado por atos e palavras, sendo resguardado por muros, um produto das mãos humanas. Os gregos

---

<sup>191</sup> DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt.** p. 237.

não consideravam a função de legislar como atividade política, comparando o legislador ao construtor dos muros da cidade. “Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem exercer todas as ações subseqüentes; o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a sua lei.”<sup>192</sup> A lei, como os gregos a entendiam, não era acordo nem contrato, não surgiu entre os homens no falar de duas partes e no agir e contra-agir e, por conseguinte, não é algo inserido no âmbito político, mas é, em essência, imaginada por um legislador e precisa ser aprovada, antes de poder entrar na verdadeira coisa política. A lei demarcava a divisória entre o privado e o público. “Era bem literalmente um muro, sem o qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política. Essa lei de caráter mural era sagrada, mas só o recinto delimitado pelo muro era político.”<sup>193</sup> Assim, para os gregos, a lei era produto do fabricar, pois um legislador a criava visando delimitar o espaço dos cidadãos.

Somente com os romanos surgiu a noção de verdadeiro acordo celebrado entre os homens na maneira de se relacionarem uns-com-os-outros, objetivando a criação da estrutura institucional que possibilita a convivência em relativa paz. Esta noção de contrato entre os homens para respeitar e obedecer a determinados preceitos está na origem do conceito de lei. O povo romano, que fez evoluir o Direito, teve na Lei das Doze Tábuas a primeira grande formulação dos preceitos que seriam acatados por todos, uma vez que resultou de um acordo entre patrícios e plebeus.<sup>194</sup> Nessa obra legislativa foram corporificadas as normas do velho direito costumeiro, aperfeiçoadas pela sabedoria dos decênviros que as redigiram, trazendo inovações profundas, inclusive com inspiração em modelos gregos, a fim de adaptar o direito ao novo meio social republicano que se firmava.

---

<sup>192</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 207.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>194</sup> Na antiga Roma os patrícios e a plebe travavam infundáveis lutas entre as duas classes, havendo um momento em que a plebe responsável pelas atividades econômicas inerentes ao labor, se retirou de Roma protestando contra o tratamento desigual que recebia diante dos patrícios. Para resolver o impasse, no ano de 462 a.C., o tribuno Terentílio Arsa propôs a formação de uma comissão a fim de redigir leis que viessem pôr fim às constantes lutas. Dez magistrados, sob a presidência de Ápio Cláudio, elaboraram dez tábuas de leis, apresentadas ao povo e aprovadas, depois de um ano. Na seqüência foram redigidas mais duas tábuas, resultando no primeiro código de leis do Direito Romano.

Não se deve olvidar que o direito (*jus*) na Roma antiga era um fenômeno de ordem sagrada, imanada do próprio ato de fundação, miticamente decisivo para o engrandecimento das novas gerações. Conseqüentemente, o direito era visto como o exercício de uma atividade ética centrada na prudência, virtude essencial do equilíbrio e da ponderação no ato de dirimir os conflitos através do julgamento.

Com o declínio do Império Romano, a Igreja cristã assumiu a herança espiritual e política de Roma, mantendo a sacralidade da lei em uma dimensão transcendente, uma vez que os ditames do próprio Deus, como os mandamentos, passaram a ser o balizamento da ação humana.

Essa total subserviência à autoridade, típica da Cristandade medieval, começou a ser rompida com a revolução protestante iniciada por Martinho Lutero (1483-1546) que atribuiu ao indivíduo a capacidade de interpretar pessoalmente a palavra escrita na Bíblia, prescindindo da intermediação do clero, o que de um só golpe fulminou com a autoridade da Igreja, restando abolidos todos os dogmas impostos ao povo de Deus pela autoridade eclesiástica.

Leciona Fábio Konder Comparato que tal fato foi a pedra de toque para o despertar da consciência individual para os seus próprios direitos e prerrogativas como ser humano, verdadeiro gérmen dos direitos humanos.<sup>195</sup>

Estava aberta a senda a ser trilhada pelos filósofos jusnaturalistas que foram buscar no pensamento da Antiguidade a tese fundamental de que o homem tem a capacidade de usar seu raciocínio para criar os alicerces morais da vida política. A idéia do pacto social fundador já havia sido exposta por Platão, na *República* (358 d-359 a) ao afirmar que na hipótese dos homens se sentirem mutuamente prejudicados pelas injustiças cometidas, uns contra os outros, e, carecendo individualmente de poder para evitá-las, decidem, em proveito comum, celebrar um pacto de não mais cometerem nem sofrerem injustiças.

---

<sup>195</sup> “A substituição da devoção religiosa disciplinada pela instituição eclesiástica, pela convicção pessoal guiada pela consciência e a razão de cada indivíduo, produziu seus efeitos muito além da religião. Ela foi a matriz dos direitos humanos construídos sobre o fundamento da autonomia de cada indivíduo, tais como a liberdade de consciência e de crença, a liberdade de expressão e de opinião, a liberdade de reunião e de associação, direitos esses essenciais à construção do mundo moderno.” (COMPARATO. Fábio Konder. *Ética*. p. 170).

Como já foi visto, coube a Thomas Hobbes afirmar pela primeira vez a tese de que a ordem jurídica é fruto da vontade dos homens, não existindo nenhum direito sobre-humano fundado na natureza ou na vontade divina. No entanto tal pacto significava colocar nas mãos do Estado todo o poder, que é absoluto. Esta linha de argumentação Arendt considera uma relação vertical de poder, preferindo a concepção de John Locke, que derivou em um modelo que ela chama de relação horizontal do poder.

A grande divergência entre Hobbes e Locke diz respeito ao próprio fundamento da vida ética e política. Para Hobbes o fundamento de todos os deveres do comportamento humano é a decisão do soberano situado acima deles, fonte da legitimidade política e ao qual todos devem se submeter. Para Locke, ao contrário, os homens formam um só corpo político onde a maioria adquire direito de agir e decidir, sendo que o soberano também se submete à vontade da maioria.

Esta digressão histórica se justifica porque serve para contextualizar o entendimento de Arendt que palmilha a senda aberta por Locke e considera as leis como instrumentos aptos a instituir relações entre os homens no sentido de um acordo horizontal entre os contraentes. Não no sentido do direito natural que pretendeu basear seus ditames na natureza humana, sendo que os mandamentos daí advindos seriam proferidos de fora para todos os homens do mesmo modo, mas as leis como “regras do jogo” acordadas mediante o discurso. As leis somente serão legítimas se espelharem a vontade coletiva e obtiverem o consentimento e o apoio de todos para sua plena eficácia. As instituições políticas ao recebem o aval do povo tornam-se legítimas, prescindindo-se da utilização dos meios de coerção e da força. Nas palavras de Arendt:

Portanto, uma lei é algo que liga os homens entre si e se realiza não através de um ato de força ou de um ditado, mas sim através de um arranjo ou um acordo mútuo. O fazer da lei, essa ligação duradoura que se segue à guerra violenta, é ele mesmo totalmente ligado à conversa e à réplica daí a algo que, tanto na opinião dos gregos como na dos romanos, estava no centro de tudo que é político.<sup>196</sup>

Inexiste qualquer fundamento transcendente e inquestionável para a lei. Esta resulta da ação conjunta e serve para aqueles homens daquele espaço público

---

<sup>196</sup> ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. p. 112.

e daquela época. Arendt enfatiza a capacidade humana de agir, a mais política de todas as atividades, pois possibilita a participação na elaboração dos princípios diretivos de sua comunidade, criando um ponto de referência para o agir humano e trazendo estabilidade ao mundo dos homens, uma vez que estes princípios, uma vez aprovados como lei, serão o balizamento para o agir humano.

Na esteira do pensamento de Hannah Arendt, Direito, Ética e Política só podem ser pensados e inter-relacionados à luz de uma consideração da condição humana da pluralidade, da publicidade e da igualdade. Ao deixar bem claro que o poder autêntico não inclui a força, ela se ocupou da dignidade da política e, com isso, trouxe à baila a dignidade do ser humano e o alerta acerca da possibilidade de sua destruição radical, caso haja a falência da política, pois, quando esta fracassa, surge o conflito e a prevalência da força e, conseqüentemente, a destruição do homem e do seu mundo. Daí a necessidade dos homens pactuarem as leis que, metaforicamente, Arendt compara com as regras do jogo da vida.

A questão no que concerne a estas regras não é que eu me submeto a elas voluntariamente, ou que reconheço teoricamente a sua validade, mas a de que, na prática, não posso entrar no jogo a não ser que as obedeça; meu motivo para aceitá-las é meu desejo de jogar e, posto que os homens existem apenas no plural, meu desejo de jogar é idêntico a meu desejo de viver. Todo homem nasce em uma comunidade dotada de leis preexistentes às quais “obedece”, em primeiro lugar, porque não há outra maneira de ele entrar no grande jogo do mundo. Posso desejar mudar as regras do jogo, como fazem os revolucionários, ou abrir uma exceção em meu nome, como fazem os criminosos; mas negá-las em princípio não implica a mera “desobediência”, mas a recusa em entrar para a comunidade humana. O dilema ordinário, ou a lei é absolutamente válida e, portanto, sua legitimidade depende de um legislador imortal e divino, ou a lei é simplesmente uma ordem, e nada há por trás dela senão o monopólio da violência, é uma ilusão. Todas as leis são mais diretivas do que imperativas. Elas dirigem o relacionamento humano como as regras que dirigem o jogo. E a garantia decisiva de sua validade está contida na velha máxima romana: *Pacta sunt servanda.*<sup>197</sup>

As leis conferem estabilidade ao trazerem uma certa previsibilidade aos assuntos humanos e a obediência às leis é o pressuposto básico do Estado de Direito. A forma de existir no espaço público é de não soberania, pois os homens não podem agir como bem entendem, mas devem sempre levar em consideração a existência dos outros. É a sina de viver a condição de pluralidade, sendo que

---

<sup>197</sup> ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. p. 74-75.

algumas regras têm que ser criadas e respeitadas sob pena de inviabilizar-se a convivência humana.

No entanto, pretendeu Arendt superar a tradicional distinção entre governante e governados, colocando o poder nas mãos dos cidadãos.<sup>198</sup> Com isso sua argumentação teórica vem auxiliar na compreensão da crise generalizada atual, típica de uma época de mutação, onde se verifica a fragmentação de valores e a discussão aberta das formas de convivência e de associação política, o que leva à busca de novos padrões de fundamentação e de legitimação da ordem jurídica.

Uma vez que a legitimidade do ordenamento jurídico advém da conformidade com a Constituição, que resultou no pacto originário horizontal de todos os cidadãos, Arendt buscou no direito de resistência a garantia de adesão das novas gerações a tal pacto, porque se existe a possibilidade de dissentir, e o cidadão não usa desta prerrogativa, é porque, tacitamente, empresta o seu aval à ordem jurídica, estando de acordo com as regras ali traçadas.

### 3.3 O direito de resistência

Distintamente de Jean Jacque Rousseau, que escreveu *Do Contrato Social*, publicado em 1762, apresentando o postulado de um pacto fundador baseado na soberania de uma *vontade geral*, verdadeiro princípio que paira acima dos homens, para Arendt a legitimidade e a durabilidade das instituições políticas não dependem da formação racional de uma vontade coletiva única, mas da disposição presente e contínua dos cidadãos para continuar a apoiar o poder, as leis e as instituições políticas constituídas por um contrato efetivo que vincula os cidadãos entre si.

Para Arendt não existe um “direito natural” cujo conteúdo é dado *a priori* e tornado lei mediante um acordo da *vontade geral* da nação. Para ela apenas as

---

<sup>198</sup> “Com a vitória do aspecto da dominação no pensamento político e na realidade política, com a dicotomia da coletividade política em dominadores e dominados, ordenadores e obedecedores, perdeu-se o verdadeiro âmbito político – quer dizer, aquele âmbito no qual os homens podiam conhecer-se como *plurais*. Para Hannah Arendt, um importante anseio é pô-lo a descoberto, trazê-lo à consciência de novo e com isso introduzi-lo no debate político de hoje.” (LUDZ, Úrsula. **Planos de Hannah Arendt para uma Introdução à Política**. In: ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 171).

regras que foram criadas em comum podem garantir a aquiescência dos cidadãos. Como já foi visto, Arendt diz que o acordo originário que traz à luz a Constituição, a pedra angular do ordenamento jurídico que institui a república, é celebrado mediante uma versão horizontal porque a participação dos cidadãos é concreta e efetiva. Acontece na mais completa liberdade e igualdade do espaço público e o poder permanece nas mãos dos cidadãos. Daí o seu apego ao exemplo da Revolução Americana, cujos numerosos pactos e acordos foram reais, celebrados entre os colonos da América do Norte. Foram fatos concretos, cujas circunstâncias históricas propiciaram àquele grupo de homens pactuarem o surgimento de uma nova ordem política, ao fazerem a Revolução.

No momento de criação de uma nova ordem política, os pais fundadores arrolaram os direitos fundamentais dos cidadãos, compatibilizando-os com os princípios que levam ao bem da coletividade. Para livrar este acordo da pecha de hipotético, cumpre saber como é possível às novas gerações aderirem ao tal pacto horizontal. Esse pacto originário é continuamente renovado, pois as novas gerações, ao darem seus consentimentos às leis, ratificam o acordo firmado inicialmente pelos pais fundadores.

Com o intuito sempre presente de repensar as categorias políticas a fim de vislumbrar mecanismos capazes de salvar a política, Arendt resgatou a desobediência civil como tática de ação. Ao vivenciar os movimentos civis da década de sessenta em prol dos direitos dos negros e, especialmente, o movimento de protesto e resistência que surgiu face a participação dos Estados Unidos na guerra do Vietnã, ela percebeu a importância dos movimentos sociais em prol da ação política. O protesto é como que um grito daqueles que pensam e julgam, percebendo que na relação entre governo e governados algo não está bem. Sempre que houver um rompimento da ordem institucional não será legítimo que se exija a aquiescência dos cidadãos e estes podem expressar sua discordância. Assim ela incorpora em sua teoria política o direito de resistência como pressuposto da liberdade. Somente quando o cidadão pode dissentir, significa que a sua adesão e o seu consentimento à ordem política é efetiva. Um mundo que comporta a diversidade, a pluralidade e a inovação, comporta a desobediência civil, sempre que os diversos tipos de opressão se manifestem. “Dissidência implica em

consentimento e é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge.”<sup>199</sup> Quando o governo viola os direitos dos cidadãos, põe-se em estado de guerra contra o seu povo, surgindo, então, o direito à resistência.

Historicamente, o direito à resistência surgiu com a Revolução Francesa, sendo que o art. 2º da Declaração dos Direitos Fundamentais estabelece que “*o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem, tais como a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.*” Esta menção clara ao direito de resistência foi abolida dos regimes constitucionais posteriores, pois é um contra-senso a própria lei prever a possibilidade de sua violação. O “direito a resistir à opressão” foi substituído por mecanismos de salvaguardas constitucionais previstos na própria Constituição, sendo que, quando da violação dos direitos fundamentais ali estabelecidos, o próprio ordenamento jurídico dispõe de recursos para sanar a irregularidade e reequilibrar a balança da justiça.

Na Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948, não aparece o direito de resistência; mas, no preâmbulo, lê-se que os direitos do homem, que seriam sucessivamente enumerados, devem ser protegidos, ‘se se quer evitar que o homem seja obrigado, como última instância, à rebelião contra a tirania e a opressão.’ É como dizer que a resistência não é um direito, mas em determinadas circunstâncias, uma necessidade, como está a indicar a palavra *obrigado*.<sup>200</sup>

Dessa forma, a desobediência civil é vista como uma categoria importante no pensamento político de Arendt, pois é a alternativa que o cidadão possui para lutar contra a tirania e a opressão e fazer valer os direitos fundamentais. “Em situações políticas emergenciais, a desobediência civil é uma forma de recuperação da capacidade humana para agir coletivamente e resistir contra a arbitrariedade e a opressão, refundando e renovando as bases do poder.”<sup>201</sup>

A desobediência civil terá sempre um caráter de não violência e sim de reivindicação, envolvendo um segmento da comunidade que vem a público para protestar. É distinta, portanto, da objeção de consciência, em que a pessoa, em

<sup>199</sup> ARENDT, Hannah. **Crises da República**. p. 79.

<sup>200</sup> BOBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. p. 96.

<sup>201</sup> DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt**. p. 254-255.

atenção a um imperativo moral, é levada a não obedecer determinada lei, que fere algum valor específico por ela adotado.

Não se trata de puro desrespeito da lei pelo indivíduo pois, neste caso, aquele que não obedece a lei é o mero criminoso que deverá arcar com as sanções previstas na própria lei para aqueles que não a respeitam. Pelo contrário, a desobediência civil deve partir de um grupo, a minoria que sente a injustiça, e se insurge contra o poder emanado da maioria que detém o governo. Ela se manifesta no espaço público, buscando reverter a situação ao pleitear a adesão dos outros, objetivando a modificação da lei injusta. “A desobediência civil visa a demonstrar a injustiça da lei através de uma ação que almeja a inovação e a mudança da norma através da publicidade do ato de transgressão.”<sup>202</sup>

Sendo a Constituição de um país uma Carta de princípios, todo o direito positivado tem que estar de acordo com as linhas mestras ali traçadas. Quando uma lei fere os dispositivos constitucionais, então pode dar ensejo à desobediência civil, que clama pela sua não legalidade. “O contestador civil compartilha com o revolucionário o desejo de *mudar o mundo* e as mudanças que ele quer executar podem ser realmente drásticas.”<sup>203</sup> Porém é distinta do movimento revolucionário que pretende, mediante a violência, substituir a própria autoridade política por outra. Na desobediência civil há uma aceitação da legitimidade da autoridade do poder e das leis estabelecidas, pleiteando-se apenas ajustes no ordenamento jurídico.

Afinal, o espaço originário de onde brotam a política e o poder é o espaço do consentimento do povo que outorga legitimidade ao poder. Trata-se do espaço “cuja própria existência depende diretamente de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si, desaparecendo quando quer que eles se vejam isolados uns dos outros.”<sup>204</sup> As novas gerações devem ratificar o pacto originário dos pais fundadores, uma vez que a república pressupõe a participação dos cidadãos que cooperam entre si para a construção do mundo comum. Como todo o contrato, será merecedor do respeito porque os signatários comprometem-se

---

<sup>202</sup> LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt.** p. 200.

<sup>203</sup> ARENDT, Hannah. **Crises na República.** p. 70.

<sup>204</sup> Id., **A Condição Humana.** p. 21.

mediante a promessa, expressão da liberdade humana, sendo este o fundamento da Constituição, de onde provém a sua legitimidade. O princípio da supremacia da Constituição, pedra angular em que se assenta o edifício do moderno direito político, significa que a Constituição se coloca no vértice do sistema jurídico do país, a que confere validade, e que todos os poderes estatais são legítimos na medida em que ela os reconheça e na proporção por ela distribuídos. A definição, a cada tempo, de qual seja o sistema ideal, isto é, os valores a serem protegidos e os fins a serem buscados não é uma questão jurídica e sim política. Todavia, consumada a decisão pelo órgão próprio, ela se exterioriza, formaliza-se pela via do Direito, que irá então conformar a realidade social. A organização desse poder e o delineamento dos esquemas de conduta a serem seguidos são levados a efeito por meio de normas jurídicas, que, no seu conjunto, compõem o que se denomina direito objetivo, poderíamos dizer as “cláusulas contratuais” desse pacto horizontal, que cada ser humano precisa observar, em respeito à pluralidade de sua condição humana.

Na seqüência, será abordada a forma de se organizar um novo tipo de Estado, cujas bases de poder brotam de baixo para cima, graças a existência de conselhos, espaços políticos aptos à construção das regras que garantem um convívio civilizado.

### 3.4 Os conselhos e a cidadania

Para Arendt, conforme já foi explanado no primeiro capítulo, a verdadeira política “aparece” no espaço que surge sempre que os cidadãos se reúnem e discutem os assuntos políticos, em busca de alternativas de solução, no exercício da liberdade.

A autora não nega que houve avanços no sistema de representação política das democracias contemporâneas, calcado no sistema de partidos políticos. Contudo, a sua crítica diz respeito ao simulacro de participação política do cidadão, que vota no seu representante junto ao Parlamento, mas permanece

distante do palco das discussões, a arena política. Isso levou ao desaparecimento do espaço público e no desprestígio da ação política dos cidadãos.

Argumenta Arendt que somente um corpo de cidadãos conscientes de sua responsabilidade pode ser a base legítima do poder em uma República. Como viabilizar esta participação é um grande problema na sociedade de massas e Arendt pretende solucionar tal questão com a adoção de um sistema de conselhos, como fórmula capaz de permitir a efetiva participação dos cidadãos nos assuntos políticos.

Os conselhos seriam os rudimentos para a formação de um novo conceito de Estado, que adotaria o sistema federalista, cuja vantagem é que o poder surgiria da base, uma vez que brotaria dos espaços que surgem sempre que as pessoas se reúnem para tratar de assuntos de interesses comuns. Mesmo que começassem bem pequenos, como conselhos de vizinhança, conselhos profissionais, conselhos dentro de fábricas, conjuntos residenciais e assim por diante. Nas palavras da autora:

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.<sup>205</sup>

Arendt constata que esta forma espontânea do povo se organizar tem surgido em todas as revoluções. É um princípio de organização completamente diferente, que começa de baixo e continua para cima. Não importa que sistematicamente tenham perecido, destruídos diretamente pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos. Pouco importa também que esse sistema beire a mera utopia; de qualquer modo é uma utopia do povo que almeja a participação na geração do poder e foi a única alternativa que já apareceu na história e que tem se repetido várias vezes. Assim, o sistema de conselhos parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política. Sua instituição resultaria na existência de um autêntico espaço público de aparecimento dos

---

<sup>205</sup> ARENDT, Hannah. **Crises da República**. 1999. p. 200.

cidadãos, dedicados à deliberação coletiva, tal qual sucedera nos primórdios da história política, na antiga Grécia, onde a participação era direta.

A formação dos conselhos é uma alternativa ao sistema de representação das democracias atuais, possibilitando a fundação de um tipo de República baseada na participação política direta dos cidadãos, ainda que moradores em extenso território. O poder então brotaria das bases, sendo que cada conselho elegeria um de seus pares para compor o conselho imediatamente superior, até chegar na assembléia parlamentar capaz de representar todo o país. Desta forma os espaços públicos seriam ampliados, materializando-se a oportunidade de participação política para todos os cidadãos. O primeiro conselho, formado no bairro, no edifício, na fábrica, enfim, onde quer que um grupo de cidadãos se encontre, escolheria um representante para levar os anseios e preocupações da base cidadã. Tal pessoa, uma vez escolhida para assentar no conselho imediatamente superior, prestaria conta de sua atuação diretamente a seus concidadãos. A medida que os conselhos abarcassem uma área territorial maior, possibilitaria que “o poder não viesse nem de cima nem de baixo, mas fosse dirigido horizontalmente, de modo que as unidades federadas refreariam e controlariam mutuamente os seus poderes.”<sup>206</sup> Desta forma haveria uma conciliação entre a igualdade e a autoridade, uma vez que o sistema de conselhos constitui um princípio de organização completamente diferente, que começa de baixo e continua para cima até chegar na constituição de um parlamento. Seria um mecanismo apto a fragmentar e politizar as grandes massas da sociedade contemporânea, pois abriria um espaço de participação efetiva do cidadão, um verdadeiro retorno à origem democrática direta da política. A República seria formada com base nos princípios federativo e participativo e nela os cidadãos abririam espaços políticos criando uma nova forma de governo, cuja base seriam os conselhos, abertos a todo e qualquer cidadão que quisesse participar do discurso político e da ação. Assegura Arendt:

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

---

<sup>206</sup> ARENDT, Hannah. **Crises na República**. p. 198.

existe de ele ser realizado, então devo dizer: muito pouca, se tanto. E ainda, quem sabe, apesar de tudo, no enalço da próxima revolução.”<sup>207</sup>

O trecho acima transcrito diz bem do quanto Arendt sabia da precariedade da condição humana e desinteresse da maioria dos cidadãos pelos assuntos políticos, e das dificuldades de implementação da República baseada em conselhos.

Significativo é o depoimento de Agnes Heller(1929 - \*) acerca da Revolução húngara de 1956, que durou dez dias - celebrada por Arendt como um *fogo fatuo* a iluminar o horizonte da História -, quando afirma que foi impossível manter o mesmo nível de participação dos cidadãos nos conselhos que surgiram, uma vez que as pessoas logo se cansaram dos debates e reuniões e voltaram para os seus afazeres particulares. Simplesmente delegaram poder a um grupo de pessoas que se interessava mais por política e estavam dispostas a trabalhar por elas e desistiram da participação direta nos assuntos públicos.<sup>208</sup>

Arendt bloqueia este tipo de argumento, afirmando que nem todo residente de um país precisaria pertencer a tais conselhos, uma vez que nem todos se interessam por assuntos públicos. Participariam dos conselhos aqueles que realmente tivessem a vocação para a ação e formariam uma elite política verdadeira que decidiria os assuntos públicos. O que importa é que todas as

<sup>207</sup> ARENDT, Hannah. **Crises da República**. p. 201.

<sup>208</sup> “Essa foi a única revolução socialista que o mundo conheceu. O socialismo, a democracia, a liberdade e o liberalismo estavam todos atrelados entre si e evidenciados por meio de conselhos. A revolução era um movimento popular, todos estavam nas ruas. Além disso, as prisões foram abertas, todos os assassinos e ladrões, libertados. Durante dez dias de liberdade, não houve um único crime em toda a Hungria. Podíamos deixar os pertences nas ruas e eles estariam no mesmo lugar no dia seguinte. Ninguém foi ferido, nenhum apartamento foi roubado. Quem caminhasse durante a noite poderia se sentir totalmente seguro. As pessoas agiram muito acima de suas próprias capacidades morais. Acredito que isso aconteça em todas as revoluções. Mas todas as revoluções são superadas. As situações retornam à normalidade. Os conselhos de trabalhadores se diluíram... A propriedade particular e o capital estrangeiro terminaram substituindo a autogestão dos trabalhadores...As pessoas se tornaram cada vez menos interessados em política...Agora lembro de uma formulação semelhante de Marcel Proust, que afirma que todo paraíso é um paraíso perdido. Depois de 1956, compreendi que toda utopia é uma utopia do passado. É claro que esse ano permanece em nossas mentes como uma utopia, um modelo. Utopia do passado, não utopia do futuro. É impossível manter o mesmo nível de sacrifício moral, intelectual e de altruísmo. Pouco a pouco, as pessoas cansam de ir constantemente a encontros para debater por horas e horas. Preferem permanecer em suas casas, lendo livros, fazendo amor, assistindo à televisão, brincando com os filhos, etc. Após um tempo, mesmo que as pessoas tenham satisfação com tais movimentos, elas se tornam fartas. Começam a acreditar que não é mais necessário participar e passam a delegar poder a um grupo de pessoas que se interesse por política e se disponha a fazer o trabalho por elas. Dessa forma, uma nova vanguarda de políticos nasce e assume as responsabilidades da maioria.”(HELLER, Agnes. **Agnes Heller, entrevistada por Francisco Ortega**. p 30-31).

pessoas teriam a oportunidade de participar, ficando a escolha na liberdade pessoal de cada um. No escólio de André Duarte:

Para além das controvérsias que marcam a análise arendtiana dos conselhos, o aspecto que melhor a caracteriza é o de que eles funcionam como pequenas *ilhas de liberdade* na modernidade e no presente contemporâneo. Enquanto tais, eles são as próprias bases da fundação de uma forma de governo, a verdadeira *república*, e da própria transformação possível do Estado, a partir do fortalecimento dos princípios federativo e participativo.<sup>209</sup>

Como a liberdade e a participação são condições *sine qua non* para o surgimento da política, e considerando a sua crítica a modernidade, em especial ao sistema representativo das democracias, Arendt não poderia deixar de sugerir um mecanismo capaz de implementar a participação dos cidadãos nos assuntos políticos, que foi o sistema de conselhos. Graças a sua horizontalidade, finalmente a equação comando verso obediência seria resolvida, pois a autoridade da lei adviria da própria participação cidadã na sua dicção.

Importante recordar que a filosofia política arendtiana finca raízes na esperança, porque o seu pressuposto ontológico é a natalidade e não a morte. Cada ser humano que nasce é um reinício, uma vez que possui a capacidade de agir, o que garante a certeza da continuidade e da renovação. E, ainda, é certo que todo o ser vivo aspira o melhor para o seu *habitat*. Conseqüentemente, com Arendt se caminha para uma ética de responsabilidade cidadã, verdadeiro *Amor mundi*, pois o foco dos interesses deixa de ser os particulares, aqueles do mundo privado, para ser a permanência do mundo e a durabilidade de suas instituições.

Arendt admirava Kierkegaard que propôs o *salto* temerário, uma escolha existencial de si próprio como destino, pelo qual passamos de uma esfera da vida para outra, predicado exclusivo do ato ético que conduz à autenticidade. É dizer, sair do círculo egocêntrico dos próprios interesses para transitar também no espaço público, aquele dos interesses coletivos, assumindo o segundo tipo de vida aristotélica, a *bios politikon*, aparecendo o cidadão no palco da ação política para dar a sua contribuição à formação da *res publica*.

---

<sup>209</sup> DUARTE, André. **O pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt**. p. 310.

E nesse particular, cumpre verificar, com Arendt, como se dá esta participação do cidadão e qual o aporte de habilidades necessário ao desempenho desta tarefa de construção do mundo comum, o que será tema do terceiro capítulo.

Sócrates aparece como o exemplo do cidadão, aquele que problematiza, reflete, e incita seus concidadãos a fazerem o mesmo. Se a ação política é uma das atividades da *vita activa*, é no pensar, no querer e no julgar da *vita contemplativa* que se insere a motivação para o agir. O cidadão ausente é aquele que se deixa levar de roldão pelos acontecimentos e nada faz para modificar as condições de vida de sua época. É como se nunca tivesse nascido e vivido.

Pelo contrário, a ação política exige que os cidadãos assumam a responsabilidade pela construção do mundo comum, cujo princípio inspirador é o *Amor mundi* arendtiano.<sup>210</sup> O cidadão herói encontraria tempo e disposição para se dedicar aos interesses públicos, revelando um desprendimento de seus interesses particulares, cujas atividades de labor e fabricação passariam para um segundo plano. Se a ação política for resgatada como a mais nobre das atividades humanas, poderá haver esperança de que os espaços públicos sejam recuperados para a ação política, criando-se um novo tipo de Estado apto a propiciar novas formas de convivência e amizade.

---

<sup>210</sup> “A interioridade em termos agostinianos do *tornar-se* uma questão para si próprio (*Quaestio mihi factus sum*) alcança em Arendt uma dimensão de *Amor mundi*, de exterioridade, por meio de *quem* somos e de *como* agimos no domínio das aparências, da esfera pública.”(ASSY, Bethânia. **A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (acceitas) e da ação.** In: **Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.** p. 48.)

## 4 O cidadão e o cuidado com o mundo

Conforme o caminho trilhado até aqui, restou esclarecido que Arendt vincula a política com as idéias da liberdade e da espontaneidade humanas e denuncia o grande perigo que os sistemas totalitários trouxeram para os homens quando, mediante a violência e o terror, conseguiram solapar a iniciativa e tolher-lhes a liberdade. Estes sistemas ocasionaram a ruptura da tradição ocidental e dos critérios de julgamento moral até então aceitos, acarretando principalmente a descrença na “racionalidade” humana, tal qual imaginada na época moderna.

Para Arendt, a crise do mundo atual é basicamente de natureza política, e foi a perda da trindade romana da religião, tradição e autoridade que ocasionou o declínio das instituições que sempre sustentaram a cultura ocidental. A autoridade conferia ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam. A sua perda desnortou os homens que buscaram nos movimentos revolucionários do século XVIII, estabelecer um novo fundamento para a ação política.

Não somente a *polis* grega é recuperada como modelo de esclarecimento, no sentido de conceituar a política que surge sempre que os cidadãos se reúnem para a conversa e ação, mas também o ato de fundação de Roma, é tomado como exemplo de acontecimento que confere estabilidade aos assuntos humanos, pois almeja a aquiescência das novas gerações aos valores compartilhados, corolário da condição plural dos seres humanos. Mas, sobretudo, Arendt vê nas revoluções modernas, os acontecimentos que trouxeram ao mundo uma nova ordem institucional.

Uma vez que o “poder” arendtiano é aquele que surge no espaço-entre os cidadãos, que exercitam a liberdade, mediante a palavra e a ação, em igualdade de condições, a sua legitimidade deriva da vontade dos homens que fundaram o Estado constitucional, nada tendo de conjeturas. A Revolução americana é tomada como exemplo de um acordo na versão “horizontal”, que consiste na aliança de todos os cidadãos para escrever a Constituição, sendo que os “pais fundadores” expressaram os anseios e os valores dos colonos americanos.

A garantia de adesão das novas gerações ao acordo originário é a participação nos espaços políticos, que possibilita a discussão acerca do conteúdo das leis e de sua interpretação conforme o mundo imediato de cada geração. Sempre que uma lei ferir direitos das minorias, ferir direitos fundamentais, ou estiver desatualizada frente ao progresso social e tecnológico, a desobediência civil surge como um direito, no sentido de movimento pacífico de reivindicação de alteração da lei, cuja validade está sendo contestada.

Esse resgate da cidadania é uma proposta fundamental para a recuperação do espaço político, diante do esgarçamento da política, o surgimento da sociedade dos consumidores e o risco do homem destruir a si próprio e ao seu mundo. Diante dos graves problemas acarretados ao Planeta Terra e à própria humanidade, pela adoção do modelo de fabricação e a vitória do *animal laborans*, encontra-se em pauta a discussão acerca de uma reinvenção da política, como espaço de experimentação de novas formas de organização institucional e de convivência. O centro irradiador deixa de ser o homem e seus direitos fundamentais, para se fixar nos homens e seus direitos recíprocos, acordados mediante o discurso.

Este é um dos maiores legados de Arendt, sua ênfase na pluralidade humana, sendo responsabilidade dos cidadãos a construção e conservação do mundo comum. A política deixa de ser assunto de uma elite para ser conversa de todos os cidadãos.

Por outro lado, cumpre perquirir se o homem comum está apto a desempenhar este importante papel de cidadão e assumir a responsabilidade de partilhar com os seus concidadãos o poder político na República.

Conforme já foi abordado, a fim de elucidar *quem* é esta criatura humana e como se articula nos diversos espaços em que transcorre a sua vida, Arendt enfrenta a complexidade do assunto, decompondo a vida humana em *vita activa* e *vita contemplativa*. A política diz respeito a atividade da ação, uma das atividades da *vita activa* e pressuposto da liberdade. Contudo, para que o ator assuma o papel do cidadão herói, ele precisa mobilizar a sua vida do espírito, que diz respeito as faculdades do pensar, do querer e de julgar.

Arendt afirma que desde o julgamento de Sócrates, Platão trouxe à baila o conflito entre a vida do espírito, onde transita o filósofo que deseja saber a

“verdade” e a *polis*, o espaço dos cidadãos, imersos na pluralidade de opiniões. Infelizmente *O Julgar* não foi escrito, sendo que então, possivelmente, a autora compatibilizaria a ação e as faculdades da *Vida contemplativa*, sem o que o ator nunca seria capaz de saber porque está agindo. Propõe-se que este conflito seja resolvido na pessoa do cidadão herói, mediante uma reconciliação entre o ator e o espectador que exercita o juízo político.

Como exemplo do bom cidadão, Arendt trabalha com a figura de Sócrates, que trouxe a lúmen o princípio da não contradição e uniu na mesma pessoa a figura do filósofo e do cidadão. O essencial para um comportamento ético é a preservação da integridade pessoal, sendo a coerência uma das virtudes da pessoa que é capaz de conversar consigo mesma e chegar a um bom termo no processo do pensamento. Somente então o cidadão estará apto a conversar também com os seus contemporâneos no espaço público, trocando opiniões a respeito de como lhes parece o mundo e quais as ações que objetivam levar a cabo. A base deste discurso é a dignidade da pessoa humana, criatura apta a exercer seus direitos e deveres, em consonância com o *Amor mundi* arendtiano, partilhando o mundo com seus semelhantes, com espírito de amizade e solidariedade.

#### 4.1 A pluralidade humana como pressuposto da ação política

A atualidade do pensamento de Arendt revela-se no fato de que no centro de suas preocupações encontra-se a pluralidade da condição humana. Não é o Homem o ser vivente, mas sim os Homens, no plural, que dividem a Terra e são os responsáveis pela criação do mundo comum. No processo de desconstrução da filosofia política levado a cabo por Arendt, sua originalidade se revela na recuperação de categorias essenciais para a política, a começar pelo reconhecimento da pluralidade humana como o fator primeiro a ser considerado.<sup>211</sup>

---

<sup>211</sup> “Se os filósofos, apesar de seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem, da qual surge – em sua grandeza e miséria – todo o domínio dos assuntos humanos. Falando em linguagem bíblica, eles teriam que aceitar – como aceitaram em mudo

Margaret Canovan termina o seu livro *Hannah Arendt a reinterpretation of her political thought*, citando Arendt quando esta diz que todos os pensadores políticos do passado lançaram uma palavra para o mundo e aumentaram o mundo através desta única palavra, porque compreenderam correta e cuidadosamente certas novas experiências decisivas de seu tempo. Arendt também aumentou o mundo por meio de uma só palavra: a palavra “pluralidade”. A maneira mais profícua de ler seu pensamento político e a sua análise da modernidade é no contexto de que as coisas interessantes que ela tem a dizer se referem ao fato de que a política acontece no espaço entre as pessoas.<sup>212</sup>

De fato, a noção de pluralidade aparece no decorrer de toda a sua obra e, de uma maneira ou de outra, compõe virtualmente todos os seus raciocínios, uma vez que para Arendt o domínio político é formado por fatos e eventos que resultam do viver e do agir conjunto, sendo que a pluralidade dos homens não pode ser esquecida sob pena de se perder o foco da política. Escreve Anne-Marie Roviello:

O político é essencialmente essa reapropriação instituinte, por parte dos homens, do seu ser-deste-mundo sob a forma de uma responsabilidade pelo mundo, ou melhor, pelo sentido que nele se revela. No entanto, esta responsabilidade pelo mundo é uma co-responsabilidade; o mundo só se pode reconciliar com o sentido, e tornar-se então num lugar para o homem, instituindo-se como mundo comum. O sentido só pode penetrar no mundo como senso comum. O sentido é introduzido no mundo através do debate entre os homens acerca do mundo que herdaram e partilham, e da ação comum no seio deste mundo.<sup>213</sup>

A noção de pluralidade arendtiana é filosoficamente rica porque implica o reconhecimento da diferença no seio da comunidade, a base de uma política autêntica. “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta

---

espanto o milagre do universo, do homem e do ser – o milagre de que Deus não criou o Homem, mas *homem e mulher Ele os criou*. Teriam que aceitar, de uma forma que não se limitasse à resignação da fraqueza humana, o fato de que *não é bom para o homem estar só*.” (ARENDRT Hannah. **Filosofia e Política. In: A dignidade da política.** p. 115).

<sup>212</sup> “Lecturing in 1955 on the history of political thought, she remarked that each of the key political thinkers of the past ‘has thrown one word into our world, has augmented it by this one word, because he responded rightly and thoughtfully to certain decisively new experiences of his time’. After following her thought trains we must, I think, concede that in the course of her own response to the experiences of her time. Arendt also *augmented* the world by one word: the word *plurality*. The most fruitful way of reading her political thought is, I believe, to treat her analysis of modernity as a context for the interesting things she has to say about the fact that politics goes on among plural persons with space between them.” (CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt a reinterpretation of her political thought.** p.281).

<sup>213</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt.** p. 8.

inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original.”<sup>214</sup> A pluralidade emerge desta gama de manifestações da condição humana onde cada pessoa aparece como ser distinto e singular entre iguais, desfrutando a liberdade de ação, de dar início a novos acontecimentos, o que só é possível na esfera pública.

Embora Arendt afirme que suas investigações encontram-se no campo da teoria política, certamente é na filosofia que se inserem as relevantes questões problematizadas, em sua obra. Não há como ficar indiferente diante das provocações de Arendt.<sup>215</sup>

Como já foi abordado no primeiro capítulo, a motivação de toda a vida de Arendt foi buscar compreender o totalitarismo e os correlatos fenômenos de alienação e desagregação da vida humana. Com Arendt a palavra *totalitarismo*, na teoria política, designa os regimes de terror que se estabeleceram na Alemanha nazista e na Rússia stalinista. Mas, quando transposta para a filosofia política e moral, designa a tendência para declarar os seres humanos supérfluos e descartáveis.

Arendt questionou inicialmente o mal radical,<sup>216</sup> em *As Origens do Totalitarismo*, ou seja, a tentativa dos regimes totalitários de erradicar a pluralidade, despojando os seres humanos de suas qualidades, tornando-os seres supérfluos onde a vida física e moral já não contava mais.

Posteriormente, quando acompanhou o julgamento de Adolf Eichmann<sup>217</sup>, ela identificou a “banalidade do mal”, um mal sem raiz que se espalha inadvertidamente. Verificou que apesar do mal incontestável dos atos praticados, aquele homem que estava sendo julgado em Jerusalém, era bastante comum, banal,

<sup>214</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 189.

<sup>215</sup> “Há sem dúvida alguma coisa para entender, seja qual for a nossa exasperação ou impaciência, nesta *forma exagerada de pensar*, a qual preferiríamos que pareça, durante algum tempo ainda, *selvaticamente radical* em vez de filosoficamente correta.”(AMIEL, Anne. **Hannah Arendt Política e Acontecimento**. p. 141)

<sup>216</sup> Arendt traz de Kant a expressão “mal radical”, para quem a conduta moral não era natural, uma vez que as inclinações e a tentação estariam arraigadas na natureza humana, sendo que o conhecimento, a capacidade de discernir “o certo” do “errado” seria natural. O fato de o homem ser tentado a fazer o mal por seguir suas inclinações era o “mal radical” para Kant. (*vide*.ARENDT, Hannah. **Algumas questões de filosofia moral**. In: **Responsabilidade e Julgamento**. p. 126)

<sup>217</sup> Um dos arquitetos da “solução final” proposta por Hitler para o povo judeu, encarregado de coordenar todo o transporte da massa humana para as “fábricas de cadáveres”, os campos de concentração, que fora raptado num subúrbio de Buenos Aires por um comando israelense em maio de 1960, para ser julgado e condenado em Jerusalém.

nada tendo de demoníaco ou monstruoso. Não perseguira os judeus por convicções ideológicas, mas sim porque ele era uma peça a mais na grande engrenagem montada pelo regime totalitário nazista. Era o responsável pelo transporte ferroviário da massa humana que desaparecia tragada pelas câmaras de gás das “fábricas” da morte, conforme escreve Arendt, aplicando um neologismo que dá conta do absurdo que foram os campos de concentração. O ataque às vítimas inocentes tinha por finalidade implantar o regime de terror cujo objetivo maior era o domínio total de toda a população, pois o espectro do campo de concentração anulava toda e qualquer oposição ao regime, extirpando a capacidade de ação. Exatamente por minar a capacidade de agir das vítimas foi que Hitler conseguiu sua aquiescência incondicional. Segundo Arendt:

O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana.<sup>218</sup>

Como já foi argumentado, o totalitarismo se constituiu na antítese da política, pois suprimiu a liberdade, mediante o terror. O objetivo final era transformar as pessoas em verdadeiras marionetes, inaptas para julgar, condicionadas por uma maciça propaganda que criava um mundo fictício. Para Arendt, o verdadeiro problema, o problema moral, foi a aceitação por parte de milhares de cidadãos normais que não eram criminosos, que não agiram por convicção e, no entanto, deixaram as coisas acontecerem, com a completa demissão da consciência moral. Adolf Eichmann era a personificação de um clichê humano criado pelo regime, cego, obediente às regras do líder, incapaz de qualquer reflexão e de juízo moral.<sup>219</sup> Para Arendt:

---

<sup>218</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. p. 508.

<sup>219</sup> “No âmbito dos procedimentos da prisão e da corte israelenses, Eichmann funcionava como havia funcionado sob o regime nazista; mas quando confrontado com situações para as quais não havia procedimentos de rotina, parecia indefeso e seus clichês produziam, na tribuna, como já haviam evidentemente produzido em sua vida funcional, uma espécie de comédia macabra. Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo o tempo a esta exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência.” (Id., ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 6)

“Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembranças, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa acontecer – o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo.”<sup>220</sup>

O perigo desta falta de discernimento político ronda constantemente pois não somente um regime político pode exterminar pessoas abertamente, como ocorreu nas *fábricas de cadáveres* de Hitler ou no ostracismo dos dissidentes russos na Sibéria, mas a fuga do sujeito para dentro dele mesmo acarreta uma indiferença que equivale à morte política, levando a pessoa a ficar alheia de qualquer compromisso com o mundo comum. Perde então a faculdade de ser um iniciador, tornando-se um mero dente na engrenagem dos sistemas políticos e sociais.

Desta forma, a reflexão sobre a política deve partir necessariamente da pluralidade humana, da grandeza e da miséria da condição humana, não esquecendo que a capacidade de ação conduz os homens sempre e novos recomeços que emergem das crises espirituais e políticas de cada época.

E para esclarecer o papel do cidadão que julga, de acordo com a sua consciência moral, e compartilha das decisões políticas com seus concidadãos, Arendt resgata Sócrates como exemplo do bom cidadão.

## 4.2 Sócrates, exemplo do cidadão

Relevante papel desempenha a figura de Sócrates no esclarecimento da natureza da política e do papel do cidadão. Arendt não se interessa por Sócrates enquanto historiadora da filosofia ou, como se pretendeu, enquanto nostálgica da cidade grega. Ela retira Sócrates de sua época, confronta-o com Maquiavel,

---

<sup>220</sup> ARENDT, Hannah. **Algumas questões de filosofia moral. In: Responsabilidade e Julgamento.** p. 160.

Heidegger ou Eichmann e o toma como modelo, construindo um *tipo ideal* ao estilo de Max Weber, desenhando uma figura mais simbólica do que histórica.<sup>221</sup>

A fim de articular uma resposta à pergunta – o que nos faz pensar? – a autora apresenta Sócrates como modelo do cidadão que unifica o pensamento com a ação, que não pretende ser governante, mas tampouco se submete docilmente às regras, desenvolvendo uma postura crítica e participativa nos assuntos humanos. Nas suas palavras:

Em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar.<sup>222</sup>

Sócrates foi um perfeito modelo uma vez que perambulou na praça pública, dialogando com os seus concidadãos. Representava desta forma um pensador no mundo, um cidadão-pensador. Em oposição a Eichmann, o homem que não pensava, Sócrates encarnava a figura do homem que pensava pessoalmente, que se interrogava e obrigava os seus interlocutores a fazerem outro tanto. Desta interação surge a política, compreendida como o espaço onde se institui e se revela uma comunidade que compartilha o mundo, aceitando as divergências e o fato de que somos diferentes. A virtude por excelência do homem político é ver o mundo do ponto de vista dos outros, sendo a política essencialmente concebida como um espaço de liberdade que se realiza na igualdade.

A *polis* era o espaço da livre exposição das opiniões dos cidadãos e esta “conversa” consiste na manifestação da verdade possível, no âmbito da política, que é sempre relativa, porque para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece. Esclarece Arendt:

---

<sup>221</sup> “A grande vantagem do tipo ideal é precisamente que ele não é uma abstração personificada com algum significado alegórico a ela atribuído, mas foi escolhido dentre a multidão de seres vivos, no passado ou no presente, porque possuía uma significação representativa na realidade que apenas necessitava de alguma purificação para revelar o seu pleno significado.”(ARENDDT, Hannah. **Pensamento e Considerações Morais. In: Responsabilidade e Julgamento.** p. 237).

<sup>222</sup> Id., **A Vida do Espírito.** p. 126,

O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o mesmo, o seu caráter comum ou objetividade, como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna, reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões) – tanto você quanto eu somos humanos.<sup>223</sup>

Somente na esfera pública do domínio político o cidadão se distingue, revelando sua pessoa, expressando suas opiniões, sendo visto e ouvido pelos outros. Bem por isto “a *doxa*, aquilo que os homens falam-uns-com-os-outros, significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio político, a esfera pública onde qualquer um pode aparecer e mostrar quem é.”<sup>224</sup>

De acordo com Arendt, “neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser* e *Aparecer* coincidem.”<sup>225</sup> Aparecer é mostrar-se e pressupõe a presença dos concidadãos. Embora o diálogo de Sócrates fosse travado com um interlocutor, sempre havia o pressuposto da presença dos outros, os que participavam do diálogo, ouviam e podiam interferir a qualquer momento. Ele acreditava que a virtude pudesse ser ensinada e Arendt recorda que o filósofo se autodenominava um moscardo e uma parteira, enquanto que Platão o comparou a uma arraia-elétrica, um peixe que ao contato, paralisa e entorpece. Isto tem a ver com o fato de que ele transmitia a própria perplexidade e fazia perguntas, sem nunca dar qualquer resposta às perguntas que formulava. Tal qual um moscardo ele sabia ferroar os cidadãos a fim de despertá-los para o pensamento e investigação; como parteira, auxiliava a trazer à luz o pensamento alheio, purgando as pessoas de seus preconceitos não examinados; e, finalmente, como arraia-elétrica ele produzia a perplexidade, o instante de parar e pensar, equivalente ao *thaumadzein* filosófico. Segundo Arendt:

Sócrates, o moscardo, a parteira, a arraia-elétrica, não é portanto um filósofo (ele nada ensina e nada tem a ensinar), nem um sofista, pois não pretende tornar os homens sábios. Quer apenas mostrar-lhes que eles não são sábios, e que ninguém

<sup>223</sup> ARENDT, Hannah. **Filosofia e Política**. In: **A dignidade da política**. p. 97.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>225</sup> *Id.*, **A Vida do Espírito**. p. 17.

é sábio. E mesmo quando se defende vigorosamente contra a acusação de corromper os jovens, em momento nenhum afirma torná-los melhores. Não obstante, sustenta que o aparecimento da atividade de pensar e investigar em Atenas representa em si mesmo o maior bem algum dia concedido à cidade.<sup>226</sup>

Conseqüentemente, os preconceitos, as crenças mal fundadas, as verdades de senso comum, assimiladas sem uma verdadeira compreensão, eram destruídos pelo exame sistemático através de questionamentos. Ao expurgar tudo o que era mal compreendido, mediante o pensamento crítico, abria-se um espaço para o julgamento. Sócrates é o fundador do diálogo político, aquele que vai além da mera comunicação entre duas pessoas, uma vez que ocorria na praça do mercado e dele participavam as pessoas livremente. É sempre Sócrates quem interroga para pôr à prova as opiniões dos seus interlocutores, recusando-se a responder às questões que ele próprio levantava. “O objeto do diálogo socrático não é nem tu, nem eu, mas o mundo que está entre nós: a coragem, a justiça, a piedade.”<sup>227</sup>

Sócrates afirmava que o principal critério para o homem que diz sua própria *doxa* como verdade é que ele esteja de acordo consigo mesmo, que ele não se contradiga. O medo da contradição vem do fato de que qualquer um de nós, “sendo um”, pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo como se fosse dois. Eis aí o surgimento da consciência moral, metaforicamente, uma verdadeira testemunha interior que me julga, me vigia, me condena, testemunha que me acompanha sempre como a própria sombra.

Arendt resgata as proposições socráticas “é melhor sofrer o mal do que o cometer” e “eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e preferiria que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me”(Gorgias),<sup>228</sup> apontando este princípio da não-contradição como o marco inicial do pensamento ético ocidental. Trata-se de pensar criticamente em meio aos preconceitos, em meio às opiniões não examinadas e às crenças, revelando-se a maiêutica socrática um método para o despertar do ser humano para a problematização da vida humana em plena praça pública.

<sup>226</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 130-131.

<sup>227</sup> VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt Sócrates e a questão do totalitarismo**. p. 47.

<sup>228</sup> ARENDT, Hannah. op. cit., p. 136.

Para que o homem possa compartilhar a sua opinião com os demais é necessário que a sua própria opinião seja tida por verdadeira. “A frase socrática *sei que nada sei*, não significa mais do que: sei que não tenho a verdade para todos, não posso saber a verdade do outro, a não ser perguntando-lhe e, assim, conhecendo a sua *doxa*, que se lhe revela distintamente de como se revela aos outros.”<sup>229</sup>

O mais importante é a veracidade que implica sempre estar de acordo consigo mesmo. O princípio da não contradição é a origem não apenas da lógica mas, sobretudo, da ética.<sup>230</sup> Representa a possibilidade de aparecer não apenas para os outros mas para si próprio, o que permite uma tomada de posição perante os problemas do mundo. Tal questão é da maior relevância política, pois o diálogo de mim comigo mesmo é a primeira condição do pensamento, que deixa de ser prerrogativa apenas dos filósofos, para ser qualidade também do cidadão. É a garantia do bom funcionamento da *polis*, pois a veracidade, ser fidedigno consigo mesmo implica no respeito as regras de comportamento por convicção própria e não por simples medo da punição da lei ou do castigo religioso.

Sócrates acreditou que a virtude pudesse emergir deste diálogo que examina o que se entende por piedade, justiça, coragem. Nas palavras de Arendt, “assim, em vez de repetir o que aprendemos com Aristóteles, isto é, que Sócrates foi o homem que descobriu o ‘conceito’, deveríamos nos perguntar o que Sócrates

---

<sup>229</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 100.

<sup>230</sup> “Sócrates nada ensinou; nunca soube as respostas para as perguntas que fazia. Examinava por amor ao exame, não pelo amor ao conhecimento. Se tivesse sabido o que eram o coração, a justiça, a piedade, não mais teria necessidade de examiná-las, de pensar sobre elas. A unicidade de Sócrates está nessa concentração no próprio pensamento, a despeito de resultados. Não há motivo ou objetivo posteriores ao empreendimento como um todo. Uma vida destituída de exame não vale a pena ser vivida. Isto é tudo a esse respeito. Na realidade, o que ele fez foi tornar público, no discurso, o processo do pensamento – aquele diálogo sem som que se dá dentro de mim comigo mesmo; ele atuou no espaço do mercado, assim como o flautista atua em um banquete. É pura atuação, pura atividade. E assim como o flautista tem que seguir certas regras para atuar bem, Sócrates descobriu a única regra que governa os rumos do pensamento – a regra da consistência (como Kant a chamaria na Crítica do juízo), ou como mais tarde a chamamos, o axioma da não-contradição. Este axioma, que para Sócrates era tanto “lógico” (não fale ou pense contra-sensos) quanto ético (é melhor discordar das multidões do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo, isto é, contradizer-me), tornou-se, com Aristóteles, o primeiro princípio do pensamento, mas apenas do pensamento. Com Kant, entretanto, ele voltou a ser novamente parte da ética, pois a totalidade de seu ensinamento moral repousa, de fato sobre ele; em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento: aja de maneira tal que possa desejar que a máxima de sua ação torne-se uma lei geral, isto é, uma lei à qual você também se submeteria. Novamente é a mesma regra geral que determina tanto a ação quanto o pensamento – não se contradiga (não a seu eu, mas a seu ego pensante)”. (Id., **Filosofia e Política. In: A dignidade da política.** p. 104).

fez quando o descobriu.”<sup>231</sup> Ele acreditou que pensar, examinar as questões, poderia tornar os homens conscientes de tais virtudes e viver uma vida mais plena. E, ainda:

Sócrates dá a essa busca de significado o nome de *eros*, um tipo de amor que é primariamente uma necessidade – ele deseja o que não tem – e que é a única questão em que ele se diz especialista. Os homens amam a sabedoria e praticam a filosofia (*philosophhein*) porque não são sábios, assim como amam a beleza e ‘praticam a beleza’, por assim dizer (*philokalein*), porque são belos.”<sup>232</sup>

O filósofo se empenhou no papel de interlocutor que problematiza a opinião alheia. Ele próprio chamou seu método de maiêutica, a arte de trazer ao mundo o nascituro, sendo que o seu propósito era ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, instigando-os para que descobrissem a verdade adormecida de sua *doxa*.

Ele queria tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada cidadão desse à luz suas verdades. O método para fazê-lo é a *dialesthai*, discutir até o fim; essa dialética, entretanto, não extrai a verdade pela destruição da *doxa*, ou opinião, mas, ao contrário, revela a *doxa* em sua própria verdade. O papel do filósofo não é, então, governar a cidade, mas ser o seu moscardo, não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros.”<sup>233</sup>

Verifica-se que o cidadão da *polis* tem na livre expressão das opiniões, no estar-junto-com-os-outros, a maneira política de manifestação da verdade. Encontrar a verdade na *polis* significa partilhar o mundo com os demais, utilizando a persuasão e nunca impondo, pelo constrangimento, uma “verdade” absoluta.”<sup>234</sup>

Infelizmente os atenienses acharam a atividade de pensar criticamente subversiva, pois, segundo eles, desestabilizava a cidade, especialmente os jovens. Logo, condenaram Sócrates à morte pela cicuta. Ele não questionou o julgamento da cidade, em atitude coerente de respeito às suas leis. Foi instado a fugir e não o

<sup>231</sup> ARENDT, Hannah. **Pensamento e Considerações Morais. In: Responsabilidade e Julgamento.** p. 239.

<sup>232</sup> Ibid., p. 247.

<sup>233</sup> Id. Hannah. **Filosofia e Política. In: A dignidade da política.** p. 97.

<sup>234</sup> “Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso de violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão.” (Id., Ibid., p.91)

fez, aceitando a morte pacificamente, a significar que “o homem é um ser pensante e atuante em um – isto é, alguém cujos pensamentos acompanham invariável e inevitavelmente seus atos –, é o que aperfeiçoa homens e cidadãos.”<sup>235</sup>

Eis a grandeza do exemplo. Ser coerente até o fim, com o sacrifício da própria vida, se necessário, mas nunca se contradizer. Passar pelo mundo deixando a sua marca, este é o papel do cidadão.

### 4.3 O juízo político

Se de fato a política é tarefa dos cidadãos, estes devem assumir tal responsabilidade, não podendo prescindir do juízo político, uma vez que o juízo é pressuposto da ação. Um dos principais legados de Arendt foi resgatar a palavra e a ação da opacidade em que se encontravam na tradição do pensamento político. Afinal, o ser humano é sempre um início, sendo capaz de resolver a problemática do existir, mediante a construção de um espaço político onde vigora a liberdade e a igualdade. “A preocupação de Arendt pelo político é, simultânea e indissociavelmente, a preocupação com o que transcende o político e cuja formulação mais simples é a questão: o que é o homem?”<sup>236</sup>

Na busca da compreensão do que seja a criatura humana e como a pluralidade se articula, Arendt partiu para uma reconsideração da condição humana à luz das experiências traumatizantes do totalitarismo, elaborando uma análise da *Vita Activa*. No livro *A Condição Humana*, a autora tentou estabelecer as origens do isolamento e do desenraizamento, sem os quais o totalitarismo não seria instalado. Pode-se extrapolar estas considerações para o fenômeno atual da sociedade de massa que traga o indivíduo para a mesmice da opinião pública disseminada pela mídia. O isolamento destrói a capacidade política, a faculdade de agir, enquanto o desenraizamento desagrega a vida privada e destrói as ramificações sociais, conduzindo à perda de mundo comum.

<sup>235</sup> ARENDT, Hannah. **Filosofia e Política**. In: **A dignidade da política**. p. 104.

<sup>236</sup> ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt**. p. 7.

Recorde-se que a vida do espírito para Arendt é composta pelas faculdades do *pensar*, do *querer* e do *julgar*. A capacidade do ser humano de posicionar-se perante o *bem* e o *mal*, a possibilidade do cidadão despertar para a responsabilidade pelo mundo comum, diz respeito a estas três faculdades, sendo que o juízo somente se manifesta após o processo do pensamento e da mobilização da vontade, que possibilita o surgimento do juízo, através da capacidade de discernimento (poder afirmar “isto é certo”, “isto é errado”).

Uma vez que a terceira parte do livro *A Vida do Espírito*, que teria como objeto o juízo, não foi escrita, deduz-se de seus escritos que a filósofa partiria do pensamento kantiano, especificamente da primeira parte da Crítica da Faculdade do Juízo, a crítica da faculdade de juízo estética, para formular suas considerações a respeito da faculdade do juízo.<sup>237</sup>

Acredita Ronald Beiner que “como a Crítica da faculdade do juízo, de Kant, possibilitou a seu autor vencer as dificuldades das antinomias das primeiras Críticas, do mesmo modo Hannah Arendt esperou resolver as perplexidades do pensar e do querer ao meditar sobre a natureza de nossa capacidade para julgar.”<sup>238</sup>

Considerando que a Crítica da faculdade do juízo de Kant é um trabalho de filosofia estética, o livro não-escrito por Arendt, *O Julgar*, certamente não teria sido parecido. Segundo Jerome Kohn, seria estranho, se *A vida do espírito* tivesse culminado, como nas conferências sobre a filosofia política de Kant, com uma avaliação crítica do pensamento de Kant simplesmente.

Certamente – há muita prova para isso – a parte final sobre a faculdade do juízo foi deixada para ser o complemento de seu próprio pensamento. O último trabalho de Arendt pode ser considerado o complemento de seu projeto anterior sobre as atividades da vida ativa, pois a tradicional oposição entre *vita contemplativa* e *vita activa* não mais existe. A atividade espiritual, embora reflexiva, não é

---

<sup>237</sup> “Quando Kant finalmente voltou-se para a terceira Crítica, ainda a chamou, a princípio, a Crítica do gosto. Assim, duas coisas aconteceram: por trás do gosto, um tópico favorito de todo o século XVIII, Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo; mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade. Em outras palavras: agora, algo além do gosto irá decidir acerca do belo e do feio; mas a questão do certo e do errado não será decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas somente pela razão.”(ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. p. 14)

<sup>238</sup> BEINER, Ronald. **Hannah Arendt – sobre o Julgar**. In **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**. p. 85.

contemplativa no sentido usual. Para Arendt a atividade de pensar não alcança, nem mesmo vem a desembocar na ‘verdade’.<sup>239</sup>

Nas *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant* a autora perquire a filosofia política não escrita de Kant, fazendo uma releitura da Terceira Crítica, a do Juízo, buscando neste modo de conhecimento aquele apropriado para o homem transitar no campo dos assuntos humanos, todos contingentes e particulares, sem estar munido de conceitos universais como parâmetros. O juízo estético se assenta na autonomia do sujeito que julga sobre o sentimento do prazer, derivado do seu gosto próprio e somente pode aspirar a generalidade de um juízo singular, sem qualquer validade universal *a priori*, como é exigência da Razão Prática, mediante o juízo categórico.

Recorde-se que Immanuel Kant (1724-1804) dera um novo sentido para o ser humano, que não é o ser “em si”, mas o ser “para” o conhecimento, capaz de discernir entre todos os tipos de conhecimentos e alcançar os fins essenciais da razão humana, calcado na sua vontade livre, tendo a sua razão como o único juiz dos seus próprios interesses. A vontade é autônoma quando ela dá a si mesma a sua própria lei, sendo heterônoma quando recebe passivamente a lei de algo ou de alguém que não é ela mesma. Porém, nada nos garante que a razão realiza o interesse da própria pessoa, e muito menos o da própria comunidade, havendo necessidade de um critério que fundamente a lei moral e Kant formula o imperativo categórico: “*age só, segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal.*”<sup>240</sup>

Assim é a vontade livre, que obedece a lei moral porque reconhece a sua validade, atestada pela sua própria razão e a aceita como pura forma de uma legislação universal. Somente a lei moral determina o ser racional como fim em si mesmo. O valor da moral se encontra no fato de que o homem deve fazer o bem, não por inclinação, mas sim por dever, reconhecendo a dignidade de todo e qualquer ser humano, como pessoa detentora de direitos.

Agora eu afirmo: o homem, e em geral todo ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para qualquer uso desta ou daquela vontade; em todas

<sup>239</sup> KOHN, JEROME. **O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção À vida do espírito.** In: **Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.** p. 17.

<sup>240</sup> KANT, Emmanuel. **Fundamentos da Metafísica dos Costumes.** p.70.

as suas ações, deve, não só nas dirigidas a si mesmo, como também nas dirigidas aos demais seres racionais, ser considerado sempre ao mesmo tempo como fim.<sup>241</sup>

Trata-se de uma máxima que permite aferir o “certo” do “errado” de uma determinada ação autônoma, consistindo no princípio prático supremo, que tem por fundamento a natureza racional, a qual existe como fim em si mesma, escrevendo Kant, que o “imperativo prático será, pois, como segue: *age de tal modo que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre como um fim ao mesmo tempo e nunca somente como um meio.*”<sup>242</sup> E, finalmente, “resulta que o imperativo categórico pode exprimir-se do seguinte modo: *age segundo máximas que possam ao mesmo tempo ser tidas por objeto de si mesmas, como leis naturais universais.* Assim se constitui a fórmula de uma vontade absolutamente boa.”<sup>243</sup>

Kant afirmara na terceira antinomia da Crítica da Razão Pura, a tese de que existe a liberdade e a antítese de que tudo ocorre segundo leis da natureza.<sup>244</sup> Esta última implica no determinismo, enquanto que a primeira permite fundar uma moral, uma vez que, se há liberdade, pode haver responsabilidade pelas ações, atribuindo-se a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a idéia da sua liberdade. Para aquém do conhecimento dos fenômenos, o mundo sensível, regido por leis naturais (heteronomia), há o campo das coisas em si que nos afetam e, embora não possamos saber o que elas são em si, compõem um mundo inteligível, onde também existem leis, mas aquelas que o homem atribui a si próprio, fundadas na razão (autonomia).

Assim sendo, a fim de subtrair a moral da esfera da teologia<sup>245</sup> e, mesmo assim, justificar porque a lei moral obriga, Kant resolveu o problema entre o determinismo (causa e efeito) e a liberdade. Estabeleceu a diferença entre o mundo

---

<sup>241</sup> KANT, Emmanuel. **Fundamentos da Metafísica dos Costumes.** p. 78.

<sup>242</sup> Ibid., p. 70.

<sup>243</sup> Ibid., p. 88.

<sup>244</sup> TESE – A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar. ANTÍTESE – Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza. (Id. **Crítica da Razão Pura.** p. 406-407)

<sup>245</sup> “Inteligência te darei e ensinar-te-ei o caminho que deves seguir; fixarei sobre ti os meus olhos. Não queiras ser como o cavalo e o mulo, que não têm entendimento. Com o cabresto e com o freio sujeita (ó Senhor) as suas queixadas, quando não quiserem aproximar-se de ti.” (Bíblia. Salmo 31, 8-9)

sensível e o mundo inteligível, onde o ser humano deve se considerar membro, do primeiro submetendo-se às leis da natureza. Mas, como *inteligência*, pertence também ao segundo e pode pensar a causalidade de sua vontade sob a idéia da liberdade, com a qual o conceito da autonomia está inseparavelmente ligado.

Portanto, para Kant, o agir moral consiste no exercício da autonomia da vontade movida pelas leis da razão, deixando de lado as paixões, o que caracterizaria a heteronomia, ou seja, ser movido por estímulos exteriores e impulsos desarrazoados. A idéia da liberdade no campo da razão prática cria condições de possibilidade da pessoa agir moralmente, significando a liberdade como capacidade de dar a si mesmo uma lei moral, permitindo a constituição do sujeito prático.<sup>246</sup>

Dessa forma Kant trabalha sempre com duas ordens distintas, um mundo sensível, dos fenômenos, e outro inteligível, criado pela razão para se pensar a si mesma como prática, ou seja, como liberdade, capaz de descobrir os princípios subjetivos das ações, isto é, as máximas, verdadeiros princípios que valem objetivamente e informam uma legislação universal que obriga a todo o ser racional, como um imperativo categórico. Conforme Heller e Fehér:

Kant inventou a mais sofisticada, e quase impecável, resposta filosófica à nova situação criada pelo aumento de racionalidade, de um lado, e a descoberta dos limites da razão, do outro. Como é sabido, todo o edifício da solução kantiana se apóia em sua antropologia dual. Elimine-se o homem numinoso, que se chegará ao niilismo moderno puro e simples. Elimine-se o homem fenomenal, que se chegará ao universalismo formal especulativo, do qual está ausente o ator. Se rejeitássemos a antropologia dual de Kant por qualquer razão teórica ou empírica (incluindo a introspecção e as preferências valorativas), o frágil equilíbrio entre certeza e relativismo seria desfeito.<sup>247</sup>

A questão do universalismo que prega a certeza de padrões absolutos e a relatividade que vigora no campo da política é enfrentada por Arendt quando trabalha com o conflito entre a filosofia e a política, a primeira sempre em busca

---

<sup>246</sup> “Com efeito, se Kant submete o sujeito à lei moral, é para devolver-lhe sua autonomia, em outras palavras, para liberá-lo de suas vontades particulares, da preocupação com seu interesse próprio. O sujeito kantiano é livre quando consegue se desprender de seus desejos espontâneos e não quando lhes obedece. O momento instaurador da subjetividade prática é, pois, uma crítica radical do sujeito empírico e de seus desejos particulares.” (THOUARD, Denis. **Kant**. p. 125).

<sup>247</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. 1998. p. 76.

de um padrão teórico adequado para resolver os assuntos humanos, e a segunda, imersa na contingência da pluralidade humana.

Segundo Arendt, o conflito entre a verdade e a opinião é tão antigo quanto a própria filosofia e surgiu no modo de vida do filósofo e do modo de vida do cidadão. Tal celeuma surgiu com o julgamento de Sócrates. Ao procurar despertar a consciência dos cidadãos, Sócrates os levava a questionar as leis e isso Atenas não pôde perdoar. O filósofo não foi capaz de convencer os juízes de sua inocência e do seu valor e pereceu face às opiniões irresponsáveis dos atenienses. A condenação de Sócrates fez com que Platão duvidasse da validade da persuasão no âmbito da política e da viabilidade da democracia. A verdade, para Platão passou a ser o oposto da opinião. Ele foi o primeiro a usar as idéias para fins políticos, na tentativa de estabelecer padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos. Relata Arendt:

Quando Platão reivindicou o governo para o filósofo, acreditando que somente este podia enxergar a idéia do bem, a mais alta das essências eternas, ele se opôs à *polis* em dois aspectos: primeiro, afirmou que a preocupação do filósofo com as coisas eternas não o fazia correr o risco de tornar-se um inútil; e segundo, sustentou que essas coisas eternas eram ainda mais valiosas do que belas.<sup>248</sup>

Platão substitui a política como participação de cada um pela oposição entre os que sabem e decidem e os que executam, inaugurando na filosofia política o pressuposto da desigualdade. Conseqüentemente, partiu em busca de padrões absolutos para a esfera dos assuntos humanos, a fim de escapar do relativismo das opiniões. É então que a política deixa de ser entendida como a participação na ação comum para se tornar governo para uns e obediência para a massa dos outros.

Com Platão a ação política passou a ser compreendida conforme o modelo da fabricação, atividade reservada para os peritos, e como tal, implica sempre em certo grau de violência.<sup>249</sup> Aceitar a idéia de um especialista que governa, é afirmar que há por um lado o que sabe sem fazer, e por outro o que executa sem

<sup>248</sup> ARENDT, Hannah. **Filosofia e Política**. In: **A dignidade da política**. p. 94.

<sup>249</sup> “O conflito entre o filósofo e a *polis* havia chegado a um ponto crítico porque Sócrates fizera novas reivindicações para a filosofia, precisamente por não se pretender um sábio. E é nessa situação que Platão concebeu sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens podem ser persuadidos – , mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos.”(Ibid., p. 95).

saber. A partir daí a política já não é mais a ação comum dos cidadãos, passando a ser a arte do governo, das decisões do palácio, do gabinete do ministro ou do tecnocrata. Há uma ruptura total com o espírito socrático que unia pensamento e ação.

Mas a verdade única é uma impossibilidade, pois no trato dos assuntos humanos vigora a *doxa*, que não se equipara a qualquer fantasia subjetiva e arbitrária, mas se opõe à verdade universal e absoluta, porque não existe em política verdade desse tipo, diante da contingência da pluralidade humana. O cidadão expressa um ponto de vista particular, uma autêntica visão do mundo de acordo com a sua situação e que representa apenas uma parcela da realidade. A multiplicidade dos pontos de vista não pode ser reduzida a uma verdade única, definitiva, válida para todos.

Desta forma, a filosofia busca a verdade, mas nunca a encontra, pois está fora das possibilidades do homem esta empreitada. Os próprios filósofos foram os primeiros a tomar consciência de todas as objeções que o senso comum poderia levantar contra a filosofia, sendo que a distância entre verdade e opinião é que separa o filósofo de todos os outros homens da *polis*. Na dicção de Catherine Vallée:

O verdadeiro e o bem, na esfera dos assuntos humanos são, para Arendt, sempre relativos e por isso abertos ao debate e à persuasão. A verdade filosófica à maneira de Platão, com a sua preocupação de um bem absoluto, dirige-se a um homem solitário e abstrato afastado de um contexto histórico e das suas relações com os outros.<sup>250</sup>

Pode-se afirmar que o conflito entre a verdade e a política decorre do modo de vida do filósofo, o pensador singular, e o modo de vida dos cidadãos, imersos na pluralidade. Estes últimos “formam uma opinião considerando uma questão dada sob diferentes pontos de vista, tendo presente ao espírito as posições daqueles que estão ausentes.”<sup>251</sup> Quanto maior for a capacidade de pensamento representativa, mais válidas serão as conclusões finais, ou seja a opinião do

<sup>250</sup> VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt Sócrates e a questão do totalitarismo**. p. 57.

<sup>251</sup> ARENDT, Hannah. **Verdade e Política**. p. 29.

cidadão. E a “condição para esse emprego da imaginação é a de ser desinteressado, estar liberto dos seus interesses privados.”<sup>252</sup>

O respeito da faturalidade é o limite constitutivo do político. O relator da verdade fatural não deixa de estar na posição daquele que narra aquilo que lhe aparece. Posto que o homem é livre ele pode, mediante o uso da imaginação, discorrer sobre um fato, sendo que seu relato não será necessariamente fidedigno. A verdade fatural relaciona-se sempre com outras pessoas. Ela diz respeito aos acontecimentos que decorrem da convivência mútua sendo estabelecida por testemunhas e depende sempre de comprovação. Fatos e opiniões pertencem ao mesmo domínio. Os fatos embasam as opiniões e cada ser humano interpreta-os de acordo com seus interesses e paixões sendo que a respeito do mesmo fato podem surgir versões diferentes e legítimas da verdade fatural, pois esta diz respeito ao ponto de vista de cada narrador. Lembra Catherine Vallée:

O que Arendt faz é convidar-nos para o debate de opinião na cena pública. Porém, deve precisar-se, para evitar qualquer equívoco, que esta relativização da verdade ética não leva a nenhum relativismo, porque Arendt afirma a imprescritível necessidade de reconhecer os fatos.<sup>253</sup>

Assim, para a política é a valorização da opinião que é relevante, sendo que o ser humano é um ser contingente e vive no mundo onde vigora a relatividade. A verdade absoluta não está ao alcance do homem uma vez que, se isso fosse possível, ela se imporia por si e o espaço da liberdade, a capacidade de efetuar escolhas norteadas por seus próprios critérios, desapareceria.<sup>254</sup>

Dessa forma, toda a pretensão, na esfera dos assuntos humanos, a uma verdade única, cuja validade não requeira apoio do lado da opinião, atinge na raiz toda a política, pois extingue a liberdade. O filósofo em seu isolamento pretende alcançar uma verdade racional e pode ter a tentação de se utilizar dessa sua verdade como um padrão a ser imposto na resolução dos conflitos humanos. Mas

<sup>252</sup> ARENDT, Hannah. **Verdade e Política**. p. 29.

<sup>253</sup> VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt Sócrates e a questão do totalitarismo**. p. 87.

<sup>254</sup> “Sócrates, com seu célebre *conhece-te a ti mesmo* mostra que apenas ao conhecer o que aparece para mim, apenas para mim, e, permanece, portanto, sempre relacionado à minha própria existência concreta, eu poderei algum dia compreender a verdade. A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens, e, portanto, não se relacionaria com a existência de cada homem, dela sendo independente, não pode existir para os mortais.” (ARENDT. Hannah. **O que é Política?** p. 100).

na praça pública a verdade filosófica altera sua natureza e se torna uma opinião a mais. No entanto, o sentido do mundo se revela na troca de opiniões, sendo que a verdade fatural informa o pensamento político exatamente como a verdade racional compõe o conhecimento filosófico. Faz parte da política saber abranger várias posições possíveis no mundo real, a partir das quais a mesma coisa pode ser considerada, fazendo com que surjam aspectos distintos, apesar de seu caráter particular.

A dualidade metafísicas kantiana, a teórica e a prática, que dizem respeito a duas realidades distintas, o “mundo sensível” e o “mundo inteligível”, é questionada por Arendt que pensa o homem na sua concretude e o enxerga como um ser plural, identificando a liberdade com a ação.<sup>255</sup>

Arendt ultrapassa Kant, deixando de lado a razão prática kantiana, posto que calcada no eu individual pensante e no pressuposto de um mundo inteligível para a razão, duvidando de que esta *racionalidade* possa alcançar regras universais absolutas, optando por uma releitura da Terceira Crítica, a do Juízo, especificamente a *Análítica do Belo*, pelo viés da política. Nesta obra aparecem categorias importantes para a formulação de uma possível filosofia política que se daria pela explicitação do juízo reflexionante estético, mentalidade alargada, desinteresse, comunicabilidade e senso comum.

Justamente por renegar a imposição de uma ideologia, criada a partir da perspectiva das categorias e dos interesses que informam o modo contemplativo de vida, onde vigoram a solidão e o isolamento, Arendt, com fulcro no pensamento kantiano, insurge-se contra a tradicional distinção hierárquica que opõe a minoria filosofante à maioria ignorante. Trabalha, então, com as figuras fenomenológicas do ator e do espectador, representando o modo de vida do cidadão e o modo de vida do filósofo, afirmando que tais figuras pertencem à arte do pensamento crítico, que sempre traz implicações políticas.

No recôndito do sujeito encontra o pensamento a sua guarida, enquanto tanto a vontade como o juízo se debruçam sobre objetos particulares do mundo

---

<sup>255</sup> “A autonomia moral, como Kant a concebe, é um paradoxo para Arendt e um paradoxo trágico. Afastado do mundo, o pensador solitário está na verdade livre para fazer o que é moralmente correto, embora perca essa liberdade tão logo passe a viver em um mundo que lhe é estranho.” (KOHN, JEROME. **O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arent em direção À vida do espírito**. In: **Origens do Totalitarismo – 50 anos depois**. p. 22).

das aparências, que são contingentes por definição. Ao efetuar esta retirada do agir, o espírito torna-se um espectador, distingue-se do ator, pois passa a conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo. Para Arendt:

A retirada do envolvimento direto para uma posição fora do jogo (o festival da vida) não apenas é a condição do julgar – para ser o árbitro final na competição que se desenrola -, como também é a condição para compreender o significado do jogo. Em segundo lugar: o que interessa essencialmente ao ator é a *doxa*, uma palavra que significa tanto fama quanto opinião, pois é através da opinião da audiência e do juiz que a fama vem a se consolidar. Para o ator, mas não para o espectador, a maneira pela qual ele aparece para os outros é decisiva; ele depende do *parece-me* do espectador (o seu *dokei moi*, que dá ao ator a sua *doxa*); ele não é o seu próprio senhor, não é o que Kant chamaria posteriormente autônomo; ele deve se portar de acordo com o que os espectadores esperam dele e o veredito final de sucesso ou fracasso está nas mãos desses espectadores.”<sup>256</sup>

Por conseguinte, somente o espectador é imparcial, sendo essencial para o surgimento do juízo a retirada do envolvimento direto, para um ponto de vista exterior aos fatos. O ator, porque é parte do jogo, deve desempenhar seu papel, sendo parcial por definição, preocupado com a *doxa*, a fama – ou seja, a opinião dos outros, não se conduzindo apenas por uma “voz inata da razão”, mas principalmente pautando o seu procedimento pelas expectativas dos outros a seu respeito. O espaço público surge desta interação entre atores e espectadores, derivado idealmente da própria faculdade de julgar, pois é por meio dela que flui a comunicação possível.

O passo inicial para a reflexão<sup>257</sup> é a operação de *retirada* do mundo tal como ele aparece e um movimento introspectivo em busca do *eu*. “Estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo é a característica mais marcante da

<sup>256</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 73.

<sup>257</sup> “Os homens, embora totalmente condicionados existencialmente – limitados pelo período de tempo entre o nascimento e a morte, submetidos ao trabalho para viver, levados a trabalhar para se sentir em casa no mundo e incitados a agir para encontrar o seu lugar na sociedade de seus semelhantes -, podem espiritualmente transcender todas essas condições, mas só espiritualmente; jamais na realidade ou na cognição e no conhecimento em virtude dos quais estão aptos para explorar a realidade do mundo e a sua própria realidade. Os homens podem julgar afirmativa ou negativamente as realidades em que nascem e pelas quais são também condicionados; podem querer o impossível, como, por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E embora isso jamais possa alterar diretamente a realidade – como de fato não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical do que a oposição entre pensar e fazer -, os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito.”(Ibid., p. 56)

vida do espírito.”<sup>258</sup> Consiste em posicionar-se como espectador a fim de perquirir sobre o sentido do mundo, o qual somente se revela quando o homem, num segundo momento, se comunica e compartilha sua opinião com os outros, resultando a comunicação intersubjetiva na efetivação do pensamento e do próprio sentido de realidade do existir humano, designado sob o conceito de senso comum<sup>259</sup>.

Para Arendt é o senso comum que possibilita o julgamento, pois a avaliação do que é certo e do que é errado é a própria síntese que a vida do espírito efetua. “O aspecto mais surpreendente dessa questão é que o senso comum, a faculdade de julgar e discriminar o certo do errado, deva basear-se no sentido do gosto.”<sup>260</sup>

Esclarece a autora que dos nossos cinco sentidos, a visão, a audição e o tato são facilmente comunicáveis, porque se referem a objetos do mundo externo, podendo ser expressos em palavras. Já o olfato e o gosto fornecem sensações internas totalmente privadas e incomunicáveis.

Em questões de gosto e olfato o *isto me agrada ou desagradar* é imediato e irresistível. E o prazer ou o desprazer, novamente, são totalmente idiossincráticos. Por que, então, deveria o gosto ser elevado, tornando-se o veículo da faculdade espiritual do juízo, não desde Kant, mas já desde Graciano? E o juízo, por sua vez – isto é, não juízo simplesmente cognitivo e que reside nos sentidos, que nos dão os objetos e que temos em comum com tudo o que vive e dispõe do mesmo equipamento sensorial, mas o juízo acerca do certo e do errado -, por que deveria ele basear-se neste sentido privado? Não é verdade que em questões de gosto estamos tão pouco aptos a comunicar que não podemos sequer discutir? A solução para este enigma é: imaginação. A imaginação, a habilidade

<sup>258</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p.58.

<sup>259</sup> “Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido comunitário, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo.” (KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. p.140) “O que, desde São Tomás de Aquino, chamamos de senso-comum, *sensus-communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço; é a mesma faculdade que se estende a todos os objetos dos cinco sentidos. Esse mesmo sentido, um sexto sentido misterioso, porque não pode ser localizado como um órgão corporal, adequa as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados – tão privados que as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais, são incomunicáveis – a um mundo comum compartilhado pelos outros. A subjetividade do parece-me é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros, ainda que o seu modo de aparecer possa ser diferente.”(ARENDT, Hannah. op. cit. p.39)

<sup>260</sup> Id. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. p. 64.

para tornar presente o que está ausente, transforma os objetos dos sentidos objetivos em objetos *sentido*, como se eles fossem objetos de um sentido interno. Isso ocorre pela reflexão, não sobre um objeto, mas sobre sua representação. O objeto representado, e não a percepção direta do objeto, suscita agora o prazer ou desprazer. Kant chama a isto *a operação de reflexão*.<sup>261</sup>

O pensamento humano lida com o produto da dessensorialização, abstraindo do mundo dos particulares em busca da significância, através da generalização, que possibilita o surgimento de um padrão aplicável às novas situações que se apresentam. Segundo Arendt, há duas operações do espírito no juízo. Primeiramente a imaginação, em que são julgados objetos não mais presentes, que foram removidos da percepção sensível imediata, tornando-se objetos para os sentidos internos. Essa operação prepara o objeto para a *operação de reflexão*, que é a verdadeira atividade de julgar alguma coisa.

Essa dupla operação estabelece a mais importante condição para todos os juízos, a condição da imparcialidade, do prazer desinteressado. Fechando os olhos, tornamo-nos espectadores imparciais, não diretamente afetados pelas coisas visíveis. O poeta cego. E ainda: convertendo o que nossos sentidos externos perceberam em um objeto para os sentidos internos, comprimimos e condensamos a multiplicidade dos dados sensíveis; estamos em posição de “ver” com os olhos do espírito, isto é, ver o todo que confere sentido aos particulares. A vantagem que o espectador leva é que ele vê o jogo como um todo, enquanto cada um dos atores sabe apenas a sua parte, ou, se tivesse que julgar da perspectiva do agir, saberia apenas a parte do todo que lhe concerne. O ator é parcial por definição.<sup>262</sup>

O critério da comunicabilidade ou da publicidade permite uma aferição a respeito da conduta, pois através do “prazer” e do “desprazer” que sente, corroborados pela “aprovação” ou “desaprovação” dos outros, poderá uma pessoa discernir se o que julga “certo” ou “errado”, não é uma ilusão de seu espírito. Arendt recordando Kant, aponta como máximas desse *sensus communis* “pense por si mesmo ( 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.”<sup>263</sup>

Kant utilizou a expressão “pensamento alargado” para identificar a capacidade humana de julgamento, não ficando o homem adstrito aos seus

<sup>261</sup> ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant.** p. 64-65.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 71.

próprios pensamentos, sempre levando em consideração o senso comum para obter um ponto de vista imparcial no juízo político.<sup>264</sup>

Mediante a imaginação podemos “alargar” o próprio pensamento a ponto de considerar os pensamentos dos outros, comparando o próprio juízo com os juízos possíveis, colocando-se no lugar de qualquer outro homem. Embora o pensamento crítico seja uma ocupação solitária, ele não se dá em isolamento, uma vez que pela força da imaginação é possível considerar o posicionamento dos outros, numa operação de comparação, não para pautar o próprio juízo pelo juízo dos outros, consagrando a heteronomia, mas, pelo contrário, com independência, sopesar os juízos possíveis para, então, julgar com autonomia. No escólio de André Duarte:

Pensar com mentalidade alargada é simplesmente o artifício por meio do qual se atinge a imparcialidade, aquele ponto de vista geral relativamente liberto das condições particulares que estão implicadas em cada ponto de vista e que é a prerrogativa da posição ocupada por aqueles que não estão envolvidos no jogo, isto é, os espectadores. Essa máxima do juízo prega o exercício de uma consideração imaginativa e não empática do outro. Trata-se de afirmar que essa modalidade de juízo nada mais expressa senão uma “opinião”, um ponto de vista, e, portanto, jamais pode pretender valer incondicionalmente. Depende antes de um assentimento de todos os outros, o que, da perspectiva arendtiana, não é mais do que uma exigência em forma de promessa.<sup>265</sup>

É válido argumentar que no juízo político arendtiano há uma reconciliação entre o espectador e o ator, aceitando este agir em função dos parâmetros que lhe fornece o espectador, aquele que parou, refletiu, tirou conclusões, enfim, desenvolveu o pensamento crítico, capaz de nortear a ação. Arendt salva o homem do condicionamento permanente a que é submetido pelos processos automáticos naturais ou cósmicos e também pelos processos histórico-sociais em que está mergulhado, acreditando que a iniciativa humana pode interromper o curso dos

---

<sup>264</sup> “O pensamento crítico é possível apenas à medida que os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. Desse modo, o pensamento crítico, embora seja uma ocupação solitária, não se separa de todos os outros. Certamente ele ainda se dá em isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presentes os outros e, assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant. Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita.” (ARENDDT, Hannah. **Lições da Filosofia Política de Kant**. p. 45).

<sup>265</sup> DUARTE, André. **A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**. p. 114-115.

acontecimentos.<sup>266</sup> Portanto, em última instância, quem julga é o próprio sujeito que vivencia ao mesmo tempo tanto a figura do ator, pois ao existir, necessariamente, ele assume inúmeros papéis na vida, e a figura do espectador quando, em pensamento, faz companhia para si próprio, sendo que essa dualidade do eu comigo mesmo, exige uma conformidade, o ser consistente consigo mesmo, não se contradizer, regra que fundamenta a consciência moral.

Afirma Arendt que “sem dúvida, é difícil, se não impossível, convencer os outros sobre a verdade da afirmação num discurso, mas eu mesma chego a essa conclusão em vista desse viver comigo mesma que se torna manifesto no discurso entre mim e mim mesma.”<sup>267</sup> A opinião com chance de ser acatada como veraz é aquela que passou pela triagem do pensamento, onde as proposições se sucederam logicamente, chegando-se a um ponto em que os parceiros, concordam com a decisão final, sem se contradizer. Esclarece Arendt:

*A dialegesthia* de Sócrates significa falar de alguma coisa até esclarecê-la, com a ressalva de que o espírito faz as perguntas a si mesmo e as responde, dizendo-se sim ou não. Assim ele chega ao limite em que as coisas devem ser decididas, quando os dois falam igual e já não estão mais incertos, o que, então, estabelecemos como a opinião do espírito. Nesse diálogo silencioso de mim mesma comigo mesma que a minha qualidade especificamente humana fica provada. Em outras palavras, Sócrates acreditava que os homens não são meramente animais racionais, mas seres pensantes, e que prefeririam abrir mão de todas as outras ambições e até sofrer danos e insultos a perder essa faculdade.<sup>268</sup>

Eis uma chave para se avançar no caminho da investigação acerca do possível juízo político arendtiano: “Sócrates acreditava que os homens não são meramente animais racionais, mas seres pensantes,” conforme constou no trecho citado acima. Logo, Arendt reconheceu que há uma distinção de qualidade entre razão e pensamento, sendo que “animal racional” é o gênero humano, pois o que distingue a criatura humana dos outros animais é a razão. No entanto, “pensar” é ir além do intelecto, avançando para regiões do humano, demasiado humano.

---

<sup>266</sup> “A diferença decisiva entre as *infinitas probabilidades* sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabelecem a realidade histórica está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos *milagres*. São homens que os realizam – homens que, por terem recebido o duplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito.” (ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**, p. 220).

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 157.

Arendt não levou a termo a problematização acerca desta diferença entre a mera capacidade intelectual e a capacidade de julgamento e a sua implicação na *vita activa*, no que tange a atividade da ação desenvolvida no espaço político. No entanto ela recuperou a distinção feita por Kant entre razão e intelecto, que pode esclarecer a diferença entre pensar e julgar. Na dicção de Arendt:

A faculdade de pensar – que Kant chamou *Vernunft* (razão), para distinguir de *Verstand* (intelecto) -, a faculdade de cognição é de uma natureza inteiramente diversa. A distinção, em seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, encontra-se no fato de que ‘os conceitos da razão nos servem para conceber (*begreifen*, compreender), assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções. Em outras palavras, o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado.<sup>269</sup>

Arendt utilizada esta separação entre o simples conhecer (*Verstand* – intelecto) e o pensar (*Vernunft* – razão) para distinguir duas formas de pensamento. A primeira diz respeito ao intelecto que deseja e é capaz de certo conhecimento verificável, mas paira na superficialidade daquilo que é sabido por todos, em linguagem socrática, não examina as opiniões em profundidade. Enquanto que a segunda, a razão, é a premência de pensar e compreender, perquirir as causas últimas, o porquê das coisas, o pensamento afeito aos filósofos, mas que Arendt supõe ser faculdade de todo e qualquer cidadão, ou seja, a faculdade do juízo.

Somente quem fica no primeiro nível de conhecimento, tal qual Eichmann ficara, é incapaz de discernir o certo do errado, enfim, formular regras morais válidas de conduta. Kant colocara na razão, a capacidade de discernimento e a possibilidade de estabelecer a lei universal para todos, afirmando ser isto inerente a todo e qualquer ser humano, posto que racional. Por sua vez, Arendt, abandonou a razão prática kantiana, essencialmente capacidade da *vita contemplativa*, para situar o juízo no mundo. Para a política não interessa o foro íntimo, mas sim aquilo que se exterioriza no mundo das aparências e que é compartilhado por toda a

---

<sup>269</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 45.

comunidade, com pretensão de generalidade, assumindo um caráter intersubjetivo.<sup>270</sup>

O tema do juízo sempre esteve subjacente nas reflexões de Arendt, pois desde o início de seus estudos ela estava interessada na capacidade de julgamento como uma característica inerente da política, isto é, o juízo como a habilidade do ator cidadão se posicionar no mundo e atinar com o porquê de sua ação ou omissão. Neste caso o juízo estaria muito próximo da *vita activa*. Com o avançar dos anos, ela evoluiu para considerar o juízo como uma capacidade da *vita contemplativa*. Apenas o espectador, na solidão, julga os acontecimentos e pode dizer algo a seu respeito. Contudo, o amálgama entre o espectador e o ator é inevitável, pois o ser humano é uma unidade. Para que serviria o juízo na solidão, se a categoria essencial da política é a pluralidade e apenas no espaço da aparência é que o homem se constitui como tal?

Se a prerrogativa política do cidadão é agir ou não, neste processo de escolha ele desencadeia todas as suas faculdades da vida do espírito, a começar pelo pensamento, quando se depara com o acontecimento que se torna objeto de interrogação para o seu conhecimento. Na seqüência ele efetua o juízo político, que consiste em tomar um posicionamento pessoal acerca do acontecimento, momento inerente da motivação para agir. Assume o comando a vontade, o querer, que determina o movimento para agir ou permanecer inerte, quando então o cidadão deixa o papel do espectador, para assumir o papel de ator. Não existe a possibilidade do cidadão se demitir da sua responsabilidade de ator, uma vez que tanto a ação como a omissão, representam uma tomada de posição acerca do mundo comum. A escolha a ser feita é entre ser um ator herói, que aparece em cena e age, ou ser um ator omissor, pacato cidadão, que deixa para os outros a tomada de decisões políticas, mas que inevitavelmente também arcará com as conseqüências delas.

---

<sup>270</sup> “O gosto estético (Kant) ou moral (Arendt) é suscetível dessa forma particular de universalidade que é a comunicabilidade: assim, ele não é nem subjetivo nem objetivo, mas intersubjetivo. Quando eu digo isto é belo (Kant) ou isto está bem (Arendt), não falo somente para mim, mas para todos. Exijo o assentimento dos outros, mesmo que o não constate e discuto quando eles não estão de acordo. Eu cortejo o assentimento do outro. (...) o meu juízo pode adquirir uma validade exemplar na medida em que, no caso particular em apreço, o belo ou o bem que não posso determinar de outro modo tornam-se manifestos. O meu juízo pode então ser um exemplo passível de citação ulterior quando se estiver na presença de casos análogos. (VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt Sócrates e a questão do totalitarismo**. p. 92).

No texto *Compreensão e Política*, de 1953, Arendt chama de “compreensão” o que posteriormente seria, provavelmente, o seu juízo político.

Se a essência de toda ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a *compreensão* torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação, no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe.<sup>271</sup>

Esta ânsia de compreender e julgar os acontecimentos, num movimento de reconciliação do cidadão com o mundo é explicitada mediante a parábola de Kafka<sup>272</sup>, onde “Ele” - o homem, o presente em luta, gostaria de saltar fora da linha de combate dos dois inimigos, o passado e o futuro e julgar de fora, como espectador. Contudo, o passado e o futuro somente existem em função de “Ele”. Arendt utiliza a imagem do paralelogramo de forças, onde a ação das duas forças que têm no infinito a sua origem, - o passado e o futuro -, ao se encontrarem, produzem uma terceira força, a diagonal resultante que tem como origem o ponto de encontro entre o passado e o futuro, sendo o *nunc stans*, o “agora permanente”, o próprio campo de batalha onde aparece uma região para “Ele” descansar quando está exausto. Este é o lugar do pensamento. A parábola fecha com a afirmação de que “Ele” gostaria de ser alçado à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si.<sup>273</sup> Conseqüentemente, o pensamento é a pré condição do juízo, e este é prerrogativa do cidadão, que idealmente deve exercitar a faculdade do julgamento sempre que a ação for política e se voltar para os acontecimentos do mundo comum. Afinal, um Estado conforme preconizado por Arendt, uma república, deve contar com a participação direta de seus cidadãos, o seu maior patrimônio, nas tomadas de decisões políticas.

<sup>271</sup> ARENDT, Hannah. **Compreensão e Política In: A dignidade da política**. p. 52.

<sup>272</sup> “Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite -, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si.”(Kafka, *apud* Arendt, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. p. 33)

<sup>273</sup> Id. **A Vida do Espírito**. p. 154 *passim*.

#### 4. 4 Os cidadãos, a amizade e o cuidado com o mundo

Conforme argumentou-se, o cerne da teoria política arendtiana é a pluralidade humana, preocupando-se Arendt com a sobrevivência e dignidade dos homens neste mundo. Afirma Arendt que “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo”,<sup>274</sup> e que o sentido da política é a liberdade.<sup>275</sup>

A autora chama de “deserto” o mundo em que se vive e compara os movimentos totalitários a “tempestades de areia” que põem em perigo “até aqueles oásis no deserto, sem os quais nenhum de nós poderia suportá-lo.”<sup>276</sup> Ao abordar as esferas em que se desenvolve a *vita activa* e as atividades que o homem realiza, apregoa a necessidade de se recuperar a capacidade da ação como a única capaz de tirar a humanidade do impasse que se encontra, pois acredita que é possível “modificar pacientemente o deserto com a faculdade da paixão e do agir”<sup>277</sup> e este papel está reservado aos cidadãos. Arendt coloca na boca de Sócrates, metaforicamente, “se o vento do pensamento, que vou agora provocar em vocês, os acordar e os tornar plenamente despertos e vistos, então vocês verão que nada têm na mão senão perplexidades, e o máximo que podem fazer com elas é partilhá-las uns com os outros.”<sup>278</sup>

O esforço teórico de Arendt encontra na preocupação com a permanência do mundo sua grande motivação. Problematiza a autora acerca de algum sentido para a política, em vista do monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição, afirmando:

O que está em jogo aqui não é apenas a liberdade, mas sim a vida, a continuidade da existência da Humanidade e talvez de toda a vida orgânica da Terra. A pergunta de agora torna duvidosa toda a política; faz parecer discutível nas condições modernas se a política e a conservação da vida são compatíveis entre si,

<sup>274</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 35.

<sup>275</sup> “Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo.” (*Ibid.* p. 44)

<sup>276</sup> *Ibid.*, p.179.

<sup>277</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>278</sup> *Id.* **Pensamento e considerações morais. In: Responsabilidade e Julgamento.** p. 243.

e espera, subrepticamente que os homens tenham juízo e de alguma maneira consigam abolir a política antes de sucumbir por causa dela.<sup>279</sup>

O trecho acima transcrito soa enigmático, sendo necessário esclarecer que a “política” que deve ser abolida é aquela “coisa política tida como um meio para proteger o sustento da vida da sociedade e a produtividade do desenvolvimento social livre.”<sup>280</sup> Em outras palavras, aquela voltada exclusivamente para o progresso econômico e os interesses particulares. “Se for verdade que a política nada mais é do que algo infelizmente necessário para a conservação da vida da Humanidade, então de fato ela mesma começou a se riscar do mapa, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido.”<sup>281</sup>

Com certeza o centro da verdadeira política, segundo Arendt, é o cuidado com o mundo, ou seja, a esfera onde as coisas se tornam públicas. É o espaço criado pela reunião dos homens que aparecem uns para os outros sendo que “a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade”.<sup>282</sup> Neste espaço “só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado”,<sup>283</sup> dizendo respeito simplesmente ao homem no singular.

O significado da expressão “mundo” foi esclarecido pela própria Hannah Arendt em entrevista concedida a Gunter Gaus, no canal 2 da TV alemã, em 28 de outubro de 1964, o que vale a pena transcrever:

“Gaus: Em uma de suas obras mais importantes – *Vita Activa* -, você chegou à conclusão, senhora Arendt, de que a época moderna destronou o sentido público, quer dizer, o sentido da primazia do político. Você descreve como fenômeno sociais modernos o desarraigamento e o abandono próprios das massas e o triunfo de um tipo humano que encontra sua satisfação simplesmente no processo de trabalho e de consumo. Tenho duas perguntas a esse respeito. Primeiro: em que medida um conhecimento filosófico desse nível é tributário de experiências pessoais capazes de pôr em ação o processo de pensamento?

Arendt: Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é “re-pensado”: ele pensa depois da coisa.

---

<sup>279</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 39.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>281</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>282</sup> *Id.*, **A Condição Humana.** p. 59.

<sup>283</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 61.

Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências. Isso, aliás, já foi constatado por muitos outros. Veja bem, a atitude de limitar-se a trabalhar e consumir é muito importante, porque desenha os contornos de um novo ‘acosmismo’: saber qual é o rosto do mundo não interessa a mais ninguém.

Gaus: “Mundo” sempre compreendido como o espaço em que nasce a política?

Arendt: “Mundo”, agora, a ser entendido de modo ainda mais vasto do que como espaço em que as coisas se tornam públicas: como o espaço em que habito e que deve apresentar um rosto decente. Espaço em que a arte também surge naturalmente do espaço em que tudo o que é possível aparece.”<sup>284</sup>

Logo, o espaço que se habita deve ter um “rosto decente”, afirmou Arendt, utilizando a linguagem metafórica. “Rosto” significa *ser* e como tal, *aparecer*; “decente” significa decoroso, honesto, conveniente, apropriado, limpo. O problema sempre presente na História humana, e nunca resolvido, é como conciliar os conflitos inerentes a condição humana de ser plural e obter um mundo justo como garantia de dignidade para todas as pessoas. Este é o campo da política, o espaço entre-os homens, onde a singularidade submerge na pluralidade, mas ao mesmo tempo conserva a si própria. Destarte, a participação do cidadão nos assuntos políticos depende de sua integridade pessoal que diz respeito as atividades do espírito, passando-se então para o campo da filosofia moral.

Segundo a autora, a conduta moral não é algo natural, mas depende primeiramente do relacionamento da pessoa consigo mesma.

Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo.<sup>285</sup>

Arendt tentou resolver o paradoxo que é a existência humana, fazendo a distinção entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. A ação é atividade política e o ator desempenha os papéis que lhe são atribuídos no grande jogo do mundo. No entanto, se ele não quiser ser uma simples marionete, deve transitar pela *vita contemplativa* e ser também um espectador do mundo, aquele que atribui um sentido aos acontecimentos. Para Ronald Beiner, ao alinhar o juízo dentre as

<sup>284</sup> ARENDT, Hannah. **Só permanece a língua materna**. In: **A Dignidade da Política**. p. 140-141.

<sup>285</sup> Id., **Algumas questões de filosofia moral**. In: **Responsabilidade e Julgamento**. p. 131.

atividades do espírito, enfatizando sua dimensão contemplativa e desinteressada, Arendt tentou superar a tensão entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, expulsando o julgar do mundo da *vita activa*, exceto nas situações limites.<sup>286</sup>

André Duarte afirma que se encontra nos escritos de Arendt uma ética negativa, pois não pretende ser prescritiva, dirigindo-se apenas ao homem de ação enquanto sujeito que pensa e julga, tendo como único critério o diálogo sempre renovado consigo mesmo.

Não diria, portanto, o que deve ser feito, mas apenas alertaria para aquilo que não devemos fazer a fim de que não tenhamos que fugir à companhia dos outros e à nossa própria companhia. Um alerta que poderia ser assim enunciado: lembra-te de que não estás a sós, nem no mundo, nem contigo mesmo.”<sup>287</sup>

Este diálogo silencioso do “estar consigo mesmo”, para que seja profícuo mobiliza a vida do espírito, as faculdades do pensar, querer e julgar, pois o que importa é que o sujeito esteja em paz consigo mesmo e não faça nada de que possa se arrepender um dia. Nas palavras de Arendt:

A consciência aparece como um re-pensar, o tipo de pensamento que é despertado por um crime, ou por opiniões não examinadas. Essa consciência, ao contrário da voz de Deus dentro de nós ou do *lumen naturale*, não fornece prescrições positivas – mesmo o *daimonion* socrático, a sua voz divina, lhe diz apenas o que *não fazer*; nas palavras de Shakespeare, *deixa um homem cheio de embarços*. O que leva um homem a temer a sua consciência é a antecipação da presença de uma testemunha que aguarda apenas *se* e quando ele vai para casa.<sup>288</sup>

No entanto, o princípio da não contradição socrático é apenas o primeiro passo do agir moral, que de fato se dá no interior do espírito e sinaliza à pessoa o que ela pode e não pode fazer, independente de quaisquer mandamentos divinos ou regras morais vindas do exterior com a conotação de dever. “Moralmente, as únicas pessoas confiáveis nos momentos de crise e exceção, *quando as cartas*

<sup>286</sup> BEINER, Ronald. **Hannah Arendt – sobre O Julgar** In: **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**. p. 127.

<sup>287</sup> DUARTE, André. **A dimensão política da filosofia Kantiana segundo Hannah Arendt**. In: **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**. p. 164.

<sup>288</sup> ARENDT, Hannah. **Pensamento e Considerações Morais**. In: **Responsabilidade e Julgamento**. p. 255.

*estão sobre a mesa, são aquelas que dizem não posso.*”<sup>289</sup> Reconhece Arendt que tal atitude não tem absolutamente nada a ver com a ação, sendo irresponsável sob o ponto de vista político.

Esta ética negativa que avisa apenas o que não fazer, uma vez que na consciência individual a avaliação da própria conduta tem como parâmetro a amizade consigo mesmo, não é suficiente para o cidadão, que não pode abdicar da cidadania, devendo optar entre ser um cidadão-herói, aquele que assume suas responsabilidades perante si próprio e os seus amigos iguais, ou um cidadão omissivo, cuja negativa em participar contribuiu também para a conformação do mundo comum. Somente quando o cidadão responsável, que encontrou em si o discernimento mediante o aporte das faculdades do pensamento e do juízo, mobiliza também a vontade e se volta para o mundo exterior é que sua postura com relação a ética passará a contar na cidade.

É importante lembrar que Arendt se reporta ao princípio da não contradição socrático como o substrato da consciência, quando problematizou a “banalização do mal”, a partir do julgamento de Eichmann em Jerusalém, em 1960. Nessa época constatou que o “mal radical” da violência totalitária, sob o ponto de vista dos cidadãos, é banal, sem raiz, algo que se espalha mediante a indiferença. Sua gravidade consiste no fato de que os crimes perpetrados não podem ser julgados porque ninguém é culpado. Eram todos bons chefes de família, bons cidadãos que se deixaram levar pelos acontecimentos sem reagir, trocando a moral tida por certa até então, como se fosse uma simples indumentária. Nesse contexto da moral individual, o problema era o mal perpetrado por um homem que foi um assassino frio e sem emoção, aparentemente sem outra motivação do que a obediência às regras e regulamentos, agindo muito mais como o cachorro de Pavlov que fora condicionado a salivar sem sentir fome.

Diante da constatação de que o grande problema de Eichmann fora a ausência de reflexão, o desejo de parar e pensar,<sup>290</sup> Arendt questionou se a questão

---

<sup>289</sup> ARENDT, Hannah. **Algumas questões de filosofia moral. In: Responsabilidade e Julgamento.** p. 143.

<sup>290</sup> “No âmbito dos procedimentos da prisão e da corte israelenses, Eichmann funcionava como havia funcionado sob o regime nazista; mas quando confrontado com situações para as quais não havia procedimentos de rotina, parecia indefeso e seus clichês produziam, na tribuna, como já haviam evidentemente produzido em sua vida funcional, uma espécie de comédia macabra.

do bem e do mal, a capacidade do homem discernir o que é certo do que é errado, estaria conectada com a faculdade de pensar e, conforme ela própria responde:

Por certo, não, no sentido de que o pensamento pudesse ser capaz de produzir o bem como resultado, como se a virtude pudesse ser ensinada e aprendida – somente os hábitos e costumes podem ser ensinados e nós sabemos muito bem com que alarmante rapidez eles podem ser desaprendidos e esquecidos quando as novas circunstâncias exigem uma mudança nos modos e padrões de comportamento.<sup>291</sup>

O certo é que Eichmann perdera a espontaneidade e não assumiu a responsabilidade pelos seus atos, isto é, não julgou. Provavelmente Arendt avançaria no estudo das implicações do mal, esclarecendo Jerome Kohn:

A incapacidade de pensar em Eichmann não é, como algumas vezes foi sugerido (e a própria Arendt em sua obra publicada não dá ao leitor muita ajuda direta nesse sentido), nem o complemento nem a solução do problema de compreensão da banalidade do mal. É na verdade um primeiro passo: a ausência de pensamento e um comportamento condicionado podem levar, no sentido de que ele não previne, à prática do mal em larga escala.<sup>292</sup>

Recorda Arendt que a pessoa que resistiu e permaneceu intacta e livre de toda a culpa, diante do colapso moral da Alemanha nazista, foi aquela que seguiu a sua consciência, que embora sem um caráter obrigatório, lhe dizia: “Isso não posso fazer”, em vez de: “Isso não devo fazer”.<sup>293</sup> Este critério do “não posso” brota da fidelidade a si mesma, não importa o que aconteça, a pessoa encontra dentro de si a motivação para agir de acordo com seus valores.<sup>294</sup>

---

Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo o tempo a esta exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência.”(ARENDR, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 6)

<sup>291</sup> Ibid., loc. cit. p. 6.

<sup>292</sup> KOHN, JEROME. **O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arent em direção À vida do espírito**. In: **Origens do Totalitarismo – 50 anos depois**. p. 15

<sup>293</sup> ARENDR, Hannah. **Algumas questões de filosofia moral**. In: **Responsabilidade e Julgamento**. p. 142.

<sup>294</sup> “Moralmente, as únicas pessoas confiáveis nos momentos de crise e exceção, “quando as cartas estão sobre a mesa”, são aquelas que dizem “não posso”. A desvantagem dessa completa adequação da alegada evidência por si própria ou verdade moral é que ela deve permanecer inteiramente negativa. Não tem absolutamente nada a ver com a ação, não diz mais do que: “Prefiro sofrer a ação a praticá-la”. Em termos políticos – isto é, do ponto de vista da comunidade ou do

Esta é uma grande dificuldade, obter uma garantia de legitimidade para a ética que brota de critérios subjetivos da consciência moral de cada pessoa, que formula o juízo singular, reivindicando uma universalidade subjetiva, isto é, o assentimento de qualquer um.

Contudo, deve-se considerar que o ator mergulhado na teia de relações humanas, a maior parte do tempo apenas reage às solicitações do mundo, executa os papéis que assume e que lhe são atribuídos. A sua identidade específica (*hecceidade*) se revela através da forma como ele se encaixa no mundo. A vida privada significa recolhimento e não há como aparecer e brilhar. No entanto, a convivência exige a exposição do indivíduo, o que demanda um aparecer no espaço público. Recorda Arendt que na antiga Roma, a palavra *persona* significava originariamente a máscara que cobria o rosto do ator e indicava para o espectador o papel representado pelo ator na peça, cuja voz soava através da máscara. É desse soar que se origina a palavra *persona*. “A noção de *persona* reside no fato de que as máscaras ou papéis que o mundo nos atribui, e que devemos aceitar e até mesmo conquistar para chegar a tomar parte do espetáculo do mundo, são intercambiáveis.”<sup>295</sup> Aparecer como figura pública significa assumir o papel e a máscara que foram oferecidos pela grande peça do mundo, revelando a própria individualidade que só pode “ser reconhecida *como* tal e tal, isto é, como algo que fundamentalmente *não* somos.”<sup>296</sup>

No que diz respeito a este desvelamento da pessoa no espaço público, a faculdade do espírito que se mobiliza é a vontade. É preciso querer dar início a algo novo mediante a ação, sendo que a pessoa sempre decide em função de inúmeras variáveis, manifestando a liberdade também na livre escolha do modo como quer aparecer no espaço público. Esclarece Bethânia Assy:

---

mundo em que vivemos – é irresponsável; o seu padrão é o eu e não o mundo, tampouco o seu aprimoramento ou mudança. Essas pessoas não são nem heroínas nem santas, e se acabam se tornando mártires, o que, claro, pode ocorrer, isso acontece contra a sua vontade. Além do mais, no mundo em que conta o poder, elas são impotentes. Poderíamos chamá-las de personalidade morais, mas isto é uma redundância; a qualidade de ser uma pessoa, distinta de ser meramente humano, não está entre as propriedades, dons, talentos ou defeitos individuais congênitos e dos quais é possível usar e abusar. A qualidade pessoal de um indivíduo é precisamente a sua qualidade “moral”, se não tomamos a palavra nem no seu sentido etimológico nem no seu sentido convencional, mas no sentido da filosofia moral.” (ARENDDT, Hannah. **Algumas questões de filosofia moral. In: Responsabilidade e Julgamento.** p. 143).

<sup>295</sup> ARENDDT, Hannah. **O grande jogo do mundo. In: A dignidade da política** p. 176.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 177.

Não só a vontade pode ser considerada como o correspondente mental da ação que realiza nossa singularidade (*principium individuationis*), como está necessariamente atrelada à noção de responsabilidade, tanto por meio da capacidade de prometer, quanto pela noção arendtiana de *Amor Mundi*.<sup>297</sup>

O amor do mundo significa que a vontade que interessa à política, no momento em que o espectador da *vita contemplativa* vem somar com o ator da *vita activa*, é distinta do *liberum arbitrium*, uma espécie de sentimento íntimo que não se revela no espaço público. Para a ação política interessa a vontade como capacidade de prometer, isto é, querer se comprometer com as exigências do cotidiano da política que diz respeito a condição de vida plural e ao modo como o cidadão deseja aparecer e ser visto pelos outros. Neste momento a ética negativa da consciência individual que apenas avisa o que não fazer para impedir a contradição consigo mesmo, assume um caráter positivo. A relação deixa de ser a pessoa consigo mesma, para ser a relação do cidadão com o mundo. Ensina Bethânia Assy:

Ao contrário da atividade de pensar, a vontade, ao se tornar o correspondente mental da ação, ou “o órgão mental da liberdade”, adquire uma dimensão ética positiva, com pelo menos duas implicações cruciais, quais sejam, tanto na constituição de nossa identidade específica, de *quem* somos, quanto em relação à capacidade de prometer e à responsabilidade, ambas dotadas de substrato ético.<sup>298</sup>

O cidadão responsável é aquele que sabe utilizar o pensamento tendo como objeto não apenas o conhecimento na forma de mera intelecção que sabe o que lhe vem pelos sentidos (*Verstand*), mas sim o pensamento como razão (*Vernunft*), quando então ele julga e fornece parâmetros para a ação. Nesse momento a vontade decide, em meio a contingência humana, na companhia de quem o cidadão quer ficar. O *Amor mundi* arendtiano, significa “esta afeição da natalidade pelo mundo, não só como uma promessa que vincula os seres humanos, mas,

---

<sup>297</sup> ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (accettas) e da ação. In: *Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. p. 34.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 48.

sobretudo, como um imperativo à ação.”<sup>299</sup> Chega-se então a uma ética positiva pois a ação será norteadada pelo amor ao mundo, sua conservação e melhoria.

O princípio da não contradição, o aviso de que não posso fazer, a ética negativa, refere-se à consciência individual. Contudo, este é apenas um primeiro passo, na vida do espírito, quando então o cidadão herói se põe a pensar, no sentido de razão (*Vernunft*), o que está certo e o que está errado no mundo da aparência, tendo por vetor o senso comum, o sexto sentido que ajusta os cinco sentidos a um mundo comum e torna a pessoa capaz de se orientar no meio da pluralidade em que transcorre a vida humana. Afirma Arendt:

Em nosso contexto e para nossos fins, essa distinção entre conhecer e pensar é crucial. Se a capacidade de distinguir o certo do errado tiver alguma coisa a ver com a capacidade de pensar, então devemos ser capazes de exigir o seu exercício de toda pessoa sã, por mais erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida que se mostre.”<sup>300</sup>

Para a autora, “a atividade de pensar é como o véu de Penélope: desfaz toda manhã o que tinha acabado na noite anterior”,<sup>301</sup> a significar que o homem nunca está satisfeito com o resultado de seu meditar. E, ainda, “então não podemos esperar nenhuma proposição ou mandamento moral, nenhum código final de conduta da atividade de pensar, muito menos uma nova definição, agora supostamente final, do que é bom e do que é mau.”<sup>302</sup> Estas proposições dizem bem de quão avessa ela era a quaisquer dogmatismos especulativos, propondo que se deve investigar experiências em vez de doutrinas. Enfatiza Arendt que “os livros de Kant, com as suas doutrinas, foram inevitavelmente compostos com um olho na maioria, que deseja ver os resultados e não se interessa em traçar distinções entre o conhecer e o pensar, entre verdade e o significado.”<sup>303</sup>

Na *polis* o que interessa é a convivência, sendo objeto da conversa dos cidadãos os assuntos políticos. Neste espaço ninguém é dono da verdade, pois

---

<sup>299</sup> Ibid., p. 51.

<sup>300</sup> ARENDT, Hannah. **Pensamento e Considerações Morais. In: Responsabilidade e Julgamento.** p. 255.

<sup>301</sup> Ibid., p. 234.

<sup>302</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>303</sup> Ibid., p. 235.

mesmo aquele que acreditou ver a luz da verdade, o filósofo que saiu da caverna, ao voltar para o mundo dos homens, sua “verdade” convola-se em mera opinião perante os concidadãos.

Conseqüentemente a decisão política é sempre uma escolha entre inúmeras alternativas. Esta é a grande dificuldade do juízo político que parte da contingência humana, do caso particular, e busca estabelecer o geral sem qualquer padrão pré determinado que lhe garantisse uma universalidade. Mas um padrão que garanta a pertinência do juízo político, que aspira a generalidade, é obtido através da idéia, recuperada de Kant de um pacto original do gênero humano como um todo. A capacidade humana do discernimento, - “estar em paz com minha consciência”, discernir “o certo” do “errado”, se projeta para a vida na *polis*, uma vez que a pessoa potencializa sua condição de ser humano através da sua inserção na humanidade. Arendt ressalta ainda a idéia de finalidade, onde cada coisa particular contém o fundamento de sua efetividade em si mesma, isto é, tem uma destinação, idéia que serve para regular a reflexão no juízo reflexionante.<sup>304</sup>

Na lição de Bethânia Assy:

A fenomenologia arendtiana de *ser-do-mundo* e não meramente *estar-no-mundo* visa a uma nova simbologia cultural que leve em conta também uma forma pública de vida. De modo que, ao final, uma parcela considerável da nossa satisfação seria fruto do compromisso com a comunidade na qual vivemos, por meio do

---

<sup>304</sup> “A principal dificuldade no juízo é que ele 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. Isso é relativamente fácil se o geral é dado – como uma regra, um princípio, uma lei-, e tal modo que o juízo apenas subsume o particular a ele. A dificuldade torna-se grande se for dado apenas o particular, para o qual o geral tem que ser encontrado. Pois o parâmetro não pode ser tomado da experiência e não pode ser derivado do exterior. Não posso julgar um particular por outro particular; a fim de determinar seu valor, preciso de um *tertium quid* ou de um *tertium comparationis*, algo relacionado aos dois particulares, mas distinto de ambos. Encontramos em Kant, na realidade, duas soluções inteiramente diferentes para essa dificuldade. Como um verdadeiro *tertium comparationis*, aparecem em Kant duas idéias sobre as quais devemos refletir a fim de chegar ao juízo. A primeira, que aparece nos escritos políticos e ocasionalmente na Crítica do Juízo, é a idéia de um pacto original do gênero humano como um todo e, derivada dessa idéia, a noção de humanidade, daquilo que efetivamente constitui a qualidade humana do ser humano que vive e morre neste mundo, nesta Terra que é um globo habitado e compartilhado em comum, na sucessão das gerações. Na Crítica do Juízo, também encontramos a idéia da finalidade. Cada objeto, diz Kant, na qualidade de um particular que exige e contém o fundamento de sua efetividade em si mesmo, tem um fim. Os únicos objetos que parecem destituídos de fim são os objetos estéticos. Mas a ausência de fim dos objetos de arte, tanto quanto a aparente ausência de fim da variedade da natureza, tem o fim de agradar aos homens, de fazê-los sentir-se em casa no mundo. Isso jamais pode ser provado; mas a finalidade é uma idéia pela qual regulamos nossas reflexões em nossos juízos reflexionantes.” (ARENDRT, Hannah. **Lições da Filosofia Política de Kant**. p. 76)

reconhecimento da superioridade do cuidado com o mundo e com o bem-estar coletivo sob os caprichos e interesses individuais.<sup>305</sup>

Quando refletimos e julgamos os assuntos humanos o fazemos a partir da idéia de sermos um cidadão do mundo e, portanto, também um espectador do mundo, capaz de aferir a pertinência ou não do juízo reflexionante, típico do pensamento crítico, acreditando Arendt que cada um por si pode e deve questionar-se a respeito. Comentando as duas proposições socráticas – “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” e “seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um só*, estivesse em desarmonia comigo mesmo e *me* contradissesse”-, Arendt afirma que foi a filosofia, a experiência de pensar, que levou Sócrates a fazer tais afirmações, sendo, porém, um erro grave compreendê-las como os resultados de alguma cogitação sobre a moralidade.<sup>306</sup> Se lermos as duas proposições sob o ponto de vista do mundo e não de dois contenedores, “o que conta é que um mal foi cometido; é irrelevante saber quem está em melhor situação, o que cometeu o mal ou o que sofreu o mal. Como cidadãos, devemos impedir que o mal seja feito porque o mundo que devemos partilhar, o malfeitor, a vítima e o espectador, está em risco; a Cidade foi ultrajada.”<sup>307</sup>

Dessa forma, a interação consigo mesmo enfatizada por Sócrates é o pressuposto básico da cidadania e possibilita ao ser humano posicionar-se perante os problemas que surgem no cotidiano e dizem respeito a si próprio e ao mundo em que está inserido. Na dicção de Arendt:

Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos. Para o ego pensante e para sua experiência, a consciência moral que deixa o homem cheio de embaraços é um efeito colateral acessório. Não importa em que séries de pensamentos o ego pensante se engaje; para o eu que nós todos somos, importa

---

<sup>305</sup> ASSY, Bethânia. **Faces privadas em espaços públicos. Por uma ética da responsabilidade.** In **Responsabilidade e Julgamento.** p 45.

<sup>306</sup> ARENDT, Hannah. **Pensamento e considerações morais.** In: **Responsabilidade e Julgamento.** p. 249.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 250.

cuidar de não fazer nada que torne impossível para os dois-em-um serem amigos e viverem em harmonia. Seu critério de ação não será o das regras usuais, reconhecidas pelas multidões e acordadas pela sociedade, mas a possibilidade de eu viver ou não em paz comigo mesmo quando chegar a hora de pensar sobre meus atos e palavras. A consciência moral é a antecipação do sujeito que aguarda quando eu voltar para casa.<sup>308</sup>

A força da convicção pessoal é que possibilita ao cidadão agir no mundo. Acredita Arendt na capacidade de ação como o fator que desencadeia acontecimentos, verdadeiros milagres que redirecionam o curso da história. A palavra “milagre” significa o inédito, o inesperado, longe da conotação religiosa de que seria exclusivamente o “bem”, podendo resultar também em uma ação que conduza ao “mal”. A liberdade se manifesta nesta capacidade de operar o milagre, de agir, sendo que ao descrever as faculdades humanas, quer da *vita activa*, quer da *vita contemplativa*, Arendt atribui ao homem a responsabilidade pela construção do mundo comum. Para Adriano Correa:

O que se apresenta doravante é a difícil tarefa de conferir sentido e durabilidade a um mundo sem absolutos, reconciliar pensamento e realidade sem o recurso à totalidade. Dito de outro modo, a ruptura do fio da tradição nos lança em direção ao mundo como em direção à opacidade da simples existência, ao mero estar aí sem sentido das coisas. Tal movimento nos remete então àquele momento originário da filosofia e da metafísica, em que a relação entre as palavras e as coisas não podia ser tomada como algo presumível, mas algo que é sempre problemático. A tarefa de reconciliar pensamento e realidade é agora permanente; e, para Hannah Arendt, está no próprio pensamento a capacidade de reconciliar, através da compreensão. Também ela pensa na possibilidade de um novo começo.<sup>309</sup>

Recorde-se que a vida digna diz respeito ao que é belo, bom, justo, adequado, enfim, àquilo que traz felicidade, objeto da Ética deste Aristóteles. Contudo, tais coisas são impossíveis de serem definidas, posto que ainda que se tentasse, seria apenas uma definição a mais no rol das inúmeras já formuladas. Somente se é capaz de “sentir” o que é belo, bom, justo, adequado e que traz felicidade. Daí a ênfase de Arendt no juízo estético kantiano, aquele que permite a autonomia do sujeito para julgar a partir do sentimento de prazer, do gosto próprio, sem derivar de conceitos pré-definidos, sem uma universalidade lógica, mas sim

---

<sup>308</sup> Id., **A Vida do Espírito**. p. 143- 144.

<sup>309</sup> CORREIA, Adriano. **Transpondo o Abismo – Hannah Arendt Entre a Filosofia e a Política**. p. 3-4.

expressando o juízo singular, que não pode ser imposto, mas convida à argumentação, buscando o seu reconhecimento pelo convencimento. Tais características dizem respeito ao juízo político que convida ao compartilhamento, a convivência dos diferentes, objetivado reencontrar um ponto de equilíbrio, ainda que precário, para a existência humana.

A questão que se coloca é a de como estabelecer – num contexto em que não podemos pressupor o homem como um animal político, no sentido clássico, nem dar como assentados os tradicionais princípios que eram também os fundamentos da moralidade – os necessários espaços públicos nos quais os homens não apenas exerçam em comum a soberania, vivam a cidadania, mas também preservem um espaço de visibilidade em que a grandeza fugaz de sua frágil existência possa aparecer.<sup>310</sup>

Quanto maior for a capacidade de pensamento representativo, mais válidas serão as conclusões finais, ou seja a opinião do cidadão. A condição para esse emprego da imaginação é a de ser desinteressado, estar liberto dos seus interesses privados. Bem por isso não se encontra nos escritos arendtianos nada prescritivo com relação a ética, apenas sendo marcados os princípios para uma vida decente, principalmente o princípio da não contradição socrático, isto é, a veracidade adquirida mediante a coerência do “eu” interior com a forma como esse “eu” se manifesta, aparece, no mundo mediante o discurso e a ação.

Como já foi visto, a capacidade de prometer é que dá sustentação a ordem institucional, sendo que na esfera jurídica ela se revela como o princípio da boa-fé. A *fides*, a confiança, significa o hábito de firmeza e de coerência de quem sabe honrar os compromissos assumidos, atitude de lealdade e de fidelidade, que reina nas relações travadas entre pessoas honradas, no respeitoso cumprimento das expectativas reciprocamente confiadas. A *fides* finca suas raízes na moral e na ética, sendo que tradicionalmente a moral, do latim *morale*, relativo aos costumes, é tida como um conjunto de regras de conduta consideradas como válidas por uma parcela da sociedade, que se satisfazem com o cumprimento dos seus preceitos por amor deles próprios. Por sua vez, ética, do grego *ethos*, cuja tradução literal também é costume, refere-se a ciência do agir humano regulamentado por normas naquilo que esse agir e essas normas têm de universal. Enquanto a moral diz

---

<sup>310</sup> CORREIA, Adriano. **Transpondo o Abismo – Hannah Arendt Entre a Filosofia e a Política**. p. 3.

respeito ao foro íntimo, a ética se exterioriza, posto que somente a ação dá testemunho da sua existência. Esclarece Arendt:

No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo. Se despirmos os imperativos morais de suas conotações e origens religiosas, resta-nos a proposição socrática – é melhor sofrer o mal do que fazer o mal – e sua estranha fundamentação: *pois é melhor para mim estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo um só, estar em desavença comigo mesmo*. Seja qual for a interpretação que possamos dar a essa invocação do axioma da não-contradição em questões morais, como se um e o mesmo imperativo – não contradirás a ti mesmo – fosse axiomático para a lógica e para a ética (o que, aliás, é ainda o principal argumento de Kant para o Imperativo Categórico), uma coisa parece clara: a pressuposição é que não só vivo junto com outros, mas também com o meu eu, e que esse viver junto, por assim dizer, tem precedência sobre todos os outros.<sup>311</sup>

Trata-se do compromisso de fidelidade consigo mesmo e para com os outros, a significar o hábito de firmeza e de coerência de quem sabe honrar os compromissos assumidos, mediante uma atuação refletida, representando a atitude de lealdade, de cuidado e de cooperação na construção do mundo comum. Tal questão permanece em aberto. Como levar a cabo esta empreitada diz respeito a cada um em particular e sua disposição em assumir a responsabilidade de cidadão preocupado com a vida em comum e, talvez, a filosofia realmente possa desempenhar um papel significativo nesta tomada de posição. Segundo Catherine Valée:

Arendt não é Levinas, para quem a responsabilidade pelo outro enraíza-se no encontro do rosto do outro, necessariamente então no singular, sendo uma responsabilidade ética. A responsabilidade arendtiana é responsabilidade pelo mundo, é uma responsabilidade política que reclama um combate por direitos iguais para todos. Há pois um cuidar dos outros no plural, próximos ou afastados, que encontramos ou que ficarão para sempre sem rosto, responsabilidade para com aqueles que vivem mas também para com aqueles que não de viver. A responsabilidade pelo mundo é sempre responsabilidade pelo seu futuro.<sup>312</sup>

Agnes Heller e Ferenc Fehér no livro *A Condição Política Pós-Moderna* se reportam à sociedade insatisfeita cuja característica é tornar tanto as pessoas como as ordens sociais contingentes. O nascimento lança o ser humano nesse mundo, o qual passa a ser o contexto de inúmeras possibilidades ou impossibilidades.

<sup>311</sup> ARENDT, Hannah. **Responsabilidade Coletiva**. In: **Responsabilidade e Julgamento**. p. 220.

<sup>312</sup> VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt Sócrates e a questão do totalitarismo**. p. 26.

Ninguém duvida que hodiernamente ocorreu uma expansão de carências e necessidades. Ao tornar-se contingente o sujeito desaparece, oprimido pela necessidade. Contudo, as carências são sentimentos que impulsionam para a ação. Torna-se imperioso surgir uma ética da responsabilidade como fundamento da dignidade do agir humano. “A pessoa é a fazedora de sua vida, e nesse sentido é um *homem, ou mulher, que se fez por si mesmo(a)*. O destino, não o fado, define agora a relação do indivíduo com o mundo. Enquanto o fado determina as possibilidades, o destino resta entre possibilidades, tem de ser *alcançado*.”<sup>313</sup> Trata-se da escolha que cada um faz de si como destino. Esclarece Jurandir Freire Costa:

Aqui intervém Kierkegaard. Heller debita ao estudioso o mérito de ter proposto o que poderia ser descrito como predicado exclusivo do ato ético: a autenticidade. Esta não é uma atitude sentimental, mas uma *escolha existencial*, um *salto*, pelo qual passamos de uma esfera da vida para outra.<sup>314</sup>

Na linguagem arendtiana, isto significa sair do círculo egocêntrico dos próprios interesses do espaço privado, para transitar também no espaço público, aquele dos interesses coletivos. O mundo passa a ser visto como um aglomerado de possibilidades passível de ser moldado tal qual o homem a si mesmo. Faz parte da natureza humana enfrentar o seu contexto.<sup>315</sup> A receita básica é transformar dons em talentos, sendo que a atitude de autodeterminação funciona como um tônico energizante. Nas palavras de Heller e Fehér:

A condição que tem de estar presente na disposição de enfrentar nosso contexto da maneira que aqui esboçamos não é simples: tem-se de optar por ser uma pessoa decente. A pessoa decente dá prioridade às considerações morais contra as pragmáticas (por exemplo, que tipo de ação serve melhor aos determinados interesses de uma pessoa). Isso não significa que a pessoa decente renuncie a buscar seus próprios interesses. A pessoa honesta fará isso sempre, desde que buscar seu próprio interesse não cause injustiça a outras pessoas.<sup>316</sup>

<sup>313</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 32.

<sup>314</sup> COSTA, Jurandir Freire. **Prefácio**. In: **Agnes Heller, entrevistada por Francisco Ortega**. p.12.

<sup>315</sup> “Pelo menos em nossa imaginação, não há limites para as possibilidades de *moldarmos o mundo*. Podemos tomar nas mãos o destino do mundo. Assim como nosso futuro depende de nós, o do mundo também. Como podemos transformar as possibilidades em destinos é agora questão nossa.” (HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. op. cit. p. 33).

<sup>316</sup> Id., Ibid., p. 66.

Adentra-se aqui na Teoria da Justiça e a questão em foco é encontrar um critério para o compartilhamento dos bens da Terra que, afinal, é destinada para todos os homens. Este debate sempre foi e continua sendo acirrado e diz respeito a filosofia que está implícita nos modelos econômicos surgidos na modernidade, - capitalista ou socialista -, cujo critério de distinção é a propriedade. Esta pertence exclusivamente ao indivíduo que é inteiramente livre para se apropriar dos bens mediante o seu trabalho, no caso do capitalismo liberal ou, os bens são propriedade do governo, que representa toda a coletividade e planifica a economia, extinguindo a iniciativa dos cidadãos. Não cabe aqui se aprofundar neste intrincado problema, sendo certo que a ruptura da tradição, conforme apontada por Arendt, também inclui o aspecto econômico e social. A forma de usufruir os bens da Terra é assunto político de primeira grandeza, estando na pauta do dia, dada a urgência de se garantir um planeta habitável para as novas gerações. Como expressou Emmanuel Lévinas (1906-1995), o *eu* é detestável, recuperando uma expressão de Pascal: “É meu lugar ao sol, eis o começo e a imagem da usurpação de toda Terra.”<sup>317</sup>

Conforme o autor, a ética é o primeiro passo da filosofia, pois o reconhecimento da alteridade pode inspirar e sustentar uma nova ordem humana e institucional, capaz de sedimentar uma moral terrestre.<sup>318</sup> O verdadeiro humano começa no cuidado pelo outro, quando, então, a alteridade interrompe a trama do ser, para além do alcance da razão solipsista, sendo que a relação intersubjetiva com o outrem é o começo do inteligível. “Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo.”<sup>319</sup>

Lévinas propõe a libertação do “ser” de seu laço idissincrático, rompendo o círculo egoísta de uma filosofia que se espraia de Parmênides a Heidegger, assegurando que somos responsáveis para além de nossas intenções, pois a comédia começa com o mais simples de nossos gestos, que sempre acarretam conseqüências alheias à nossa vontade. Ser-no-mundo significa estar engajado na

<sup>317</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*. p. 174.

<sup>318</sup> “O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade.” (Ibid., p. 150).

<sup>319</sup> Ibid., p.23.

pluralidade humana, quando a existência concreta é interpretada em função de sua entrada no ‘aberto’ do ser em geral.<sup>320</sup>

A compreensão surge a partir de outrem, chamado de *ser* mediante a invocação. Ao dirigir-lhe a palavra faz-se dele um associado, negligenciando o ser universal que ele encarna para particularizá-lo no ente que ele é. Eis aí a origem da socialidade, pois o reconhecimento do *ser* se traduz num encontro, havendo em toda atitude referente ao humano uma saudação. A invocação não depende da razão articulando-se instantaneamente no reconhecimento recíproco de seres que se reconhecem mutuamente como semelhantes.<sup>321</sup>

A relação do eu com a totalidade é uma relação com os seres humanos dos quais se reconhece o “rosto”, sendo que a condição do pensamento é uma consciência moral, afirmando Lévinas que esta relação se realiza na obra da justiça econômica. O eu livre transita entre a culpabilidade e a inocência em relação aos outros, pois pode lesar outro ser livre e sofrer as repercussões do mal que terá causado. Esta é a culpa social, diferente daquela que ocorre na sociedade íntima entre mim e ti, onde existe a possibilidade do exame de consciência e o perdão das faltas cometidas, reencontrando o eu, no diálogo, mediante o perdão, a sua soberania solitária.<sup>322</sup> O círculo fechado do “entre nós” exclui o terceiro, aquele “tu” verdadeiro que assiste ferido ao diálogo amoroso. Contudo, o verdadeiro diálogo está alhures, no reconhecimento do outro, cujo modo de ser e de se manifestar consiste em voltar sua face para mim, em ser “rosto”, ser tido e reconhecido como humano, ente particular, imerso na totalidade tal qual a mim.

---

<sup>320</sup> “Nós existimos num circuito de inteligência com o real – a inteligência é o próprio acontecimento que a existência articula. Toda incompreensão não é senão um modo deficiente de compreensão. Sendo assim, a análise da existência e do que se chama sua *ecceidade* (Da) nada mais é que a descrição da essência da verdade, da condição da própria inteligibilidade do ser.” (LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. p.25)

<sup>321</sup> “A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado e, ao mesmo tempo, aquele que é chamado.” (Ibid., p. 29)

<sup>322</sup> “A emoção que, na sociedade, funda uma sociedade senhora de todas as circunstâncias e detalhes é o amor. Amar é existir, como se o amante e o amado estivessem sós no mundo. A relação intersubjetiva do amor não é o início, mas a negação da sociedade. E existe aí, certamente, uma indicação sobre sua essência. O amor é o eu satisfeito pelo tu, captando em outrem a justificação de seu ser. A presença de outrem exaure o conteúdo de tal sociedade. O calor afetivo do amor realiza a consciência desta satisfação, deste contentamento, desta plenitude encontrados fora de si, excêntricos. A sociedade do amor é uma sociedade a dois, sociedade de solidões, refratárias à universalidade.” (Ibid., p. 43).

Neste reconhecimento do “rostó”, surge a responsabilidade que ultrapassa o raio de ação da intenção. A falta social é cometida inadvertidamente em relação a esta multiplicidade de terceiros que não se pode olhar de frente mas dos quais se conhece o rosto. “A moral terrestre convida ao caminho difícil que conduz em direção aos terceiros que ficaram fora do amor.”<sup>323</sup> Assim exsurge o verdadeiro social, que confere uma função primordial à linguagem, diante da exterioridade da consciência, uma vez que o homem passa a ser, não o que tem consciência de ser, mas o papel que exerce em um drama do qual não é o autor, onde a inteligência se manifesta por sua astúcia.<sup>324</sup> Ser como má consciência, ter que responder, ter de falar, ter que dizer “eu”, ter de responder pelo seu direito de *ser*.

Segundo Lévinas, a existência dos interlocutores se resume em conceitos e o homem se vê reduzido às suas realizações, refletido em suas obras, absorvido pela totalidade do patrimônio comum, onde o eu se conhece a partir de uma realidade conceitual. Contudo, a reciprocidade não é inaugurada diante do indivíduo empírico com sua história individual, prolongando um passado, uma família, de pequenas e de grandes misérias, solicitando piedade e enternecimento. A totalidade de “eus” exige que um ser livre possa dominar outro ser livre, constituindo-se, então, esta totalidade mediante a injustiça em relação ao terceiro, excluído da sociedade amorosa, onde o perdão anula a injustiça. A relação do eu com uma totalidade é essencialmente econômica, sendo que a estrutura ontológica do terceiro é delineada como corpo, mal vislumbrado no horizonte. A verdadeira racionalidade surge no momento em que os seres se organizam para uma obra que consiste em introduzir a igualdade em um mundo entregue ao jogo e às lutas mortais das liberdades. O abdicar do eu de sua soberania, na modalidade de eu detestável, significa a ética, o fato de se temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à cometida. Trata-se de um compartilhar responsável na luta pela existência vital, quando o eu abdica de sua soberania, motivada pelo *conatus essendi* natural do eu, na modalidade de eu detestável, preferindo sofrer a

---

<sup>323</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*. p. 46.

<sup>324</sup> “O sujeito da falta espera de fora o sentido de seu ser; não é mais o homem confessando seus pecados, mas aquiescendo às acusações. A desconfiança em relação à introspecção, à análise de si, em nossa psicologia, não é talvez senão a consequência da crise do amor e da religião; ela provém da descoberta do verdadeiro social.” (Ibid., p. 47).

injustiça que a cometer. A obstinação em *ser* sofre um abrandamento mediante a não-indiferença para com a morte de outrem, o cuidado reservado ao ser, verdadeira chance de santidade, fundamento para a justiça social. A justiça não tem outro objeto que o da igualdade econômica, sendo que Lévinas formula uma fenomenologia da socialidade a partir do “rosto” do outro homem, o que conduz a uma não indiferença pela morte do outro. Esta responsabilidade pelo outro homem leva a um retorno ao Uno, a participação não-intencional, à própria história da humanidade, ao passado dos outros que passa a contar, construindo-se o espírito de um povo, quando a identidade do eu já nasce devedora desse passado imemorial.

Dessa forma, o antagonismo natural se arrefece, quando os sujeitos pensantes se vêem, se falam e coincidem. A troca de idéias somente é possível na unidade de uma proposição ou narração que nomeia ou expõe um saber, mantendo-se num *cogito* que permanece Razão, capaz de construir um saber a partir de certas exigências que dependem da significância ética de outrem, inscrita no seu Rosto, levando à concretude da justiça, fonte da objetividade do julgamento lógico e que suporta todo o plano do pensamento teórico. Contudo, esta racionalidade já pertence a uma ordem derivada, capaz de comparar pessoas incomparáveis e únicas, como *entes*, indivíduos de um gênero, sendo o cimento da justiça. Esta surge por exigência do terceiro homem que aparece ao lado do outro, igualmente próximo, por quem o eu é responsável. Nisto consiste a pluralidade humana que emerge a partir da nudez do “rosto”, que deflagra a consciência, uma vez que a objetividade que vem da justiça e nesta se funda é exigida pelo outro que, na alteridade do “rosto” comanda o eu que sou. Tal é o segredo da socialidade, uma gratuidade total do encontro, que se convencionou chamar de amor do próximo.<sup>325</sup> Chance do eu ultrapassar o estado do eu abominável, quando o humano passa a significar o começo de uma racionalidade nova, para além do

---

<sup>325</sup> “A alteridade de outrem é a ponta extrema do “tu não matarás” e, em mim, temor por tudo o que meu existir, apesar da inocência de suas intenções, corre o risco de cometer como violência e usurpação. Risco de ocupar – desde o *Da* do meu *Dasein* – lugar do outro e, assim, no concreto, de exilá-lo, de jogá-lo na condição miserável de um “terceiro” ou “quarto” mundo, de levá-lo à morte. Assim viria às claras, neste temor pelo outro homem, uma responsabilidade ilimitada, aquela que jamais se quita. (...) Responsabilidade que guarda, sem dúvida, o segredo da socialidade – cuja gratuidade total – mesmo que pareça vã – se chama amor do próximo – isto é, a própria possibilidade da unicidade do único (para além de sua particularidade de indivíduo nem gênero). Amor sem concupiscência, mas tão irrefutável como a morte.” (LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. p. 218).

*ser*, verdadeira racionalidade do Bem, inteligibilidade da bondade, ideal de santidade na prioridade ao outro, capaz de implementar uma ética funcional aos seres humanos que habitam o Planeta Terra.

Amor de estranho a estranho, interrompendo o *ser* sempre preocupado com o próprio *ser* e com sua perseverança no *ser*. “Interrupção absoluta da ontologia, mas um-pelo-outro da santidade, da proximidade, da socialidade, da paz. Socialidade utópica que, no entanto, comanda toda a humanidade em nós e na qual os gregos vislumbraram a ética.”<sup>326</sup>

Neste passo é importante recordar que na antiga Roma Ulpiano definira o Direito como a prerrogativa de viver honestamente, não lesar ninguém e dar a cada um o que é seu - *honeste vive, neminem laede e suum cuique tribue*. Esta clássica proposição foi tomada por Kant para dividir os deveres do direito, atribuindo, porém outro sentido às palavras da última expressão latina, a saber: “Sejas um ser humano honesto (*honeste vive*); não prejudica ninguém (*neminem laede*) e participa de uma associação com eles na qual cada um seja capaz de conservar o que é seu (*suum cuique tribue*).<sup>327</sup>

Como se observa, Kant reinterpreta *suum cuique tribue*, abandonando a conotação genérica – “a cada um o que é seu”- para dar outra conotação que coloca a ênfase no direito de propriedade garantido pelo estado liberal, a fim de que o indivíduo seja “capaz de conservar o que é seu”.

No mesmo espírito de Arendt, podemos afirmar que é melhor esquecer a tradição liberal, e voltar-se para o passado, recuperando o sentido original romano da expressão *suum cuique tribue* – a cada um o que é seu-, verdadeira cláusula geral, cujo significado permanece aberto. Saber o que é de direito de cada um diz respeito a cada cultura e a cada época e faz parte do acordo político que elabora as leis, idealmente não prescindindo do discurso dos cidadãos, ou seja, da troca de opiniões divergentes no espaço público político.

Exsurge aqui novamente a ênfase na condição humana de ser plural. Transpondo os enunciados éticos de Levinas para a linguagem arendtiana, podemos dizer que o amor existente “entre nós” diz respeito a vida privada, enquanto que o ato de reconhecer o “rosto” do terceiro excluído da relação

<sup>326</sup> LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. p. 284.

<sup>327</sup> KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. p. 82-83.

amorosa é a passagem do âmbito privado, isto é, dos interesses particulares, para o âmbito do espaço público, aquele da política, onde o foco é o interesse pelo mundo comum. Para Arendt neste espaço não cabe qualquer sentimentalismo. “Amor e compaixão nada tinham a ver, para Hannah, com a compreensão da solução política do destino do pária; na verdade, esses sentimentos eram vistos por ela como estornos desnecessários à reflexão intelectual.”<sup>328</sup> De acordo com Arendt:

Há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público; neste, só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado. É claro que isto não significa que as questões privadas sejam geralmente irrelevantes; pelo contrário, veremos que existem assuntos muito relevantes que só podem sobreviver na esfera privada. O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público. Dada a sua inerente natureza extraterrena, o amor só pode falsificar-se e perverter-se quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou salvação do mundo.<sup>329</sup>

Em entrevista concedida em a Gunter Gaus, no canal 2 da TV alemã, em 28 de outubro de 1964, Arendt deixa bem claro sua compreensão a respeito do sentimento amoroso, afirmando que o amor é apolítico pois diz respeito a relação direta e pessoal entre as pessoas. Enquanto que se organizar politicamente é algo completamente diferente, porque esta relação se dá no interior de uma relação do cidadão com o mundo.<sup>330</sup>

<sup>328</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p.134.

<sup>329</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 61.

<sup>330</sup> “Gaus: Queria voltar a um testemunho que você deu sobre si mesma: “Eu nunca amei, em toda a minha vida, qualquer povo ou coletividade, quer se tratasse de alemães, franceses ou americanos, ou mesmo a classe operária ou seja lá o que for. De fato, só amo os meus amigos e sou absolutamente incapaz de qualquer outra forma de amor. Mas levando em conta o fato de que sou judia, é antes de mais nada o amor aos judeus que me pareceria suspeito.”

Quero fazer-lhe a seguinte pergunta: o homem, desde que ele é um ser que tem uma ação política, não precisa de um laço que o vincule a um grupo, de um laço tal que, em certa medida, possa ser chamado de amor? Você não receia que sua atitude possa ser politicamente estéril?

Arendt: Não. Posso até dizer que a outra atitude é que é politicamente estéril. Pertencer a um grupo é, de início, um dado efetivamente natural: você sempre pertence a um grupo qualquer, em razão do seu nascimento. Mas pertencer a um grupo, no sentido em que você fala, isto é, organizar-se, isso é coisa completamente diferente. Essa organização sempre se dá no interior de uma relação com o mundo. O que significa que o que é comum àqueles que se organizam desse modo é o que normalmente chamamos de interesses. A relação direta e pessoal em que se pode falar de amor existe naturalmente, da maneira mais intensa, no amor efetivo, e também, em certo sentido, na amizade. Nesta, a pessoa é abordada diretamente, independentemente da relação com o mundo. É assim que indivíduos pertencentes às mais diferentes organizações sempre podem manter laços

Agnes Heller esclarece que a solidariedade sempre foi uma virtude tradicional da esquerda que se manifestava de duas formas. Uma delas era aquela praticada dentro de um grupo, fosse um partido, movimento ou classe. A segunda era um sentimento fraterno oferecido a todas as classes e países dominados e finalmente à humanidade como um todo. Tal sentimento corresponde a bondade radical que lamenta os sofrimentos da humanidade mas que não ajuda um único ser humano em aflitiva necessidade de apoio prático. “Muitos de nós estamos dispostos a manifestar solidariedade com movimentos em países remotos, sem erguer um dedo em nosso próprio contexto social.”<sup>331</sup> Certamente é este tipo de “amor ao próximo” que Arendt rejeita como apolítico. O exemplo de sua vida esclarece esta questão. Com a tomada do poder por Hitler, em 1933, ao choque sofrido pelos judeus alemães, ela respondeu partindo para a ação.<sup>332</sup>

Ser coerente. Ser decente. Eis a questão. Quando assume o encargo de viver com autenticidade, forçosamente o sujeito descobrirá quais são os valores que preza, nada tendo a esconder. O atestado de sua correção, além da paz da própria consciência, advirá principalmente de sua presença no espaço público e da opinião compartilhada com os outros que lhe conferem a estima que merece o homem digno, isto é, aquele que engrandece a humanidade na sua própria pessoa. E este tipo de viver exige coragem e, muitas vezes sacrifícios, (em situações limites, da própria vida), preço este que Eichmann<sup>333</sup> optou por não pagar. Preferiu

---

peçoais de amizade. Mas quando se confundem as coisas, ou, em outras palavras, quando se põe o amor na mesa, para me expressar grosseiramente, isso é um desastre.

Gaus: Você acha apolítico?

Arendt: Acho apolítico e acósmico e penso de fato que isso é uma grande infelicidade. Admito, no entanto, que o povo judeu é um exemplo típico de formação popular acósmica que se mantém há milênios.”

Gaus: “Cosmos”, “mundo”, em sua terminologia, significam o espaço da política...

Arendt: De fato.”( ARENDT, Hannah. **Só permanece a língua materna. In: A Dignidade da Política.** 1993. p.137-138).

<sup>331</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna.** p. 125.

<sup>332</sup> “Se você é atacado na qualidade de judeu, é como judeu que deve se defender. Não como alemão, cidadão do mundo, em nome dos direitos humanos, etc., mas: que posso fazer de maneira concreta em minha qualidade de judeu? A isso acrescentou-se a firme intenção de me organizar no âmbito do sionismo, único movimento que estava a postos.(...) Pertencer ao judaísmo tornou-se manifestamente meu próprio problema, e meu próprio problema era político. Exclusivamente político. Eu queria engajar-me praticamente em um trabalho e queria que fosse um trabalho judaico, e foi assim que me dirigi para a França.” (ARENDR, Hannah. Op. cit. p. 133).

<sup>333</sup> “Em face dos tempos sombrios é que se revela a importância do hábito de se exercitar um pensar que seja também um pensar sem doutrina, destituído de apoios e referências transcendentais firmes. O mesmo pode ser dito com referência ao juízo: importa que ele não se reduza à prática

viver sob o manto protetor da ideologia do regime, agindo de acordo com os ditames do Führer e da SS nazista, recusando-se a refletir sobre os horrores que estavam sendo praticados com a sua colaboração.

As faculdades do pensar, do querer e do julgar, são aparatos do espírito e parte-se do pressuposto de que o ser humano é capaz de exercitá-las. A prerrogativa de transitar entre o “bem” e o “mal” é ínsita da própria natureza humana e cada ser existente opta pelo que julga “certo” ou “errado”, sendo que tais questões não podem dizer respeito apenas ao foro íntimo, mas implicam na parcela de responsabilidade pela construção do mundo comum. Viver é certamente uma aventura arriscada e os humanos, como seres integrantes do universo, sempre procuram o melhor estado de vida – a simples planta também se volta para o sol em busca dos raios de luz e calor. Os filhos de Deus, “em vasos de barro”, como escreveu Paulo, o apóstolo, em II, Coríntios, 4,7, se debatem, e lutam, e arquitetam sonhos, e constroem teorias, sempre almejando uma vida melhor. Asseguram Heller e Fehér que “a idéia de que se pode atingir o universalismo moral sem ultrapassar a contingência, a particularidade e a individualidade, mas antes mudando nossa atitude dentro de uma e mesma forma de vida, remonta a Lessing e foi reciclada por Hannah Arendt.”<sup>334</sup>

Arendt identifica a liberdade com o poder de começar a ação política conjunta capaz de interferir nos processos desencadeados pela interação humana. “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.”<sup>335</sup>

De fato, a liberdade está presente no âmbito da política, pois o homem, ao participar da “teia” de relações humanas, ao agir, tem o dom de romper o processo de causa e efeito de que a toda ação corresponde uma re-ação, e pode fazer surgir o inédito.<sup>336</sup> São verdadeiros milagres que ocasionam interrupções de uma série

---

mecânica da subsunção do particular ao universal socialmente aceito ou ideologicamente imposto, aspecto decisivo quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem. (Id. **A Vida do Espírito**. p.144).

<sup>334</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna**. p. 89.

<sup>335</sup> ARENDT, Hannah. **O que é Política?** p. 38.

<sup>336</sup> “Santo Agostinho, em seu *Civitas Dei*, disse: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*. (Para que um tal começo pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes). Aqui o homem não só tem a capacidade de começar como é ele mesmo esse começo. Se a

qualquer de acontecimentos. “A ênfase na liberdade, com a qual concordamos inteiramente, implica um tipo de política muito superior ao predominante em sociedades corporativistas de hoje.”<sup>337</sup>

Destarte, para Arendt o maior dos milagres é o fato do nascimento. O homem adentra a esse mundo criado pelos homens, que o recebe e condiciona mas, por ter o dom da liberdade e da ação, ele pode sopesar toda a realidade encontrada e dar início a uma etapa nova, que é o período de sua vida. O tempo só tem sentido para o ser humano porque sua vida é limitada por um começo e um fim, pelo nascimento e pela morte, seguindo uma trajetória linear do nascer, crescer, morrer, que faz parte do movimento cíclico da natureza. Mas o homem é o único ser que escreve a história da própria vida. Por ter a capacidade da ação, ele influenciará, e poderá dar início a algo novo pelo fato de que é ele e não outro o ser que vive naquele espaço, naquela época especificamente. A peculiaridade do homem se manifesta nesse começo, que é a suprema capacidade do homem de aparecer e agir no mundo; politicamente, isto equivale à liberdade do homem. É com palavras e atos que o homem se insere no mundo e escreve “a história dos seres cuja essência é começar.”<sup>338</sup>

Importante frisar que Arendt deixa a esperança como legado, uma vez que sempre é possível esperar o nascimento de algo novo, quiçá uma autêntica política da amizade, entendida como experimentação de novas formas de convivência, onde se reconheça a contingência humana e haja respeito pela pluralidade.

Constatou-se que ao ampliar o espaço público para além do Estado, a ação política pode acontecer em qualquer lugar, havendo múltiplos espaços públicos que podem ser criados e redefinidos constantemente pelos cidadãos, sem precisar de suporte institucional. Sempre que as pessoas se ligam através do discurso e da ação, movidos pelo interesse político, ou seja, no exercício da cidadania, criam

---

criação do homem coincide com a criação de um começo no universo (e o que significa isso senão a criação da liberdade?), então o nascimento dos homens individuais, sendo novos começos, reafirma o caráter original do homem, de uma forma que a origem jamais pode tornar-se inteiramente uma coisa do passado; ao passo que, por outro lado, o próprio fato da memorável continuidade desses começos em uma seqüência de gerações garante uma histórica que nunca pode acabar, por ser a história dos seres cuja essência é começar.”(ARENDR, Hannah. **Compreensão e Política. In: A Dignidade da Política.** p. 52).

<sup>337</sup> HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna.** p. 136.

<sup>338</sup> ARENDR, Hannah. op. cit., p. 52.

laços de amizade. Isto significa reconhecer a riqueza das opiniões pessoais, emergentes em múltiplas culturas de onde surgem pontos de vistas diversos, mais significativos, pois é o relato do que “aparece” a cada um, isto é, o modo como cada povo entende o seu mundo e constrói os seus valores coletivamente.

Arendt propõe o resgate da ação política como uma recuperação do espaço público, palco de inovação. A amizade representa um exercício do político, um apelo para a experimentação de novas formas de socialidade e comunidade, onde a ênfase está neste viver conjuntamente e não na individualidade. A distinção entre o espaço privado, - âmbito dos interesses particulares do *animal laborans*-, e o espaço público, - âmbito dos interesses coletivos -, imbricou nas infindáveis séries de problemas do Estado liberal, que tentou evoluir para o Estado do Bem Estar Social, que estão aí, presentes nas democracias modernas, a exigir solução. Daí a importância do resgate da cidadania para esclarecer que a política diz respeito a todo e qualquer cidadão. Não há nenhum milagre de poder trabalhar sossegado, abdicando o cidadão de se envolver com os assuntos políticos, relegando-os para o Estado. Afinal, somos todos culpados<sup>339</sup> e, portanto, responsáveis, por encontrar fórmulas de bem viver neste Planeta. Com proficiência, escreve Francisco Ortega:

A teoria política de Arendt representa uma tentativa de pensar o acontecimento, de afrontar a contingência, de romper e inaugurar, de recusar as imagens e metáforas tradicionais oferecidas para imaginar o político e uma vontade de agir, de transgredir e superar os limites. A fenomenologia arendtiana e a genealogia foucaultiana convergem na desconstrução da subjetividade e da tradição política ocidental, na procura de novas formas de subjetividade e de ação.<sup>340</sup>

Não mais se admite a tirania da “verdade” formulada por quem se julga capaz de melhor governar, apresentando puros pensamentos teóricos, preocupados somente com a racionalidade e com a “justiça universal”, mas que na realidade expressam os interesses pragmáticos de grupos sociais determinados. Esse é o caso da famosa “ideologia” burguesa, tal qual problematizada por Marx, cujos valores

---

<sup>339</sup> Lévinas (1906-1995) propõe a libertação do “ser” de seu laço idiossincrático, rompendo o círculo egoísta de uma filosofia que se espraia de Parmênides a Heidegger, assegurando que somos responsáveis para além de nossas intenções, pois a comédia começa com o mais simples de nossos gestos, que sempre acarretam consequências alheias à nossa vontade. Ser-no-mundo significa estar engajado na pluralidade humana, quando a existência concreta é interpretada em função de sua entrada no “aberto” do ser em geral. (LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**).

<sup>340</sup> ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade. Arendt, Derrida, Foucault**. p. 24.

foram pronunciados pela classe dominante para manter a sua hegemonia sobre o proletariado. Esclarece Francisco Ortega:

Em Arendt encontra-se um apelo retórico, que se caracteriza, em primeiro lugar, pela renúncia a qualquer pretensão de *prescritividade* e de *universalidade*, elementos que, em regra geral, definem as exigências morais. Na fenomenologia arendtiana a fundamentação argumentativa é substituída por formas retóricas não argumentativas. Não existe nenhum critério objetivo e de validade universal, justificável logicamente ou fundamentável de forma argumentativa, que leve a privilegiar ou a universalizar sua posição de encorajamento da vontade de agir.<sup>341</sup>

A ação resulta do discurso travado entre os iguais, que exercitam a mentalidade alargada, a capacidade de apreender o posicionamento da contraparte no diálogo. Tem como valor fonte o reconhecimento da dignidade humana, a significar que cada ser humano possui a sua opinião, a sua própria abertura para o mundo, que deve ser levada em consideração e respeitada. Conforme o exemplo de Sócrates, este queria trazer à luz a verdade que cada um possui. Daí utilizar-se do diálogo entre os amigos cidadãos, em plena praça pública.

Para Sócrates, a maiêutica era uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou àquela verdade geral. (...) Ter discutido alguma coisa até o fim, ter falado sobre alguma coisa, sobre a *doxa* de algum cidadão, isso já parecia um resultado suficiente.”<sup>342</sup>

Neste tipo de diálogo que não precisa de uma conclusão para ter significado, Sócrates descobriu que o fim da política não é a verdade, única, universal e dogmática. Neste caso haveria uma imposição que impediria a conversa entre amigos, que falam a respeito dos assuntos que têm em comum. A ênfase de Arendt na pluralidade, no agonismo, na teatralidade e na performatividade, significa que múltiplos são os espaços públicos, onde os cidadãos trocam opiniões divergentes e interagem, compartilhando de uma mesma finalidade, qual seja, a construção do mundo comum. A amizade significa a alegria de não estar só, de se revelar a outros, de verificar e de fortalecer a comunidade do mundo, sem querer a posse de uma pretensa verdade que desvirtua o diálogo ou o

---

<sup>341</sup> Ibid., p. 38.

<sup>342</sup> ARENDT, Hannah. **Filosofia e Política**. In: **Dignidade da Política** p. 98.

impediria até de começar. Na análise da revolução americana, Arendt resgata o conceito de *felicidade pública*, isto é, a felicidade que produz o agir, a participação nos assuntos públicos.

Sócrates tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas, e esse foi realmente um objetivo muito compreensível em uma *polis* cuja vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos, de *aei aristeuein*, em que, sem cessar, buscava-se demonstrar ser o melhor de todos. Neste espírito agonístico (...) o que havia de comum no mundo político só se constituía graças aos muros da cidade e aos limites de suas leis; o comum não era visto ou sentido nas relações entre os cidadãos, nem no mundo que existia entre eles, que era comum a todos eles, embora se abrisse de modo diferente para cada homem.<sup>343</sup>

As cidades-estado surgiram no século VIII a.C. a partir de comunidades agrícolas que ocupavam uma ou mais planícies na borda do Mediterrâneo, defendidas pelo conjunto de proprietários que descobriram mecanismos públicos para tomada de decisões coletivas e encontraram um modo livre e novo de viver juntos. Aliado a este fato histórico, os gregos também descobriram um novo modo de pensar, surgido por volta do século VI a.C., fundado no livre exame e na interrogação sobre o fundamento de todas as coisas. Produto desse cruzamento, a política é a prática da *polis* que se tornou consciente de si própria.

Ciente de que a política diz respeito a pluralidade, composta de infinitas variáveis, onde qualquer ponto de vista que pretenda ser universal, assumirá as características de uma ideologia a mais a ser impingida aos homens, Arendt despreza Platão e a linha teórica por ele inaugurada, no sentido de que o mundo da aparência é apenas o reflexo do mundo verdadeiro das essências, das idéias. Busca então, como longamente já vimos, o exemplo de Sócrates como um pensador cidadão, que resgata a opinião, não tendo qualquer pretensão de universalidade, mas que se satisfaz com a expressão de um ponto de vista, dizer algo de alguma coisa, o que já enriquece o debate. Esclarece Arendt:

Se uma pessoa me dirige a palavra e se, como às vezes acontece, começamos a dialogar sobre as mesmas coisas com que uma de nós havia se preocupado enquanto ainda estava só (*in solitude*), então é como se eu agora me dirigisse a

---

<sup>343</sup> ARENDT, Hannah. **Filosofia e Política**. In: **Dignidade da Política**. p. 98.

outro eu. E esse outro eu, *allos authos*, foi corretamente definido por Aristóteles como o amigo.<sup>344</sup>

Isso significa que além do diálogo silencioso consigo mesmo, o cidadão pode ter como interlocutor também o amigo, sempre que a conversa diga respeito a algo de interesse comum. Esclarece Francisco Ortega que “o elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro.”<sup>345</sup> Recorda Arendt que “Sócrates acreditava que os homens não são meramente animais racionais, mas seres pensantes, e que prefeririam abrir mão de todas as outras ambições e até sofrer danos e insultos a perder essa faculdade.”<sup>346</sup> Ou seja, nunca se contradizer.

Mas, sobretudo, Arendt retorna a Aristóteles para quem o homem é um ser naturalmente político e que só pode realizar sua natureza de homem vivendo na cidade e pela cidade.<sup>347</sup> A *Política* de Aristóteles inaugurou a filosofia política, justamente no momento em que a *polis* clássica estava se acabando. Afinal se Aristóteles foi discípulo de Platão, ele também foi o preceptor de Alexandre da Macedônia.

Ao contrário de Platão, Aristóteles não subordina a prática política à posse de um saber imutável, mas sim à posse da prudência e da experiência, apanágio daqueles que sabem não por terem aprendido, mas por terem vivido, pois ela não nasce da transmissão do universal, mas da repetição do particular. A política é um caso de deliberação que exige a *phronesis* que significa a sabedoria prática. Segundo Francis Wolff:

A política se opõe não somente à generalidade das leis, mas também à ciência do especialista e é por isso que ela é um caso de deliberação: esta última exige não um saber, mas experiência e prudência. O objeto sobre o qual se delibera em política não é de fato cognoscível mas somente opinável, já que não existe necessariamente, mas pode ser diferente (caso contrário, não se discutiria a respeito dele) - e depende justamente da decisão dos homens que seja de um ou de outro modo. A assembléia do povo, mosaico de opiniões contraditórias do qual

<sup>344</sup> ARENDT, Hannah. **Algumas questões de filosofia moral. In: Responsabilidade e Julgamento.** p. 163.

<sup>345</sup> ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade. Arendt, Derrida, Foucault.** p. 99.

<sup>346</sup> ARENDT, Hannah. op. cit. p. 157.

<sup>347</sup> “Não menos estranho seria fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém escolheria a posse do mundo inteiro sob a condição de viver só, já que o homem é um ser político e está em sua natureza o viver em sociedade.”(ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** IX, 9, 1169b, 15)

deve emanar uma só decisão, é o espaço mais bem adaptado à deliberação, que supõe a palavra pública e a contradição, e visa um futuro que também não passa de um conjunto de possíveis inconsistentes dos quais um só poderá se atualizar.<sup>348</sup>

Para Aristóteles o cidadão é todo aquele que dispõe de um poder na *polis*. Este poder varia de acordo com o tipo de regime, - monárquico, aristocrático, constitucional, - mas, qualquer que seja o regime, somente se é cidadão quando se está pelo menos investido de poderes deliberativo e judiciário. A capacidade para deliberar se vale da experiência, virtude cumulativa, qualidade própria do idoso por oposição ao moço e que também se revela melhor na coletividade que pode juntar a experiências de maior número de pessoas. A prudência é outra virtude do cidadão que não apenas delibera, como também julga. Logo, a justiça é uma virtude da comunidade, aquela que regula as relações entre seus membros. O povo é chamado para decidir o caso particular, conforme uma lei demasiadamente geral. Em Aristóteles há dois caracteres gerais definidores da idéia de comunidade em geral, o primeiro diz respeito a unidade de uma pluralidade, e o segundo, a existência de uma finalidade comum, a significar a amizade e a justiça que liga os cidadãos entre si para formar a *polis*.

Por conseguinte, uma comunidade é um agrupamento de homens unidos por uma finalidade comum, ligados por uma relação de amizade (*philia*) e segundo relações de justiça. A *polis* tem como fim último o soberano bem, que se identifica com o bem viver, posto que a *autarquia* obtida na cidade permite uma vida perfeita e de felicidade.

Na *Ética a Nicômaco*, nos capítulos VIII, 11 e IX, 12, Aristóteles estuda as relações entre os tipos de comunidade e os tipos de amizade, na qual não se deve ver apenas uma relação afetiva, mas um sentimento de co-pertencimento a um *nós* que se opõe ao estrangeiro e ao inimigo. A *polis*, a expressão máxima da vida em comunidade que se basta a si própria, é *autárquica*, no sentido de ser auto-suficiente para prover todas as necessidades de seus cidadãos. O homem é um ser carente que se agrega na família e nos vilarejos, mas que somente realiza a sua plena natureza na *polis*. Esclarece Francis Wolff que para Aristóteles,

---

<sup>348</sup> WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política**. p. 140.

O homem não pode *ser* e, portanto, não pode ser homem, se não for pela e na comunidade. A comunidade política, sendo aquela que não carece de nada, é a única a plenamente *ser*. Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente: é na e pela cidade que o homem é homem.<sup>349</sup>

Arendt afirma que, independentemente do reconhecimento de qualquer *natureza* humana, não resta dúvida de que o homem é *zoon politikon*, tal como o definira Aristóteles. É essencial no pensamento aristotélico a idéia de que a natureza, no sentido da essência, é o fim da própria coisa. O devir é permanente, pois todo *ser* tende para seu próprio acabamento e se acaba assim que o *ser* que muda tiver efetivamente atingido aquilo que ele era sempre, em potência. Um *ser* em repouso é tudo aquilo que pôde *ser*, atingindo o seu próprio fim, realizando plenamente sua própria natureza. “Nada é mais estranho à filosofia de Aristóteles do que a oposição moderna entre o *ser* e o *dever-ser*; o que um *ser* tem de *ser* é o que *ele é*. Seu bem é coincidência consigo mesmo.”<sup>350</sup>

Conseqüentemente, a cidade faz parte das coisas naturais, sendo o homem um animal político por natureza. Ninguém se constitui como homem no isolamento total. Justamente porque existe uma deficiência originária que faz dele um ser de necessidade e de desejo, que ele age em comunidade, tendo o bem soberano no horizonte de sua ação. A política é assim uma arte que diz respeito a comunidade e deve ser decidida por aqueles a quem ela é destinada, os cidadãos, homens livres e iguais. A cidade é de fato para o homem o lugar de realização do bem soberano e da existência autárquica.

Por oposição aos filósofos convencionalistas, para quem o homem passa sucessivamente pelos dois estados, um estado de natureza (original) e um estado civil (o efeito de uma convenção), para Aristóteles a cidade nasce naturalmente de um estado original, imperfeito, que tende a se realizar em um estado de natureza perfeito (estado civil). O homem é pois naturalmente político, o que significa que há na sua natureza uma tendência a viver em cidades, e que ao realizar essa tendência o homem tende ao seu próprio bem.<sup>351</sup>

Somente a amizade congrega o povo, cuja soberania se manifesta na assembléia que decide em benefício do interesse geral. A deliberação coletiva

<sup>349</sup> WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política**. p 70-71.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>351</sup> WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política**. p. 85.

permite ao homem compartilhar decisões e atuar no mundo, dizendo quem ele é e sendo reconhecido como tal pelos outros. Escreve Catherine Vallée:

Pelo diálogo se realiza a amizade que é o fim último de uma sociedade política. Esta amizade política que será celebrada por Aristóteles não é uma experiência de intimidade, mas também não é uma simples ausência de facções e de guerras civis; mas a disposição de partilhar o mundo com outrem.<sup>352</sup>

A amizade significa que os homens juntos constituem uma comunidade, não se tratando de uma igualação, pois sempre existe o caráter agonístico da vida. Contudo, o elemento político na amizade reside no fato de que no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro e respeitá-la, possibilitando a convivência dos diferentes.

A filosofia de Aristóteles o leva à democracia porque o povo governa melhor, diversamente da concepção platônica da virtude-saber e do político perfeito, Aristóteles reconhece uma antropologia da finitude pela qual a contingência é inscrita na natureza mesma das coisas humanas e as paixões na própria natureza do homem.<sup>353</sup>

É este tipo de comunidade política que Arendt toma como modelo de esclarecimento, um local que reconhece como natural a contingência e o conflito, mas que possibilita ao cidadão participar das decisões políticas de um mundo que é compartilhado. Esclarece Francisco Ortega:

“O uso do termo *espaço público*, ao invés de *esfera pública*, aponta para uma visão não monista do espaço político. Sua teoria performativa da ação e sua visão agonística da política indicam antes uma política instantânea, múltipla: política como acontecimento e começo, como interrupção de processos automáticos.<sup>354</sup>

A ênfase é na pluralidade humana, condição de possibilidade da ação e do discurso, sendo que a ação política possui para Arendt a propriedade de revelar a identidade do cidadão, que se manifesta no espaço público. A identidade humana aparece então como uma realização no espaço público e não como dada. Para Francisco Ortega:

Arendt nos fornece um modelo performático da ação, que concebe a constituição da identidade pessoal como um processo coextensivo à ação e não anterior a esta. O eu

<sup>352</sup> VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt Sócrates e a questão do totalitarismo**. p. 50.

<sup>353</sup> WOLFF, Francis. op. cit. p. 151.

<sup>354</sup> ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade**. Arendt, Derrida, Foucault. p. 22.

que precede a ação é o eu biológico, ou o eu psicológico, o *animal laborans*, sujeito aos processos vitais, um eu sem unicidade, coerência, uma multiplicidade de impulsos e necessidades, um eu dividido que somente no espaço público adquire uma identidade, na qual a companhia dos outros tira-o do diálogo do pensamento e o faz um novo, um único, simples ser humano falando com uma voz e reconhecível como tal pelos outros.<sup>355</sup>

Se julgar é mais do que simplesmente pensar, esta capacidade permite à pessoa se posicionar no mundo, discernir o certo do errado, ratificar ou questionar os valores de sua cultura e colaborar para a construção do mundo comum. A base deste relacionamento é a amizade política que congrega os cidadãos e faz surgir o poder que legitima o governo. E, ainda, segundo o mesmo autor acima:

Somente desenvolvendo novas formas de *amor mundi* no sentido arendtiano é que, a meu ver, podemos conceber alternativas viáveis, criar e recriar formas de relacionamento voltadas para o mundo, para o espaço público, tais como a amizade, a cortesia, a solidariedade, a hospitalidade, o respeito. Todas elas dependem de um espaço de visibilidade capaz de iluminar os acontecimentos humanos, de um mundo comum que una ou separe os indivíduos, mantendo sempre a distância entre eles, condição da pluralidade.<sup>356</sup>

Os valores compartilhados brotam de princípios de justiça, onde toda e qualquer pessoa que tenha o sentido do razoável sentir-se-á obrigada a assumir como virtude a amizade que possibilita a formulação de um verdadeiro pacto de convivência, onde a obrigação moral de respeitar tais princípios nasce do reconhecimento recíproco de seres com um valor interno, ou seja, a própria dignidade humana. Trata-se de uma ética de co-responsabilidade pelas conseqüências das ações coletivas. No encontro dos amigos surge um vínculo entre criaturas que se reconhecem como “carne da mesma carne e osso do mesmo osso”. E neste encontro surge uma “obrigação” mais originária do que o mero “dever”. Consiste em uma experiência de reconhecimento recíproco indispensável para a formação dialógica da vontade dos sujeitos morais. A ênfase se desloca do interesse particular para os interesses compartilhados. Somente com o reconhecimento de que todo o ser humano é detentor dos mesmos direitos que a pessoa atribui a si própria que é possível alçar a todos à vida digna, proclamando-se a igualdade e o valor das pessoas, como primado axiológico sobre o qual se

---

<sup>355</sup> ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade.** Arendt, Derrida, Foucault. p. 27.

<sup>356</sup> Ibid., p. 30.

funda a justiça social. Assim a esperança de que a tensão entre o “bem” e o “mal”, ou seja, entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistem em considerar como “inalienáveis” os direitos fundamentais dos cidadãos, e aqueles que não respeitam esses mesmos direitos, abdicuem de seus próprios interesses e optem em favor dos direitos humanos.<sup>357</sup>

Afinal, o cidadão é o sujeito de direitos e deveres, garantidos pelo Estado nacional a que pertence. No entanto, a era atual, dita da informação, que predomina na aldeia global em que se transformou a Terra, ampliou o espaço da amizade e hoje as pessoas interagem ao redor do Planeta. Toda a vez que se pratica um ato violento, ocorre ofensa ao primado da pessoa como valor, posto que detentora de direitos que lhe conferem dignidade. E num Estado democrático de direito, não é suficiente a mera proclamação solene dos direitos humanos, necessitando estes ser tutelados, sob pena de se transformarem numa falácia. Destarte, não basta a lei escrita, uma vez que nenhum direito pode sobreviver sem que o seu detentor lute por ele. Nas palavras de Luigi Ferrajoli:

A experiência ensina que nenhuma garantia jurídica pode reger-se exclusivamente por normas; que nenhum direito fundamental pode concretamente sobreviver se não é apoiado pela luta por sua atuação da parte de quem é seu titular e pela solidariedade com esta, de forças políticas e sociais; que, em suma, um sistema jurídico, porquanto tecnicamente perfeito, não pode por si só garantir nada.<sup>358</sup>

---

<sup>357</sup> “A Declaração dos Direitos do Homem, no fim do século XVIII, foi um marco decisivo na história. Significava que doravante o Homem, e não o comando de Deus nem os costumes da história, seria a fonte da Lei. Como se afirmava que os Direitos do Homem eram inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelecê-los; o próprio Homem seria a sua origem e seu objetivo último. Além disso, julgava-se que nenhuma lei especial seria necessária para protegê-los, pois se supunha que todas as leis se baseavam neles. 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 sua garantia no direito do povo a um auto governo soberano e se tornassem parte inalienável desse direito. (...)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. Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social.” (ARENDDT. **Origens do Totalitarismo**. p. 324-325)

<sup>358</sup> FERRAJOLI, Luigi. **Razão e Direito**. p. 753.

Importante recordar que Arendt pensa a política a partir de experiências concretas. Da revolução americana ficou a certeza de que uma nova ordem teve início, com o “pacto horizontal” firmado pelos pais fundadores, que deu origem aos Estados Unidos da América. A Constituição americana resultou das aspirações das comunidades das treze colônias, que estabeleceram solenemente os princípios fundamentais, os pilares essenciais para a construção do mundo comum. Estes princípios são a base de sustentação da ordem jurídica e institucional e precisam ser ratificados pelas novas gerações, mediante o pressuposto da cidadania. Desta forma a amizade está atrelada ao conceito de cidadania, onde quaisquer que sejam as diferenças individuais, um homem vale o mesmo que outro, não por ter efetivamente um *valor* equivalente, mas em virtude de sua mesma dignidade, reconhecendo o outro como pessoa detentora dos mesmos direitos e prerrogativas, sendo que a cidadania é o direito de ter direitos e assumir deveres de responsabilidade pela vida comum.

Se por um lado Immanuel Kant foi o teórico que possibilitou a proclamação dos Direitos do Homem, no singular, Hannah Arendt, filósofa política, é arauto dos Direitos dos Homens, no plural, acreditando ser possível a liberdade como ação, no mundo concreto, o mundo comum, a ser construído não por indivíduos isolados, mas sistematicamente unidos por uma comunhão de objetivos, respeitando-se a opinião e a dignidade de cada um. Mera utopia? Não. A palavra chave é: cidadania, pois cada ser humano que nasce tem prerrogativas que lhe são próprias, sendo sujeito de direito e deveres, uma vez que seu destino é viver e partilhar o mundo comum. Com Arendt, a constituição do sujeito é política e o discurso é a ferramenta apta a aparar possíveis arestas resultantes da convivência humana. A amizade leva o sujeito a sair da esfera da segurança do espaço privado para se confrontar com o novo, o aberto, o contingente, aceitando o encontro e o convívio com outras pessoas estranhas e desconhecidas, recriando o *Amor mundi* no espaço da política. Escreveu Arendt:

Para Jaspers, como para Gilson, o evento político decisivo da nossa época é a emergência da humanidade de sua existência puramente espiritual, como um sonho utópico ou um princípio diretor, para configurar uma realidade política urgente e sempre presente. (...) Isso só foi possível porque a comunicação constitui, na filosofia de Jaspers, o centro *existencial*, tornando-se de fato idêntica à verdade. A

atitude adequada ao homem filosófico nessa nova situação planetária é a *comunicação ilimitada*, o que implica fé na compreensibilidade de todas as verdades e boa vontade para revelar e escutar como condições primeiras de uma autêntica convivência humana.<sup>359</sup>

Afinal, é melhor acreditar que “o homem é um animal naturalmente político”, que alcança na comunidade política a felicidade, como escreveu Aristóteles,<sup>360</sup> do que se fixar apenas no lado do conflito que surge da interação humana. Com Arendt é possível manter a esperança de que o nascimento de cada ser humano é sempre um novo recomeço, e esta metáfora, quando utilizada no campo dos assuntos políticos, significa que a qualquer momento o cidadão pode “nascer”, isto é, aparecer no espaço público e tentar resolver os conflitos resultantes da contingência humana.

Quaisquer que sejam as objeções que possam ser feitas ao pensamento de Arendt, não se pode negar que o resgate da ação como liberdade política apta a realizar milagres é um lenitivo para o sofrimento humano. Conduz à esperança de que uma solução para os problemas da existência dos homens neste Planeta Terra e, quiçá, em algum outro neste imenso Universo, sempre será viável. E para que isto não pareça uma mera exortação, e sim um apelo retórico, pode-se dizer que o cidadão, que aparece e age no palco das decisões coletivas, assume a responsabilidade de compartilhar o processo de tomadas das decisões políticas, pois está apto à ação cívica, uma vez que como espectador julga as variáveis que o afetam, sua cidade, e ao mundo criado pelos homens, com os seus reflexos na qualidade de vida do Planeta e quer dar a sua parcela de contribuição na construção deste mundo comum.

Afirma Arendt que a linguagem filosófica é metafórica, não no sentido simples de mera figura de linguagem, na qual um nome ou um termo descritivo é transferido para um objeto diferente, mas análogo. Na realidade a metáfora que serve ao pensamento filosófico é aquela que descobre uma percepção intuitiva de similaridades em dessemelhantes. “A metáfora, servindo de ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências, foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento e,

---

<sup>359</sup> ARENDT, Hannah. **O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu.** In: **A dignidade da política.** p. 85.

<sup>360</sup> ARISTÓTELES. **Política.** 1278 b 20.

conseqüentemente, à filosofia.”<sup>361</sup> Analogias e metáforas são fios com que o espírito se prende ao mundo. A linguagem, prestando-se ao uso metafórico, habilita o homem a pensar, transitando em assuntos não sensíveis, porque permite uma transferência de suas experiências sensíveis para o mundo do espírito.

Se Wittgenstein escreveu na sétima tese fundamental do seu *Tractatus lógico-philosophicus* – “aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”-, mais tarde ele reconheceu que “aquilo que eu não escrevi, precisamente esta segunda parte é a importante.”<sup>362</sup> E Arendt, que sempre quis falar das coisas que mais importam, diz que a metáfora é o pão nosso de cada dia do filósofo.

E assim sendo, para falar da força criadora e transformadora que é a cidadania, metaforicamente, podemos comparar cada cidadão como detentor de um poder político semelhante a uma “brasa” que, sozinha, nada faz e logo se extingue. No entanto, se esta “brasa” se unir a outra, e outra, e outra, e outra..., o fogo aquece e alimenta, o fogo transforma o ferro em armas e utensílios úteis, o fogo incendeia a limpa quarteirões inteiros. Não como um tênue e fugaz fogo fátuo, como escreveu Arendt, mas como um fogaréu que faz surgir o inédito, a revolução, a transformação. Algo novo surge na arena política sempre que os cidadãos se organizam. Esta é a força da cidadania, conseqüência do resgate da ação nos espaços políticos, que legitima a autêntica República, onde o poder brota da amizade dos cidadãos.

Os princípios inspiradores desta ação cívica são a solidariedade e a comiseração, ínsitos ao *Amor mundi*, a significar o desejo de preservar não apenas o mundo próprio, mas também o mundo das outras culturas e um respeito maior pela Humanidade e pelo próprio Planeta.

É pertinente trazer a comiseração, um sentimento de piedade pelo sofrimento próprio e alheio, como um princípio para a ação do cidadão no mundo, pois, a contrário senso, Arendt escreveu que o vício dos vícios é o sadismo, o puro prazer de causar e contemplar a dor e o sofrimento como mera diversão.<sup>363</sup>

<sup>361</sup> ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. p. 81.

<sup>362</sup> REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol. III. p. 662.

<sup>363</sup> Sem dúvida, o catálogo dos vícios humanos é antigo e rico, e numa enumeração em que não faltam nem a gula nem a preguiça (questões menores, afinal de contas), o sadismo, o puro prazer em causar e contemplar a dor e o sofrimento está curiosamente ausente; isto é, o único vício que temos razão em chamar de o vício dos vícios, que por incontáveis séculos só tem sido conhecido na

Com Arendt podemos quedar esperançosos de que apesar de todos os conflitos, ainda que todas as luzes se apaguem, o ser humano é sempre um recomeço e é capaz de operar milagres.

O homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir. 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.<sup>364</sup>

---

literatura pornográfica e na pintura do perverso. (ARENDDT, Hannah. **Algumas questões de filosofia moral.** *In: Responsabilidade e Julgamento.* p. 136).

<sup>364</sup> Id. **O que é liberdade?** *In: Entre o Passado e o Futuro.* p. 216.

## 5 Considerações finais

Se a criatura humana chega ao mundo vinda de lugar nenhum e seu corpo desaparece transformado em pó e se reintegra no cosmos, pode-se questionar juntamente com o escritor das Escrituras Sagradas: “ vaidade de vaidades! É tudo vaidade. Que vantagem tem o homem, de todo o seu trabalho, que ele faz debaixo do sol?”<sup>365</sup>

A vida humana somente adquire significado e relevância perante os olhos daqueles que têm notícia das palavras e dos feitos do cidadão herói, a pessoa que não se omitiu de participar dos assuntos políticos referente a construção do mundo comum. Os contadores de estórias se encarregam de narrar as proezas daquele que ao viver, não se preocupou apenas com a mera sobrevivência mas, foi além, ocupou-se também dos assuntos coletivos e ao tornar-se um cidadão herói, engrandeceu a Humanidade na sua pessoa.<sup>366</sup>

Colocar a ação no ápice da hierarquia das atividades humanas, resgatando os espaços políticos onde o poder do povo possa se manifestar e concitar o cidadão a pensar, a refletir, a agir, enfim, a resistir, este é, sem dúvida nenhuma um dos maiores legados do pensamento arendtiano.

A época atual é de crise porque o mundo está em franca transformação<sup>367</sup>, sendo que o individualismo forjado pelo racionalismo liberal e pelo formalismo positivista está sendo questionado, havendo necessidade de se descobrir novos padrões valorativos de referência, de fundamentação e de legitimação. Cabe reinventar novas formas de convivência e recriar as bases políticas institucionais, com vistas a preservar a pluralidade cultural e a conservação do mundo dos homens, alterando-se valores culturais e o próprio sistema econômico, a fim de garantir inclusive a habitabilidade do Planeta.

---

<sup>365</sup> Bíblia. Eclesiastes, 1, 2-3.

<sup>366</sup> “A História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre.”(ARENDT, Hannah. **O Conceito de História – antigo e moderno.** In: **Entre o Passado e o Futuro.** p. 78)

<sup>367</sup> “A revolução industrial, sem dúvida a maior revolução no menor espaço de tempo que a humanidade já testemunhou; em poucas décadas, transformou o globo de maneira mais radical do que os três mil anos de história registrada anterior.” (Id., **Compreensão e Política.** In: **A dignidade da política.** p. 47).

Afinal, os homens do século XXI conhecem os limites do Planeta Terra e sabem, ou deveriam saber, que a mãe Gaia<sup>368</sup> não suporta mais o nível de fruição que a humanidade implantou, em termos de exploração econômica, mediante o modelo construído pelo *homo faber*. Afirma Arendt que o homem do futuro parece destinado a se rebelar contra a existência humana, desejando trocar a vida tal como lhe foi dada, por outra, construída por ele próprio. “Não há razão para duvidar de que sejamos capazes de realizar essa troca, tal como não há motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda a vida orgânica da Terra.”<sup>369</sup>

A questão é essencialmente política e não pode ser decidida por cientistas profissionais nem por políticos profissionais. “Hannah Arendt estava interessada nas ações das pessoas e na maneira como essas ações afetavam o mundo, para melhor e para pior.”<sup>370</sup> No centro de suas preocupações encontra-se a pluralidade da condição humana, o campo de estudo e a razão de ser da política. Daí a importância da cidadania, pois é crucial que o cidadão adquira consciência da sua responsabilidade pessoal na escolha do próprio destino, e das implicações desta escolha para o futuro das próximas gerações.

Para Arendt não cabe falar em “pos-modernidade” porque os problemas com que o homem contemporâneo se defronta são frutos da modernidade, que teve o seu ponto de partida no Século das Luzes, caracterizado como o tempo dos grandes projetos e das grandes esperanças de que finalmente a razão ordenaria o mundo caótico da contingência humana.

A hipótese kantiana da paz perpétua adquire na atualidade nova vigência, pois é o tempo do Direito Cosmopolita, graças a aldeia global que o mundo se

---

<sup>368</sup> “A Terra também grita. A lógica que explora as classes e submete os povos aos interesses de uns poucos países ricos e poderosos é a mesma que depreda a Terra e espolia suas riquezas, sem solidariedade para com o restante da humanidade e para com as gerações futuras. Esta lógica está quebrando o frágil equilíbrio do universo, construído com grande sabedoria ao longo de 15 bilhões de anos de trabalho da natureza. Rompeu com a aliança de fraternidade e de sororidade do ser humano para com a Terra e destruiu seu sentido de re-ligação com todas as coisas. O ser humano dos últimos quatro séculos sente-se só, num universo considerado inimigo a ser submetido e domesticado. Estas questões ganharam hoje uma gravidade nunca dantes havida na história da humanidade. O ser humano pode ser o satã da Terra, ele que foi chamado a ser seu anjo da guarda e cultivador zeloso. Ele mostrou que além de homicida e etnocida pode se transformar em biocida e geocida.” (BOFF, Leonardo. *Dignitas Terrae. Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. p.11-12)

<sup>369</sup> ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. p. 11.

<sup>370</sup> KOHN, Jerome *O mal e a pluralidade: O caminho de Hannah Arendt em direção à Vida do Espírito*. In: *Origens do Totalitarismo – 50 anos depois*. p. 9.

transformou, mas, sobretudo, clama pelo resgate da cidadania, constando do primeiro artigo definitivo para a paz perpétua que “a Constituição Civil em cada Estado deve ser Republicana.”<sup>371</sup>

Corroborando a preocupação de Arendt quanto ao perigo do uso da violência e da extinção do mundo dos humanos, cabe lembrar a advertência de Kant para o caso de haver uma inversão do direito, no sentido de que deixaria de ser um direito para determinar o que seja justo, reconhecido como tal pelos cidadãos, para ser um direito impositivo, proveniente daqueles que utilizam exclusivamente a força, sendo que “homens com tais disposições se aniquilam uns aos outros, e por conseqüência encontram a paz perpétua no vasto túmulo que cobrirá todos os horrores da violência assim como seus autores.”<sup>372</sup> Afirma Roberto Romano que “Kant tentou, com a moral, impedir a hecatombe do século XX já pressentida por ele nos juízos sobre o Estado e a Igreja mecanizados de seu tempo, protótipos canhestros das instituições totalitárias.”<sup>373</sup>

Escrevendo acerca do desacordo entre a moral e política quanto à paz perpétua, Kant afirmou que não pode existir nenhum conflito entre a política, enquanto doutrina do direito aplicado, e a moral, como tal, porém teórica. Mas, com o fito de que a sociedade civil se torne um todo, em vista do querer particular de todos, não há como iniciar o estado jurídico sem o uso da força. Quando o detentor do poder se sente superior, desejará fortalecer o seu poder, mediante a espoliação ou até a dominação do povo, esvaindo-se todos os planos da teoria acerca do direito público, do direito das gentes e do direito cosmopolítico em ideais vazios e irrealizáveis.<sup>374</sup> E conclui:

Uma práxis fundada em princípios empíricos da natureza humana, que não considera demasiado baixo tirar, da maneira como as coisas ocorrem no mundo, ensinamentos para as suas máximas, poderá nutrir a esperança de encontrar sozinha uma base segura para o seu edifício da prudência política.<sup>375</sup>

<sup>371</sup> KANT, Immanuel. **Para a Paz Perpétua. Um esboço filosófico.** p. 40.

<sup>372</sup> Ibid., p. 49.

<sup>373</sup> ROMANO, Roberto. **Ensaio para um Posfácio. In: A Paz Perpétua. Um projeto para Hoje.** p. 104.

<sup>374</sup> KANT, Immanuel. op. cit. p. 67-68.

<sup>375</sup> Id., Ibid., p. 69.

Arendt certamente concorda com a conclusão do argumento, uma vez que suas reflexões permitem alçar à maioria política o cidadão, um *ser* capaz de conciliar as aptidões da *Vita activa* com as capacidades da *Vita contemplativa* e agir com discernimento, pautando a sua conduta no juízo, a habilidade de julgar eventos particulares e posicionar-se no mundo.<sup>376</sup> Este cidadão está apto para contribuir para a formulação de “uma base segura para o edifício da prudência política”, conforme a expressão de Kant acima.

A divergência de Arendt com relação ao argumento kantiano sob enfoque, diz respeito ao pressuposto de que somente a força poderia aglutinar os homens para se organizarem sob o manto da lei. Na República arendtiana os cidadãos escrevem “as regras do jogo” e se comprometem, mediante a promessa, a respeitar a autoridade das leis, legitimando, desta forma, o Direito positivado. O poder permanece nas mãos dos cidadãos e surge como força motivadora e transformadora, sempre que um grupo de cidadãos se reúne no espaço público para a conversa e a ação, prescindindo do uso da força e da violência, pois neste espaço vige a igualdade e não há lugar para a coação.

Se o ator exercita a liberdade no momento da ação, tão logo a realiza perde o seu controle, porque as reações dos outros são inesperadas e ninguém pode prever o curso dos acontecimentos. Somente para o espectador o significado da ação humana se revela em sua plenitude. No entanto, esta dicotomia entre a prática e teoria, necessariamente, deve ser superada pelo cidadão herói que deve reconciliar na sua pessoa as figuras do ator e do espectador, sob pena de ele nunca saber porque está agindo e se transformar realmente num “dente da engrenagem”

---

<sup>376</sup> “A faculdade de julgar particulares, como Kant descobriu, a habilidade de dizer *isto está errado, isto é belo*, etc. não é equivalente à faculdade do pensamento. O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o juízo sempre envolve particulares e coisas que estão à mão. Mas os dois se interligam de um modo bem semelhante ao que liga a consciência e a consciência moral. Se o pensamento, o dois-em-um do diálogo sem som, realiza a diferença no interior de nossa identidade assim como é dada na consciência, tendo como subproduto a consciência moral, então o juízo, o subproduto do efeito liberador do pensamento, realiza o pensar, torna-o manifesto no mundo de aparências, onde jamais estou só e onde estou sempre ocupado demais para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é um conhecimento; é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa, isso pode, de fato, impedir catástrofes, ao menos para mim mesmo.”(ARENDR, Hannah. **Pensamento e considerações morais**. In **A Dignidade da Política**. p. 167-168).

dos sistemas sociais e políticos dirigidos por uma elite e pela mídia que levam a “opinião pública” para onde bem quiserem.

Considera Arendt que foi malsã para a política a tradicional divisão entre a teoria e a práxis, enfocada como um conflito entre a filosofia e a *polis*, decorrente do anseio do governante de fugir da precariedade e relatividade dos assuntos humanos e desejar traçar um esquema racional e lógico para as ações de governo, pretendendo saber o que é melhor para o seu povo, ainda que as “razões do Estado” signifiquem sacrifícios imensos para a população. Neste caso aparece a distinção veementemente criticada por Arendt entre aquele que sabe e diz o que fazer e aqueles que estão alheios aos assuntos políticos e somente sofrem as conseqüências das decisões dos governantes.<sup>377</sup> Não cabe ao governante dizer o que é melhor para a *polis*, pois sempre haverá o risco da deturpação da política, com a imposição de ideologias forjadas pelo governante e por estamentos sociais dominantes, em prejuízo dos interesses da população em geral.

Se o tradicional conflito entre o filósofo e a vida da *polis* significou a separação entre o pensamento e a ação, a situação política complicou-se ainda mais a partir do momento em que Marx virou Hegel de cabeça para baixo e colocou o homem que age no lugar do homem que pensa, alçando para o topo da hierarquia das atividades humanas o homem que trabalha. A crítica de Arendt a Marx redundava na sua crítica da modernidade e na constatação de que hoje se presencia a vitória do *animal laborans*, que ignora o espaço político, aquele destinado à ação. Tudo o que o homem faz é cuidar da própria vida. Além das quatro paredes do lar, também é âmbito privado o espaço social, onde se desenrolam os interesses do labor e da fabricação, ficando relegada para um segundo plano a ação política.

A inversão promovida por Marx, que baliza o fim da tradição, conduziu Arendt ao início da tradição, chegando ao passado pré-filosófico, a fim de recuperar a essência da política e esclarecer a natureza do espaço público. Esclarece Arendt que “o espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e portanto precede toda e qualquer

---

<sup>377</sup> Arendt sabia muito bem o que pode acarretar a imposição da vontade do líder político, que se apóia na violência e na força da polícia secreta para obter o colapso da moralidade e da cidadania e a aquiescência incondicional dos cidadãos, a exemplo do que ocorrera na Alemanha nazista.

constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo.”<sup>378</sup> Este espaço existe potencialmente onde quer que os homens se reúnam, quando então surge “o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam.(...) O poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam.”<sup>379</sup>

Para exemplificar este poder da cidadania, Arendt se volta para a *polis* grega ao tempo de Sócrates, cujos diálogos são fundados na convivência no espaço público, a partir da qual ele questionava o senso comum dos demais cidadãos. No campo dos assuntos humanos predomina a relatividade e a contingência significa que no ato de escolher entre inúmeras variáveis, convém que se busque a alternativa que oferece menos risco, porque a segurança total não existe. Desta forma, os vários pontos de vista expressados mediante o discurso, enriquecem o mundo comum, matizando-o com cores diversas, isto é, com o resultado de opiniões divergentes, que uma vez examinadas, mostram novos enfoques para a solução dos problemas políticos.

O saber que convém à *polis* é apanágio daqueles que sabem não por terem aprendido, mas por terem vivido, pois ele não nasce da transmissão do universal, mas da repetição do particular e concerne ao que é contingente, e se adapta à variabilidade de pessoas e de circunstâncias. Os cidadãos deliberam sobre aquilo que pode ser diferente do que é, sendo que para Arendt é o senso comum que possibilita o julgamento. A avaliação do que *é certo* e do que *é errado* é a própria síntese que a vida do espírito efetua e tem como base o sentido do gosto. Recordando Kant, a autora aponta como máximas desse *sensus communis* “pense por si mesmo (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.”<sup>380</sup>

Esta capacidade de discernimento é algo próprio de cada um e fundamental para atingir-se a estatura de um cidadão que não se deixa levar de roldão pelos

---

<sup>378</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 212.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>380</sup> *Id.*, **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**. p. 71.

acontecimentos, mas participa e auxilia na tecedura da “malha” das relações humanas. Escreve Arendt:

Quando todos se deixam levar impensadamente pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a aparecer, pois sua recusa a aderir fica patente, tornando-se uma espécie de ação. O componente depurador no pensamento, a maiêutica socrática, que traz à tona as implicações das opiniões não examinadas e, portanto, as destrói, valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções, é política por implicação. Pois tal destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade humana, a faculdade de julgar, que pode ser vista, com alguma razão, como a mais política das habilidades espirituais do homem. Trata-se da faculdade de julgar particulares, sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos que possam ser substituídos por outros hábitos e regras.<sup>381</sup>

Recriar a República significa caminhar para um modelo social e político estruturado na proliferação de espaços políticos locais, onde a pluralidade humana possa se manifestar com todas as suas nuances, e cujas prioridades concretas são estabelecidas de acordo com as aspirações de qualidade de vida compartilhada. Compete aos cidadãos da República estabelecerem as regras da convivência de comum acordo,<sup>382</sup> sendo o poder dos cidadãos a fonte de legitimidade do Direito positivado, que teve como ponto de partida a Constituição, escrita no momento do ato de fundação do Estado. Arendt menciona os Estados Unidos da América como exemplo, a fim de esclarecer que o ato de fundação implica no estabelecimento de uma autoridade para todas as gerações futuras. Os “pais fundadores” escreveram a Constituição, a carta de princípios, que passou a ser a base de sustentação da República e da ordem jurídica institucional, assumindo a Suprema Corte o antigo papel do Senado Romano, órgão estabilizador das instituições. Como um modelo ideal, esta concepção de Estado arendtiano, sinaliza que o poder é horizontal e pertence aos cidadãos e prescinde da força e da violência para obter o respeito às leis e a ordem institucional constituída.

Desta forma, a proclamação do princípio republicano exige a investigação das relações sociais que o condicionam na luta por sua realização e somente os

---

<sup>381</sup> ARENDT, Hannah. **Pensamento e Considerações morais**. In: **A Dignidade da Política**. p. 67.

<sup>382</sup> “A promessa estabelece um limite estabilizador à imprevisibilidade e à criatividade da ação. Daí a importância, na interação humana, do *pacta sunt servanda*, no qual se fundamenta o Direito.” (LAFER, Celso, **A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt**. p. 26).

cidadãos podem saber o que é melhor para si e para seu mundo, devendo ser ouvidos no processo de tomada de decisões políticas. Com Arendt a constituição do sujeito é política e somente o resgate da ação, com a recuperação da iniciativa política no espaço público, pode salvar o sujeito da fragmentação e da alienação que ameaça a vida humana, com a vitória do *animal laborans*, imerso na sociedade de massa, sem outros valores além da preservação da vida de abundância de bens descartáveis.

Arendt propõe a criação de conselhos, espaços políticos originários, onde os cidadãos aparecem no cenário político, para a troca de opiniões e mobilização coletiva para a ação. Mera utopia? A própria autora reconhece que tais momentos de liberdade e ação apareceram por instantes na História, tal qual um fogo fátuo, para logo desaparecer.<sup>383</sup> Os espaços políticos são como tesouros a serem recuperados e a insistência do seu aparecimento sinaliza que a participação dos cidadãos em conselhos tem algo a ensinar para o homem contemporâneo, que busca novas formas de convivência e organização política.<sup>384</sup>

A autora se voltou para a política, motivada pelas catástrofes oriundas da ascensão dos regimes totalitários do século XX. Repassou a tradição do pensamento ocidental a fim de encontrar elementos que possam recriar as categorias políticas e possibilitar a reconstrução de um mundo assinalado pela pluralidade e pela diversidade, onde o novo possa acontecer no pleno exercício da liberdade. Enriqueceu o mundo com um pensamento livre que se debruça sobre o sentido existencial da sociedade, iluminando as perspectivas políticas do mundo

---

<sup>383</sup> “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 encaicho da próxima revolução.”(ARENDT, Hannah. **Crises da República**. p. 201).

<sup>384</sup> “Nem sempre este espaço existe; e, embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o assalariado e o homem de negócios da atualidade – não vive nele. Além disso, nenhum homem pode viver permanentemente nesse espaço. Privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos: ‘pois chamamos de existência’ àquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso mas desprovido de realidade.”(ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. p. 211).

contemporâneo, uma vez que procurou alicerçar no próprio ser humano a legitimidade do poder constituinte originário e o Direito positivado.

Nestas considerações finais não há como deixar de refletir em que medida a obra de Hannah Arendt pode ajudar a compreender a situação política do Brasil. A História constitucional brasileira é completamente distinta da História norte americana. Se lá vige a mesma Constituição escrita no momento da fundação do País, com poucas emendas, o Brasil vivenciou oito Cartas constitucionais,<sup>385</sup> sendo que a primeira, a Carta Imperial de 1824 foi outorgada pelo Imperador Pedro I, passando ao largo da aprovação popular. As cartas de 1889 e 1930 foram editadas por Governos provisórios em momentos de transição revolucionária. Sem falar nas Cartas de 1967 e 1969, filhas do regime militar, cuja vigência foi meramente nominal em grande parte de seus preceitos, pois o Brasil viveu na escuridão da não liberdade naqueles tempos difíceis. E hoje, a Constituição cidadã de 1988, já passou por cinquenta e três emendas nos seus quase vinte anos de existência.

Por conseguinte, estudar a História do Constitucionalismo no Brasil é percorrer um caminho de casos de falência da legitimidade do poder, onde o povo esteve sempre ausente do palco da discussão política. Afirma Luis Roberto Barroso:

O sucessivo malogro de nossos projetos institucionais não se prende a qualquer deficiência de cunho mais grave na elaboração constitucional, ao ângulo da técnica legislativa. (...) Os desajustes se têm revelado, de forma drástica e insuperável, na realização objetiva do desiderato constitucional.(...) Disfunção mais grave do nosso constitucionalismo se encontra na não aquiescência ao sentido mais profundo e conseqüente do Texto maior por parte dos estamentos perenemente dominantes, que constroem uma realidade de poder própria, refratária a uma real democratização da sociedade e do Estado.<sup>386</sup>

Contudo, de acordo com o entendimento de Arendt, cumpre enfocar a base do poder, a cidadania, e olhar à política a partir do ponto de vista dos governados –

---

<sup>385</sup> A experiência constitucional brasileira contou com a Carta Imperial de 1824; a Constituição de 1891- que instituiu a República; a Constituição de 1934 - de Getúlio Vargas; a Carta de 1937 - do Estado novo, mas que não foi submetida ao plebiscito previsto no seu art. 187; a Constituição de 1946; as Cartas de 1967 e 1969 - filhas da ditadura militar; e, finalmente, a Constituição cidadã de 1988. (BARROSO, Luís Roberto. **O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas**. p. 9 *passim*).

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

*ex parte populi* e não sob o ponto de vista dos governantes - *ex parte principis*. Precisamente neste ponto é que o pensamento de Arendt tem muito a contribuir para com o País, que apresenta entre os seus fundamentos a cidadania e a dignidade da pessoa humana, afirmando que todo o poder emana do povo.<sup>387</sup>

O resgate da cidadania é fator crucial para a legitimidade do poder. Não se trata de implementar um sistema puro de conselhos, como preconizado por Arendt. Isso significaria uma República ideal, onde os cidadãos assumiriam uma segunda espécie de vida no espaço político, o que foi factível na pequena Cidade Estado na antiguidade. O transporte deste modelo para a atualidade seria problemático, tendo em vista a complexidade desta. No entanto, cumpre batalhar pelo resgate da cidadania brasileira no sentido de envolver um maior número possível de cidadãos na esfera pública da aparência e do poder. Somente assim é possível manter a esperança de que haverá uma melhoria nas instituições políticas do Brasil, cujo poder brotaria das bases, da força da cidadania.<sup>388</sup>

Arendt nos permite acreditar que é possível esperar que o cidadão herói apareça no espaço público, julgando por si mesmo, sabendo por vezes até desobedecer a lei, se ela for contrária a justiça, e tudo fazendo para salvaguardar as instituições políticas republicanas.<sup>389</sup> Mas este é o desenho do tipo ideal de cidadão, a exemplo de Sócrates, que procurou expressar o *Amor mundi* em plena

---

<sup>387</sup> “Art. 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: I – a soberania; II – a cidadania; III – a dignidade da pessoa humana; IV – os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa; V – o pluralismo político. Parágrafo único – Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.”(Constituição Federal do Brasil).

<sup>388</sup>As parcas vezes que se viu uma mobilização popular diante de arbitrariedades de setores do governo, a exemplo do aumento exagerado dos próprios salários levado a efeito pelos representantes do povo no Congresso Nacional, no final da legislatura de 2006, resultou a reivindicação em sucesso. Diante da reação popular os parlamentares voltaram atrás e desistiram do próprio aumento salarial. O povo brasileiro mal conhece a força que tem nas mãos, caso se empenhasse no exercício da cidadania e se mobilizasse para exigir uma reforma estrutural política de base.

<sup>389</sup> Neste rincão habitado pelo “homem cordial”, como foi descrito por Sérgio Buarque de Hollanda no livro *Raízes do Brasil*, buscar este cidadão ideal é agir tal qual Diógenes de Sinope, principal expoente do *cinismo*, movimento filosófico grego da época de Alexandre, cujo “programa se expressa inteiramente na célebre frase: ‘procuro um homem’, que ele pronunciava caminhando com a lanterna acesa em pleno dia, nos lugares mais cheios. Com evidente e provocante ironia, queria significar exatamente o seguinte: busco o homem que vive segundo sua mais autêntica essência; busco o homem que, para além de toda exterioridade, de todas as convenções da sociedade e do próprio capricho da sorte e da fortuna, sabe reencontrar sua genuína natureza, sabe viver conforme essa natureza e, assim, sabe ser feliz.”(REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol. I. p. 231).

praça pública, no encontro com seus concidadãos. Trata-se de preservar a confiança na capacidade que os homens têm de julgar, de inventar soluções novas e de agir juntos. Apesar de tudo, *Amor mundi* que se manifesta como patriotismo, mediante o resgate da cidadania, e se efetiva como amizade política. Ensina Francisco Ortega, comparando Arendt, Foucault, Derrida e Deleuze:

“Minha tese a respeito é que, no fundo, todos esses autores visam a uma alternativa política que vai além de uma política partidária e que propõe a recuperação do espaço público: a política compreendida como atividade de criação e de experimentação. Neste sentido, a amizade representa um “exercício do político”, um apelo a experimentar formas de sociabilidade e comunidade, a procurar alternativas às formas tradicionais de relacionamento. A teoria política de Hannah Arendt representa uma tentativa de pensar o acontecimento, de afrontar a contingência, de romper e inaugurar, de recusar as imagens e metáforas tradicionais oferecidas para imaginar o político e uma vontade de agir, de transgredir e superar os limites.”<sup>390</sup>

Não é fora de propósito formular um apelo retórico para que a força da cidadania se manifeste na nação brasileira. O exemplo de Sócrates deve ser tomado literalmente. Compete ao cidadão brasileiro, desde que tenha atingido um parco discernimento, ir para a praça pública e dialogar com os seus concidadãos, despertando-os para a força da cidadania, motivando-os a questionarem as verdades sabidas, ou seja, as opiniões não examinadas e a se interessarem pelos assuntos políticos. Não se trata de ação social no sentido de querer resolver a questão social e econômica, pois este campo diz respeito ao espaço privado, mas de expressar o verdadeiro *Amor mundi* arendtiano. “Neste sentido, o mundo seria *dilectores mundi*. Ou seja, o amor do mundo constitui o mundo para mim, a forma como eu me ajusto no mundo. Assim, por meio das minhas afirmações e negações, dependerá a quem e a que eu pertenço.”<sup>391</sup>

Com Arendt, a natalidade é metáfora para tudo aquilo que é novo, verdadeiro recomeço. Cada novo cidadão que adentra no espaço público significa a esperança de uma renovação. O que Arendt escreveu acerca da educação, serve para o resgate da cidadania, pois cada cidadão que mobiliza a sua vontade para

<sup>390</sup> ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade. Arendt, Derrida, Foucault.** p. 23-24.

<sup>391</sup> ARENDT, Hannah. *Basic moral propositions.* p. 024554. *Apud* ASSY, Bethânia. **A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (acceitas) e da ação. In: Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.** p. 48.

agir na praça pública, corresponde a um novo nascimento. “A educação (cidadania) é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens.”<sup>392</sup>

Os cidadãos que se dispõem a aparecer e agir no espaço público arendtiano, têm como objeto da sua conversa a *res publica*, - a coisa pública, ou seja, a formulação dos princípios norteadores da ação humana, a escolha das “regras do jogo da vida”, a preocupação quanto a permanência do mundo comum e a durabilidade de suas instituições. Explica Arendt que a ação brota por força de algo que ela chama de “princípios”. “Tais princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Monstequieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência, mas também o medo, a desconfiança ou o ódio. A liberdade ou o seu contrário surge no mundo sempre que tais princípios são atualizados.”<sup>393</sup> Para ilustrar a liberdade como capacidade de agir, Arendt resgata de Maquiavel o conceito de *virtú*, como a excelência cívica, pois o Estado como um produto da ação depende da perfeição do desempenho de seus cidadãos quando atuam no espaço público.

Hodiernamente deve-se acrescentar como princípio da ação humana, além deste desejo de aparecer e mostrar quem é no espaço da aparência, também a amizade que brota de um sentimento de compaixão e de comiseração por si próprio, pelos outros e pelo Planeta.<sup>394</sup> Lévinas teoriza esta ética de reconhecimento do desconhecido, aquele terceiro excluído da relação amorosa, como um “Rosto”, ou seja o todo da humanidade ali singularizado. Conseqüentemente, ao lado da *virtú* cívica resgatada por Arendt de Maquiavel, o cidadão do século XXI, para vivenciar o *Amor mundi*, precisa experimentar um tipo de sentimento mais elevado, a compaixão. De acordo com o dicionário, “compaixão” significa o pesar que em nós desperta o mal de outrem; por outro lado, “paixão” é um sentimento excessivo, amor ardente, entusiasmado, mas também, sofrimento prolongado. Sob o prisma individual, o homem pode

<sup>392</sup> ARENDT, Hannah. **A crise na educação**. In **Entre o Passado e o Futuro**. p. 247.

<sup>393</sup> Id. **Que é liberdade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. p. 199.

<sup>394</sup> A força do exemplo é encontrada em Francisco de Assis que chamava o Sol, a Lua, os pássaros, de “irmãos” e dedicou a vida a cuidar dos necessitados.

questionar o porquê de fazer um maior esforço e se preocupar com uma esfera maior que aquela de seus interesses particulares. No entanto, no âmbito da política, o homem jamais está só e a convivência somente é possível porque neste espaço a preocupação é com o mundo comum. A ação política objetiva a manutenção da pluralidade.

Se na antiga Grécia o cidadão estava liberado das necessidades, pois as atividades do âmbito privado eram tarefas dos escravos, e podia dedicar-se integralmente à ação política, hoje cada um precisa cuidar da própria vida material. Mas no momento em que o cidadão se aliena da vida política, dedicando-se exclusivamente as atividades do espaço privado, ele abdica da sua liberdade e torna-se um escravo das próprias necessidades. Ao viver para si ele se aliena do mundo das aparências. É como se ele não existisse politicamente e seu atuar como cidadão é a permanente omissão, forma negativa de contribuição que pode acarretar conseqüências indesejáveis por ele próprio, mas que ele não sabe como enfrentar. Daí a importância de se resgatar a ação como apanágio da liberdade e recriar o espaço político onde o cidadão possa aparecer e mostrar quem é, interferindo nos acontecimentos da *polis*. Uma vez que a política é centrada no encontro entre os cidadãos e não mais no Estado, os espaços públicos podem ser reinventados e redefinidos constantemente. Isto leva ao resgate da cidadania e a capacidade de agir significa a liberdade para romper determinada cadeia de acontecimentos e fazer surgir o inédito.

Diante da ruptura da tradição, a reorganização da política torna-se um imperativo para os homens do século XXI, caso queiram avançar no caminho da liberdade democrática e da proteção dos direitos humanos, garantindo a preservação do mundo comum. Afinal, nunca se deve perder a esperança de que o imenso mal entendido que ocorreu na História da tradição política que separou a filosofia e a política, desde a morte de Sócrates, possa finalmente ser superado pelos cidadãos contemporâneos, aptos a atingirem a maioria política. Tal acontece quando a pessoa atinge um grau de integridade pessoal de tal envergadura que as suas ações são reflexos da vida do espírito. O cidadão se posiciona no mundo mediante a ação ou a omissão, porque pensa, quer, julga e sabe escolher com *quem* deseja ficar e em que tipo de mundo almejam morar. Este

é o convite que fica aos homens e mulheres de ação contemporâneos: assumir a responsabilidade da cidadania.

## 6 Referências bibliográficas

- ADEODATO, João Maurício Leitão. **O Problema da Legitimidade. No rastro do Pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Forense Universitária.1989.
- DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant.** Lisboa: Edições 70, Lda. 1994.
- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento.** Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- AGOSTINHO. **Confissões.** Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- AGUIAR, Odílio Alves. **Política e Finitude em Hannah Arendt. In: Filosofia Política Contemporânea.** Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Ética e dissenso em Hannah Arendt. In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.** Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.** Adriano Correa (Org.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A Resistência em Hannah Arendt: da Política à Ética, da Ética à Política. In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- AMIEL, Anne. **Hannah Arendt Política e Acontecimento.** Lisboa: Instituto Piaget.
- ARENDRT, Hannah. **A Condição Humana.** 8<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. **A Dignidade da Política.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito.** 4<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Crises da República.** 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A. 1999.
- \_\_\_\_\_. **Da Revolução.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém. Um Relato sobre a Banalidade do Mal.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro.** 4<sup>a</sup> ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant.** 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1993.

- \_\_\_\_\_. **O Conceito de Amor em Santo Agostinho.** Lisboa: Instituto Piaget.
- \_\_\_\_\_. **O que é Política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo.** São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a Violência.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e Política.** Trad. Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D Água Editores, 1995.
- ARISTÓTELES. **A Política.** 15<sup>a</sup>. ed. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Editora Escala.
- \_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco.** Col. Os Pensadores. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- ASSY, Bethânia. **Faces privadas em espaços públicos. Por uma ética da responsabilidade.** *In: Responsabilidade e Julgamento.* São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um êthos da singularidade (aeceitas) e da ação.** *In: Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Hannah Arendt: do mal político à ética da responsabilidade pessoal.** *In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.* Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Hannah Arendt e a dignidade da aparência.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- BATISTA, José Élcio. **Sociedade de massa e totalitarismo.** *In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.* Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e Aplicação da Constituição.** 4<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas.** 7<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro e São Paulo: Renovar, 2004.
- BEINER, Ronald. **Hannah Arendt – sobre O Julgar** *In: Lições Sobre a Filosofia Política de Kant.* 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1993.

- BIGNOTTO, Newton. **O totalitarismo hoje? In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.** Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BOBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política.** Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Política. In: Dicionário de Política.* 5ª. ed. Vol. 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A Teoria das Formas de Governo.** 2ª. ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- \_\_\_\_\_. **A Era dos Direitos.** Rio de Janeiro Editora Campos, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Estado Governo Sociedade – Para uma Teoria Geral da Política.** 11ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- BOFF, Leonardo. **Dignitas Terrae. Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres.** 3ª. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política.** 10ª. ed. São Paulo: Malheiros, 1998.
- BRASIL.Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil.** São Paulo: Editora Saraiva, 2006.
- BRESCIANI, Maria Stella. **Política e Violência em Da Revolução de Hannah Arendt. In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- CALVET, Thereza. **Ação e Violência em Eric Weil e Hannah Arendt. In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- CANCELLI, Elizabeth. **Pensando a América: de Thomas More a Hannah Arendt, em nome da virtude, da política e de Deus. In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt a reinterpretation of her political thought.** New York: Cambridge University Press, 1995.
- CAPELARI, Márcia Regina. **Pensar a história em “tempos sombrios”. In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

- CASANOVA, Marcos. **Do domínio do impessoal à banalidade do mal.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede. A era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura.** Vol. I. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2003.
- CITTADINO, Gisele. **Pluralismo Direito e Justiça Distributiva. Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea.** 3<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004.
- CLÈVE, Clèmerson Merlin. **O Direito e os Direitos: Elementos para uma crítica do Direito Contemporâneo.** 2<sup>a</sup>. Ed. São Paulo: Max Limonad, 2001.
- COMPARATO. Fábio Konder. **Ética.** São Paulo: Cia das Letras, 2006.
- CORTINA, Adela. **Ética Transnacional e Cidade Cosmopolita. In: Direito e Legitimidade.** Orgs. MERLE, Jean-Christophe e MOREIRA, Luiz. São Paulo: Landy. 2003.
- CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e o conceito de progresso. In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.** Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O pensar e a moralidade. In: Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Crime e responsabilidade; a reflexão de Hannah Arendt sobre o Direito e a dominação totalitária. In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- COSTA, Jurandir Freire. *Prefácio. In: Agnes Heller, entrevistada por Francisco Ortega.* Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2002.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O Cuidado com o Mundo. Diálogo entre Hannah Arendt e Alguns de seus Contemporâneos.** Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- DECCA, Edgar. **A crise da razão na modernidade. In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

- DRUCKER, Claudia. **Arendt e a esquerda brasileira. O totalitarismo hoje?**  
*In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.* Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.*  
Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- DUARTE, André. **O pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt.** São Paulo: Editora Paz e Terra S/A. 2000.
- \_\_\_\_\_. **A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt.** *In: Lições Sobre a Filosofia Política de Kant.* 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1993.
- \_\_\_\_\_. **Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política.** *In: Transpondo o Abismo.* CORREIA, Adriano. (Org.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Poder e Violência no Pensamento Político de Hannah Arendt.** *In: ARENDT, Hannah. Sobre a Violência.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Hannah Arendt e o evento totalitário como cristalização histórica.** *In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.* Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. Constituição (1789). **The Constitution of the United States of América.** Disponível em: <http://www.law.ou.edu/hist/constitution/>. Acesso em 12 nov. 2006.
- ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt – Martin Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda. 1996.
- FERRAJOLI, Luigi. **Direito e Razão. Teoria do Garantismo Penal.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.
- FERRAZ Jr. Tercio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito.** 4<sup>a</sup>. Ed. São Paulo: Editora Atlas, 2003.
- FERREIA, Jivago Spinola Gonçalves. **Hannah Arendt e o Liberum Arbitrium Agostiniano.** Dissertação Mestrado em Filosofia PUCPR. Prof. Orientador Dr. César Augusto Ramos. 2006.

- FIGUEIREDO, Vinicius. **A Desconstrução da Filosofia Política.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- GARCIA, Cláudio Boeira. **Arendt: iluminação de uma obra no mundo.** *In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.* Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- GÓMEZ, Enrique Serrano. **Consenso y Conflicto Schmitt, Arendt y la definición de lo político.** México: Centro de Estudios de Política Comparada, A.C.
- GOYARD-FABRE, Simone. **Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno.** Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HAROCHE, Claudine. **A personalidade não totalitária.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** 8ª. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- HELLER, Agnes e FEHÉR, Ferenc. **A Condição Política Pós-Moderna.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1998.
- HELLER, Agnes. **Agnes Heller, entrevistada por Francisco Ortega.** Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2002.
- HESSE, Konrad. **A Força normativa da Constituição.** Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Rio Grande do Sul: Sérgio Antonio Fabris, 1991.
- HEUER, Wolfgang. **Poder, Violência, Terror: la República Imperfecta y sus peligros.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- HILB, Cláudia. **Hannah Arendt: política da promessa, promessa da política.** *In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.* Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- HOBBS. **Leviatan.** Col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 4ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. 1ª. ed. São Paulo: Edipro – Edições Profissionais Ltda, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1997.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da Faculdade do Juízo**. 2 ed. Rio: Forense, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentos da Metafísica dos Costumes**. Trad. Lourival de Queiroz Henkel. São Paulo: Ed. Tecnoprint.
- \_\_\_\_\_. **Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. 1ª. ed. São Paulo: Edipro – Edições Profissionais Ltda, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A Paz Perpétua**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KOHN, JEROME. **O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção À vida do espírito**. In: **Origens do Totalitarismo – 50 anos depois**. Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- KOLODY, Helena. **Sempre Poesia. Antologia Poética**. Curitiba: Ímã Publicidade, 1994.
- KOZICKI, Katya. **A política na perspectiva da filosofia da diferença**. In: **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- LAFER, Celso. **Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- \_\_\_\_\_. **A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. LAFER, Celso. **A política e a condição humana**. In: **A Condição Humana**. 8ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Na confluência entre o pensar e o agir: sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

LASSALE, Ferdinand. **Que é uma Constituição ?** São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1993.

LEAL, Ivanhoé Albuquerque. **Uma crítica da História como reabilitação do agir em Hannah Arendt.** *In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.* Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós.** Trad. Pergentino Sefano Pivatto *et alli.* Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

LYRA, Edgar. **Violência, Ação e Pensamento.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo.** Col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LUDZ, Úrsula. **Planos de Hannah Arendt para uma Introdução à Política.** *In: ARENDT, Hannah. O que é Política? O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. **Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer.** *In: Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. **A natureza do totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo?** *In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.* Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MAGALHÃES, Marion Brepohl. **A compaixão na pol~itica; pesadelo da razão?** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MAQUIAVEL . **O Príncipe.** Trad. Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre/São Paulo: L&PM , 1998.

- MARTINS NETO, João dos Passos. **Direitos Fundamentais. Conceit, função e Tipos.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- MOREIRA NETO, Diogo de Figueiredo. **Mutações do Direito Público.** Rio, São Paulo, Recife: Renovar, 2006.
- MARTINS NETO, João dos Passos. **Direitos Fundamentais. Conceito, Função e Tipos.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.
- MAY, Derwent. **Hannah. Arendt. Uma biografia.** Trad. Ruy Jugmann. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial Milmam e LTC.
- MOISÉS, Cláudia Perrone. **Direito Internacional e violência – Hannah Arendt em sala de aula.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- MORAES, A teoria marxista na história do pensamento político. *In: Filosofia política contemporânea.* Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- NAPOLITANO, Marcos. **O “tesouro perdido”: a resistência no campo da cultura.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- NOUR, Soraya. **À Paz Perpétua de Kant.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade. Arendt, Derrida, Foucault.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional.** 6<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Max Limonad, 2004.
- PLATÃO. **A República.** Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- POPPER, Karl R e LORENZ, Konrad. **O Futuro está Aberto.** 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fragmentos.
- RAMOS, César Augusto. **O Conceito Político de Liberdade em Hannah Arendt.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. **História da Filosofia.** 3<sup>a</sup>. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

- RODRIGUES, Alberto Tosi. **Max Weber, o último dos clássicos.** *In: Filosofia política contemporânea.* Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- ROMANO, Roberto. **Ensaio para um Posfácio.** *In: A Paz Perpétua. Um projeto para Hoje.* São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Col. Os Pensadores. Vol. XXIV São Paulo: Abril Cultural. 1973.
- ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt.** Lisboa: Instituto Piaget. 1987.
- SILVA, Franklin Leopoldo. **Prefácio** de DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia na Reflexão de Hannah Arendt.** São Paulo: Editora Paz e Terra S.A
- SCHMITT, Carl.
- SILVA, Helenice Rodrigues. **Pensar o acontecimento: Hannah Arendt.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno.** Trad. RIBEIRO, Renato Janine e MOTTA, Laura Teixeira. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e o paradigma do anti-Estado.** *In: Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.* Orgs. Odílio Alves Aguiar *et.al.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- THEODORO, Marcelo Antonio. **Direitos Fundamentais e Sua Contretizaçã.** Curitiba: Juruá Editora, 2002.
- THOUARD, Denis. **Kant.** Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Editora Estação Liberdade Ltda, 2004.
- TRONCA, Ítalo Arnaldo. **Trinta Anos de Brasil: história, ficção e violência; a propósito da violência em Hannah Arendt.** *In: A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.* Orgs. André Duarte *et. alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt Sócrates e a questão do totalitarismo.** Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

- VIGOTSKI, Lev Semyonovitch. **A Formação Social da Mente**. São Paulo: Martins Fontes. 1998.
- WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho**. 2a. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- WILLIAMS, Bernard. **Moral. Uma introdução à Ética**. Trad. Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus lógico-philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 1993.
- WOLKER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma nova cultura no Direito**. 3ª. ed. São Paulo: Editora Alfa Omega, 2001.

