

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU

EDILENE MARIA DA CONCEIÇÃO

**A QUESTÃO DA LIBERDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE
HANNAH ARENDT**

UBERLÂNDIA
2011

EDILENE MARIA DA CONCEIÇÃO

**A QUESTÃO DA LIBERDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE
HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de
pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Uberlândia,
como requisito parcial para a obtenção
do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Política

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Georgia Cristina
Amitrano

UBERLÂNDIA
2011

C744q Conceição, Edilene Maria da, 1965-
A questão da liberdade no pensamento político de Hannah

Arendt / Edilene Maria da Conceição. - 2011.

113 f.

Orientadora: Georgia Amitrano.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 - Crítica e interpretação -
Teses. 2. Filosofia moderna - Séc. XX - Teses. I. Amitrano,
Georgia. II. Uni-versidade Federal de Uberlândia. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU:

FOLHA DE APROVAÇÃO

EDILENE MARIA DA CONCEIÇÃO

A QUESTÃO DA LIBERDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Uberlândia, 31 de Março de 2011

Banca Examinadora

Prof. Dr. José Luiz de Oliveira

Universidade Federal do São João Del Rei/UFSJ

Prof^a. Dr^a. Ana Maria Said

Universidade Federal de Uberlândia/UFU

Prof^a. Dr^a. Georgia Cristina Amitrano (Orientadora)

Universidade Federal de Uberlândia/UFU

À Deus, aos meus filhos, Enrique e Talita, e aos meus amigos de todas as horas.

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo indispensável apoio a esta pesquisa.

À Deus, em primeiro lugar, por estar tão próximo de mim e oportunizar-me o milagre da existência todos os dias desta minha vida.

À Universidade Federal de Uberlândia e ao Departamento de Filosofia, nas pessoas do Prof. Dr. Luiz Felipe Sahd, do Prof. Dr. Humberto Guido, os quais acompanharam-me no começo da minha trajetória rumo ao mestrado. A todos os professores, funcionários (Sandra Bertolucci, Norma e Ciro Amaro pelo apoio sempre constante), aos colegas e amigos, onde encontrei apoio, carinho, compreensão, estímulo e cooperação.

Aos professores Ana Maria Said e José Luiz de Oliveira por terem aceito o convite de participar de minha Banca.

Em especial à Prof^a. Georgia Amitrano pela cumplicidade, pela forma carinhosa com que me acolheu e pelo empenho incondicional na orientação deste trabalho e principalmente pela atenção dispensada nos momentos mais difíceis dessa trajetória. À senhora meu muito obrigado! Não poderia de deixar de agradecer ao seu esposo, Prof. Dr. Leonardo Almada, pela compreensão e apoio durante os dias de orientação em sua residência.

A toda minha família que, à distância, acompanharam e me incentivaram sempre. Aos meus filhos, Enrique e Talita, de quem por muitas vezes renunciei o tempo de convívio indispensável à vida familiar em troca da dedicação a este trabalho. A eles todo o meu amor.

Aos meus colegas e minhas colegas de trabalho que, ajudaram-me muito ao dispensar-me muitas vezes dos afazeres para que pudesse cursar a pós-graduação, escrever esta Dissertação e, sem esta ajuda, este trabalho não teria sido realizado.

“A vida não examinada não merece ser vivida”
Atribuído a Sócrates

RESUMO

CONCEIÇÃO, Edilene Maria da. *A questão da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt*. Uberlândia, 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, 2011.

A presente Dissertação trabalha o conceito de Liberdade a partir da leitura de Hannah Arendt. Desta feita, desenvolve-se uma comparação entre a liberdade antiga, inspirada pela polis grega e a liberdade moderna, apontando para uma cisão da realidade política. Para tanto, analisa-se de forma detalhada as três atividades da “Vita Activa”: a ação, o labor e o trabalho; donde o momento da passagem ao homo sapiens, da fundação da esfera pública e do exercício pleno da cidadania num espaço de pluralidade e pluralismo apresenta-se necessariamente mediado pelo discurso. É também esse o momento em que a palavra “liberdade” ganha uma feição concreta. Ainda, demonstra-se o totalitarismo como um evento recente e o modo como esse regime, através da ideologia, instaura o terror, criando indivíduos sem identidades. Ao fim, é compreensão do sentido que Arendt atribuiu ao conceito agostiniano de “Amor Mundi” em *A Condição Humana*, o que fecha este trabalho.

Palavras-chave: liberdade; ação; pluralidade.

ABSTRACT

CONCEIÇÃO, Edilene Maria. *The question of freedom in the political thought of Hannah Arendt*. Uberlândia, 2011. Dissertation (Master of Philosophy) - Graduate Program in Philosophy, Federal University of Uberlândia, 2011.

This thesis work the concept of freedom from the reading of Hannah Arendt. This time, it develops a comparison between ancient liberty, inspired by the Greek polis and the modern freedom, pointing to a split of political reality. For this purpose, we analyze in detail the three activities of the “Vita Activa” action, labor and work, from which the pass to homo sapiens, the foundation of the public sphere and the full exercise of citizenship in a space of plurality and pluralism presents necessarily mediated by discourse. This is also the time when the word “freedom” gets a real feature. Still, it is demonstrated totalitarianism as a recent event and how this regime, through ideology, creates terror, individuals without creating identities. At the end, is understanding the sense that Arendt gave the Augustinian concept of “Amor Mundi” in *The Human Condition*, which closes this work.

Keywords: freedom; action; plurality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I – O QUE É LIBERDADE	17
1.1. O problema da Liberdade.....	17
1.2. A liberdade na antiguidade grega – o espaço público da <i>polis</i>	23
1.3. A <i>vita activa</i>	26
1.4. A questão da palavra e da Ação (<i>archein</i>) no espaço público	34
CAPÍTULO II – O HIATO ENTRE A FILOSOFIA E A POLÍTICA: O DESVIRTUAMENTO DA LIBERDADE.....	43
2.1. A ruptura entre a filosofia e a política na antiguidade grega.....	43
2.2. A ruptura entre a vida ativa e a vida contemplativa.....	49
2.3. A ruptura entre a política e a filosofia na modernidade.....	55
2.4. Ideologia e terror: a configuração do totalitarismo.....	60
CAPÍTULO III – O CONCEITO DE “MUNDO” EM HANNAH AREND: UM PASSO EM DIREÇÃO À SUPERACÃO DO HIATO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA E O RESGATE DA LIBERDADE POLÍTICA.....	72
3.1. O resgate da liberdade política através da revolução.....	72
3.2. A vontade como faculdade da liberdade.....	79
3.3. O <i>amor mundi</i> como renovação do mundo plural e livre.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
BIBLIOGRAFIA	111

INTRODUÇÃO

A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha existir. (Hannah Arendt)

O problema da liberdade tem sido, há muito tempo, um aspecto central da filosofia política. Análises diversas têm demonstrado que é uma questão que vem resistindo a muitas interpretações. Em Hannah Arendt, a liberdade aparece como parâmetro de elaboração de um novo rumo e a experiência de um novo começo, constituído e instituído pela atividade humana: a experiência de ser livre. Seriam, portanto, os limites da existência autêntica da liberdade do homem, integrante de um corpo social e político, ele próprio? Ou esses limites esbarram na dimensão do indeterminado, do imprevisível e do ilimitado da condição humana? Tais indagações nos levam a um aprofundamento necessário nas teorias políticas, mais precisamente, no que diz respeito a este trabalho, ao pensamento político arendtiano.

Sem dúvida, a obra de Arendt é uma das mais ricas e estimulantes dentre as que tratam da questão da liberdade. Isso se deve ao fato da liberdade ser tratada por ela, como um fenômeno do mundo concreto dos homens e não por meio de abstrações conceituais. Ela nos desperta do nosso acomodamento político e amplia nossa capacidade de compreender os problemas da atualidade.

Arendt entende a liberdade como manifestação do homem no espaço público, mediado pela ação e pela linguagem. Para ela, política sem liberdade é uma compreensão distorcida de política, tanto quanto conceber liberdade sem política. Esse espaço público é o local onde uma significa a outra. Há nessas esferas uma co-originalidade, em que uma dá suporte à outra no tocante a seu significado. Afirma Arendt:

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. Tal simplicidade e conclutência residem no fato de ser ela tão antiga quanto à existência da coisa política – é na verdade, não como a pergunta, que já nasce de uma dúvida e é inspirada por uma desconfiança. [...] Por conseguinte, a pergunta é muito mais radical, muito mais agressiva, muito mais desesperada: tem a política algum sentido ainda? (ARENDT, 2006, p. 38)

No pensamento arendtiano não há como conceber a ação privada da liberdade, pois ela ganha força tanto quanto é livre para manifestar-se. É disso que é composto o espaço público: elementos plurais e livres. “A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana” (ARENDT, 2006, p. 21). Nesse sentido, podemos afirmar que a política trata do convívio entre os diferentes, isto é, a pluralidade traz em si o sentido da liberdade, manifesta o direito de todos aparecerem e atuarem. A política é plural porque a liberdade exige a pluralidade como condição *sine qua non*. Não há liberdade quando a verdade é domínio de um só e os outros não têm o direito de exprimir suas posições. Segundo Arendt:

Na diversidade absoluta de todos os homens entre si – maior do que a diversidade relativa de povos, nações ou raças – a criação do homem por Deus está contida na pluralidade. Mas a política nada tem a ver com isso. A política organiza de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*. (ARENDT, 2006, p. 21).

Para Arendt, o campo da política é o campo da ação, que só é possível quando em uso da liberdade e não de uma liberdade teórica, mas de uma liberdade que aparece no mundo fenomênico. Sendo assim, o campo da política está no campo do pensamento plural. “A liberdade, que encontra na pluralidade sua expressão, tem constituição no mundo político onde ocorrem os negócios humanos, de modo que uma liberdade apenas teórica não é capaz de habitar a ação, pois se dá no mundo fenomênico especialmente no seu campo original, o âmbito da política” (ARENDT, 1997, p. 191).

Ao identificar o campo original da liberdade como sendo a política, Arendt o faz fundamentada no fato de que os homens vivem em um espaço público, que é político na sua constituição, já que não temos como conceber o espaço público sem a pluralidade, condição *sine qua non* para a liberdade, de tal modo que no espaço público se experimentam o discurso e a ação, e os mesmos só existem onde existir a liberdade. Disso podemos concluir que

política e liberdade se autoidentificam, não podendo se conceber uma sem a outra a não ser que admitamos o equívoco da tradição separando um do outro. Só nesse equívoco se poderia admitir a política como negadora do espaço público e, conseqüentemente, da pluralidade, da ação e do discurso; só assim poderíamos encontrar política e liberdade destoando. Fora disso, uma identifica a outra, já que a política é o espaço acolhedor da liberdade, e a liberdade, seu sentido. Assim, afirma Arendt:

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre isso em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado de ação; pois ação e política, entre todas as capacidade e potencialidade da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade. (ARENDT, 1997, p. 191).

Arendt se recusa a conceituar liberdade desvinculada da realidade. Sua experiência de vida é ao mesmo tempo sua experiência de pensadora. Viveu a história do século XX, e suas inquietações são ao mesmo tempo humanas e intelectuais. Como bem lembra Celso Lafer, Arendt elabora questões relacionadas aos problemas com os quais se deparou ao longo de sua vida.

Mesmo não sendo considerada por alguns uma pensadora sistemática, sua obra nos oferece uma elaboração constante, um certo “esforço de decodificação”, como lembra Lafer, porque sua linha de pensamento não é óbvia, mas inquietante e original. Mas, o pensamento de Hannah Arendt preenche os pré-requisitos de um clássico, pois consegue alcançar uma dimensão heurística, na medida em que é capaz de problematizar, de maneira singular, os adventos do século XX, possibilitando uma visão extemporânea da realidade, como a preocupação com os direitos humanos, os crimes contra a humanidade, os problemas políticos e jurídicos atuais, a questão do público e do privado e as possibilidades de um consenso universal.

Quando Arendt trata do problema da violência, do poder, da autoridade, do terror, do político, da ação, ela se refere ao homem no plural, abordando não só de forma reflexiva, mas também, através de sua experiência generalizada de vida. Hannah Arendt “viveu e superou, na condição de judia-alemã, desafios políticos e morais; percorreu e pensou os dilemas públicos e privados que caracterizam o século XX” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 92).

O pensamento de Arendt está direcionado para alertar sobre a necessidade de se construir uma nova *polis* em que a liberdade ordene a vida em comum. Arendt consegue, como poucos, respeitar a condição do outro. Duas qualidades foram essenciais para que ela superasse seu temperamento introspectivo e se tornasse “militante política”: um aguçado espírito crítico e um grande senso de responsabilidade diante do mundo.

Arendt percebe em que o homem moderno se transformou: um ser supérfluo e desprovido de senso político. Para ela, o que o levou a essa condição foi justamente a supressão da liberdade política. Os regimes totalitários, a laborização e as modernas sociedades de consumo são parte da reflexão de Arendt no que concerne à supressão dessa liberdade. Para a autora, a solidão e o desamparo passaram a ser, a partir do século XX, as experiências de um número cada vez maior das massas. Tanto os governos tirânicos, quanto as sociedades massificadas contemporâneas produziram impotência, solidão (*loneliness*), a não pertença ao mundo e a consciência de desimportância e dispensabilidade, além da destruição do mundo comum. Para Arendt, é a propaganda totalitária quem melhor consegue aperfeiçoar as técnicas de propaganda de massa. Confirma Arendt:

A eficácia desse tipo de propaganda evidencia uma das principais características das massas modernas. Não acreditam em nada visível, nem na realidade de sua própria experiência; não confiam em seus olhos e ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser deduzida por qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte. (ARENDT, 1989, p. 401).

Na tentativa de obter respostas às grandes e inquietantes questões colocadas pelo seu tempo e à indignação diante dos fatos imprevisíveis que transformaram nossas concepções da dignidade humana, Arendt produz uma das obras mais importantes e significativas do nosso século, a obra *Origens do Totalitarismo*.

Torna-se desafiador, portanto, tentar compreender quais os motivos que impulsionaram Arendt a estudar e denunciar a condição do homem moderno e como ela acredita na capacidade humana de construir um mundo novo. Tendo como base uma pesquisa teórica, o objeto de estudo desse trabalho é o problema da liberdade arendtiana em alguns de seus diferentes aspectos.

Esta dissertação está apoiada, em primeiro lugar, na leitura de *A vida do Espírito*, *A Condição Humana e Origens do Totalitarismo* e de outras obras: *Entre o Passado e o Futuro*, *Crises da República*, *a Dignidade da Política*, *Da Revolução*, *O que é Política?* e *Eichmann*

em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. Essas obras nos fornecem uma exposição dos pressupostos fundamentais da filosofia política de Hannah Arendt acerca da liberdade no âmbito do seu pensamento político. Utilizamos outras obras de Hannah Arendt, obras de autores que comentam o seu pensamento e obras de autores que têm trabalhado com a temática da liberdade no campo do espaço político.

No primeiro capítulo, apresentaremos o conceito arendtiano de liberdade e como ela trata essa questão no âmbito político, através de concepções de autores mencionados por ela e autores modernos. Desenvolveremos, ainda, uma comparação entre a liberdade antiga, inspirada pela *polis* grega e a liberdade moderna que sofreu uma cisão da realidade política. Nesse primeiro momento, será necessária uma exposição da noção de espaço público e privado, tomando como referência a concepção arendtiana de Política, Ação e Liberdade, temas tão caros à autora.

Também, neste primeiro capítulo, analisaremos de forma detalhada as três atividades da “Vita Activa”: a ação, o labor e o trabalho. Para os antigos, a “Vita Activa” é ocupação, inquietude, desassossego. O homem, no sentido dado pelos gregos antigos, só é capaz de tornar-se homem quando se distancia da “vida activa” e se aproxima da vida reflexiva, contemplativa. Nesse capítulo, trataremos da passagem da condição de *animal laborans* à de *homo faber* através do emprego da técnica na natureza para a sua transformação utilitária, dando assim lugar ao trabalho da fabricação e do artifício. Subjacente a essa passagem ao trabalho, está a emergência do pensamento dos meios e dos fins e, portanto, do utilitarismo. Finalmente, como terceiro e último estágio da *vita activa* em Hannah Arendt indicaremos a Ação propriamente dita, como horizonte em que o humano transcende a sua condição de trabalhador para se impor como cidadão. É o momento da passagem ao *homo sapiens*, da fundação da esfera pública e do exercício pleno da cidadania num espaço de pluralidade e pluralismo, e necessariamente mediado pelo discurso. É também esse o momento em que a palavra “liberdade” ganha uma feição concreta, pois, para Hannah Arendt, é enquanto ator, ser que age, que o humano se prova a sua liberdade – “ser livre e agir são o mesmo”.

No segundo capítulo, abordaremos a questão da ruptura entre filosofia e política na antiguidade. Nesse momento, demonstraremos como essa ruptura acontece. Desde o declínio das cidades-estado antigas, a *vita activa* perdeu a dignidade de ação livre e passou a significar apenas a atividade dos homens enquanto movidos pela necessidade. O modo de ser liberto das necessidades da vida terrena transferiu-se para a *vita contemplativa*. Assim, a ação pública e política, ou simplesmente a ação, na sua especificidade política, viu-se despojada de valor, em

detrimento da contemplação. De acordo com Hannah Arendt, seguem-se daí consequências para a modernidade.

Também neste capítulo, trataremos da questão da ausência de liberdade num regime considerado por Arendt, totalmente novo, o totalitarismo, e de como esse regime, através da ideologia, instaurou o terror, criando indivíduos sem identidades. Nesse momento, torna-se relevante destacar as questões norteadoras pertinentes ao capítulo em comento: quais são as condições político e sociais que tornaram propícias o surgimento do movimento totalitário? E quais os instrumentos utilizados pelo movimento totalitário para que este conseguisse se instalar como regime político?

No terceiro e último capítulo, mostraremos os caminhos percorridos por Arendt para superar o hiato entre filosofia e política e como ela tenta resgatar a liberdade política através da faculdade da vontade, do processo revolucionário e do *amor mundi*.

Primeiramente, ao nos referirmos à vontade enquanto atividade do espírito, paradoxal e contraditória, centraremos na mesma enquanto faculdade voltada para o futuro e comprometida com o mundo. Aqui, faremos uma analogia entre as duas outras faculdades do espírito: o pensar e o julgar.

Logo depois, analisaremos o fenômeno da revolução e abordaremos os eixos da discussão conceitual arendtiana sobre as revoluções na modernidade. Para Hannah Arendt, as revoluções figuraram momentos privilegiados de manifestação do “político”, nos quais o espaço de liberdade ganha visibilidade. Para ela, a Revolução Americana e a Francesa vivenciaram circunstâncias de fracassos e de vitórias na fundação da liberdade.

Por fim, apresentaremos o conceito agostiniano de “Amor Mundi” como essencial para o pensamento político de Hannah Arendt, pois lhe inspirou uma alternativa em relação à superação do hiato entre Filosofia e Política e como resgate da liberdade política. Torna-se mister compreender o sentido que Arendt atribuiu ao conceito agostiniano de “Amor Mundi” em *A Condição Humana*, estabelecendo, para isso, uma comparação com sua interpretação prévia desse mesmo conceito em sua tese de doutorado, *O Conceito de Amor em Agostinho*, bem como, também, de explorar as implicações teóricas decorrentes de sua orientação do pensamento político para o mundo.

Na conclusão, retrataremos, em linhas gerais, a condição do homem no mundo moderno e suas consequências para a atualidade, tendo como referência o pensamento arendtiano.

Este trabalho de pesquisa teórica se fundamentará, portanto, na tentativa de compreensão da liberdade arendtiana, liberdade esta que Cecília Meireles tratou no livro *Romanceiro da Inconfidência*: “Liberdade – essa palavra que o sonho humano alimenta: que não há ninguém que explique e ninguém que não entenda!” (MEIRELES, 1977, p. 75).

CAPÍTULO I

O QUE É LIBERDADE?

A raison d'être da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.

(Arendt)

1.1- O problema da liberdade

A liberdade é um tema constante em toda a obra de Hannah Arendt. A pensadora tem como grande esforço retratar a condição libertária e política do homem, principalmente do homem moderno que tirou o caráter político da liberdade e transformou-a em uma característica íntima e pessoal. Tem um grande desafio ao demarcar a verdadeira liberdade política da chamada não-liberdade.

O ponto de partida da autora é a concepção de que a liberdade é uma conquista humana, não provém do mundo da natureza e muito menos da natureza divina. A liberdade como defende alguns autores – Hobbes, Locke e Rousseau – não é algo natural, que surgiu no momento em que o homem apareceu, ela é conquistada.

Sobre o tema, afirma Arendt,

Nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade. Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar – o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com a preservação. (ARENDT, 2005, p. 194).

A invenção da liberdade tem seu lugar no tempo dos homens, quando estes, politicamente organizados, sentiram a necessidade apriorística nas relações entre eles. Porém, independente do contexto histórico onde esteja assentado o fenômeno da liberdade, demonstra ser a *conditio sine qua non* da vida associativa necessária entre os homens. A experiência de sua ausência foi vivenciada, por diversas vezes, de forma trágica para a existência humana.

Seu problema, independente do contexto histórico, é sempre associado a um fato da vida política e manifestado através da ação humana.

Portanto, a teoria política de Hannah Arendt está centrada na afirmação de que “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio da experiência é a ação” (ARENDT, 1997, p. 192). Em Hannah Arendt, ação e liberdade possuem uma relação estreita e se essa relação não existisse o homem perderia sua identidade e se tornaria um “robô mecânico”. Para a autora, o homem não é livre quando sua liberdade é obstruída por outro. É na ação e na liberdade que os homens se mostram no mundo. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens.

Hannah Arendt sempre defendeu a ação, o posicionamento coletivo como possibilidade de *epifania* do homem. Sua rebeldia existencial e intelectual distanciava-se de qualquer acomodamento. “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano” (ARENDT, 1989, p. 189). Para ela, o homem só se realiza politicamente na liberdade e na ação, sem as quais não há possibilidade da existência em âmbito público. Essa é a sua singularidade, sua identidade. Portanto, a liberdade requer a existência do outro, requer estar com os outros. É nessa pluralidade, é ao permanecer com os outros, que o homem forma sua identidade¹.

Mas, só há uma verdadeira política quando partilhamos o mundo com outros que são diferentes, quando debatemos e agimos com eles, quando vivemos em um espaço público. Fazer política é participar da experiência da comunidade de seres diferentes. A liberdade só existe num espaço onde cada um pode participar junto dos seus pares, ter a alegria de aparecer em público e de poder realizar com outros o que não poderia realizar sozinho.

Apesar de a liberdade ser sempre conhecida na História da Filosofia fora do âmbito político, como em Santo Agostinho, ao divorciar política de liberdade, e na Idade Moderna, com Montesquieu, ao equacionar a liberdade política com segurança e respeito às leis em sua obra *O espírito das leis*, e ser sempre vinculada ao fenômeno da vontade, ela é conhecida em Hannah Arendt não como um obstáculo, mas sim, como um fato da vida cotidiana, do contexto político. E falar de liberdade, para ela, é falar do problema da política, é falar do homem como ser dotado de ação. Não é concebível falar de ação política sem falar de

¹ Em Hannah Arendt é pela palavra que os homens “estão entre os homens” (*inter homines esses*) e também alcançam *condição per quam* de toda a vida política, e é na ação que os homens se complementam, e dependem da presença dos outros para ratificar sua identidade, pois a “pluralidade é a Lei da terra”.

liberdade. E o motivo que impulsiona os homens a conviver politicamente organizados é a liberdade, e é através da ação que estes dominam e se situam no âmbito da experiência.

Para Arendt a liberdade é uma atividade exercida pelos homens através do convívio entre eles. É um fenômeno da vida pública, e, enquanto fenômeno, é algo que aparece aos homens, que tem existência quando externalizado. Apresenta-se como uma atividade da vida política e não como um dado da consciência, da vida interior.

O problema da liberdade ocupa, portanto, um lugar especial na obra de Arendt, seja configurando-se enquanto um desdobramento da ação, ou enquanto fundamento de toda política. As primeiras reflexões de Arendt sobre a liberdade se encontram presentes em *A Condição Humana*. Nessa obra, Arendt começa a afirmar a relação sinonímica entre liberdade e ação, relacionada com o fenômeno da natalidade. A própria questão da natalidade é muito importante para Arendt, uma vez que a trata constantemente em sua obra, servindo de elo para fundamentar a liberdade, associando-a com a ação. Como afirma em *Origens do Totalitarismo*, “o começo é a capacidade suprema do indivíduo e que, politicamente, equivale à liberdade humana” (ARENDT, 1989, p. 479). Destaca-se, nessa obra, uma passagem que estabelece uma correlação direta entre natalidade e liberdade:

No nascimento de cada homem, o começo inicial é reafirmado, porque em cada ocasião algo novo se insere em um mundo existente que continuará a existir depois de cada morte individual. Porque é um começo, o homem pode começar, ser humano e ser livre são a mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a capacidade de começar: a liberdade (ARENDT, 1997, p. 1992).

Partindo da sentença agostiniana de que o “o homem foi criado para que houvesse um novo começo” (ARENDT, 1989, p. 190), falar em natalidade implica se referir ao nascimento, ao instante em que o homem vem ao mundo trazendo em si a possibilidade do novo e tornando sua própria existência, uma novidade no mundo. É importante ressaltar que essa natalidade não se restringe a simplesmente “nascer”, mas a um novo começo, que é fundamentalmente inerente à ação. A ação possibilita ao homem a capacidade de optar por um novo começo, oportunizando novas formas de vida, dando início a uma nova história, uma nova forma de conceber o mundo:

[...] a ação atualiza a condição humana da natalidade, trazendo uma história de vida radicalmente nova para o mundo, e afetando todas as demais histórias de vidas conectadas a ela. A natalidade, então, é a capacidade fundamental de fazer nascer o novo: um novo feito e uma nova identidade do agente e a mudança das identidades dos outros agentes (KHAKHORDIN, 2001, p. 468).

O homem é um ser através do qual algo novo pode começar. Ser humano e ser livre são a mesma coisa. E, todo novo começo é, para Arendt, um milagre. Milagre é a palavra que ela usa constantemente para compreender a possibilidade de sempre existir um novo começo na história; a possibilidade de superar os limites da violência e do isolamento².

O milagre da liberdade reside no poder de começar, que por seu turno reside no fato de que cada homem, tendo em vista que pelo nascimento vem a um mundo que já existia antes e vai continuar depois de sua morte, é ele mesmo um novo começo (ABENSOUR, 1989, p. 165).

Um dos grandes problemas da liberdade do homem, quando dirigida ao mundo das aparências, é que esse mundo se conduz ao princípio da causalidade, seja ele interno, inspirado pela nossa consciência, seja ele externo, por nossa experiência cotidiana, que nos orienta de acordo com leis estabelecidas pela comunidade. Esse impasse não foi de todo solucionado por Arendt, mas ela nos deixou claro que nem o princípio da causalidade, nem o exercício do pensamento podem explicar a existência do ato livre. Ele depende desses fatores, mas não são seus condicionantes. Para Arendt, a liberdade é um fenômeno da política, que só se torna algo tangível quando aparece e quando participa da natureza contingente da política, da ideia de que algo poderia ter ocorrido de outro modo e não necessariamente como ocorreu.

A liberdade pode, então, ser entendida como um começo improvável, uma iniciativa, uma ação não prevista numa cadeia de causalidade. Portanto, a liberdade, como um fato próprio da política, é reivindicada na perspectiva da ação e não na interioridade do sujeito consigo mesmo, “entre mim e minha consciência”, mas uma ação exterior, uma interferência na vida coletiva. Diz Arendt,

A ação e a política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem tocar em um problema da liberdade humana (Idem, p.191).

Nascimento e ação, portanto, só são possíveis quando existe um espaço público, um espaço político que possibilita o alcance da liberdade. A liberdade para Hannah Arendt se assemelha à liberdade da *polis* grega (não quer dizer que ela tenha caído numa nostalgia política). Para os gregos, a realização existencial do indivíduo está na participação do espaço

² É importante salientar que Arendt distingue esses dois conceitos. “O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa [...] O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera pública de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída [...]. Na solidão “o eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo” Cf. ARENDT, H. Origens do Totalitarismo, p. 527, 529.

público, onde a palavra e a ação se complementam e onde existe a liberdade em seu sentido originário.

A *polis* grega foi outrora precisamente uma “forma de governo que proporcionou aos homens um espaço para os aparecimentos e onde pudessem agir, uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (ARENDT, 1997. p. 201). Os gregos entendiam o público-político, a *polis* como o lugar onde os homens podiam atingir toda sua humanidade. Lá, os homens, além de existirem, também apareciam. “Ser-livre e viver-numa-polis eram, num certo sentido, a mesma e única coisa.” (ARENDT, 1998, p. 47).

Para Hannah Arendt, política e liberdade se identificam e onde não existe liberdade não existe espaço político no seu verdadeiro sentido. A liberdade, como espaço político, é dada aos homens quando estes possuem a capacidade de mover-se entre outros. Pressionando os homens, uns contra os outros, o totalitarismo, usando o terror, destrói o espaço entre eles.

Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. Abolir as cercas da lei entre os homens – como o faz a tirania – significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade (Idem, p. 518).

O terror totalitário eliminou a liberdade em seu sentido específico e em sua fonte, que está no nascimento, na sua capacidade de começar de novo. A liberdade é a capacidade de começar e como realidade política equivale a um espaço entre os homens. A capacidade de começar de novo é um dom que o homem recebe e é, segundo Arendt, idêntico à liberdade. O totalitarismo aniquilou a liberdade humana e a sua capacidade de começar de novo, mas essa mesma capacidade possui dentro de si o poder de começar algo sucessivamente.

Para Arendt, quando nos referimos à liberdade não podemos nos prender a qualquer princípio causal que torna os efeitos do ato livre previsíveis. Se eles fossem previsíveis, não seria possível falar em liberdade. Sob essa perspectiva, o retorno de Arendt à política grega seria uma resposta ao dilema moderno da sociedade massificada, que prevê todos os atos e transforma todo comportamento humano em algo normatizado e previsível. A grandeza da ação em Arendt reside no fato de que ela não pode ser analisada ou julgada pelos motivos ou fins que a motivaram, porque estes jamais são únicos. Arendt vê a ação política como um fim em si mesmo, pois seu valor não depende de modo algum de uma causalidade, como se existisse uma lógica própria que levasse ao desenrolar da história humana. Portanto, a ação

humana é imprevisível em suas causas e em seus fins. A liberdade arendtiana é diferente da liberdade moderna, liberal clássica que é reduzida à mera intervenção da liberdade individual. Em Arendt, ação é criação de novos mundos, é indeterminada, o que desestabiliza o provável equilíbrio perdido das instituições liberais.

O moderno entendimento de liberdade, inspirado na doutrina liberal, foi colocado sob a esfera social, donde os homens foram considerados livres para desenvolverem suas potencialidades, visando sua autopromoção. A liberdade moderna coloca o indivíduo independente da pluralidade do mundo; ele é o que é porque ao nascer traz consigo os direitos naturais, e deve, ao longo de sua existência, protegê-los. Arendt, contudo, não pensa o indivíduo no seu isolamento. Sua singularidade é adquirida no momento em que ele é lançado no mundo e passa a viver numa teia de relações, na qual pode reconhecer-se enquanto ser singular.

O tema da liberdade aparece em outras obras de Arendt gerando novos contornos a esse problema, como em sua obra inacabada *A vida do Espírito*, na qual Arendt se ocupa de investigar as chamadas “faculdades do espírito”: o pensar, o querer e o julgar. Tanto na *Condição Humana* quanto em *A vida do Espírito*, a questão a liberdade nos permite resgatar diversos problemas, principalmente a questão da liberdade na filosofia medieval, como o da impossibilidade de coexistir liberdade e destino. Se há um destino, se há uma situação pré-determinada, significa que não há liberdade, que todos os comportamentos, ações e reações já são conhecidos, já projetados de alguma forma. Elimina-se o *devir* e se desvela a fatalidade, desconsiderando-se as contingências e possibilidades de ação e intervenção humana, traçando um futuro já determinado.

A partir das afirmações de Arendt, podemos depreender que esta nega categoricamente a ideia de destino, uma vez que coloca o fenômeno do nascimento como algo novo, para o não previsível, para o “infinitamente improvável”:

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo o singularmente novo (ARENDT, 1989, p. 191).

Tornar-se, portanto, primordial empreender maior esforço dissertativo ao analisar o fenômeno da ação, bem como a demonstração de sua conseqüente diluição e ocaso político na era moderna.

1.2- A liberdade na antiguidade grega – o espaço público da *polis*

“Se o homem não tem condições de se realizar a não ser que se associe e se organize em comunidade, esta é a razão de ser da cidade, a qual virá protegê-lo, e à sua família fornecendo-lhe estabilidade e segurança, com vistas à preservação dos princípios que a inspiram”.

Aristóteles

Arendt reinterpreta a vida política dos gregos, particularmente na formulação teórica dada por Aristóteles, que coloca o espaço público como o espaço do convívio superior entre os homens, os cidadãos da *polis*, que se mostram livres e iguais, vivenciando a ação política do viver junto.

A coisa pública entendida nesse sentido grego está, portanto, 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 (ARENDT, 2006, p. 48).

Arendt observa, ainda que, para Aristóteles, a palavra *politikón* era um adjetivo da organização da *polis*. Ele não pensava que todos os homens fossem políticos. De sua definição eram excluídos os escravos e também reinos bárbaros asiáticos regidos despoticamente. O que ele pensava era que é uma característica do homem que ele possa viver em uma *polis*, e esta era a mais alta forma do viver em comunidade. Portanto, a liberdade como fenômeno político surgiu e fincou raízes na *polis* grega, porque, em seu espaço público, inexistiam governantes e governados, mando-obediência, e pela existência de uma pluralidade de participantes que desfrutavam da condição de igualdade.

Um dos pontos principais da visão aristotélica da vida da cidade é a distinção que ele faz entre duas formas de convivência humana: a vida da *polis* (cidade) e a vida na *oikia* (casa privada). Trata-se, de um lado, da existência humana na coletividade e, de outro, o homem vivendo o isolamento da vida doméstica.

O domínio do lar, da *oikos*, é o lugar onde os homens se ocupam de atividades ligadas à manutenção da vida e da sobrevivência. É laborar, isto é, ser escravizado pelas necessidades biológicas da natureza. Essa visão é tanto aristotélica, quanto arendtiana.

Na esfera privada comprova-se que os homens não são iguais. Em Aristóteles encontramos a defesa de um princípio natural da desigualdade. Para ele, alguns seres,

Desde a hora do seu nascimento são marcados para serem mandados ou para mandar [...] sempre se verá alguém que manda e alguém que obedece, e esta peculiaridade dos seres vivos se acha presente neles como decorrência da natureza em seu todo (ARISTÓTELES, 1988, livro I, p. 1255a).

Para Aristóteles, a escravidão era um fato natural, fazia parte da essência de certos homens. Segundo Arendt, a escravidão grega era uma tentativa de excluir o labor da condição humana. Trata-se de “um ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade do mundo” (ARENDT, 1989, p. 134). Arendt compreende e justifica a importância da figura do escravo na comunidade grega, como tendo uma função principal de arcar com a responsabilidade de uma casa. Mesmo que essa função seja necessária para facilitar a vida de todos os cidadãos,

Não se tratava de injustiça, nem de violência forçando parte da humanidade a manter-se nas trevas da dor e necessidade [...] essa treva é natural, inerente à condição humana [...], o preço da absoluta libertação da necessidade é em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida real por uma vida vivida por outros” (Idem, 1989, p. 132).

Somente aos homens livres era dado o direito de participar da esfera pública. Estar livre é o que dá ao cidadão grego a possibilidade de conquistar a vida pública. Portanto, é no forte desejo de libertar-se das tarefas do labor que as atividades verdadeiramente merecedoras de prestígio emergem. São elas que libertam o homem do processo vital e do ciclo repetitivo das tarefas do labor.

Segundo Arendt, o desprezo que os gregos denotavam ao labor, não se dava pelo fato de ser exercido pelos escravos, mas sim pela ausência de criatividade e nobreza dessa atividade. Além disso, era caro para os gregos o projeto da imortalidade que só era alcançado na condição da liberdade no espaço público. Os gregos preocupavam-se muito com o que consideravam fragilidade das ações humanas. Queriam promover um mundo seguro que fosse capaz de transcender a existência dos próprios atos. E é o espaço público da *polis* que possibilitará que os homens se tornem testemunhas dos feitos humanos.

Arendt concorda que a vida coletiva deve ser mais importante do que a vida individual. O próprio Aristóteles afirma que o homem tem uma tendência natural à vida em comunidade e cita a amizade como elemento essencial. Não concebe o homem como ser solitário e sim como um animal político que tem necessidade de companhia.

Para Aristóteles, a cidade tem um *telos* a cumprir, que é o de promover o bem de todos e possibilitar para que tudo caminhe em direção a um fim que é o bem maior: a felicidade (*eudaimonia*). É a *polis* o único lugar que pode fornecer condições de igualdade (isonomia), justiça e liberdade. É a *polis* o lugar onde se produzem virtudes. Tanto Arendt quanto Aristóteles acreditam que a comunidade política não existe somente para alcançar a felicidade, mas para praticar o bem comum. Só a política é capaz de produzir virtudes, mas somente se ela tiver uma relação estreita com a ética, pois é aquela que possibilita o alcance da felicidade verdadeira. Portanto, política e ética devem estar vinculadas e são atualizadas no momento da ação e da manifestação prática. “Só pela prática de atos justos, será o homem justo, e pela prática de atos temperantes, o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom” (ARISTÓTELES, 1979, Livro I, p. 1255b).

Mesmo que a *polis* grega não tenha se organizado originalmente no sentido de *democracia*, mas de *isonomia* (igualdade de todos diante da lei), a novidade radical está na manifestação da ideia de igualdade, em oposição a todos os outros regimes da época, marcados pela ideia de autoridade e poder. Não se pode deixar de assinalar que, com a experiência da *polis* grega está a experiência romana que colocou a questão da autoridade no corpo da fundação e na preservação de uma *civitas*.

Mas, para Arendt, é Sócrates quem verdadeiramente encarna um momento filosófico-político em que pensamento, ação e palavra parecem conciliar-se, apesar da existência de conflitos. Sócrates tem uma autêntica compreensão do que é a política. Representa um pensador-político, um pensador no mundo. Em Sócrates, mostra-se a política autêntica que se faz em praça pública, um diálogo entre todos. O que ele faz é praticar a maiêutica no coração da cidade. Está disponível para cada um, e conduz cada um, interrogando-o, a assumir e fundamentar sua própria opinião. Em nenhum momento quer reduzir pontos de vista a verdades únicas, porque reconhece o caráter fundamental da pluralidade humana.

Para Arendt, Sócrates é um exemplo da postura de um espectador.

Os diálogos socráticos atestam uma forma de pensar guiada exclusivamente pelo desejo de manifestar o sentido das coisas, independentes dos preconceitos dos homens ou das utilidades que porventura possuam. São todos aporéticos nunca chegam a uma definição. Isso funciona para Arendt como um modelo de Filosofia no qual, o pensamento não tem obrigação de chegar a um resultado nem a mente está determinada por um fundamento anterior ao próprio pensar (AGUIAR, 2009, p. 70).

Sócrates representa a autonomia do pensamento e da indeterminação da vida intelectual. Como espectador não se ausentou da cidade para o mundo da contemplação e nem deixou de se engajar na política. Ao buscar a significação das coisas praticou o “diálogo silencioso de si consigo mesmo”.

Arendt acredita que o diálogo consigo mesmo, de forma socrática, permite a própria pluralidade, porque, desse modo, o diálogo consigo garante o caráter único de cada indivíduo e permite um autêntico diálogo com outrem. Podemos afirmar, no entanto, que só o homem existe na condição de pluralidade, porque só ele tem a pluralidade inscrita em si mesmo: ele pensa, isto é, segundo a definição socrática, ele dialoga consigo mesmo. Ora, o dialogar consigo não é só ser dois, é ser vários, porque o interlocutor interno com o qual eu dialogo faz valer o ponto de vista dos outros. O diálogo interioriza uma pluralidade de pontos de vista (VALLÉE, 1999, p. 27).

Diz Arendt que tal pluralidade introduz-se na solidão “este diálogo do “dois-em-um” não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes; estes, com efeito, são representados num dos eu com os quais eu mantenho o diálogo do pensamento” (ARENDT, 1989, p. 228).

Sócrates representa a figura do homem que pensa pessoalmente o sentido do que ele vivia e obrigava a todos os interlocutores a fazerem o mesmo. Tal atitude desperta para um problema moral. Assim como Sócrates, Arendt dedica uma atenção especial à vida das pessoas e ao mundo plural em que elas habitam. É em “amor ao mundo” e aos homens que a figura de Sócrates adquire na obra arendtiana um lugar especial. “O Sócrates de Hannah Arendt tem três rostos: o cidadão-pensador, o pensador moral, o pensador crítico” (VALLÉ, 1999, p. 22).

Esse mundo plural tão bem refletido por Sócrates aponta para um conjunto de atividades peculiares que caracterizam o homem enquanto agente relacional com o mundo que habita, que transforma e ao qual se condiciona. O conjunto dessas atividades configura um tipo particular de existência sobre a terra, em relação ao qual Hannah Arendt refletirá em suas obras sob o nome de “*vita activa*”.

1.3 - A *vita activa*

A expressão *vita activa* foi ressignificada por Arendt, “é tão velha quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velha do que ela” (ARENDT, 1989, p. 20). De forma geral, a *vita activa* implica nas atribuições dos homens no âmbito público, mas também se referem às outras atividades necessárias à preservação da espécie humana.

Um dos propósitos de Arendt, durante toda a obra *A Condição Humana*, foi o de buscar superar a conceituação de *vita activa* proposta tradicionalmente, desde Platão, passando pelos Medievais, e culminando no início da era moderna. O que Arendt tentou fazer foi romper com a oposição criada pelos medievos entre *vita activa* e *vita contemplativa* e com a hierarquização operada na Era Moderna.

De forma sintética, o que Arendt pretende em *A Condição Humana* é levar a uma discussão em torno das atividades do *trabalho, fabricação e ação*. É de fundamental importância compreender o caráter semântico e fenomenológico desses conceitos para evitar distorções³ em seu sentido originário. De acordo com Odílio Alves Aguiar :

[...] boa parte do trabalho intelectual de Arendt pode ser entendido como um *enxugamento categorial*, uma desampliação dos conceitos, uma depuração dos modos de vida do ontágio com o outro; desfazer a hierarquização, a tendência à universalização de um único modo de viver. Em suma, desomogeneizar as categorias do Trabalho, da Fabricação e da Ação que a tradição fundiu na noção de *vita activa* para dispô-la em posição de atividades, mas retirar a ação (práxis) do campo a fabricação e da necessidade; diferenciar prática (relação homem-homem) e técnica (relação homem-natureza, sujeito-objeto) [...] (AGUIAR, 1998, p. 35).

Arendt busca separar, conceitualmente, a esfera da atividade do trabalho, da esfera da atividade da fabricação, e da ação. Do ponto de vista etimológico, *labor* representa a ideia de tarefa difícil, árdua, como a palavra *labuta* em português que significa uma penosa e cansativa atividade. Talvez, o termo mais apropriado e que expressaria bem uma possível tradução, seria *trabalho*, derivado do termo latim *tripalium*.⁴ Ambas as traduções destinam uma atividade penosa, árdua, que requer sacrifício e esforço. Esclarece Arendt,

A distinção que proponho para Trabalho e Fabricação é inusitada. A evidência fenomenológica a favor dessa distinção é demasiado marcante para que se ignore; no entanto, é historicamente verdadeiro que, à parte certas observações esporádias – as quais por sinal nunca chegaram a ser desenvolvidas nas teorias de seus autores –, quase nada existe para corroborá-las na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho (ARENDT, 1989, p. 90).

A atividade do trabalho sempre foi vista no mundo cristão como fator de virtude e moralidade, glória, fama e imortalidade. Ao contrário, em Arendt apresenta-se como algo tão

³ É preciso registrar que em certas traduções da obra de Hannah Arendt, e em especial a tradução brasileira de Roberto Raposo para a “*Condição Humana*”, é possível encontrar certos equívocos de tradução que podem comprometer o entendimento de certos conceitos. Em geral, nessas traduções, o termo Labor é traduzido simplesmente pelo seu cognato em português *labor*; *work* é traduzido vulgarmente por trabalho e, por fim, *action* é traduzido sem prejuízos a por ação. Entretanto, dado o sentido que Arendt refere ao termo *work*, a melhor tradução, sem dúvidas, é Fabricação. Na mesma medida, o termo Labor se presta mais ao sentido de trabalho.

⁴ Este termo, de acordo com os latinistas, refere-se a um antigo instrumento de tortura medieval baseado num outro instrumento que visava a sujeitar certos animais a determinados jugos.

somente ligado à sobrevivência: “A atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimentos espontâneos, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo Trabalho no processo da vida” (Idem, p. 15).

A atividade do trabalho é a manutenção do processo biológico/vital do homem em relação à natureza; aqui não resta nenhum vestígio de durabilidade. Trabalha-se não para deixar uma marca no mundo, trabalha-se para continuar vivo. O conceito de *vida* se restringe ao seu aspecto meramente biológico entre homens e animais permitindo uma relação diferenciada com a natureza. O fabricante produz um mundo artificial de coisas, o que trabalha consome visando sua sobrevivência. De acordo com Adriano Correia:

A diferença entre fabricação e trabalho é equivalente à distinção entre o uso e o consumo, entre o desgaste e a destruição. Embora o uso tenha como consequência o desgaste dos produtos da fabricação, estes não são produzidos para ser desgastados, mas para serem usados; o desgaste provocado pelo uso atinge diretamente a durabilidade do produto, mas eles são feitos para (também) portar durabilidade. O *animal laborans*, pela sua constituição, não sabe como construir um mundo e nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*. Os produtos do trabalho, da interação do homem com a natureza, não demoram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele; do mesmo modo, a atividade do trabalho, atenta somente ao ritmo das necessidades biológicas, é indiferente ao mundo, compreendido como artifício humano (CORREIA, 2006, p. 3).

Essa durabilidade não é eterna, esvai-se na medida em que fazemos uso delas. Usando-as ou não, elas se desgastam naturalmente e retornam à natureza. A durabilidade depende da funcionalidade, do valor agregado ao produto e é a cultura quem determina o valor das coisas fabricadas. Um produto pode durar mais ou menos de acordo com o contexto em que está inserido. Mas essa durabilidade não confere aos objetos imortalidade (com exceção as obras de arte). Cedo ou tarde, eles perecerão e, conseqüentemente, “retornarão ao processo natural global do qual foram retirados e contra o qual foram erigidos” (ARENDT, 1989, p. 149).

A finalidade do Trabalho e da Fabricação se diferencia: a Fabricação é regulada pela lógica meio-fim, ao passo que o Trabalho, orienta-se mais pelos meios do que pela finalidade. Sobre esse ponto esclarece Arendt,

É verdade que o trabalho também produz para o fim do consumo, mas como este fim, a coisa a ser consumida não tem a permanência mundana dos produtos da fabricação, o fim do processo não é determinado pelo produto final e sim pela exaustão do *labor power*, enquanto que, por outro lado, os próprios produtos imediatamente voltam a ser meios de subsistência e reprodução do *labor power* (Idem, p. 156).

O processo de fabricação se repete por motivos que estão fora de si mesmos; o processo do labor é repetitivo, determinado e cíclico. A fabricação se repete quando há uma necessidade do artifício de garantir os seus meios de subsistência, através do comércio de seus produtos, obtenção de reservas ou lucros. A fabricação possui tanto um início definido, quanto um fim previsível; o trabalho não possui nem início e nem fim, pois o seu processo é cíclico, preso ao processo vital orgânico. Assim Arendt demonstra as particularidades da fabricação :

A característica da fabricação é ter um começo e um fim definido e previsível, e esta característica é bastante para distingui-la de todas as atividades humanas. O labor, preso à engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim. E, como veremos adiante, a ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível. Esta grande confiabilidade da fabricação reflete-se no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: tudo o que é produzido por mãos humanas pode ser destruído por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que o seu fabricante não lhe possa sobreviver e permitir-se destruí-lo (Ibidem, p. 156).

A última atividade na análise da *vita activa* é Ação. A Ação se difere da Fabricação e do Trabalho, principalmente porque o Trabalho pode ser operado por qualquer ser vivo que busca a sua sobrevivência, já a Ação só se dá entre os homens e por outras razões. Se, como já foi dito, na Fabricação o início e o fim do processo são previsíveis, na Ação, apesar de haver um começo determinado, o fim não pode ser definido:

A fabricação [...] chega a um fim com o seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma vida própria. A ação [...] nunca deixa um produto atrás de si. Se chega a ter quaisquer consequências, estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão. O máximo que ele pode ser capaz é forçar as coisas em certa direção, e mesmo disso jamais estar seguro. Nenhuma dessas características se acha presente na Fabricação (Ibidem, p. 91).

Somente a Ação transcende os limites impostos pela necessidade e busca conferir um grau de imortalidade aos feitos e palavras “produzidos” pelos homens e entre eles. É na

possibilidade de ser gerada *inter homines esse desinere* (entre os homens), que reside uma das principais condições de possibilidade da ação: a pluralidade. Embora o *animal laborans* precise do auxílio do *homo faber*, ambos podem exercer suas funções sem a necessidade de se relacionarem.

Arendt afirma em seu livro publicado postumamente *A vida do Espírito* que a pluralidade, mais do que meramente uma forma de caracterizar a vida política, é a “lei da terra”, pois quem habita a terra são os homens e não somente *um* homem. A pluralidade mostra dentro de si o que Arendt chama de “duplo aspecto a igualdade e da diferença”. Os homens são iguais fisiologicamente, sujeitos históricos e portadores das mesmas necessidades. Mas, também são diferentes, na medida em que reagem de modo distinto uns dos outros em diferentes situações. Apesar de responderem a certas circunstâncias de forma parecida, jamais essas reações são padronizadas. Numa terminologia arendtiana, os homens, sem o discurso e os atos, sem noção de si e da diferenciação dos outros, não seriam nada mais do que um *animal laborans*.

É essa a condição humana da pluralidade (igualdade e diferença): utilizar das palavras e da Ação para se estabelecerem na presença de outros. Nem o *homo faber*, nem o *animal laborans* são capazes de conferir ao homem a singularidade e o reconhecimento. Arendt explica, de forma bastante precisa, o que é essa *singularização*:

Esta distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir, ao invés de permanecer apenas diferentes; 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. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isto não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. Os homens podem perfeitamente viverem sem trabalhar, obrigando os outros a trabalhar para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo das coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos ou a vida de um parasita pode ser injusta, mas nem por isso deixa de ser humana. Por outro lado, a vida sem discurso e sem ação – único modo de vida em que há sincera renúncia de toda a vaidade e aparência na acepção bíblica da palavra – está literalmente morta para o mundo; a deixa de ser uma vida humana, uma vez que não é vivida entre os homens (Ibidem, p. 189).

O homem não se singulariza, de acordo com Arendt, na produção, como pensava Marx e toda a tradição que se seguiu, mas na pluralidade, quando compreende o que tem em comum com e de diferente em relação aos outros homens. E somente através da linguagem,

do discurso (palavras) e dos feitos (ação) é capaz de se humanizar e singularizar. Vejamos a seguir a importância da palavra e da Ação no espaço público arendtiano.

A obra de Arendt versa sobre o agir humano, sendo possível perceber sua preocupação constante com a condição humana da Ação. O pensamento de Arendt levanta questionamentos em torno das necessidades preeminentes da recuperação do espaço público, no resgate da liberdade política e na superação da hipocrisia, muitas vezes totalitária, das palavras como instrumentos de velação do real.

Segundo Arendt, a Ação tem duas características essenciais: a imprevisibilidade e a irreversibilidade. Ela é imprevisível graças à sua familiaridade com o novo e é irreversível porque cada ação que se inicia traz consigo um potencial de desdobramentos de consequências infinitas. O conceito de ação supõe então dois momentos distintos: um que depende unicamente do sujeito que inicia a ação e o outro que corresponde aos seus desdobramentos, que fogem do controle que a iniciou. A ação não tem fim, não se esgota em um só ato e se propaga através de uma cadeia de ações e reações. Devido a esse fato, aquele que age nunca sabe exatamente as consequências de seus atos e é isso que caracteriza a liberdade de ação.

Um dos pontos fundamentais do pensamento arendtiano é o fato de homens serem indivíduos singulares, capazes de ação original. E a ação é a única atividade que pode assegurar continuidade porque engendra originalidade e é o começo. O início é contínuo graças ao aparecimento dos homens no mundo e, em vista disso, é capaz de transcender a finitude, o que denota no pensamento de Arendt uma “ontologia do inaugural”.

Essa ação criadora é o que Arendt chama de milagre – ou seja, a manifestação ativa que paralisa o automatismo que é próprio a tudo o que existe e tem um fim. Enquanto a ação é livre – não se prende a seus motivos e metas – e por ser livre tem como resultado sempre algo inesperado, é própria da natureza da ação sua imprevisibilidade. Se ela fosse previsível perderia seu caráter libertário, sua intersubjetividade, sua co-responsabilidade diante de um futuro desconhecido. E isso só ocorrerá se aos homens for reservado um lugar público, como aconteceu na antiguidade grega.

Hannah Arendt coloca a participação como a essência da vida política. E o que possibilita e viabiliza a comunidade é a capacidade de fazer acordos. Portanto, duas faculdades são essenciais para viabilizar a vida política: a capacidade de perdoar e a de prometer. Elas são recursos capazes de remediar a imprevisibilidade desencadeada pela ação, pois são capazes de desfazer o ato passado e permitir um novo feito. Sem essas faculdades, os

homens estariam limitados às consequências de um mesmo ato e, em virtude disso, impossibilitados de recomeçar algo. O homem, ao perdoar, está abrindo caminho para novas possibilidades e, ao prometer, está revelando suas esperanças no futuro – o dom mais precioso concedido ao homem por Prometeu⁵. Tais modalidades são prerrogativas do homem coletivo. Só o homem na companhia de seus pares é capaz de perdoar e prometer, o que lhe permitirá exercitar sua criatividade.

Sua existência é idêntica ao seu aparecimento no mundo, e só pode adquirir realidade e ser percebida se traduzida em ação. A ação tem, na concepção arendtiana, algumas características que a distinguem das outras formas de atividade humana (como explicitado no subcapítulo anterior) – como o Labor – atividade voltada para a satisfação das necessidades vitais, e o Trabalho – atividade produtora de objetos, construtora do mundo. Arendt diferencia os tipos de atividade humana – Labor, Trabalho e Ação – incorporando-as em duas esferas distintas: a esfera privada, onde estão presentes as atividades do labor e do trabalho, e a esfera pública, que corresponde à atividade da ação.

Aqui, vale ressaltar a forma como Karl Marx conceituou o “animal trabalhador”, um conceito que pode ser observado em contraposição à pluralidade humana arendtiana. Afinal, para Arendt, “o conceito de trabalho em Marx não fazia distinção entre atividades singulares realizadas pelo homem” (WAGNER, 2002, p. 22).

Eu passei parte do último ano na Europa. [...] Aqui concentrei-me na teoria do trabalho, considerada filosoficamente como distinta do labor. Com isso refiro-me à distinção entre o homem como *homo faber* e o homem como *animal laborans*; entre o homem como artesão e artista (no sentido grego) e o homem submetido à maldade de ganhar seu pão de cada dia com o suor do rosto. Uma distinção conceitual clara aliada a um conhecimento histórico preciso nesse campo, pareciam-me importantes porque a dignificação do trabalho, por Marx, como atividade essencialmente criativa constitui um rompimento decisivo com toda a tradição ocidental – para a qual o labor representou a parte animal, não humana do homem (YOUNG-BRUEHL, *apud* WAGNER, 2002, p. 22).

A crítica que Arendt faz ao pensamento de Marx se dá no que ela considera inversão dos valores pertencentes à tradição. Em Marx, as atividades humanas se resumem num conceito único de ação. Marx, mesmo colocando o homem que age no lugar do homem que pensa, colocou no topo da hierarquia o homem que trabalha. Arendt se recusa a pensar o trabalho à maneira de Marx, que glorifica o trabalho em detrimento da esfera pública. Para

⁵ Na lenda de Prometeu e Epimeteu, o primeiro resolveu reparar o erro de seu irmão e dar à humanidade a capacidade de dominar a técnica e o domínio do fogo.

ela, essa glorificação é um sintoma das transformações sociais que afirmou mundialmente o capitalismo. A diferença central entre os dois teóricos reside no valor e hierarquização das atividades mais gerais dos homens. Marx formula uma noção indistinta entre trabalho e fabricação, elevando-os enquanto atividades por excelência do gênero humano, chegando a afirmar que o homem se individualiza somente no processo de produção.⁶ Arendt, ao contrário, eleva a Ação como atividade humana por excelência, uma vez que esta não se aprisiona no metabolismo cíclico do *animal laborans* muito menos na mera instrumentalidade do *homo faber*. Para Arendt, o mundo das coisas fabricadas só faz sentido quando serve de tribuna para as palavras e de espaço para a manifestação dos atos.

Arendt acredita que a Ação é inspirada por princípios ou valores que impulsionam os homens a agir. Como definiu Montesquieu, esses princípios são uma disposição dos homens no sentido de realizar uma determinada coisa e não outra, pois a liberdade política, “só pode consistir no poder de fazer aquilo que devemos querer e em não sermos forçados a fazer o que não devemos querer” (ARENDT, 2002, p. 335).

Arendt identifica esses princípios com a honra e a glória, o amor à igualdade e seus contrários. Semelhantes princípios, para ela, são inspiradores da Ação. Ela pretende desvincular a iniciativa humana dos ditames da vontade ou da direção do intelecto, embora nos lembre que toda ação necessita de ambos para a execução de seus objetivos, pois todo agir humano é precedido pelo ato de pensar e é impelido pela vontade, de onde busca seus motivos e metas. Mas isso não significa que a Ação esteja restrita a essas duas faculdades. Ela é livre porque é capaz de transcendê-las. Afinal, os princípios não se identificam com os motivos, são valores inspirados externamente, são de natureza universal e inexaurível, podendo ser repetidos várias vezes.

Para Arendt, a liberdade surge no mundo sempre que esses princípios são atualizados, sempre que o homem age. Portanto, os homens são livres quando agem, nem antes e nem depois. Quando agem, estão dando início a algo novo. Daí a ação se apresentar como o princípio de alguma coisa que interrompe o processo ordinário da vida cotidiana. A identidade entre o agir e o começo tem sua explicação no fato do nascimento do homem – o homem vem como algo novo em um mundo já existente e que continuará a existir após sua

⁶ Por não ser o foco principal desta dissertação contrapor o pensamento de Marx e Arendt, nos limitamos a essa conceituação genérica apenas para servir de gancho para a teorização arendtiana, apontando para Marx enquanto parte de uma tradição política e filosófica que Arendt pretende romper. Para maiores informações sobre a condição ontológica do indivíduo na teoria marxista, ver a obra de Marx, *Elementos Fundamentales para a Crítica de La Economia Política (Grundrisse)* 1857-1858, V.I. 11 ed. Madri: Siglo XXI, 1980.

morte. Ele é o começo e por isso pode começar. A palavra princípio envolve no pensamento arendtiano,

Tanto origem quanto preceito, estes significados, no ato da fundação, não estão apenas relacionados mas são coexistentes, o princípio (início) da ação conjunta estabelece os princípios (preceitos) que inspiram os efeitos e acontecimentos da ação futura (LAFER, 1979, p. 77).

Nascimento e ação, portanto, só são possíveis quando existe um espaço público, um espaço político que possibilita o alcance da liberdade. E essa liberdade só é possível no relacionamento com o outro. Assim como a experiência grega, que tornava o homem livre se este se libertasse das necessidades da vida, só era possível se esse mesmo homem se encontrasse num espaço público onde pudesse inserir-se por palavras e ações, a liberdade só assume realidade concreta superando o despotismo e o artificialismo das ações e dos discursos.

Além disso, sempre que o mundo artificial não se torna palco para a ação e discurso – como ocorre com comunidades governadas despoticamente que os banem para a estreiteza dos lares, impedindo assim o ascenso de uma esfera pública – a liberdade não possui realidade concreta (ARENDT, 1997, p. 195).

A ação, como uma das atividades da vida ativa, caracteriza-se por ser a manifestação livre do movimentar e do falar no mundo público. Destituída do seu lugar natural – o espaço público – a ação perde seu significado especificamente político e passa a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo, a compreender qualquer atividade ligada às necessidades humanas, seja referente ao homem que fabrica ou ao homem que labora. Nesse caso, segundo a concepção arendtiana, não se trata em absoluto da ação e ela não mais caracteriza a vida política. Ao contrário, ao longo da história, o que se pode encontrar é a confirmação da tendência de descaso com as coisas referentes à esfera política e uma inércia comportamental substitui a ação como principal forma de relação humana – referindo-se à vida política.

1.4 - A questão da palavra e da Ação (*archein*) no espaço público.

“Existem apenas duas maneiras de ver a vida. Uma é pensar que não existem milagres e a outra é que tudo é um milagre”.
(Albert Einstein)

Como já foi exposto, a pré-condição para que a ação ocorra de fato é a pluralidade humana, na qual, Arendt aponta a existência de um duplo aspecto: igualdade e diferença. Os homens compreendem a si mesmos porque são iguais, possuem a capacidade de realizar planos para o futuro com base em previsões das necessidades das gerações seguintes. E a diferença está, justamente, na necessidade do discurso, do uso da palavra para comunicarem suas necessidades individuais, as quais tornam os homens diferentes uns dos outros. “Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas” (ARENDT, 1989, p. 188). A diferença emerge entre os homens somente no discurso, ou no uso político da fala, gerando a Ação. Por meio do discurso e da Ação “os seres humanos se manifestam uns aos outros, não objetos físicos, mas enquanto homens” (Idem, p. 189).

Para Arendt, o homem só é visto no mundo, deixando desse modo sua marca duradoura, por meio da Ação discursiva. Segundo a própria autora, “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; esta inserção é como um segundo nascimento” (Ibidem, p. 189). É a condição humana da Ação, que leva em conta a pluralidade, bem como o intercâmbio de ideias orientado ao interesse público.

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein* – começar, – ser o primeiro – e, imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (Ibidem, 1989, p. 198).

E, a Ação deve vir sempre acompanhada do discurso senão perderia sua capacidade reveladora. Como coloca Arendt, “em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis” (Ibidem, p. 191).

Logo, a Ação só pode ter um início efetivo por meio das palavras. Na medida em que o homem se manifesta por meio do uso da palavra, ele se revela, mostra sua identidade pessoal e, desse modo, é visto no mundo humano por outros seres que também fazem uso da palavra. Essa ação discursiva, reveladora, que garante a visibilidade do homem perante o mundo, só é possível num espaço próprio para o desempenho desse tipo de atividade que leva em conta a pluralidade humana: o espaço público. Arendt demonstra isso com clareza na seguinte passagem:

Dada a tendência intrínseca de revelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública. Sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer (Ibidem, p. 193).

Celso Lafer, numa passagem de uma de suas obras dedicada aos estudos sobre o pensamento de Hannah Arendt, resume o que foi exposto “Restaurar, recuperar, resgatar o espaço que permite, pela liberdade e pela comunicação, o agir conjunto, e com ele a geração do poder, é o grande tema unificador da reflexão da Hannah Arendt” (LAFER, 1979, p. 35).

A questão da comunicação não é apenas um elemento estruturante do conceito de espaço público arendtiano. Muito mais do que isso, a comunicação faz com que toda obra de Arendt seja aberta, livre para estudos e interpretações a partir de diversos pontos de vista, enriquecendo ainda mais o legado teórico da autora, como coloca Lafer (Idem, p. 68): “Esta crença na comunicação confere à obra de Hannah Arendt um caráter aberto, muito distante das imputações dogmáticas que lhe foram atribuídas por alguns de seus críticos” (Ibidem, p. 68).

À luz das reflexões de Heidegger, Arendt aprendeu que o resgate de um passado político autêntico só poderia acontecer através de uma verdade factual que só é encontrada na “linguagem” e que os conceitos guardam experiências “fenomênicas”, isto é, as palavras guardam consigo a memória do passado. Para Arendt, “o significado perdido das palavras de origem ainda encontra ressonância “acústica” no presente, pois elas guardam consigo a permanência de traços essenciais da política originária. A linguagem não é simplesmente um sistema convencional de signos” (DUARTE, 2007, p. 150).

Não só Arendt busca esse olhar para a linguagem. Também em Paul Ricoeur, por exemplo, podemos encontrar a importância da linguagem, da narração como identidade e moral, de engajamento, de compromisso. Para o autor, o sujeito dessa identidade pode ser reconhecido no tempo, apesar das transformações.

Segundo Ricoeur, a identidade narrativa é categoria da Ação e não da imaginação ou vontade. A decisão do sujeito em dizer “este aqui sou eu” é responsabilidade ética da *ipseidade*. É, portanto, provida de dimensão normativa, valorativa e descritiva. A visão de si e do mundo que o sujeito da narrativa impõe é persuasiva, não é eticamente neutra, mas possibilita uma nova visão do mundo e de si mesmo. Há nesse momento a pretensão à correção ética. É o leitor (ou escritor) quem fará a escolha da melhor “leitura”.

Não se pode deixar de levar em conta, também, as aporias na maneira de definir essa identidade. A intenção de defini-la pode fracassar. O elemento do caráter, da permanência da personalidade, a maneira de determinar o que fica na maneira de ser tem uma dualidade e uma objetividade. É reflexiva.

A ficção narrativa lembra que a *ipseidade* e a alteridade são dois existenciais correlativos. O si próprio constitui-se na relação com a alteridade. “Não somos o mundo, mas somos com o mundo”. Ricouer tem na sua tese da identidade narrativa, o modelo que não dissocia o “si-próprio” da experiência da alteridade – do “ser no mundo”, do ser “com”, de Heidegger. Maurice Merleau-Ponty fala da liberdade nos termos de um sujeito que é “motivado” (ao invés de “determinado”) e que “assume” as motivações numa “situação”. A pessoa vive e, para isso, precisa agir sobre o mundo; é sujeita ao mundo do mesmo modo que é sujeito do mundo e o mundo age sobre ela. A tarefa da liberdade, para ele, é assumir “esta” e “aquela” situação, ou seja, aquilo em que o mundo nos motiva. É preciso, diz Ricouer, que a identidade pessoal seja uma mediação: é isso que possibilita “um si-próprio figurado – que se figura tal ou tal.”, ou seja, não definitivo, que possa “apropriar-se” do mundo, mudar e permanecer, nos seus horizontes.

Hannah Arendt também acredita que só o homem é capaz de comunicar a si próprio, não como mera comunicação de alguma coisa, mas, comunicação de si, no mundo. Acredita que é no discurso e na Ação que os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes. Para ela, é na palavra falada e descrita que o sujeito se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer. Como disse Platão, “a *lexis* (o discurso) é mais fiel à verdade que a *práxis*” (ARENDT, 1989, p. 191). Nenhuma atividade humana precisa tanto do discurso quanto a Ação.

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se no mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de “quem, em contraposição a “o quê” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exhibir ou ocultar – está implícita em tudo o que se diz ou faz. Só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é [...] (Idem, p. 192).

Para Arendt, a qualidade do discurso e da ação é possível quando as pessoas estão “com outras”, no gozo da convivência humana. Para ela, a ação consiste no agir político, em um espaço comum a todos; o que pressupõe a existência da igualdade entre os indivíduos.

Não há uma igualdade no sentido de semelhança, mas uma igualdade de desiguais, uma igualdade enquanto ser humano. Uma igualdade que possibilita a revelação das diferenças, pois os seres iguais são capazes de agir e através da Ação se dão conta de sua singularidade. Quando não há convivência, não ocorre a revelação do agente e, não havendo essa revelação a Ação perde seu caráter específico de ser um meio e não um fim.

Arendt acredita que a Ação tem uma responsabilidade moral, apesar de residir em si mesma. Apesar da alteridade reflexiva da moral de ser solitária, não é solipsista. A responsabilidade coletiva (política) passa primeiro pela responsabilidade individual (pessoal) – pensar e julgar. *A vida do Espírito* permite-nos entrever a importância da linguagem na reflexão mais ampla de Arendt sobre a experiência do pensar e do julgar na continuidade do mundo. Portanto, podemos concluir que, segundo Arendt, as atividades do espírito só podem se manifestar através da fala. Para ela, a linguagem constitui o repertório da experiência humana.

Para a autora, os seres pensantes têm o anseio de se mostrarem, pois vivem num mundo de aparências. A fala manifesta as atividades do espírito⁷. Seres que pensam têm a necessidade de falar, para poderem “fazer manifesto algo que de outra forma não poderia fazer parte do mundo da aparência” (ARENDT, 2002, p. 110). O pensar, na sua necessidade de falar não exige auditores, pois é nosso espírito que exige a fala. É o que Aristóteles chama de *logos*. As palavras em si mesmas com sentido, não necessariamente demandam a verdade, mas o pensamento discursivo é inconcebível sem palavras.

A linguagem designa tanto o pensamento quanto a comunicação. A relação entre a linguagem e o pensamento nos fazem suspeitar, de acordo com Arendt, que não existe pensamento sem fala.” [...] a linguagem, o único meio através do qual as atividades do espírito se podem manifestar não só no mundo exterior, mas também para seu próprio eu espiritual, de maneira nenhuma é tão adequada para a atividade de pensar como a visão é para sua tarefa de ver” (Idem, p. 114).

Para Arendt não é a atividade de pensar que gera a unidade de quem pensa, mas sim o mundo exterior que, ao se impor ao pensador, interrompe o diálogo do eu consigo mesmo, convertendo o “dois em um” numa unicidade: a do *eu* que é chamado de volta pelo seu nome ao mundo das aparências. Em Arendt, essa parece ser uma reflexão primordial, preservada a

⁷ Não é nossa alma, mas nosso espírito que exige a fala. Há uma distinção entre espírito e alma. A alma é onde se situam as paixões, os sentidos, as emoções e somos passivos. Por outro lado, o espírito é pura atividade; não somos passivos no espírito, ao contrário da alma, a atividade do espírito pode ser iniciada ou suspensa de acordo com nossa vontade.

preocupação socrática de “ser como aparecer”. O que precisa ser bem entendido, em Arendt, é a relação que se estabelece entre interioridade e vida pública. A discussão da interioridade é complexa em Arendt exatamente porque o privilégio da política é evidente, pois esse privilégio não se dá sem uma devida consideração do “eu interior”, a partir do qual o indivíduo estabelece os laços com o mundo público e a ele se liga, pela ação e pelo pensamento.

Para Arendt, é através da palavra e da ação, possibilitadas pela experiência de um espaço público, que surge a individualidade do homem na *vita activa*, que se dá no mundo das aparências. É pelas formas externas por meio das quais aparecemos que se assinala a consistência da imagem apresentada pelo indivíduo ao mundo e no mundo, que neste processo, pela palavra e pela Ação, se singulariza e se diferencia.

A raiz desse pensamento, que tem na liberdade o seu eixo fundamental, encontra-se, no entanto, no particularismo de uma experiência pessoal que fez dos judeus, durante o nazismo, independentemente de sua ação ou crença, “inimigos objetivos” e, como tais, incapazes para a *vita activa*. Recuperar o mundo público, permitir à identidade o exercício original de uma *vita activa* veio a ser, para ela, a mensagem universal de sua experiência individual, julgada e iluminada.

A prevalência da experiência em Hannah Arendt é, também, a prevalência da memória e da linguagem em detrimento da História. A memória é vivida no presente e por vezes na angústia do futuro e se caracteriza pela permanência de um passado que tem sua continuidade na comunicabilidade.

Para Arendt, o totalitarismo sempre usou da mentira para manter-se no poder e esta levou os indivíduos à perda do senso político, da liberdade autêntica. A propaganda utilizada, baseada em ideologias próprias, impediu os indivíduos de romper com as veleidades do real e de possibilitar uma inserção no mundo político. Arendt acredita que a palavra levava os homens a se apropriarem do mundo e saírem da condição de alienação.

Onde quer que a violência domine de forma absoluta, como, por exemplo nos campos de concentração dos regimes totalitários, não apenas as leis “*lès lois se taisent*” assim se expressou a Revolução Francesa – mas tudo e todos devem permanecer em silêncio. É em virtude desse silêncio que a violência é um fenômeno marginal no campo político (ARENDT, 1988. p. 15).

Como já sabemos, Arendt não chegou a completar a obra que trataria especialmente da faculdade humana, de fato, “O julgar”. No entanto, podemos nos basear em outras obras de Arendt para tentar compor a importância que a autora atribui ao julgamento e à sua relação com a linguagem no mundo político da liberdade. Podemos nos basear em duas fontes primárias: *A Crise na Cultura*, publicado em 1961, em *Entre o Passado e o Futuro* e *Lições Sobre a Teoria Política de Kant*, de 1970.

Arendt desenvolve o modelo kantiano de julgamento estético, ou reflexivo, afirmando que a faculdade de julgar tem uma relevância na atuação política dos indivíduos. Arendt se concentra na *Crítica do Juízo* de Kant, obra em que segundo a autora, a liberdade é vista como predicado das faculdades da imaginação e da vontade. O poder de imaginar está ligado a um modo de pensar que pode ser entendido como um pensar amplo, alargado, que é o pensamento político por excelência ao levar-nos a compreender a mente de outros homens.

O julgar é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. Os julgamentos são possíveis quando partilhamos nossas próprias perspectivas sobre um mundo comum. Isso nos permite um entendimento mais profundo que um indivíduo poderia atingir solitariamente. O mundo, os objetos que dele fazem parte devem ser entendidos quando percebidos a partir de várias perspectivas diferentes, pois só assim ele será visto como um todo. O julgamento depende de conexões e mediações entre a perspectiva individual e os pontos de vista que outros têm do mundo. E isso se realiza através das palavras, da linguagem, da comunicação. O julgamento depende da comunicabilidade ou “fator de publicidade”. Esse é o critério para um juízo imparcial e bom. A publicidade do pensamento crítico em interação com outras pessoas nem sempre é necessária.

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial (ARENDT, 1997, p. 274).

Ainda que essencialmente público, o julgar pode ocorrer solitariamente, antecipando a comunicação com os outros. O julgar traz para a privatividade a perspectiva do mundo comum. Ele tem também um papel essencial na Ação, relaciona-se com a formação da identidade através da revelação no espaço da aparência e com a formação de opinião, onde o ponto de vista individual é informado e testado com outros diferentes.

Julgar é a capacidade de formar opinião baseada na ideia kantiana de juízo estético, de pensamento representativo. Arendt acredita que a noção kantiana de juízo estético fornece um modelo para o julgar político. Só os objetos de arte são feitos apenas com o propósito de aparecer. O critério adequado para julgar aparência é beleza. A conexão entre arte e política é que ambas dependem da aparência. A atividade política não existe fora da presença de outros. O juízo reflexivo se aplica a ambas porque ambas estão no espaço da aparência. De acordo com Kant, o juízo emerge do prazer meramente contemplativo que é o gosto. Para Arendt, o papel que o gosto representa na estética é estendido para a área política. Tanto o juízo de gosto quanto o da política dividem a persuasão como elemento constitutivo. Aquele que julga busca consentimento dos outros. Persuadir é relacionado ao discurso, caro aos gregos como constitutivo da política.

As considerações arendtianas sobre as formas discursivas políticas nos remete às afirmações de que, para ela, a discussão e a troca de argumentos persuasivos, fazem-se na pluralidade do espaço público, onde os cidadãos podem chegar à deliberação. “É a persuasão que permite o agir conjunto e, conseqüentemente, a geração do poder no espaço público da liberdade” (LAFER, 1979, p. 19).

Segundo Arendt, a criação de palavras permite que os homens se apropriem do mundo e impedem o seu processo de alienação. Palavra e Ação, juntas, convertem-se em política, e possibilitam um espaço público cuja existência permite o aparecimento da liberdade. Recuperar, restaurar o espaço público que permite, pela liberdade e pela palavra, o agir conjunto é o “grande tema unificador” da reflexão de Hannah Arendt. E, graças a este agir conjunto surge a política autêntica e, com ela, a dignidade da vida pública, que Hannah Arendt consegue iluminar mesmo num mundo como o contemporâneo, que viveu a experiência do totalitarismo e que se debate com o impasse do pensamento contemporâneo, sofre a trivialidade da administração das coisas e se desespera com as conjunturas difíceis (Idem, p. 38).

Há, portanto, uma grande diferença entre o pensamento liberal e o pensamento de Arendt. Ela afirma que os homens nascem desiguais e só ao se inserirem num mundo político é conferido a eles a condição de igualdade. Na política, a igualdade é indispensável para que seja formado um mundo consensual. Não um mundo uniforme, próprio da sociedade atual que, por ser cada vez mais incapaz de criar espaço público político, inviabiliza o diálogo entre homens formadores de opiniões.

Arendt acredita que a doutrina política do liberalismo, pensa as relações entre política e liberdade de maneira negativa, a partir da concepção de que “quanto menor for o esforço destinado à política, tanto maior será o espaço da liberdade” (DUARTE, 2008, p. 206). Essa liberdade é pensada não mais em termos da liberdade interior, mas sim em termos da liberdade para o crescimento e desenvolvimento econômico privado.

O divórcio entre política e liberdade aconteceu desde a idade moderna, que vem pensando a liberdade política em termos de garantia da segurança, de provimento das condições de manutenção da paz de um país e da garantia da tranquilidade nos assuntos domésticos e internacionais. A liberdade aqui assume a condição de garantia de desenvolvimento das atividades privadas dos indivíduos. Arendt distingue cuidadosamente dois momentos: o da liberdade negativa e o da liberdade no seu sentido positivo.

Estar liberado da opressão é condição para o exercício da liberdade, mas não constitui a sua condição suficiente: entre os momentos da liberação e da constituição da liberdade pública jaz um pequeno hiato, próprio à abertura onde um novo início pode instaurar uma realidade ainda não constituída, não bastando estar liberto para ser livre (Idem, p. 207).

Veremos a seguir, como a sociedade política se transformou em sociedade de massa excluindo a possibilidade de Ação pública, que passa a ser substituída pelo comportamento. Impessoalidade, padronização, conformismo, homogeneidade são características dessa sociedade de massa que não mais combina com a Ação política: a sociedade absorveu a esfera pública e seu espaço de liberdade.

CAPÍTULO II

O HIATO ENTRE A FILOSOFIA E A POLÍTICA: O DESVIRTUAMENTO DA LIBERDADE

Era pelo menos o primeiro momento em que se podia elaborar e articular as perguntas com as quais a minha geração havia sido obrigada a viver a maior parte de sua vida adulta: *O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?* (ARENDT)

Segundo Arendt, houve um determinado momento em que a filosofia e a política entraram em conflito, conflito esse que, de forma incessante, a pensadora procura pensar e resolver. Seu projeto passa a ser, de forma essencial, reconciliar o “filósofo com a cidade”, o pensamento com a ação. Partindo desse pressuposto, este capítulo tem como foco principal mostrar esses momentos que propiciaram essa cisão e quais as consequências deixadas para as gerações contemporâneas.

2.1- A ruptura entre a filosofia e a política na antiguidade grega

Como conciliar pensamento e ação? Para Arendt, essa ruptura acontece com Platão, no momento em que desvaloriza a política a favor da filosofia, pois segundo ele “a vida contemplativa” é superior à “vida ativa”. Esse fato marca a inauguração, de acordo com Arendt, da grande tradição da filosofia idealista que chega até Marx que confunde ação com fabricação.

O ponto de partida para essa ruptura se dá com Platão, coincidindo com o julgamento e condenação de Sócrates pela *polis* ateniense, considerado um momento decisivo na história do pensamento político ocidental. Arendt acredita que existe um vínculo que liga a constituição da tradição do pensamento político e o fracasso de Sócrates em convencer o tribunal ateniense quanto a sua inocência e utilidade para a cidade.

Segundo Arendt,

o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates [...]. Nossa tradição do pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos (ARENDT, 1993, p. 162).

O caso de Sócrates é analisado por Arendt, como um momento decisivo para toda a tradição do pensamento filosófico posterior, principalmente, no que tange às implicações políticas de sua condenação na filosofia platônica e na própria tradição. “A partir da morte de Sócrates, segundo Arendt, a política deixaria de ser concebida como provedora exclusiva da melhor e mais alta forma de vida para tornar-se subsidiária em relação à vida dedicada à contemplação, sendo convertida em um conjunto de práticas submetidas ao governo tirânico da razão” (DUARTE, 2008, p. 163).

É na conferência de 1954, *Filosofia e Política*, que Arendt mostra com precisão qual a real contribuição de Sócrates para o pensamento político e filosófico. Lá, Arendt apresenta um Sócrates como cidadão, fundador do diálogo, a que chamava *maiêutica*, que utilizava a palavra como arte de interrogar e de responder. Segundo a autora, a prática do diálogo é a maneira socrática de ser cidadão e de fazer política. Contudo, o texto apresenta uma dificuldade ao afirmar que o diálogo é uma atividade política, que parte de um processo de exteriorização do pensamento, processo que Arendt considera solitário e, por isso, oposto à ação. Mas é ao mesmo tempo uma experiência feita a dois, portanto, supõe a pluralidade.

Sócrates é conhecido por ter inventado um método de diálogo e de exame crítico. Suas proposições são morais e são de tal modo fundamentais que fazem dele o fundador da moral ocidental. As propostas socráticas essenciais são em número de duas:

- 1- Cometer a injustiça é pior do que sofrê-la; quanto a mim, gostaria mais de a sofrer do que a cometer.
- 2- Seria melhor servir-me de uma lira dissonante e mal afinada, dirigir um coro mal ensaiado, ou estar em desacordo ou em oposição com toda gente, do que o estar comigo mesmo, sendo um, e de me contradizer (GÓRGIAS 469c, 489a, 482bc, *apud* VALLÉE, 1999, p. 28).

Arendt comenta essas duas proposições em várias de suas obras, mostrando, portanto, a sua relevância. A questão também foi posta pela sua amiga Mary MacCarthy, numa de suas cartas (“porque não hei-de poder matar a minha vó se o desejar fazer?”). A essa questão, pode, segundo Arendt, responder-se de três maneiras:

A resposta religiosa é: porque serás condenada ao inferno e às penas eternas. A resposta corrente é: porque não queres ser também morta [...] A filosófica seria a de Sócrates: uma vez que eu tenho de viver comigo mesmo, que sou de facto a única pessoa de que nunca me poderei separar, cuja companhia tenho de suportar eternamente, não quero tornar-me um assassino; não quero passar a minha vida na companhia de um assassino (MCCARTHY, 1991, p. 57).

A questão aqui levantada pressupõe a tese de Sócrates de que não existe crime perfeito porque não existe crime sem testemunha, pois, mesmo que a ação seja ignorada dos “deuses”, ela não pode ser de todos os homens, porque o assassino leva em si mesmo a testemunha de quem não pode fugir. É a consciência moral.

Percebe-se que as relações que eu mantenho comigo mesmo governam em parte as que mantenho com os outros. Kant recuperará essas considerações socráticas através do que ele considera autoestima. Segundo Kant, quem comete uma ação imoral não pode estar de acordo consigo mesmo, porque ele quer ao mesmo tempo a lei e a exceção à lei a seu favor.

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. Portanto, é impossível negar que nenhuma outra atividade humana exija tão inevitavelmente a interação entre mim e mim mesma quanto o diálogo do pensamento.

Mas, essa voz inata na consciência, sente a necessidade de falar sobre as questões para esclarecê-las; afirmando que todos os homens falam consigo mesmos, ou, em outros termos, que todos os homens são “dois-em-um”. No “conhece-te a ti mesmo” está embutida a exigência socrática do “ocupar-se consigo mesmo” como condição de possibilidade para poder viver bem consigo mesmo e com os outros. Esse “ocupar-se consigo mesmo” ocorre por meio de um diálogo do eu consigo mesmo, tratando-se de uma espécie de duplicação do indivíduo, de um eu que, ao se tornar “dois-em-um”, põe-se dialogicamente em contato consigo mesmo. Segundo Arendt, quatro pontos são importantes para compreender esta “pluralidade” socrática.

Primeiro: pensar é entregar-se a um diálogo silencioso ao refletir, interrogar, hesitar, lamentar ou duvidar. Todos esses termos são marcados pela dualidade. Quando eu penso nunca sei quem eu sou, porque não há pensamento sem ambiguidade. Só volto a ser um quando alguém interrompe o meu diálogo interior. Minha unicidade eu tiro da pluralidade.

Para ser confirmado na minha identidade, eu dependo inteiramente dos outros; e é a grande graça salutar da amizade pelos homens solitários que a leva a fazer deles novamente um todo, a salvá-los do diálogo do pensamento onde se fica sempre ambíguo, a restaurar a identidade que os faz falar com a voz única de uma pessoa insubstituível (ARENDT *apud* VALLÉE, 1999, p. 31).

Segundo: quando Sócrates diz “[...] mais vale sofrer a injustiça do que cometê-la”, não é meramente uma reflexão “vulgar”, mas uma experiência do pensamento como diálogo interior, isto é, não é uma mera reflexão sobre a moralidade e sim “uma intuição nascida da experiência do pensamento” (ARENDT, 2002, p. 206). Conclui-se que, em moral, o que conta é menos o que se pensa do que a maneira como se o pensa.

Terceiro: a consciência não pertence à natureza do homem, por isso não está presente em todos os homens. Ela só aparece quando iniciamos um diálogo interior e nos arrependemos, ou quando existe anteriormente um caráter ou escrúpulo. A solidão, para Sócrates é companhia de si, mas ela pode ser para alguns a impossibilidade de se fazer companhia a si mesmo e tomar consciência de seus atos.

Por fim: a consciência pode não só desaparecer, como pode também enganar-se a si mesma. Portanto, segundo Sócrates deve-se estar diante de si como diante dos outros. A testemunha interior é o representante da pluralidade.

Para Arendt, Sócrates encarna a figura do pensador, pois clarifica a própria experiência do que é pensar. Ele é como um “moscardo” que pica os seus concidadãos, isto é, os acorda, os desperta para uma vida de pensamento e reflexão. Sócrates é como uma “tremelga”⁸ que paralisa todos os que dela se aproximam. No diálogo *Mênon*, é demonstrado que, quando um dos seus interlocutores arrisca essa comparação, ele não se aborrece, não a rejeita.

E é por isso que agora, segundo me parece, me tens aqui enganado e enfeitado e embruxado por ti, e cheio de dúvidas! Se me permites uma brincadeira direi que pelo teu corpo e por muitas outras características de teu ser, fica sabendo que és muito parecido com a tremelga do mar: esta com efeito entorpece a quem quer que se lhe aproxime e toque e parece que me entorpeceste a mim! Estou na verdade, com o corpo e o espírito entorpecidos, a ponto de não saber absolutamente o que devo responder-te (PLATÃO, 2000, p. 54).

Os diálogos socráticos são todos aporéticos, isto é, nunca chegam a uma definição, porque, como acredita Arendt, o que ele mostra é o modelo de filosofia, no qual o pensamento não tem a obrigação de chegar a um resultado nem a mente está determinada por um

⁸ Este peixe produz descargas elétricas e entorpece desse modo a quem o toca; da mesma forma Sócrates, que paralisa inicialmente com sua dialética aqueles com quem conversa.

fundamento anterior ao próprio pensar. Sócrates é o símbolo da autonomia do pensamento e da indeterminação da vida intelectual. O mestre da maiêutica passou a vida refletindo sobre as coisas da cidade, mas não se preocupou em dar um padrão de comportamento para os cidadãos. Sócrates, através do diálogo permanente, procura estender a ideia do domínio sobre si mesmo aos demais cidadãos, residindo aí, a origem de sua “atividade subversiva”, e por consequência, de sua condenação. O domínio sobre si mesmo revela o fato de que somente o indivíduo capaz de viver consigo mesmo está apto a viver com os demais, pois possui plena consciência da dimensão pública (comunitária) da ação humana.

O diálogo socrático tem um alcance político porque representa mais do que uma simples comunicação e porque não se verifica somente entre duas pessoas. Sócrates interroga para pôr à prova a *doxai* dos interlocutores. Além disso, o diálogo socrático acontece num espaço público, longe do espaço privado da casa. O objeto do diálogo de Sócrates não é tu nem eu, mas o mundo, que é atravessado pela palavra. O papel de Sócrates é o de ajudar cada um de seus interlocutores a tomar consciência do que ele pensa, a desvendar a sua *doxa*. A virtude do homem político é ver o mundo do ponto de vista dos outros, esse é o objetivo o diálogo que Sócrates praticava.

Segundo Arendt, a política é concebida como um espaço de liberdade, onde se pratica o diálogo, a liberdade da palavra, a liberdade do movimento, a liberdade de expor diferentes pontos de vista. Além disso, o diálogo socrático permitiu uma certa igualdade, já que na cidade grega a vida privada se fundava na desigualdade. O diálogo é a conquista da igualdade, porque a palavra é compartilhada e ouvida de forma igualitária. No debate cada um pode revelar aos outros o que pensa e acredita e pode “aparecer” em público.

Também, pelo diálogo, pode-se realizar a amizade, que é, segundo Arendt, o fim último de uma sociedade política. Essa amizade é a possibilidade de partilhar o mundo com outros. “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer essa forma de mundo comum edificado sobre a compreensão da amizade, no qual nenhuma dominação é necessária” (VALLÉE, 1999, p. 50). Sócrates acredita que o fim da política não é a verdade universal, mas a amizade, a alegria de não estar só, de se revelar a outros, de verificar e de fortalecer a comunidade do mundo.

Então, porque Sócrates foi condenado à morte? Segundo Arendt, Sócrates foi morto porque revelou a fragilidade do discurso. Apesar de ter significado tão bem a união entre o mundo do pensamento e o mundo da política, ele também revelou o conflito entre esses dois

mundos. Ao mesmo tempo em que mostrou as aporias da cidade de Atenas mostrou também as aporias do mundo político.

Segundo Arendt, Atenas encarnou o modelo de cidade que jamais perdoou quem colocasse a consciência e o pensar acima da lei. Atenas demonstrou ser uma cidade de tendências antidemocráticas, não soube compreender a importância do pensamento e o direito à desobediência cívica.

Depois de Sócrates resta um grande conflito entre a filosofia e a política, levando o filósofo a adquirir uma postura apolítica, perdendo sua responsabilidade para com o mundo comum e deixando de exercer sua liberdade de pensar e agir. Sócrates soube, como ninguém em sua época, valorizar a pluralidade humana, pois afirmou a irreducibilidade de cada um a todo o outro e a pertença a uma comum humanidade. Assumiu o que deva ser o papel político do filósofo, como afirma Arendt:

Não aspira de modo nenhum a governar os homens, muito menos pretende, graças à sua imensa sabedoria, aconselhar as pessoas no poder, mas em compensação, não submete humildemente à dominação; em resumo, um pensador que saiba ser um homem entre os outros, não fuja da praça pública, seja um cidadão como os outros, não faça nada, não exija mais do que cada um, segundo ele, pode esperar a vir a ser. [...] Sócrates não pedia mais do que “obter o direito de analisar as opiniões dos outros, de refletir sobre elas, pedindo aos seus interlocutores que fizessem o mesmo” (ARENDT, 2002, p. 191).

Sócrates não pode ensinar valores e nem dizer o que fazer; não aspira a governar os homens; não se submete humildemente à dominação – é o inventor da ideia de desobediência civil; tem o papel de manter a cidade em alerta, critica, interroga e dá sempre a palavra a outrem; impede que a cidade seja dominada por ideologias totalitárias.

Ao localizar na figura de Sócrates o ponto nevrálgico das relações entre o filósofo e o político, Arendt tem como intenção reconhecer a origem traumática da dicotomia entre filosofia e política, entre pensamento e ação, e assim recuperar a dignidade própria do âmbito político. O destino de Sócrates marca não apenas o fim da época de ouro ateniense, como também o momento de instauração das grandes oposições que passam a estruturar toda a tradição filosófica: pensamento e ação, verdade e opinião, transcendente e empírico, essência e aparência, pluralidade e singularidade.

É com Platão que a relação entre filosofia e política entra em conflito. A sua obra cria um abismo entre ambas. A morte de Sócrates fez com que Platão duvidasse da vida da

cidade e da democracia e, conseqüentemente, o fez romper com a maneira socrática de fazer filosofia.

Segundo Arendt, Platão opera uma série de inversões na maneira socrática de fazer filosofia. Primeiro: retira do cidadão a responsabilidade pelo mundo comum. Assim se dá início a um *apolitismo* que se reforçará com o cristianismo e será uma das pré-condições da ocorrência do totalitarismo. Ademais, Platão substitui a política como participação de todos e de cada um pela oposição entre os que decidem e os que executam. Tira, dos que obedecem, a responsabilidade diante dos fatos. Para além, Platão ainda substituiu o agir pelo fazer, o que chamamos de modelo de fabricação, que tem embutido o cerne da violência. Destaca Arendt, em sua obra *O que é política*, que “o que se impôs e até hoje determina nossa concepção de liberdade acadêmica não é a esperança de Platão de a partir da academia determinar a *polis*, a partir da filosofia determinar a política, mas sim o afastamento da *polis*, a apolitia, a *indiferença contra a política*” (ARENDT, 2006, p. 65). Por exemplo, a teoria revolucionária de Marx, segundo Arendt, é uma herança do platonismo, pois a violência utilizada para a criação de uma nova sociedade é justificada como se fosse o único meio de se “fazer”.⁹

Diante disso, podemos concluir que, para Arendt, a tradição filosófica não é tão inocente diante dos regimes totalitários de esquerda ou de direita que veremos no próximo capítulo.

2.2- A ruptura entre a vida ativa e a vida contemplativa

Como foi mencionado anteriormente, para o cidadão grego, agir significa estar presente no mundo, num espaço público plural, tendo liberdade e autonomia e sendo responsável na vida pública. Mas, essa responsabilidade foi desaparecendo quando as cidades gregas começaram a entrar num processo de decadência política. Essa decadência eliminou os espaços onde os homens podiam se encontrar em palavra e ação, para decidir sobre assuntos de interesses de todos. O que restou foi se recolher à vida privada.

Retirada de seu lugar natural, a ação, como uma das atividades da vida ativa, perde seu significado e importância política. A partir daí, ação passa a significar qualquer atividade

⁹ Além de Marx, Arendt também situa Kierkegaard e Nietzsche como os grandes propagadores da rebelião contra a tradição. Apesar de ser notório que, no tratamento desta questão, Arendt tenha dado mais atenção a Marx do que aos demais. Aliás, segundo Eugênia Sales, o pensamento de Marx se constitui “como um ponto de partida de Arendt na busca da origem da tradição, origem esta que é a fonte das distorções, dos conceitos adotados por esse pensador” (WAGNER, 2002, p. 31).

ligada às necessidades básicas do homem, tanto do homem que fabrica quanto do homem que labora. Arendt conclui que o comportamento passa a substituir a ação e a vida pública perde seu valor e importância.

Mas, como alternativa à decadência dessa esfera, surge a vida contemplativa, que provoca uma grande ruptura nas atividades humanas, do homem da ação e do homem da contemplação. Esse novo homem que surge se vê na necessidade de se afastar do mundo comum para se refugiar nas reflexões do pensamento, que necessita do isolamento para acontecer. A vida contemplativa se torna o único modo de vida livre e importante. Portanto, “o pensamento visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso” (ARENDT, 2002, p. 7).

O surgimento do cristianismo possibilitou e reforçou a continuidade da vida contemplativa.

Segundo as tradições da Era Cristã, quando a filosofia tornou-se serva da teologia, o pensamento passou a ser meditação e a meditação passou novamente a terminar na contemplação, uma espécie de estado abençoado da alma em que o espírito não mais se esforçava para conhecer a verdade, mas para antecipar um estado futuro, recebendo temporariamente na intuição (Idem, p. 8).

O homem cristão acreditava que, para garantir uma vida eterna, era necessário o isolamento para atingir os ideais divinos. Apesar do ideal de eternidade ser uma invenção grega, foram os cristãos que o valorizaram e usaram como uma das bases de sua doutrina. Esse ideal só era alcançado na vida individual. Pois, para estar perto de Deus se fazia necessário se retirar da vida terrena e se afastar dos negócios humanos. A experiência da eternidade, segundo Arendt, “só pode ocorrer fora da esfera dos negócios humanos e fora da pluralidade dos homens” (ARENDT, 1989, p. 29).

A ideia do eterno, diferentemente da ideia de imortalidade, causou uma ruptura no valor atribuído à vida humana; o espaço público, onde os feitos humanos eram testemunhados pelos seus iguais e onde era conferida imortalidade foi perdido então. O cristianismo reforçou a ideia de que a imortalidade só pode se efetivar, não com a glória ou a fama dos indivíduos, seus atos e palavras supostamente salvaguardados na memória coletiva, mas com a condição de viverem uma vida além-túmulo eterna, garantida pela salvação proposta pelo pensamento cristão. A imortalidade só é dada “pela graça divina” aos homens, jamais às instituições e

idades, e ainda assim, mediante a salvação. Toda e qualquer glória que há, não está mais na fama do herói, na imortalização dos feitos; a glória reside no poder de Deus, e no “sangue do cordeiro” que nos limpa dos pecados e nos garante a vida eterna. Mas o valor da imortalidade é, segundo Arendt, “no mundo antigo, romano ou grego, a única imortalidade que se desejava ou se buscava era o não-esquecimento do grande nome ou do grande feito e, portanto, das instituições – a *polis* ou *civitas* –, que podiam assegurar uma continuidade de lembrança (ARENDT, 2002, p. 235).

Segundo Arendt, no mundo cristão o que prevaleceu foi a ideia de que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal. Isso tirou o real valor da presença do outro e a importância da imortalidade, isso porque, diferentemente da imortalidade, a eternidade não aponta para o passado e sim para o futuro.

E, a “boa nova” do Cristianismo, em seus aspectos escatológicos, era suficientemente clara: a você, que acreditou que os homens morrem mas o mundo é perene, basta converter-se à fé de que o mundo chega a um fim, mas você mesmo terá vida eterna. Assim, é claro, a questão da “justiça”, isto é, de merecer essa vida eterna, ganha uma importância pessoal completamente nova (Idem, p. 235).

A filosofia e o cristianismo desprezaram a vida pública ao privilegiar a vida contemplativa e a vida eterna individual. A vida ativa perdeu sua importância para a vida contemplativa. As virtudes públicas foram superadas pelas virtudes pessoais que passaram a supervalorizar o homem individual e desprezaram a liberdade existente no espaço plural.

A liberdade, a partir daí, deixou de estar vinculada à vida ativa, e passou a estar vinculada a uma vida que não necessita da interação entre os homens. A liberdade perde o seu lugar no espaço e se torna livre-arbítrio.

O *apolitismo* cristão permanece, mas não como negação da atividade política, e sim, como despreocupação por parte dos cristãos de ter que se envolver nos negócios públicos, voltando-se para a interioridade, preocupado com a sua salvação. A Igreja, representante da vontade de Deus, intercambiada com o poder temporal e transitório, garante as condições de existência, tanto própria, como de seus fiéis, ancorados na prática cristã da bondade, enquanto o cristão, livre de suas obrigações políticas de outrora, vê-se livre para a contemplação das coisas eternas.

Arendt se opõe de forma veemente a essa nova visão da política. Continua defendendo a necessidade do agir humano, em um espaço comum a todos, de forma igual. Mas essa igualdade não se refere à igualdade moderna que coloca o homem como se fosse

uma massa uniforme. Uma igualdade que possibilita as diferenças, pois, ao agir e se relacionar uns com os outros passa a perceber a singularidade que é característica de cada um. Essa relação dos iguais nas singularidades é que impede a massificação dos indivíduos.

Arendt aponta para a perda do senso comum como um dos grandes problemas da modernidade. É ele que possibilita a unificação de nossas percepções diferenciadas, a capacidade de se ver no lugar do outro. A perda do senso comum também gera um processo de alienação em relação ao mundo, não uma alienação do homem consigo mesmo, como aponta Marx, mas uma alienação do espaço de convivência no mundo comum.

Essa nova realidade, onde a ação perde seu espaço de origem, perde também duas das suas principais características: a imprevisibilidade e a irreversibilidade. A ação tem como natureza ilimitada o agir livre em um mundo estabelecido; ela não é fechada, mas aberta a inúmeras possibilidades. Mas, afirma Arendt,

Contudo, embora as várias limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possam oferecer certa proteção contra a tendência, inerente à ação, de violar todos os limites, são totalmente impotentes para neutralizá-las a segunda característica relevante: sua inerente imprevisibilidade. Não se trata apenas da mera impossibilidade de prever todas as consequências lógicas de determinado ato, pois, se assim fosse um computador eletrônico poderia prever o futuro; a imprevisibilidade decorre diretamente da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato (ARENDT, 1989, p. 204).

O fato de a ação não possibilitar segurança no mundo, pois não é possível prever as consequências dos atos e prováveis irreversibilidades, fez com que alguns filósofos antigos e cristãos tentassem encontrar uma alternativa para a natureza incerta da ação: a vida contemplativa. O que fizeram foi colocar a ação em condição inferior, retirando dela o seu caráter libertário. Ela então, se instrumentaliza, isto é, passa a ser concebida como modalidade da fabricação. Torna-se um meio para atingir um fim.

Para Arendt, entretanto, isso não é suficiente para retirar da ação seu caráter libertário, mesmo que a liberdade revele dois aspectos paradoxais: de um lado dá ao homem autonomia, de outro o torna vulnerável. Daí o fato de a liberdade gerar no homem uma angústia. O temor que o homem manifesta em relação à liberdade, leva-o, às vezes, a negá-la.

Mas esse caráter ambíguo da liberdade não pode se tornar uma dificuldade. Nascemos para ser livres e, ao nascer, somos impelidos a agir, a participar das relações humanas. Quando não podemos realizar a humanidade de viver com outros homens, perdemos nossas potencialidades. Afirma Arendt,

Estou bem consciente de que o argumento, mesmo na versão agostiniana, é um tanto opaco, e não nos parece dizer nada além de que estamos condenados a ser livres porque nascemos, não importando se apreciamos a liberdade ou abominamos sua arbitrariedade, se ela no “apraz” ou se preferimos escapar à sua terrível responsabilidade, elegendo alguma forma de fatalismo (ARENDT, 2002, p. 348).

Na análise que Arendt faz da modernidade, aponta como causa da suspensão da esfera pública a ausência da ação. Não quer dizer que os homens deixaram de agir. O que eles fizeram foi desviar o lugar de origem da ação, que é a política, para outras esferas, que pudessem dar mais sustentabilidade e segurança e que despertassem o interesse diante de novas realidades. Os homens fugiram da ação para evitar sua incerteza, fazendo com que a substituíssem pela fabricação e pelo *homo faber*, que segundo Arendt, “resultou na canalização da capacidade de agir [...] para uma atitude em relação à natureza que, até o último estágio da era moderna, se limitou a explorar as leis naturais e a fabricar objetos a partir de materiais naturais [...] passando a dirigir nossas ações para dentro do reino da natureza (Idem, p. 243).

O pensamento moderno tem início com a ciência da história e da natureza que tem como convicção que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo fabrica. O homem já não mais pergunta pelo “por quê”, mas pelo “como”, seu interesse é pela natureza das coisas. A natureza passou a ser analisada como um processo. Segundo Arendt,

A noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana. O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo, e o argumento mais convincente para o agir dos homens sobre a natureza à guiza de investigação científica é que hoje em dia [...] a natureza é um processo (ARENDT, 1997, p. 94).

A época moderna foi marcada por essas transformações que eliminaram o espaço onde os homens pudessem formar opiniões, pensar, agir e julgar. Temendo o incerto ficou no mundo privado onde ele pode encontrar certeza no que faz e fabrica, e que não necessita do intercâmbio entre os outros. Aliena-se em relação ao mundo comum.

Essa alienação gerada pela época moderna “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 massa” (Idem, p. 126). Mesmo que se relacionem entre si isso não possibilita a criação de um mundo comum. A versão moderna do *homo faber* tornou o homem um simples fazedor de instrumentos.

A ação, que antes era promotora da imortalidade, passou a ser identificada com a fabricação e, a partir daí, limita-se às atividades do *homo faber* de gerar processo. Esse processo valoriza somente os meios e os fins. Os dois chegam a se confundir no processo de produção e não mais existe sentido, ou quando existe, só aparece provisoriamente.

Arendt denuncia essa falta de sentido da ação porque, para ela, o sentido da ação está nela mesma. Quaisquer categorias fundadas na instrumentalização não são adequadas para revelar o sentido das realizações humanas. Para a autora, toda ação recai sobre uma “teia de relações humanas” que antecede o aparecimento de cada homem e, por isso, suas consequências são imprevisíveis, pois, “agir no sentido de fazer alguma coisa, ou raciocinar no sentido de “prever” as consequências, significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria irrazoável ou irracional esperar o que não passa de “improbabilidade infinita” (ARENDT, 1989, p. 313).

Mas, para Arendt, a inversão na vida ativa, que tornou a fabricação uma atividade da vida humana, não deu certo. Surge então uma nova inversão: o *homo faber* que se transforma em *animal laborans*. Este último é lançado à dimensão pública e a vida passa a ser o “critério supremo ao qual tudo mais se subordina”. Isto significa que, segundo Arendt,

Ao contrário da produtividade do trabalho, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade do labor só ocasionalmente produz objetos; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução; e, como a sua força não se extingue quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida” (Idem, p. 99).

Para Arendt, o homem deixa de ser o sujeito de sua própria vida e passa a depender do processo biológico da espécie humana e às suas necessidades primárias. Perde-se, com isso, a característica da imortalidade; o homem agora é “mortal” passível de desaparecer sem deixar vestígios. A preocupação com a imortalidade é que movia os homens para a realização da vida comum, através da ação.

O corpo político foi superado pelo processo vital da espécie humana e impediu que o homem conquistasse a imortalidade. “A atividade política, que até então se inspirara basicamente no desejo de imortalidade mundana, baixou agora ao nível de atividade sujeita a vicissitudes [...] a atender às necessidades e aos interesses da vida terrena” (Ibidem, p. 327).

Também, como aponta Arendt, o fundamento da organização política, que é a natalidade, perde sua validade na medida em que nascer não significa mais começar, mas

reproduzir, continuar com o metabolismo vital, garantindo a permanência da espécie humana. A pluralidade que, para Arendt, é “a lei da terra” não está presente no labor que está somente voltado para a multiplicidade da espécie. Quando falamos de liberdade, não mais a entendemos como um fenômeno da vida concreta, plural e comum, e sim como mera “inspiração imaginativa”.

As inversões que a vida ativa sofreu, tirando a importância da ação e inutilizando o espaço público, onde antes os homens se comunicavam entre si, causaram uma grande brecha nas capacidades humanas de pensar, querer e julgar, que deixaram de fazer parte da vida política. Isso teve como consequência uma geração de homens massificados e manipulados pela sociedade de consumo e inertes diante das transformações do mundo.

2.3- A ruptura entre a política e a filosofia na modernidade

Vamos agora dar um “pulo epistemológico” e encontrar a modernidade, onde a herança que causou a ruptura entre filosofia e política, se identifica. Começamos com a seguinte afirmação: para Arendt, o traço marcante da modernidade é o esquecimento da política, tanto devido ao emprego crescente da violência tecnológica, utilizada pelos regimes totalitários, quanto pelo emprego da esfera pública para assuntos econômicos e massificadores.

Arendt desenvolve uma crítica radical à modernidade, ao marxismo e ao liberalismo político, pois descobriu que a política estava em vias de desaparecer no mundo contemporâneo. Em *A Condição Humana*, a autora faz uma análise das três atividades básicas que articularam a condição humana na Terra: a ação, a fabricação e o trabalho. Arendt desenvolveu um quadro comparativo entre essas três atividades básicas em função da primazia que cada uma delas tem de acordo com sua época histórica. Segundo a autora:

Não são as capacidades do homem, mas é a constelação que ordena seu mútuo relacionamento o que pode mudar, e muda historicamente. [...] Assim, esquematicamente falando, a Antiguidade 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 ekthon*, 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 (ARENDT, 1997, p. 94).

Para Arendt, a partir do século XIX, o homem deixou de ser interpretado como um ator político ou como um fabricante de objetos duráveis, para ser definido como um trabalhador constantemente empenhado na manutenção da vida e na sua sobrevivência, através da produção de bens destinados ao consumo imediato. Isso teve como consequência uma total perda do sentido de mundo comum e do papel da ação nesse mundo.

O mundo, para Arendt, “é um conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados” (CORREIA, 2002, p. 63). O mundo arendtiano não é a Terra ou a natureza, mas o espaço onde os homens interagem entre si, criando barreiras e interpondo essas barreiras.

Politicamente, o mundo arendtiano é constituído de instituições e leis comuns a todos, que podem desaparecer em determinadas circunstâncias, abalando o caráter plural e a estabilidade da esfera pública, unindo e separando os homens. Esse mundo deve sobreviver ao ciclo natural da natalidade e da mortalidade das gerações e ultrapassar as necessidades básicas dos homens, garantindo sua imortalidade através da memória narrada pelas histórias. Nesse mundo, não há lugar para a valorização excessiva do trabalho e dos bens de consumo que alienam o homem e o tornam escravo de suas necessidades vitais. Esse mundo massificado das modernas sociedades cria indivíduos robotizados que repetem sucessivamente ações inconscientes, tornando-os frágeis diante da realidade que exige, incessantemente, crescimento, abundância e acúmulo de riquezas. É o mundo onde impera a lógica do trabalho e do consumo, num movimento constante e repetitivo,

É como se houvésssemos derrubado as fronteiras que distinguiam e protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza, do processo biológico que continua a processar-se dentro dele, bem como os processos cíclicos e naturais que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando a eles a já ameaçada estabilidade do mundo humano. Os ideais do *homo faber*, fabricante de mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, que é o ideal do *animal laborans* (ARENDT, 1989, p. 138).

Para Arendt, a economia contemporânea é uma economia de desperdício e tem levado ao consumo constante, onde as coisas são “devoradas e abandonadas” com a mesma rapidez. Sua crítica se dá no que concerne aos princípios da modernidade que reduz toda e qualquer atividade humana ao ciclo vital da sociedade, isto é, nenhum objeto no mundo está a salvo do consumo e de seu aniquilamento. Para Arendt o mundo foi “desmundanizado”, perdeu o seu caráter de estabilidade e de sua característica política.

Mesmo considerando Marx um grande representante do pensamento político ocidental, Arendt não poupa críticas à sua previsão de que a esfera pública iria entrar em processo de decadência nas condições de livre desenvolvimento das “forças produtivas da sociedade”. Para ela, Marx não foi capaz de antever que o *animal laborans*, mesmo numa futura sociedade socializada não conseguiria se inserir e se ocupar de forma devida da coisa pública. O máximo que conseguiria é que, em seu momento de lazer, se ocuparia de coisas privadas, e não de pertencimento ao mundo comum. O homem emancipado de Marx jamais alcançaria a dignidade da esfera pública. A tese de Marx de que a verdadeira política só se daria quando o trabalhador chegasse ao poder foi ilusória e trágica.

Torna-se pertinente destacar em que aspecto o pensamento de Marx não atingiu a verdadeira liberdade política pretendida por Arendt. Primeiramente, Arendt cuida de distinguir “liberdade” e “libertação”, afirmando que esta é condição daquela, muito embora a liberdade não se siga necessariamente da libertação. Portanto, seguindo essa linha, ela distingue liberdade (*liberty*) que se segue à libertação, como apenas uma liberdade “negativa”. A verdadeira liberdade (*freedom*) é a que deriva da fundação de um espaço onde o seu exercício ativo e “positivo” pode ser acolhido (ARENDT, 1988, p. 29).

Nas palavras de André Duarte,

É a recusa arendtiana da interpretação liberal das revoluções que a leva a distinguir entre as liberdades (*liberties*) “negativas”, tais como “a liberdade de movimento, a liberdade de não ser restringido a não ser pela lei etc.”, e sua fundação “positiva”, o seu exercício efetivo por meio da “participação nos negócios públicos”. Segundo sua interpretação, as revoluções modernas não almejavam apenas a garantia das liberdades negativas mas, fundamentalmente, a garantia da participação e da admissão popular na esfera pública, aspecto em relação ao qual teriam fracassado (DUARTE, 2008, p. 271).

Por meio da distinção entre *liberdade* (em seu sentido positivo) e *libertação* (em seu sentido negativo), Arendt utiliza dos argumentos de que precisa para ressaltar a grandeza e a superioridade da revolução americana, em relação à francesa e à russa. A libertação, pode-se dizer, é a conquista da liberdade no seu sentido negativo, a garantida pelos direitos civis. Entretanto, ela não pode ser confundida com liberdade política propriamente dita, pois esta consiste em dar um passo além, na medida em que “o verdadeiro conteúdo da liberdade significa participação nas coisas públicas, ou admissão ao mundo político” (ARENDT, 1988, p. 26). Porque a liberdade, para além da libertação, era a verdadeira meta dos americanos, pois se fez necessária e possível a descoberta de uma nova forma de governo: a constituição de uma “república”.

Ao distinguir liberdade de libertação, Arendt quer atacar, com um só golpe, marxistas e liberais. Arendt acredita que, mesmo que fosse possível a libertação do trabalho, este não levaria, por si só, à verdadeira liberdade. Talvez, levaria, na expectativa de Marx, a uma vida em que a liberdade política já não faria sentido. Afirmar Arendt que,

Provavelmente, nem a abundância de bens nem a redução do tempo gasto no labor resultarão no estabelecimento de um mundo comum; o *animal laborans* expropriado não se torna menos privado pelo fato de já não possuir um lugar privativo onde possa esconder-se e proteger-se da esfera comum. Marx predisse corretamente, embora com indevido júbilo, a “decadência” da esfera pública nas condições de livre desenvolvimento das “forças produtivas da sociedade”; e estava igualmente certo, isto é, coerente com a sua noção do homem como *animal laborans*, quando previu que, “socializados” e libertos do trabalho, os homens gozariam essa liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente isoladas do mundo que hoje chamamos de “hobbies” (ARENDT, 1989, p. 130)¹⁰.

Segundo Arendt, a liberdade para os liberais não é liberdade, mas libertação, que garante tão somente as condições apropriadas para uma vida vivida na “privacidade”. Em ambos os casos, vive-se a ficção de uma harmonia de interesses, que é antipolítica e contrária à pluralidade (Idem, p. 53).

A questão social, especificamente da pobreza, desempenha papel fundamental em *Da Revolução*, mas não porque Arendt se dedica a pensar de que modo resolvê-la e sim porque está determinada a recusar que a pobreza seja uma questão política. Segunda ela, só dá para fazer política se o problema da pobreza estiver ausente ou resolvido. A preeminência da pobreza e a consequente redução do político ao econômico e ao social foram as causas principais do fracasso da Revolução Francesa. A redução do político ao econômico (ou a transformação da questão social na questão política por excelência) é também a fonte de engano de Marx, que “acabou por enfatizar, mais do que qualquer outro, a doutrina politicamente mais perniciosa da Idade Moderna, ou seja, que a vida é o bem maior, e que o processo vital da sociedade é o próprio centro do esforço humano” (ARENDT, 1988, p. 51). Arendt quer lembrar que a solução de Marx também levaria, ao fim, à destruição da política, como levou, por sua vez, a revolução russa. Eis porque Arendt insiste na separação “inteiramente não-marxista, entre economia e política” (Idem, p. 52).

Uma das teses centrais e mais polêmicas de Arendt é a de que a “força desumanizadora da necessidade, que reduz o homem à coerção do fluxo vital de seu corpo”,

¹⁰ Na mesma obra, Arendt ainda acrescenta que “na sociedade comunista ou socialista, todas as profissões se tornariam uma espécie de *Hobby*: não haveria pintores, mas apenas pessoas que, entre outras coisas, passam parte do tempo pintando; ou seja, pessoas que “hoje fazem uma coisa, amanhã fazem outra, que caçam pela manhã, pescam à tarde, criam gado ao anoitecer, são críticos após o jantar, a seu bem-prazer, sem por isso jamais chegarem a ser caçadores, pescadores, pastores ou críticos” (ARENDT, 1989, p. 130).

constituiu-se num dos principais entraves à fundação revolucionária da liberdade, que se viu preterida em face da urgência do suprimento das necessidades humanas, deslocando-se assim o objetivo político da revolução. A explosão da pobreza evidenciava o caráter de destruição da liberdade. A existência da pobreza sugeria que não havia sociedade de homens livres, sendo urgente resolver a questão social. Para Arendt, o social não alcança a política e não funda a liberdade. Isso porque diante da urgência da sobrevivência importa menos participar da coisa pública, ocorrendo, assim, impedimento de ser cidadão. Em um estado de constante miséria e submetida à necessidade,

a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres [...] o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta. A liberdade rendeu-se à necessidade e à urgência do próprio processo vital (Ibidem, p. 48).

A miséria pretere a liberdade política diante da necessidade vital. Não se pode fundar a liberdade considerando só a questão social, porque o social pode tornar-se mais importante que a política e, conseqüentemente, destruir a liberdade. Essa Revolução, enquanto solução das necessidades, deslocava o conceito de liberdade para o de Libertação (*liberty from*), liberdade de alimentar-se, de vestir-se, de locomover-se, em detrimento da liberdade, por excelência (*liberty to*) - liberdade para agir. Em decorrência dos miseráveis, a questão social suplantou a questão política.

Abstendo-se de refletir sobre as causas e as soluções das carências materiais, Arendt quer reforçar, sobretudo, que os processo da lei e da política são demorados e se consolidam não sem dificuldade, porque o poder é a capacidade humana de agir em conjunto, isto é, de comum acordo. A obtenção do acordo é precedida por um processo em que as diferenças são atenuadas e não eliminadas, até que se atinja, por persuasão e negociação, um ponto em que elas possam conviver no espaço público: um ponto comum, mas que jamais elimina a pluralidade.

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

Arendt acredita que o nascimento da política não se dá, prioritariamente, a partir do campo do trabalho, não é através dele que o homem se identifica e se aperfeiçoa. O trabalho não se desenvolve dialeticamente e nem transforma os homens. Ao contrário de Marx e

Hegel, Arendt não confia no poder da dialética, nem na emancipação do homem em relação ao trabalho através da revolução política.

Para Arendt, mais importante do que a emancipação da classe operária e sua luta pela igualdade universal, que trouxe sim avanços políticos, seria o processo de “emancipação da própria atividade do trabalho”. Ressalta Arendt que,

Esta sociedade não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do labor, séculos antes da emancipação política dos trabalhadores. O importante não é que, pela primeira vez na história, os operários tenham sido admitidos com iguais direitos na esfera pública, e sim que quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância (ARENDR, 1989, p. 139).

Em *As Origens do Totalitarismo*, Arendt também faz uma crítica à modernidade que gerou sistemas totalitários, cuja política foi transformada em um complexo sistema de disseminação da violência e do terror sob o comando de um partido único e de sua polícia secreta, estando sujeito à vontade de um líder. Veremos a seguir como isso se processou.

2.4 -Ideologia e terror: a configuração do totalitarismo

A experiência totalitária fez de Arendt uma “contadora de histórias” (*storyteller*). Marcou profundamente seu pensamento político, mas colocou-a num grande dilema: como explicar um fato que não se enquadrava em nenhum conceito tradicional e nem podia ser analisado como um fluxo natural ou um processo evolutivo da história?

O totalitarismo para Arendt não possui um passado, mas, explica a autora: “Eu não escrevi uma história do totalitarismo, mas uma análise em termos históricos dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo” (ARENDR *apud* AGUIAR, 2009, p. 199). Aqui podemos perceber a crítica que Arendt faz ao moderno conceito de história, iniciada por Hegel, e que alcançou um número significativo de historiadores modernos. Arendt lança mão de uma série de fatos e de eventos históricos para compreender o passado, indo de encontro àqueles habituados à noção de processo histórico. “Ela já dirigia críticas, então àqueles que concebiam a história como um processo coerente, bem acabado e revelador da verdade” (WAGNER, 2002, p. 112). Sua crítica centraliza-se no pensamento de Marx que, para ela, foi o mais fatalista entre os historiadores da era moderna, ao adotar o conceito de história como um processo e a dialética como lei do movimento histórico. Segundo Arendt, Marx tornou os fatos imutáveis, tirando deles a inesperabilidade e os sentidos que lhes são inerentes.

Suas narrativas mostram um paradoxo contemporâneo: o alto desenvolvimento tecnológico e uma grande capacidade de transformar o universo humano levando à devastação da natureza, à violência e ao extermínio humano. Arendt teve uma grande percepção de uma nova modalidade de dominação humana através da lógica da violência.

Para Hannah Arendt, o totalitarismo se instaurou como um regime político inteiramente novo, diferente de toda a tradição política ocidental, fundamentando-se em duas estruturas: a ideologia e o terror.

Os governos totalitários fundamentam-se na ideologia do domínio total através do terror, longe de qualquer humanidade e de sua racionalidade. Sistematizam a violência de forma burocrática e desenraizam inteiramente o homem da sua própria realidade e humanidade. Trazem o terror para o terreno da instituição de forma administrativa e lógica.

Como ideologia e terror caminharam juntos na constituição de corpos políticos tão novos? Como se fundamentou no totalitarismo arendtiano a ideia de que “tudo é possível”? O que a autora quer é entender como e por que foram possíveis os campos de concentração.

Era pelo menos o primeiro momento em que se podia elaborar e articular as perguntas com as quais a minha geração havia sido obrigada a viver a maior parte de sua vida adulta: *O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?* (ARENDT, 1989, p. 339).

Arendt percebe que uma nova forma de governo, com o intuito de dominação total estava surgindo sustentada pela ideia de purificação, extinção de raças e de outros segmentos da população. Para ela, o Estado totalitário é um fenômeno novo que não se confunde com nenhuma tirania ou despotismo. Este se apoia em estruturas como a ideologia e o terror para institucionalizar-se e reenquadrar os indivíduos numa nova visão de mundo criando novas identidades. Através do “Domínio Total” produz-se a ideia de poder e sociedade: massificação, propaganda, organização, movimento, solidão, campo de concentração, ideologia e terror.

Analisando a questão do processo contemporâneo de massificação, verificamos que, de acordo com Arendt, os movimentos totalitários se apoiam nas massas e nas sociedades massificadas e não nas sociedades de classes. A realidade vivida pelos Estados europeus gerou uma categoria populacional que passou a viver uma realidade totalmente desprovida do tecido social. Esse novo contingente populacional, oriundo das guerras, necessitado de emprego, vivendo uma realidade inflacionária, refugiado e apátrida, passa a sustentar os movimentos totalitários. Esse contingente populacional, sem padrões morais e distante da

vida pública, cria novos valores que passam a prevalecer nas novas instituições: o racismo, o anti-semitismo, a superioridade racial, o “culto a personalidade”. Esses valores criam líderes edificadas pelo ódio, o individualismo e o poder desenfreado. E geram uma “massa” desprovida de interesse ao mundo comum, isolado, solitário e desnecessário. “A principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas seu isolamento e sua falta de relações sociais normais” (Idem, p. 367).

Pelo exposto, o governo totalitário nutre-se das massas, tanto se apoia nelas como as devora vorazmente. Nesse regime o poder não é uma qualidade do Estado ou da comunidade política, mas do movimento regido pela força natural da multidão, das massas (AGUIAR, 2009, p. 204).

Outro sustentáculo importante do “domínio total” é a propaganda. Arendt salienta esse aspecto no capítulo *O movimento totalitário* das *Origens do Totalitarismo*. Para ela, a centralidade e a novidade da propaganda estão na sua forma de comunicação política. Para Arendt, os nazistas não criaram uma técnica nova ou original de fazer propaganda, mas importaram dos EUA a técnica de vender mercadorias.

A propaganda vê os homens como meros consumidores de um produto. Eles são manipulados para impedir que formem alguma opinião ou provoquem algum comportamento contestador. Para Arendt, a propaganda passa a ideia de que as massas podem ser conquistadas, dominadas e conduzidas, portanto ela é coercitiva. “Não apenas a propaganda política, mas toda moderna publicidade de massa contém um elemento de coerção” (ARENDT, 1989, p. 390).

Segundo Arendt, a propaganda nos regimes totalitários e nas sociedades de massas usa de uma violência não física, ao induzir o comportamento com argumentos que vão dos religiosos, aos científicos, argumentos preconceituosos e mentirosos. As massas não querem viver a imprevisibilidade das ações, querem uma promessa de sucesso, de vitória. “As massas desarraigadas podem sentir-se à vontade e evitar os eternos golpes que a vida e as experiências verdadeiras infligem aos seres humanos e às suas expectativas” (Idem, p. 402).

Arendt chama atenção, de forma bastante pertinente, para a estrutura organizacional que se estabelece nos governos totalitários. Para isso, ela usa a metáfora da cebola. Segundo ela, a organização não é monolítica, mas construída segundo graus hierárquicos com funções superpostas, sob o desejo de um líder, que passa a ser a lei suprema e a se confundir com o próprio Estado. Segundo esse modelo, um organismo do movimento funciona como casca, fachada para comunicar e proteger a hierarquia interna do movimento do mundo externo. O militante dessa organização deve se identificar com o próprio movimento, não sendo

permitido a ele qualquer vida pessoal independente. A organização totalitária se mantém a partir do princípio de liderança e segue sempre o desejo do líder.

No centro do movimento, como um motor que o aciona, senta-se o líder. Separa-o da formação de elite um círculo interno de iniciados que o envolvem numa aura de impenetrável mistério correspondente à sua “preponderância inatingível”. Sua posição dentro desse círculo íntimo depende da habilidade com que arma intrigas entre os membros efetua constantes mudanças de pessoal. Deve à liderança mais à sua extrema capacidade de manobrar as lutas intestinas do partido pelo poder do que as qualidades demagógicas ou burocrático-organizacionais (Idem, Ibidem, p. 423).

Não existe totalitarismo sem campos de concentração, que é seu emblema máximo e fundamento. O Estado será um instrumento e os campos de concentração o laboratório de teste do “Domínio Total”. É o núcleo e o modelo de uma nova forma de governo e sociedade, cujo *telos* é a fabricação do animal humano, funcional, limpo, puro e saudável (AGUIAR, 2009, p. 208). O campo significa a certeza de que o objetivo final seja alcançado: a eliminação das diferenças e a produção de uma mesma espécie humana. Nos campos eliminam-se as espontaneidades, eliminam-se seres indesejáveis, racialmente inferiores; cria-se escravidão, banimento e punição; as massas humanas se tornam mortos vivos. Primeiro se dá a morte jurídica, com o processo de desnacionalização; segundo, elimina-se a capacidade do indivíduo de agir politicamente, mata-se a pessoa moral; por último elimina-se a singularidade individual ao impedir que os indivíduos tenham lembrança, esperanças, dor, recordação, memórias. O “animal” criado nos campos não pensa e não age.

A natureza antiutilitária do Estado Totalitário em sua estrutura governamental põe em xeque as categorias utilitárias do pensamento político Ocidental e cria uma nova concepção de governo, porque a política totalitária destrói o fundamento da teoria política e rompe com toda essência de governo que se orienta entre aquilo que pode ser legal e o que pode ser ilegal, o poder arbitrário e o poder legítimo. Isso acontece porque, na concepção de Arendt,

A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o seu próprio *consensus iuris*, não cria, através de uma revolução, uma nova forma de legalidade. O seu desafio a todas as leis positivas, inclusive às que ela mesma formula, implica a crença de que pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo. Pode dispensar o *consensus iuris* porque promete libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete a justiça na terra porque afirma tornar a humanidade à encarnação da lei (Idem, p. 514).

Para ela, o totalitarismo desafia todas as leis positivas, mas não se fundamenta sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois obedece às leis da Natureza ou da História que acredita ser a origem de todas as leis. Não pode ser considerado ilegal, pois obedece à forma superior de legitimidade: a lei da justiça na terra. Executa a lei da natureza sem critérios de certo ou errado, “aplica a lei diretamente à humanidade, sem atender à conduta dos homens” (Idem, *ibidem*, p. 515).

Portanto, o totalitarismo dispensa qualquer *consensus htris sern* sem cair na ilegalidade de um estado tirânico. Nesse estado, o homem é identificado com a própria lei, eliminando qualquer ilegalidade ou injustiça. Altera o conceito tradicional de lei e sua relação com o poder político.

Na visão do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento, ao contrário das leis positivas que sempre se mostraram permanentes e eternas. As leis da natureza se tornam movimento na medida em que se tornam dinâmicas como o tempo histórico. A política totalitária interpreta todas as leis como se fossem leis de movimentos que, ao serem aplicadas, destroem a espontaneidade da vida de cada homem. E o que é o terror? É a possibilidade de realização da lei do movimento. É a possibilidade de converter em realidade essa lei do movimento Histórico e da Natureza. É a Lei Total, porque independe de qualquer oposição, sem barreiras que impeçam seu caminho.

O terror, enquanto expressão e executor da lei de movimento é o fabricante de uma humanidade incapaz de agir e de pensar na própria urgência de viver na comunidade política. E, ao fabricar essa nova humanidade incapaz, o governo totalitário está destruindo a possibilidade do homem ser a encarnação viva da lei, porque tal homem continuará separado da autoridade que exige consentimento e obediência à lei. O terror estabiliza os homens e impede o estabelecimento de qualquer comunicação entre eles. O terror elimina a dimensão individual do homem e o insere na humanidade. Elimina os indivíduos e cria o todo. Pressionando os homens uns contra os outros, destrói o espaço entre eles.

Arendt afirma que,

Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de (ai) forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. [...] destrói também o deserto sem cercas e sem Lei, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si (Ibidem, p. 518).

O terror, portanto, elimina todo o processo de liberdade, isto é, a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar algo novo. O terror total é a força motriz que elimina a capacidade do homem para a palavra e a ação, pois no sistema de governo totalitário, não deve existir canal de comunicação entre os homens porque, com a comunicação, os organismos políticos criam condições de diversidade e pluralidade para a palavra e para a ação humanas, o que dificulta a concretização da política totalitária cuja meta é dissolver ou diluir os homens em “Um-Só-Homem de Dimensões Gigantescas”. Essa diluição rompe com os espaços políticos entre os homens e os torna marionetes: ela erradica dos seus corações o amor à liberdade - que é simplesmente a capacidade de agir (Idem, *ibidem*, p. 518).

O terror totalitário elimina a liberdade em seu sentido específico e em sua fonte, na sua capacidade de começar de novo. A liberdade é a capacidade de começar e, como realidade política, equivale a um espaço entre os homens. A capacidade de começar de novo é um dom que o homem recebe e é, segundo Arendt, idêntico à liberdade. O totalitarismo aniquila a liberdade humana e a sua capacidade de começar de novo, mas essa mesma capacidade possui dentro de si o poder de começar algo sucessivamente. “O milagre da liberdade reside no poder de começar, que por seu turno reside no fato de que cada homem, tendo em vista que pelo nascimento vem a um mundo que já existia antes e vai continuar depois de sua morte, é ele mesmo um novo começo” (ABENSUR, 1989, p. 165).

O terror não é suficiente para guiar o comportamento humano. O medo é incapaz de conduzir os homens, porque o terror escolhe suas vítimas de forma aleatória, independente de ações individuais, somente segundo a necessidade processual da lei de Natureza ou Lei da História. Cada indivíduo tem que assumir o seu papel de carrasco ou de vítima. E quem realiza esse princípio de posição e ação é a ideologia.

As potencialidades das ideologias se tomaram extremamente úteis para o governo totalitário. A ideologia é de caráter científico, sustenta seu imaginário teórico com atitude científica e com resultados de importância filosófica, mas que, unicamente, possuem a pretensão de ser uma filosofia científica e não se caracterizam por ser uma filosofia com caráter especulativo. Lembremos que a palavra ideologia significa, literalmente, a lógica de uma ideia, e a história é o seu objeto de estudo, no qual se aplica a “ideia” aos resultados de um processo em constante mudança para se ter uma base lógica dos acontecimentos – “pela possibilidade de mapear e revelar os mistérios de todo processo histórico, como os seus segredos passados, as suas complexidades e incertezas do futuro, num conjunto harmonioso

de ideias lógicas” (ARENDT, 1989, p. 165). Em outras palavras, ideologia é a “lógica da ideia” que tem como objeto de estudo a História. Trata o curso dos acontecimentos dentro da mesma lógica inerente de suas ideias. Portanto, segue a lei do movimento, do “vir-a-ser”, da lógica dialética da tese. Antítese e síntese, desaparecendo com qualquer possibilidade de coerência ou contradição factual. Sua lógica impossibilita qualquer contradição. É inerente a seu próprio movimento de dedução lógica. Elimina a liberdade do pensamento para se acercar de lógica e coerência.

As ideologias impossibilitam qualquer experiência do aprender o novo. Não analisam o que é, e sim o que vem a ser. Não têm o poder de transformar a realidade, mas arrumar os fatos para seguir um processo absolutamente lógico. A ideologia “age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade” (Idem, p. 523). Essa lógica é persuasiva, simples e imperceptível, guia as ações dos homens, fortalece a estrutura dos movimentos e dos governos totalitários. A força coercitiva de seus argumentos se dá pelo pavor à contradição do homem. É criada, portanto, a tirania da lógica que submete a mente a um processo contínuo. Argumenta Arendt que “se te recusas, te contradizes e, com essa contradição toda a tua vida perde o sentido; pois o A que pronunciaste domina toda a tua vida através das consequências de B e de C que se lhe seguem logicamente” (Ibidem, p. 525).

Tanto a força coercitiva da lógica, quanto o terror impedem que o nascimento de cada ser humano dê origem a um novo começo, e que comece a pensar. O pensamento, para Arendt, é a mais livre e a mais pura das atividades humanas. Ao inserir o homem na lógica do movimento da História ou da Natureza, massifica-o, cria um isolamento contra todos os outros homens, levando-os à perda da capacidade de sentir e pensar. O terror reina sobre homens que se isolam uns contra os outros. Afirma Arendt que,

Toda esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta. Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocoerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir (Idem, Ibidem, p. 527).

Aqui surge a grande novidade totalitária para Arendt, a formação de um governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico. Ao isolar o homem, o terror tira do homem o seu lugar no terreno político da ação abandonando-o no mundo das coisas, massificando-o. Aqui o isolamento se torna solidão. A solidão ultrapassa o terreno político da vida, abrange a vida humana como um todo. Destrói a esfera da vida

pública, as capacidades políticas humanas e destrói a esfera privada, tirando do homem a possibilidade de pertencer ao mundo, desarraigando-o. Este, portanto, perde a noção do próprio eu e do mundo além da capacidade de pensar e sentir ao mesmo tempo.

Pode-se perceber em *Origens do Totalitarismo* o grande enfoque dado aos instrumentos ideológicos de terror e violência que desencadearam um processo de isolamento e solidão entre os homens. Na abordagem do totalitarismo, Arendt demonstrou uma grande preocupação com o uso que ele faz da propaganda, da ideologia que dissemina o terror e distorce a verdade factual.

Sua tese central é que o totalitarismo é uma forma política radicalmente nova e, na essência, diferente das outras formas historicamente comparáveis de poder pessoal: o despotismo, a tirania, a ditadura. Onde se implanta, o totalitarismo destrói todas as tradições sociais, políticas e jurídicas, substituindo-as por formas completamente novas. Um dos resultados dessa operação é a criação da sociedade de massas, que transforma as populações em multidões de indivíduos intercambiáveis: os partidos são substituídos por movimentos de massas; a subordinação política das pessoas amplia-se até a invasão da esfera privada; o centro do poder é transferido para a polícia e o exército.

Acredita Arendt que o totalitarismo é capaz de isolar os indivíduos dos outros, deformando sua natureza humana, levando-os à solidão suprema e à impossibilidade do uso da palavra e da ação política. Usando o medo, o terror, a coerção, a propaganda ideológica, o totalitarismo é capaz de obter a conformidade dos comportamentos e o posicionamento passivo, além da alienação total dos indivíduos. Estes perdem sua identidade cultural e religiosa e se descaracterizam. O isolamento criado destrói a capacidade política dos homens de agir, desenraíza e desagrega suas vidas privadas e públicas. O isolamento não permite a coexistência dos homens, isolando-os. O totalitarismo usa da violência para destruir o espaço público e, destruindo também a liberdade, rompe, portanto, com a relação que os une.

Para Arendt, o totalitarismo sempre usa da mentira para manter-se no poder e essa leva os indivíduos à perda do senso político, da liberdade autêntica. A propaganda, utilizada, baseada em ideologias próprias, impede os indivíduos de romper com as velações do real e de possibilitar uma inserção no mundo político. Arendt acredita que a palavra leva os homens a se apropriarem do mundo e saírem da condição de alienação. Também, a ação permite ao indivíduo um renascer constante. Ação e nascimento estão intimamente ligados.

A partir da década de 50, Arendt introduz em sua obra o que ela mesma denomina de o mal “radical” ou “absoluto” do totalitarismo. Este desafia e violenta a razão humana. Ao denominá-lo “radical”, Arendt quer dizer que a raiz do mal aparecera pela primeira vez no mundo. O “mal radical” é uma categoria que ultrapassa a dimensão moral, âmbito no qual o mal vinha sendo pensado anteriormente e adquire um estatuto político. É um tipo de mal que não está relacionado à transgressão, à arbitrariedade e à lei.¹¹

Para Hannah Arendt, o mal radical, transcende os limites do que foi definido por Kant como o mal radical, pois trata-se de uma nova espécie de agir humano, uma forma de violência, de “um mal absoluto porque não pode ser atribuído a motivos humanamente compreensíveis”. O fenômeno totalitário revelou que não existem limites às deformações da natureza humana e que a organização burocrática de massas, baseada no terror e nas ideologias, criou novas formas de governo e dominação, cuja perversidade não se pode medir.

Segundo Hannah Arendt, quando queremos explicar o fenômeno totalitário, não contamos com apoio para compreender um fenômeno que se apresenta e que contraria todas as normas que conhecemos. Hannah Arendt explica que o verdadeiro mal radical surge em um sistema onde todos os homens se tornam “supérfluos”, isto é, eles se tornam meios. E essa “superfluidade” atinge tanto os que são manipulados quanto os manipuladores. Podemos pensar que essa nova modalidade de mal radical aparecerá toda vez que o homem for transformado em “supérfluo”, e este risco pode muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários.

Em 1963, ao assistir ao julgamento de Eichmann, em Jerusalém, e publicar o seu relato sobre a banalidade do mal, sua reflexão acerca de tal fenômeno sofre uma mudança decisiva, pois se apoia em outro contexto de reflexão. Antes de ir para o julgamento de Eichmann, Hannah Arendt tem o pressuposto de que vai encontrar um homem, no mínimo perverso ou até mesmo um monstro ou um exemplar de malignidade humana.

Diante de sua surpresa ao encontrar um homem absolutamente comum, que apenas pode ser caracterizado como tendo um “vazio de pensamento”, sua reflexão sobre o mal ganha outra figura. Eichmann não era um monstro, mas um homem com extremo grau de heteronomia, um indivíduo que era um produto típico do Estado totalitário. A questão originária sofre aí um deslocamento radical: não se trata de explicar o fenômeno focando-se

¹¹ Essa dimensão política do mal radical também está presente em Ricoeur, para quem, comungando em muito com Arendt, o mal radical tem origem nas pretensões de realização e totalização inerentes à razão pura e prática. A perversão desse desejo deu origem ao totalitarismo. O “mal radical” aparece por meio do Estado e da Religião, instituições de reunião, de recapitulação, de totalização.

na questão moral, mas sim de compreender, num enfoque político, como um Estado pode ser capaz de produzir agentes heterônomos que funcionam, tão eficientemente, como agentes reprodutores de seus objetivos. O problema do mal passa, então, a ser questionado dentro de sua dimensão política, numa visão original que é a da sua “banalidade”.

Eichmann é fruto de governos totalitários que se sustentam sob o apoio de “massas” que se organizam politicamente.

Em um primeiro plano, a noção de massa diz respeito à existência de vastas multidões, condição importante para que se estabeleça o domínio total, aspecto que diferencia o totalitarismo das demais formas de ditaduras e tiranias conhecidas. As massas constituem o ingrediente ou matéria básica da configuração dos governos totalitários, pois eles se alimentam justamente da possibilidade da sua organização e destruição (DUARTE, 2005, p. 48).

Para Arendt, as massas são caracterizadas por sua ausência de interesse comum, neutralidade e indiferença política. É justamente por essa indiferença que o totalitarismo arrebanha tão facilmente seus adeptos. E na falta de interesse comum que as massas são desenraizadas e atomizadas, formando um agregado numeroso de indivíduos individualizados e isolados. Ao tornar os homens massa, o totalitarismo consegue destruir a esfera pública da pluralidade humana.

Os campos de concentração representam de forma significativa o que significa esse mal. Foram instituições que fabricaram sistematicamente “cadáveres”, tornando-se o símbolo desse mal radical. Esses “cadáveres”, na sua grande maioria “mortos-vivos”, perderam suas principais faculdades: a de pensar e a de agir. Estavam inseridos em grupos humanos massificados, onde o medo e a inimizade passaram a ser princípios ordenadores. A Revolução Industrial foi uma peça chave para os projetos totalitários, na medida em que propiciou uma massificação coletiva.

A questão do mal radical adquire na obra arendtiana uma grande dimensão ética, não no sentido de criação de normas morais universais, mas sim uma ética que concebe o homem em sua singularidade e pluralidade. É uma ética de resistência à massificação e à “morte” do indivíduo político. A questão do mal banal é característica de sociedades de massa onde reinam o anonimato, a propaganda e a massificação.

Ao refletir sobre a origem do totalitarismo, Arendt aponta, como uma das estratégias eficientes para a manipulação dos indivíduos, a suspensão da privacidade e o desenraizamento dos homens. Inviabilizar a vida privada ou “não ter raízes, significa não ter no mundo um

lugar reconhecido e garantido pelos outros” (ARENDT, 1989, p. 243). O não reconhecimento é o mesmo que reduzir o homem a nada, pois destrói sua capacidade de se relacionar com outros, tomando-o supérfluo. O que implica dizer que ele “não pertence ao mundo de forma alguma” (Idem, p. 243).

O que está na origem de toda essa situação é a ideia, que acompanha o projeto moderno até hoje, de que a relação do homem com o mundo tem por base a utilidade. O sistema econômico que sustenta essa tese tem a lógica da destruição como fonte geradora do seu processo de reposição. É preciso destruir para manter a dinâmica. Dinamismo que envolve e ocupa os homens na tarefa da produção e do consumo. Os mesmos homens que vão à fábrica construir voltam para o mercado. Daí Arendt, corretamente, identificar a sociedade como agregação de consumidores e não de cidadãos. A sociedade que se configura hoje é um conjunto de homens atomizados que têm por laço as necessidades padronizadas. O que faz alguém ser igual a outro não tem mais origem na natureza nem na esfera política, mas na necessidade das mesmas coisas. A padronização imposta pela indústria da cultura é responsável pela morte da criatividade e espontaneidade humanas. Agora, o critério é a imitação – a forma de expressar a realidade. Um critério que se estendeu a uma dita “natureza humana” frente ao mundo: o homem não age, ele se comporta.

Contudo, ao fazermos qualquer tipo de análise do mundo atual, não podemos deixar de considerar o fenômeno do totalitarismo e os efeitos abissais que ele provoca na nossa cultura. Entre eles, colocar em “xeque” a própria razão, melhor, o conceito moderno de razão. Conceito que se revela uma racionalidade impotente que todos os dias planeja, autoriza e justifica a morte de dezenas de milhares de pessoas. Seres tidos como descartáveis e aos quais a razão instrumental não é capaz de atribuir nenhuma utilidade. Critério que passa a ser valor absoluto para julgar o humano, caracterizando, assim, a ética do “tudo é possível”.

A generalidade desse princípio, no entanto, nos deixa uma brecha para afirmar que, se “tudo é possível”, o bem é uma possibilidade. Uma benevolência que pode ser traduzida em termos de liberdade. Liberdade que, diante do desencanto atual, certamente, ou torna-se uma ilusão ou entra para o “rol” das utopias, o que é preocupante, já que as utopias vêm sendo responsabilizadas pelos últimos acidentes políticos no mundo. Se injustamente, não sabemos. De qualquer forma, acredita-se que a utopia, enquanto não totaliza o percorrer futuro e considera a natureza contingencial do mundo político, é positiva quanto à sua função energizante que torna homens à deriva em seres de fé, capazes de aproveitar as “falhas” técnicas da razão dominadora.

Mostra-se importante, portanto, analisar como Arendt pensa a questão da possibilidade de implantação de um bem que venha a preencher todas as lacunas deixadas pelo governo totalitário e pela sociedade de massa e que possa, considerando a imprevisibilidade do mundo político, criar meios de superação dessas lacunas.

CAPÍTULO III

O CONCEITO DE “MUNDO” EM HANNAH ARENDT: UM PASSO EM DIREÇÃO À SUPERAÇÃO DO HIATO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA E O RESGATE DA LIBERDADE POLÍTICA

Depois do que dissemos segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens. (Aristóteles)

Vários são os caminhos para se pensar a questão da recuperação da liberdade política e o fim da cisão entre filosofia e política: ação, juízo, pensamento, querer, poder, revolução, conselhos, mundo, amizade. Escolhemos como fio condutor três dessas questões que, apesar de abordagens conceituais um pouco diferenciadas, têm como objeto comum a liberdade no âmbito da pluralidade: a revolução, a faculdade do querer e a amizade no *amor mundi*.

3.1- O resgate da liberdade política através da Revolução

Para Arendt, a verdadeira revolução requer a presença do outro, num espaço público onde ele possa exercer sua liberdade política. Para atingir esse patamar se faz necessário, segundo a autora, superar a ação individual e transformá-la numa ação plural, através de um consenso. O consenso possibilita a visão de um mundo comum e a manutenção da originalidade inicial responsável pela constituição da comunidade política. Portanto, ele conserva um marco no tempo onde a vida política pode se apoiar. Esse começo se faz necessário para que a liberdade política se consolide.

Para Santo Agostinho, esse começo pode ser interpretado de duas maneiras: o *principium*, de conotação divina e o *initium*, comandado pelo homem. O primeiro conserva um começo eterno; o segundo possibilita algo radicalmente novo. O *initium* é a possibilidade de novos começos, fruto da espontaneidade do homem. E para que possa existir novidade, tem que existir um começo, e “esse começo jamais existirá antes, isto é, nunca antes da criação do

homem. (ARENDT, 2002, p. 266). A fundação de um novo espaço político, onde a liberdade se instaure, acontece com a natalidade.

A questão da fundação se mostra importante diante do desafio do resgate do espaço público, pois possibilita a instauração do poder através do nós, e não através da ação isolada de cada homem. Esse novo começo, no tempo dos homens, dará segurança e prenderá as próximas gerações a um passado. Diz Arendt:

O único traço comum entre todos esses modos e formas de pluralidade humana é simplesmente sua gênese, isto é, o fato de que, em algum momento no tempo e por alguma razão um grupo de pessoas tinha vindo a pensar sobre si como um “Nós”. Seja qual for o modo como esse “Nós” é inicialmente experimentado e expresso, parece que ele sempre precisa de um começo, e nada parece mais oculto na escuridão e no mistério do que este “no princípio”, não só quanto à espécie humana em oposição a outros organismos vivos, como também quanto à enorme variedade de sociedades indubitavelmente humanas (Idem, p. 337).

Arendt trata da concepção do poder, tendo como base a experiência concreta dos revolucionários americanos, que, como os romanos compreenderam que o poder só pode existir quando os homens se unem com o objetivo da ação, e desaparece quando eles se isolam. Para ela, os pactos e coligações são os únicos meios através dos quais o poder pode ser mantido. O processo de fundação se dá na “constituição de uma estrutura estável” capaz de propiciar o poder da ação e preservá-lo para as gerações futuras. A faculdade humana da ação requer a pluralidade de pessoas e liga-se estreitamente com o poder enquanto atributo humano plural. A combinação entre ação e poder se dá no ato da fundação e na capacidade humana de fazer e cumprir promessas. Os revolucionários americanos conseguiram legitimar o ato da fundação e conferir-lhe autoridade contínua no futuro, quando fizeram referência ao passado político colonial, fundado no poder das promessas e na sabedoria política dos romanos, centrada na capacidade de fundar novos corpos políticos por meio de pactos e promessas. Oliveira, em sua Tese de Doutorado afirma:

É por isso que se diz que os homens de ação das Revoluções modernas lançaram-se em um abismo da liberdade. Eles precisavam superar o desafio da novidade, fruto da capacidade humana de lidar com a natalidade política presente em cada um de nós, isto é, precisavam lidar com a liberdade traduzida na natalidade política que é uma categoria inerente à nossa condição humana. Dessa maneira, foi abraçando o novo e ao mesmo tempo buscando ajuda no passado que os homens das Revoluções do século XVIII estabeleceram a fundação de um corpo político com características sem precedentes na História de nosso pensamento político ocidental (OLIVEIRA, 2007, p. 174).

O homem que vive sua liberdade necessita da companhia de outros homens que compartilham o mesmo espaço público, onde os homens são iguais. Nesse espaço, não existe violência de nenhum tipo. A violência é própria do domínio da fabricação e não da política. É produto do *homo faber* que nada tem a ver com o poder que existe entre homens unidos em torno do interesse comum. Longe da violência, a liberdade está associada ao que Arendt chama de autoridade, uma relação que envolve obediência e que tem o assentimento entre os homens. Segundo Arendt, um dos grandes problemas que a modernidade vem enfrentando é a perda da autoridade. A autoridade,

Tal como conhecemos outrora, e que se desenvolveu a partir da experiência romana e foi entendida à luz da Filosofia política grega, não se restabeleceu em lugar nenhum, quer por meio da revolução ou pelos meios através do clima e tendências conservadoras que vez por outra se apossam da opinião pública. Pois viver em uma esfera política sem autoridade nem a consciência concomitante de que a desta transcende o poder e os que o detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais, e portanto auto evidentes, com os problemas elementares da convivência humana (ARENDT, 1997, p. 187).

Junto à perda da autoridade está a perda da tradição, de um passado que pudesse assegurar legitimidade no presente e no futuro. As revoluções na modernidade denunciaram essa perda e buscaram uma nova fonte de autoridade que propiciou a fundação sem utilizar da violência. Para Arendt, a violência não é adequada para explicar o fenômeno da revolução. Para a fundação de um novo corpo político é necessário libertar-se da opressão e constituir a verdadeira liberdade política.

Segundo Arendt, as revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do fenômeno da novidade, diferente daqueles movimentos que não interrompem com o curso da História, mas apenas recaem num estágio cíclico, como as rebeliões. As verdadeiras revoluções estabelecem uma nova ordem. É preciso não conceber os movimentos revolucionários como instâncias da mera reinstituição de origem, como “eterno retorno” do mesmo, isto é, repetição do velho no novo, mas uma “transfiguração” da origem a cada momento histórico. A repetição sempre traz consigo a novidade, por romper com a continuidade da história.

As revoluções são fatos originais da era moderna, um começo que coincide com o estabelecimento da liberdade, um novo *initium* radical. Os homens na história sempre tiveram dificuldades em explicar a nova ordem instaurada, aquilo que está fora de seu controle, como,

por exemplo, os romanos que tentaram explicar sua nova fundação através da queda de Troia. Na realidade, a concepção de que a revolução interrompe o curso normal da história, tem sua origem no “sentimento romano de continuidade”.

Fica claro que a liberdade é um fenômeno essencialmente político, não sendo inerente à natureza humana, mas um produto do esforço humano que significa a participação nas coisas públicas e no mundo político. Não foram as revoluções as criadoras dessa liberdade, também denominada direitos civis. Essa liberdade é fruto de valores naturais. As revoluções modernas visavam, acima de tudo, a fundação de um espaço político onde a liberdade pudesse aparecer. Segundo Arendt, Marx cometeu um equívoco ao acreditar que a liberdade só seria alcançada após a liberação dos homens das necessidades. Para Arendt, a liberdade é alcançada pela própria revolução.

A ideia central da Revolução é a de ser um ato fundador, aquele que instaura o novo começo de uma realidade política que garante o espaço onde a liberdade possa se manifestar. Ora, se liberdade e iniciar algo novo estão associados à Revolução, e se esta é um fenômeno da Modernidade, então, a experiência revolucionária só é possível quando se introduz o elemento volitivo do querer revolucionário de um novo começo (DUARTE, 2004, p. 184).

Arendt acredita que para a compreensão das revoluções da Idade Moderna é necessário que a adoção da ideia de liberdade associada à experiência de um novo começo, sejam coincidentes.

O que a revolução trouxe à luz foi essa experiência de ser livre e essa foi uma experiência nova, embora não na História do mundo ocidental – foi bastante comum na Antiguidade greco-romana – mas em relação aos séculos que separam a queda do Império Romano do advento da Idade Moderna. E 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 (ARENDT, 1988, p. 27).

As experiências revolucionárias do século XVIII (americana e francesa) foram um exemplo típico da tentativa de instaurar um novo corpo político acreditando na capacidade do homem para iniciar algo novo e exercer sua vida política, tendo como principal objetivo analisar as duas revoluções sob a ótica libertária – não cabe aqui um estudo aprofundado – Arendt deu um sentido bastante original a esses movimentos.

Ao analisar a Revolução Francesa, Arendt ressaltou o desvio do seu objetivo original político e libertário, em prol da liberação das massas sofredoras, tornando-se, portanto, uma

questão social que acabou levando ao surgimento do terror e à própria ausência de liberdade. A Revolução Francesa esteve totalmente presa ao problema emergente de liberar as massas da opressão, da miséria, tornando a necessidade a principal categoria do seu pensamento político. Por isso fracassou no objetivo de instaurar um novo espaço político.

E isso de tal medida que, a partir das últimas fases da Revolução Francesa, até as revoluções de nossa própria época, pareceu aos revolucionários ser mais importante mudar a tessitura da sociedade, tal como foi mudado na América antes da revolução, do que mudar a estrutura do domínio político (ARENDT, 1997, p. 185).

O motivo que levou a revolução francesa a se desviar do propósito revolucionário de estabelecer a liberdade foi a questão social, pois havia uma massa em condições miseráveis que se constituía numa imensa multidão composta de homens sem propriedade, que queriam mais trabalho do que liberdade. A revolução pretendeu antes de tudo afirmar os direitos dos indivíduos.

Já, a Revolução Americana, segundo Arendt, aconteceu em condições mais favoráveis do que a francesa. Na América, havia uma sociedade com experiência política de autogoverno já estabelecida, portanto, não havia necessidade de rebelião contra um governo absoluto. Lá, a revolução se processou pelo sentimento de liberdade e necessidade de criação de um governo independente. Existia também, o bem comum como associação política. Para Arendt, os revolucionários americanos “fundaram um organismo político inteiramente novo prescindido da violência” (Idem, p. 185). Isso porque, a América era o símbolo da sociedade justa e ideal, e os direitos do indivíduo eram relacionados ao bem comum da sociedade.

O que há de comum entre essas revoluções é que ambas acreditaram na possibilidade de se instaurar uma nova era, onde a liberdade fosse o ponto de partida, apesar dessa “paixão” pela liberdade estar comprometida pelas necessidades materiais e transformada em ódio. No livro *Da Revolução*, Arendt diz,

Por certo, essa paixão pela liberdade em si mesma, pelo simples “prazer de poder falar, agir, respirar” (Tocqueville), só pode surgir onde os homens já são livres, no sentido de não estarem submetidos a nenhum senhor. E o problema é que essa paixão pela liberdade política pode ser facilmente confundida com o ódio exaltado pelos senhores, um ódio provavelmente muito mais veemente, porém, em essência, politicamente estéril, a ânsia dos oprimidos pela libertação. Esse ódio nunca resultou em revolução, por ser incapaz de ao menos vislumbrar, quanto mais compreender, a ideia central da revolução, que é a instituição da liberdade, ou seja, a criação de um corpo político que assegure o espaço onde a liberdade possa aparecer (Idem, p. 106).

A experiência revolucionária, apesar de tudo, não foi suficiente para impedir que a era moderna continuasse a colocar a liberdade na vida particular dos indivíduos, quando deveria colocar a liberdade na esfera pública. Mas é um fenômeno político por excelência, que existe unicamente para fundar um novo corpo político em que o espírito seja a liberdade.

Não podemos deixar de ressaltar que, apesar de tentativas malogradas de restabelecimento de um espaço político plural,

Em eventos como as revoluções, nos quais a política é reapropriada pelos cidadãos em atos e palavras – fenômenos raros e singulares, mas que teimam em se repetir desde o final do século XVIII até o presente –, Arendt enxergou a fulguração da origem perdida e esquecida da política, bem como a promessa de sua possível renovação no presente e no futuro (CORREIA, 2002, p. 75).

Arendt acredita que as revoluções possam criar uma política real, ou um modo de fazer política e instituir o poder através de um sistema republicano, onde a participação e a organização política se desse através de um sistema representativo, não mais centrado no aparato burocrático dos partidos políticos, mas através de uma participação popular ativa, plural e comum: o sistema de conselhos. Nesse sistema, a liberdade política é preservada e cria possibilidades de fundação de uma nova forma de governo republicano, onde o poder não viria nem de cima nem de baixo, mas horizontalmente. O sistema de conselhos não nega a representação política, mas redefine as bases sob as quais se estruturam as democracias parlamentares.

Esse sistema de governo é desenvolvido numa “estrutura política piramidal”, na qual a autoridade vem da base e não do topo, conciliando igualdade e autoridade. Arendt acredita que esse sistema possa politizar as grandes massas, impedindo que essas sejam arregimentadas por partidos políticos demagógicos ou movimentos totalitários de massa.

Nessa direção eu vejo a possibilidade de se formar um novo conceito de Estado. Um Estado-Conselho desse tipo, para o qual o princípio da soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações; em particular, porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente. Mas se você me perguntar qual a probabilidade de ele ser realizado, então devo dizer: muito pouca, se tanto. Todavia, apesar de tudo, *talvez*, no despertar da próxima revolução (ARENDT, 2004, p. 201).

Esse *talvez* arendtiano, contudo, demonstra não um descrédito, mas uma esperança e uma vontade de pensar sempre o novo, um novo que poderá revolucionar o nosso futuro e

possibilitar novas formas de fazer política e, quem sabe, resgatar a liberdade política, há muito tempo perdida.

Arendt acredita que o sistema de conselhos não nega a representação política, típica dos governos parlamentares. O que ele faz é redefinir as bases sobre as quais essa representação se estrutura no contexto das atuais democracias parlamentares. “Não se trata de incluir todos diretamente, o que seria impossível, mas de multiplicar os espaços a fim de que mais pessoas possam participar da política em diversos níveis” (CORREIA, 2002, p. 77).

Segundo Arendt, os sistemas de conselhos podem começar bem pequenos – “conselhos de vizinhança, conselhos profissionais, conselhos dentro das fábricas, conjuntos residenciais e assim por diante” (ARENT, 2004, p. 200) – para, posteriormente adquirir proporções maiores. O que ela pretende é fazer com que deva ser dada a cada pessoa a oportunidade de participar, de debater, de se fazer ouvir e, a partir daí, até determinar os rumos políticos do país. Afirma Arendt:

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. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só tem lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões (Idem, p. 200).

Mais importante do que qualquer certeza da possibilidade de que o sistema de conselhos dê certo e seja implementado, é a expectativa de Arendt de que, através dele, alguma consciência política tenha sido adquirida e que sejam restituídos espaços políticos onde a liberdade possa ser efetivada.

Mas o sistema de conselhos tem sido claramente, já desde um longo tempo, o resultado dos desejos do povo, e não o das massas, e é quase possível que ele contenha os próprios remédios contra a sociedade de massas e contra a formação do homem da massa, que vimos procurando em vão em outro lugar. [...] Não estou de modo algum segura ou certa em minha esperança, mas estou convencida de que tão importante quanto confrontar impiedosamente todos os desesperos intrínsecos do presente é apresentar todas as esperanças inerentes a ele.¹²

¹² Esta citação foi extraída de um artigo que Arendt, no momento da 2ª ed. de *As origens do totalitarismo*, em 1958, do livro de Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish question*, Cambridge, MIT Press, 1996, p.133, *apud* Correia, 2002, p.78.

A contribuição arendtiana sobre os sistemas de conselhos e sobre as revoluções modernas se torna precisa porque a ação política, a ação revolucionária, ultrapassa a esfera privada e se insere no âmbito da liberdade positiva, da pluralidade humana e da democracia real. Para ela, um movimento revolucionário exige a presença de vários homens e não de um só. A vida de um homem livre necessita da presença de outros.

Mas, Arendt vai mais além, acredita que a concepção da liberdade, como iniciadora de algo novo, está associada à revolução enquanto ato fundador. A revolução, na visão de Arendt, trouxe uma experiência de ser livre, que foi uma experiência nova.

A idéia central da Revolução é a de ser um ato fundador, aquele que instaura o novo começo de uma realidade política que garante o espaço onde a liberdade possa se manifestar. Ora, se liberdade e iniciar algo novo estão associados à Revolução, e se esta é um fenômeno da Modernidade, então, a experiência revolucionária só é possível quando se introduz o elemento volitivo do querer revolucionário de um novo começo (LOPREATO, 2004. p. 184).

Para ela a revolução só se torna possível quando se introduz o elemento da vontade, do querer revolucionário de um novo começo. Veremos a seguir, como Arendt coloca a faculdade do “querer” como uma faculdade essencial para a o resgate da liberdade política.

3.2- A vontade como faculdade da liberdade

Um dos pontos marcantes da reflexão de Arendt é colocar o homem inserido numa realidade dialógica em que ele é capaz de construir o mundo através da palavra. Esse homem é um ser ciente de que não é capaz de agir sozinho e empenhado em mudar o mundo comum. E o que confirma isso, é o fato da liberdade não ser vivenciada no diálogo do eu consigo mesmo, mas ser realizada no conjunto das relações travadas entre os homens.

Dada a sua natureza contingente, a ação está aberta ao “infinitamente provável”, seus objetivos variam e dependem das circunstâncias mutáveis do mundo. Por isso, identificar sua meta, explica a autora, não é uma questão da liberdade, “mas de julgamento certo ou errado” (ARENDT, 1997, p. 198).

O que importa, para Arendt, seguindo as mesmas pretensões de Marx, é mudar o mundo e não interpretá-lo ou conhecê-lo. Em vista disso, a ênfase que dá à liberdade como fenômeno próprio da vida ativa tem a marca da ação e não da consciência. Da liberdade vivenciada pelos antigos como categoria do “eu-posso” e não restrita ao “eu-quero” da

vontade. Pois ela não ocorre no espaço do diálogo do eu consigo mesmo, mas se traduz no “nós”, encarregado em dar início a novas realidades no mundo; num mundo devidamente localizado, onde os homens se movem em meio às particularidades. A liberdade, também, não é atributo do eu pensante do filósofo que não está em lugar nenhum do ponto de vista espacial, pois se desligou do mundo das aparências. Ela é própria do homem que se faz presente no mundo através da ação.

A ação, própria do convívio entre os homens, é considerada o “motor de” um mundo em movimento que aparece aos homens na forma de senso-comum. Pois, no âmbito em que se dá a ação, o que existe encontra seu fundamento no assentimento entre eles. Ela, que para nossa autora, caracteriza a esfera pública, é a única das atividades da vida ativa que envolve diretamente as atividades do espírito e está isenta de coação e manipulação, mas se traduz na manifestação espontânea dos indivíduos na arena pública. Essa espontaneidade, no entanto, não significa a realização de uma atividade sem o prévio ato do pensar – que julga sobre a realidade ou não do objetivo – e da vontade – que comanda a sua execução. O agir humano é antecedido por essas faculdades, mas isso não significa que a liberdade, que se manifesta na ação, seja fundada nestas faculdades.

Foram tais considerações que levaram Arendt a se perguntar sobre as faculdades do espírito e verificar a relevância que elas têm na formação de um mundo de homens livres. Ou seja, de que modo elas participam do mundo das aparências, já que as faculdades mentais não só contemplam o mundo, exigindo a retirada dos homens, mas se completam quando voltam a ele, ampliando o campo de ação na vida ativa.

A história, por diversas vezes, nos relata a combinação gloriosa das atividades do espírito com a vida ativa. Desses relatos podemos destacar o fenômeno da revolução, um momento marcado pela presença entusiástica do pensamento tornado força motora da ação política.

Arendt aprofunda seu estudo sobre uma destas atividades, a vontade, no segundo volume de *A Vida do Espírito*, denominado *querer*. Nessa obra, inicialmente enfoca o problema da vontade vinculado à questão da liberdade. Entende que a compreensão da liberdade exige a instauração de novos começos, de eventos inesperados. E esses eventos dizem respeito à vontade considerada como “órgão de espontaneidade livre que quebra todos os encadeamentos causais [...] que poderiam prendê-la” (CORREIA, 2002, p. 6). Portanto, não é possível tratar da atividade da vontade sem abordar o problema da liberdade.

O fenômeno da vontade era desconhecido na Antiguidade. A Filosofia grega antiga não foi capaz de tematizar filosoficamente a vontade, porque era presa à ideia de que a ordem do mundo era proveniente da *physis*, que produz e determina sua circularidade. O sentido do todo estava no *kosmos*, que era determinado pela natureza. Nessa perspectiva, não havia lugar para o querer. Ela é inserida numa dicotomia: o desejo, escravo das paixões e a razão, capacidade de fazer escolhas. Há algo no homem que pode dizer sim ou não aos preceitos da razão, de modo que ceder ao desejo é um ato da minha vontade enquanto faculdade. A vontade é o árbitro entre a razão e o desejo, mas apenas a vontade é livre. Portanto, a descoberta da vontade coincide com a descoberta da liberdade como uma questão filosófica, inicialmente distinta de um fato político.

Arendt esclarece que a faculdade da vontade era ignorada na Antiguidade Grega, sendo “descoberta” apenas na Idade Média. E é na Era Moderna que se dá a identificação como “órgão espiritual próprio para o futuro”, já que a noção de progresso e a constante preocupação com o futuro passam a assumir um sentido em conformidade com os projetos da Vontade. Mas, durante muito tempo, a faculdade da vontade foi alvo de desconfianças; havia grandes reservas em se atribuir ao homem o poder da Razão pela Vontade, esta como faculdade espiritual “mais alta e mais nobre”.

O advento da Era Moderna e sua ênfase na ideia do progresso com consequente preocupação com o futuro possibilitaram a faculdade da vontade como órgão espiritual por excelência apropriado para o futuro e fonte de ação, dotada de poderes para “começar espontaneamente uma série de coisas e estados sucessivos” – na expressão de Kant recorrentemente citada por Arendt –, ou seja, dotada com poderes para deflagrar algo novo.

O que se percebe da análise arendtiana da vontade como uma faculdade contraditória, é que ela diz respeito ao modo de perceber todo processo de volição que carrega em si uma contravontade. O querer, assim, está sustentado em projetos e a vontade é uma faculdade voltada para o futuro. A volição é a “capacidade interna pela qual os homens decidem “quem” eles vão ser, sob que forma desejam se mostrar no mundo dos fenômenos” (ARENDT, 2002, p. 213).

Uma das características da vontade é a incerteza. A vontade é começo absoluto, e não repetitivo, e é realmente livre (uma vontade que não é livre, “é uma contradição em termos”). Ela é, portanto, inquietude, tensão, uma faculdade do futuro. Para Arendt, a natureza existencial está orientada na singularidade do projeto, na inquietude que o anima, na

liberdade, na vontade. E o que vai libertar esta inquietude da vontade é a ação que possibilita o futuro.

O primado da vontade (querer e não querer) necessita do primado do futuro e também da capacidade do indivíduo de mover e ser um novo começo em virtude de seu nascimento. É pura espontaneidade. Mas a singularidade desse novo começo não é dissociada da pluralidade, que se manifesta na ação. O que tenta Arendt é recuperar a noção de liberdade idêntica à capacidade humana de dar início a algo novo e imprevisível. “Por que é um começo, o homem pode começar, ser homem e ser livre são a mesma coisa” (ARENDT, 1997. p. 167).

Arendt faz uma advertência sobre o defeito inevitável de todas as análises críticas da faculdade do querer, que simplesmente colocam a discussão de toda *filosofia da vontade* articulada e concebida não por homens de ação, mas por filósofos, os “pensadores profissionais” que se atêm a muito mais interpretar o mundo do que realmente mudá-lo. A maioria dos intérpretes da autora criou uma lacuna entre as noções de vontade e liberdade política. Tanto na vontade quanto na política as dimensões de futuro, imprevisibilidade, capacidade de gerar algo novo, de natalidade, de *initium* agostiniano, se encontram. “O que está em jogo aqui é a vontade como fonte de ação, isto é, como um “poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos” (ARENDT, 2002. p. 191).

E para atrelar a ação, que é política e livre em Arendt, à vontade é necessário relacioná-las às dimensões de contingência e imprevisibilidade. A vontade pode ser considerada como o correspondente mental da ação, atrelada à noção de responsabilidade, na capacidade de prometer. A promessa seria uma espécie de “memória da vontade”. É a capacidade de prometer que estabelece, de certa forma, a imprevisibilidade do futuro. Talvez a vontade seja, das faculdades do espírito, aquela que mais se aproxima da ação, do futuro e da capacidade de prometer.

A vontade, ao se tornar o correspondente mental da ação, ou “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 na relação à capacidade de prometer e à responsabilidade, ambas dotadas de substrato ético (CORREIA, 2002, p 48).

Talvez o remédio para a imprevisibilidade, para a incerteza caótica do futuro se encontra na faculdade de prometer e de cumprir promessas. Sem promessas, não seria possível saber o que é responsabilidade, esse espaço onde se faz necessário assumir consequências. Arendt, assim, critica aquelas análises que acreditam que a simples ação

humana não pode modificar o curso do mundo. Ela acredita que os fenômenos revolucionários são considerados verdadeiros “oásis no deserto”, a esperança, a promessa do futuro, a possibilidade de renovação. Em eventos como as revoluções, nos quais a política é reapropriada pelos cidadãos em atos e palavras, Arendt enxerga a fulguração da origem perdida e esquecida da política, bem como a promessa de sua possível renovação no presente e no futuro.

Partindo da análise da liberdade da vontade em Agostinho, considerado por ela o primeiro filósofo da vontade, Arendt tenta buscar um significado próprio da liberdade. Em Agostinho, a liberdade da vontade não está ligada à ação, sua identificação da liberdade com a vontade se dá no livre arbítrio. Este é um fenômeno da vida íntima, uma faculdade de escolher entre o querer e o não querer. Para ele a vontade não se relaciona com a ação da vida pública, ela se realiza na interioridade do ser, portanto, é “interiorização da ação”. A faculdade da vontade limita-se à disposição de um “eu quero” e não da realização do “eu posso”. Querer e poder se desvinculam. Portanto, para ele, a vontade é livre, porque pode querer ou não exercer o direito de escolha; é livre em relação a si mesma. A vontade existe livre de qualquer necessidade. O “querer” agostiniano é uma faculdade do interior e recebe um outro nome: *Liberum arbitrum*

O livre-arbítrio é fundamentalmente uma manifestação da vontade que coloca o homem em contato com suas faculdades interiores. A liberdade do homem é, assim, experimentada, em primeiro lugar, em sua relação consigo mesmo, com seus desejos, com suas limitações. Para que ela possa ser pensada, ou vivida, não é necessário levar em consideração o mundo político (BIGNOTTO, 19 (58): 333, 1992).

Para Arendt, Agostinho trouxe um novo foco de análise ao problema da liberdade, dando a ele uma nova dimensão. Primeiramente, estabelece uma diferença entre o querer e o poder: pode-se querer uma coisa, mas não quer dizer que se possa realizá-la. O poder pode participar da vontade, mas não participa de sua essência.

Para Agostinho, o exercício da vontade não exige ação. Aqui ele dá uma nova concepção de ação. O homem que decide fazer alguma coisa já praticou uma ação, independente de realizá-la ou não. Segundo ele, o lugar da liberdade humana é um fenômeno da consciência e não originária da ação humana. A interiorização da liberdade implicou a interiorização da ação, perdendo o vínculo com a política.

Apesar de a liberdade política ser o objeto principal da análise arendtiana, a autora não desconsidera a análise da liberdade interior ou do livre-arbítrio, também denominada

liberdade da vontade. O que ela faz é recusar a conciliação da liberdade interna, característica da autonomia da vontade, com a liberdade da ação externa, livre agir dos outros. Arendt utiliza-se da ideia agostiniana de natalidade, de nascimento como começo, para explicar a intermediação da vontade entre a percepção sensorial e o mundo, pois é ela que leva o ato à ação.

A própria capacidade de começar tem raiz na *natalidade*, e de forma alguma na criatividade, não em um dom, mas no fato de que os seres humanos, novos homens, continuamente aparecem no mundo em virtude do nascimento. [...] estamos condenados a ser livres porque nascemos (ARENDT, 2002, p. 348).

Mas, para que essa ação se concretize, a Vontade tem que querer. Apesar de o movimento ser livre, a Vontade aparece como manifestação das nossas ações, como poder para começar alguma coisa espontaneamente, como um movimento sucessivo que se move a partir do querer, isto é, até que queira ser movido (Idem, p. 251).

Esse movimento é livre e surge da vontade como possibilidade de potencializar as ações humanas entre o querer e o não-querer. Essas se realizam fundamentalmente pela faculdade da vontade e não pelas atividades da razão, do apetite ou do desejo. “Essa prova da liberdade da vontade funda-se exclusivamente em uma força interior da afirmação ou negação que nada tem a ver com qualquer posse ou *potesta* real – a faculdade necessária para executar os comandos da vontade” (Idem, Ibidem, p. 251).

A vontade, portanto, é livre, mas para ser livre e começar algo novo, precisa querer. O querer lança o homem no espaço de escolhas e do poder querer ou não querer. Essas decisões, entre o querer e o não-querer, modela a visão do mundo dos homens por meio das suas ações, quando estes realizam suas escolhas, isto é,

Sem dúvida, o homem carnal, no sentido em que São Paulo entendia, não pode ser livre; mas o homem espiritual tampouco é livre; o que o intelecto jamais pode provar no espírito é que este não deve simplesmente sujeitar-se a ele, mas deve também querer fazê-lo (Idem, Ibidem, p. 251).

Mas, o que faz a vontade querer? O que a coloca em movimento? Segundo Arendt, a Vontade é a sua própria causa ou não é Vontade, ou seja, a vontade é pura faculdade da contingência, que não se explica pela categoria da causalidade. A vontade se manifesta como um conflito constante. Não como um diálogo, que não permite a contradição do pensamento, mas como possibilidade de ruptura, de contradição, ao querer ou não querer, numa luta

constante entre iguais na realização da Vontade ou da contra-vontade dos competidores. Observa Arendt,

[...] mais tarde com Duns Scotus, a solução do conflito interno da vontade surge por uma transformação na própria vontade, por sua transformação em amor. A vontade – vista em seu aspecto operatório e funcional como um agente de união, de ligação – pode também ser definida como amor (*volutas*: amor seu dilecto), pois o amo é obviamente o agente de ligação de maior êxito. No amor, há novamente três coisas: aquele que ama, aquilo que é amado e o Amor... (O Amor) é uma certa vida que liga ... duas coisas, aquele que ama e aquilo que é amado (Idem, Ibidem, p. 261).

Torna-se mister ressaltar a interpretação de Arendt sobre o amor como tensão em Santo Agostinho, na medida em que esta fundamenta a distinção e as semelhanças entre a vontade e o amor como possibilidade de ligação entre o conflito interno da faculdade da vontade no seu aspecto funcional e operatório.

Todo amor é tensão dirigida para essa realização. A realização é a beatitude (*beatitudo*), que não consiste em amar mas em fruir daquilo que é amado e desejado. Todo amor é tensão dirigida para essa fruição. No entanto, ninguém é feliz se não fruir do que ama. Mesmo aqueles que efetivamente amam o que não é preciso amar não acreditam em obter felicidade do seu amor mas da sua fruição”. Fruir é estar perto do objeto desejado, firme e sem inquietude (ARENDR, 1997, p. 36).

A vontade é uma questão emblemática, porque pertence ao estatuto filosófico e político. A vida do homem no mundo é ação, é liberdade que começa a ser definida por meio de decisões políticas que são cessadas entre um querer e um não-querer, que começa em meio às atividades interiores ou espirituais do querer. O homem, enquanto um novo começo é o início de algo novo no mundo, e se realiza por meio de suas ações e decisões, encerradas entre um “não-querer e um querer”.

Na perspectiva de Arendt, o problema da Vontade é político e circunscreve a vida do homem por meio do “amor ao mundo”. É um desafio fundamental na vida do homem realizar suas atividades no mundo, por meio de ações para preservá-lo e sustentá-lo com cuidado, enquanto espaço da liberdade, de comunicabilidade e de sociabilidade.

O mundo criado pelos homens é um espaço de realizações que se revela na pluralidade das práticas humanas e que se configura nas relações de coragem, liberdade, amizade e amor ao mundo, tornando possíveis novos inícios criativos por intermédio das ações movidas pelo querer, isto é, pela Vontade, ao render-se ao “objeto amado”. A Vontade enquanto tal, afirma Arendt, não pode escapar ao conflito intrínseco que atravessa sua liberdade: “A redenção não pode ser de ordem mental [...] ela provém do ato que [...]

interrompe o conflito entre *velle e nolle*”(ARENDT *apud* MAGALHÃES, 2003, p. 381). “A vontade se redime ao cessar de querer e ao começar a agir, e a cessação [*cessation*] não pode se originar de um ato da vontade-de-não-querer, porque isso seria apenas outra volição” (Idem, p. 381). Essa noção de uma redenção da vontade pela ação, aponta Arendt, esboça-se, em Agostinho, em alguns trechos do *De Trinitate*, mas, assim como mais tarde em Duns Scotus, a ela se acopla uma outra forma de redenção: “a vontade se redime ao transformar-se em amor” (Idem, *Ibidem*, p. 381).

O homem é um ser do qual algo novo pode começar. Ação e nascimento estão intimamente ligados. Ser livre e renascer é a mesma coisa. E, todo novo começo é, para Arendt, um milagre. Milagre é a palavra que ela usa para explicar a possibilidade de sempre existir um novo começo. “O milagre da liberdade reside no poder de começar, que por seu turno reside no fato de que cada homem, tendo em vista que pelo nascimento vem a um mundo que já existia antes e vai continuar depois de sua morte, é ele mesmo um novo começo (ABENSOUR, 1989, p. 165).

O sentido da liberdade para Hannah Arendt se assemelha à liberdade da *polis* grega (o que não significa que ela tenha caído numa nostalgia política). Para os gregos a realização existencial do indivíduo está na participação do espaço público, onde a palavra e a ação se complementam e onde existe a liberdade em seu sentido originário.

Para Arendt, o equacionamento da liberdade com o livre arbítrio e, consequentemente, com soberania, foi bastante pernicioso. Segundo ela, a soberania tem como instrumento a violência e não a ação livre. Com o desvio filosófico da ação para a força de vontade, com a mudança do estado de ser da liberdade da ação para o *liberum arbitrium*, o ideal de liberdade tornou-se soberania, vivência com o eu, independente dos outros.

A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, só pôde ser mantida pelos instrumentos de violência, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente (ARENDT, 1997, p. 213).

Arendt chega a defender a ideia de que a filosofia da vontade, a filosofia dos “pensadores profissionais”, era interpretação e conhecimento do mundo e não um compromisso com a liberdade pela própria natureza de sua atividade, que consiste em “mudar o mundo”. Ainda de acordo com ela, a liberdade da vontade é relevante somente para pessoas que vivem fora do espaço político, pessoas solitárias. Nada é mais apavorante do que a noção

de “liberdade solipsista” – “o sentimento de que o meu ficar de fora, isolado de todos os demais, deve-se à vontade livre, de que nada nem ninguém pode ser responsabilizado por isso a não ser eu mesmo” (ARENDT, 2002, p. 332).

O caminho encontrado pela filósofa é o de aceitar o elemento moderno da vontade como espontaneidade, contingência dos atos livres, recusando a individualidade da autonomia e introduzindo o mundo da pluralidade dos indivíduos. A ação, entendida por Arendt como atividade espontânea e inaugural, apresenta-se ao homem em seu estado contingente, ela não é determinada por previsão alguma, mas está aberta às possibilidades. Aberta porque é livre e imprevisível quanto aos seus resultados. E é justamente a contingência que possibilita a liberdade da iniciativa humana.

A contingência dos atos livres, a que Arendt se refere, é a ideia de que se pode deixar de fazer o que já foi feito. Esses atos foram postos por um livre querer, mas poderiam não ter existido se não se quisesse. É justamente o caráter contingente dos atos que permite um começo, sempre novo. O ato criador, a vontade, pode construir um futuro. A vontade se projeta para o futuro, desafiando as certezas da necessidade.

Pouca coisa é mais contingente do que atos voluntários, os quais – pressuposto uma vontade livre – poderiam todos ser definidos como atos que sei muito bem que poderiam ter deixado de fazer. Uma vontade que não é livre é uma contradição em termos (Idem, p. 197).

Portanto, há uma dimensão de liberdade na faculdade de querer que é fundamental em Arendt. “É na faculdade de querer que repousa a capacidade humana de dizer não e de iniciar uma série de ações inteiramente novas num arco de comportamentos e ações miméticas” (AGUIAR, 2009, p. 150). O querer, em Arendt, é marcado pela indeterminação do campo humano, como em Sartre, cujo poder de “nadificar” ou contestar está presente na sua reflexão de *O ser e o nada* e está relacionado ao aspecto contingencial da existência humana. Nada pode impedir a capacidade humana de escolher e iniciar algo novo. Observa Arendt:

Há uma faculdade no homem em virtude da qual ele pode, independentemente da necessidade e coação, dizer “sim ou “não”, concordar ou discordar daquilo que é dado factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência; e também que uma tal faculdade pode vir a determinar o que ele irá fazer (ARENDT, 2002, p. 236).

Segundo Arendt, não há nenhuma lei, obrigação, onipotência que elimine a vontade humana. Todo “eu-quero” surge de uma inclinação para a liberdade, como reação do homem

a qualquer subjugação ou coerção. Na vontade há um potencial de “resistência”, pois os assuntos humanos são causados contingentemente. “A vontade é a faculdade de dizer sim ou não, de escolher ou iniciar algo novo, tendo como causa a si mesmo, mas sempre contingentemente” (AGUIAR, 2009, p. 151). Essa resistência não é um mero querer que tudo pode. Os homens não aceitam sacrificar seus quereres próprios, embora estes sejam contingentes. Isso, porque, o sacrifício do querer pode levar à instauração de tiranias e totalitarismos e para as indiferenças diante do mundo. Sem praticar o querer o homem pode perder sua identidade e cair na impessoalidade, na alienação e na massificação.

A ênfase na contingência, dada por Arendt, coloca a vontade no âmbito da temporalidade, esfera em que as coisas podem ser ou não ser. O novo, portanto, só pode ser pensado no momento em que são concebidas as implicações da faculdade do querer.

O querer é a faculdade de começar espontaneamente com os outros vínculos e está atrelada à natalidade humana, às possibilidades reveladoras do homem como ser singular. Em Arendt, o querer está relacionado a uma concepção do homem como ser ativo e a uma capacidade de se sentir livre mesmo numa situação de incompletude. “Querer é iniciar, trabalhar, comunicar e fundar”. (Idem, p. 154). Portanto, às categorias de natalidade, milagre, contingência, Arendt associa e incorpora o elemento do querer, na espontaneidade das ações da vontade livre. É nesse momento que se dá a articulação da liberdade com a faculdade da vontade.

Nesse contexto se insere a dimensão ética da abordagem arendtiana do querer. O homem é um ser capaz de fazer algo por si mesmo, com dignidade própria e pelo mundo. Se esse querer lhe for imposto, perde-se a responsabilidade do ato. Mas, se existe alguma liberdade no seu querer, se ele é responsável pelas suas escolhas, ele pode iniciar algo novo.

O querer é uma faculdade da esperança porque Arendt acredita que o mundo possa ser preparado para abrigar os novos seres humanos que virão. Essa esperança está vinculada à responsabilidade que temos com as gerações futuras. Querer é sair da indiferença e escolher um mundo melhor. Enquanto novos seres nascem, outros mundos poderão ser iniciados.

3.3- O amor mundi como renovação do mundo plural e livre

Um dos propósitos de Arendt é o de encontrar meios que amenizem a tensão entre a política e a filosofia que acompanhou toda nossa tradição, tensão classificada por ela como abismo que teve o seu marco histórico no processo e na condenação de Sócrates, pois não foi

ele capaz de persuadir os seus juízes da sua inocência e méritos. É isso que explica porque essa tradição colocou a palavra de alcance filosófico fora e acima da esfera pública.

É no compasso de Hannah Arendt que procuraremos encontrar uma maneira de refletir sobre a articulação da filosofia com a política, que não leve em consideração a subjugação de uma esfera pela outra. Nessa perspectiva, quando nos deparamos com a possibilidade de refletir sobre o vínculo das faculdades do pensar, do querer e do julgar com o mundo plural, devemos avaliar os fenômenos que permitiram a dissolução da esfera pública plural no mundo contemporâneo, criando um espaço de mediação, na contramão do totalitarismo e da burocratização. Quando nos encontramos com o pensamento arendtiano, principalmente na sua obra *A vida do Espírito*, percebemos o quanto essa pensadora se preocupa com uma questão crucial: “com que outro queremos viver juntos”. A pergunta sobre esse outro ocupa uma posição privilegiada nos desdobramentos éticos sobre a questão da responsabilidade para com a durabilidade do mundo por meio de um agir constante.

Numa ética arendtiana, isto é, numa ética da responsabilidade, a descrição normativa não é a mais adequada, ao contrário, está intimamente relacionada ao agir constante. Para Arendt, o que importa é quem somos no espaço público e como agimos nele. O fundamental para a *práxis* ética arendtiana é como cada um se singulariza por meio de atos e palavras, de modo a atrelar singularidade e responsabilidade.

Hannah menciona que uma perspectiva ética positiva nas sociedades pós-totalitárias estaria vinculada à noção de vontade como *causa sui* e como árbitro da faculdade de julgar.

Em nosso entendimento, estudar o conceito de “mundo” no pensamento filosófico-político de Arendt¹³ assinala uma possibilidade de reconciliar palavra e ação e, assim, desfazer a tensão originária entre essas duas atividades humanas, tensão esta inaugurada a partir da condenação de Sócrates pela Democracia ateniense¹⁴.

¹³ Segundo Duarte, “o conceito de ‘mundo’ refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados” (DUARTE, 2000, p. 101).

¹⁴ Segundo André Duarte, “a tensão originária entre filosofia e política demonstra dois modos distintos de ser-no-mundo dos quais um é marcado pela ‘solidão’ constitutiva e o outro pela ‘pluralidade’ constitutiva, donde o tradicional desgaste da lente filosófica ao focar a atividade política”. Essa tensão, segundo a leitura que Duarte faz do pensamento arendtiano, foi inaugurada pela condenação de Sócrates, fato este que fica comprovado quando “Arendt afirma que ‘o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates [...]’. Nossa tradição do pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios dos ensinamentos socráticos” (DUARTE, 2000, p. 332 e 162).

Vislumbrar o “mundo” pela ótica da pluralidade significa que o “mundo” não deva ser compreendido como o lar de um único povo ou nação, mas sim pela multiplicidade de etnias e culturas, pois, segundo Arendt, “quanto mais povos, mais mundos” (ARENDT, 2002, p. 37). Sendo assim, esse espaço da diversidade deve ser recuperado e preservado enquanto *locus* da vida dos homens, para continuar a ser descrito usando-se o substantivo “homem” no plural.

Nesse sentido, faz-se necessário lançar luz, inevitavelmente, sobre os acontecimentos da Era Moderna que levaram à crise ora indicada, como a vitória do *animal laborans*, pois segundo Arendt a atividade do trabalho não é capaz de preservar e cuidar do “mundo”. Assim, vislumbra-se que o século XX mostrou-se como o melhor dos palcos para a vitória do *animal laborans*. Isso significa que a atividade que dita a vida humana, a partir desse momento, é aquela que outrora fora relegada à esfera da privacidade, local onde o homem, refugiado da forte luz da publicidade, podia *trabalhar*, ou seja, realizar a atividade que lhe proporcionava a manutenção de sua vida biológica, bem como a da sua espécie. Contudo, devemos elucidar o fato de que o descuido para com o mundo não se constitui como um fenômeno da Modernidade, pois outros momentos da história também ratificam esta postura diante do mundo, tal como atesta a Idade Média, quando os homens sacrificaram o estar à vontade no mundo por seu desejo de liberdade, ou seja, por seu afã de alcançar a salvação eterna. Assim, segundo Arendt, na Idade Média “a vida terrestre é determinada pela morte, pelo seu fim, pelo fato de ser efêmera e mutável; o bem da vida não pode ser aí encontrado” (ARENDT, 1997, p. 30). Entretanto, o descuido para com o mundo alcançou seus limites com o surgimento das sociedades de massa na Modernidade, nas quais os homens se voltam para a preservação de si mesmos e de sua espécie.

O “mundo”, na perspectiva arendtiana, é peça chave para a compreensão de uma nova política que não permita que o mundo torne-se um “deserto”, ou seja, que cuide para que a pluralidade não seja destruída e, assim, que a “lei da Terra” possa desfazer com o hiato que por séculos divorciou a política da filosofia, na medida em que faz com que ambas as perspectivas visem à vida a partir do fio condutor da pluralidade humana e não permita que a filosofia lide com o homem no singular e que somente a política conceba os homens no plural.

Dizer que o “mundo” é compreendido filosoficamente como *locus* da pluralidade humana, o qual é antecipado pela cisão da palavra e da ação, equivale a salvar o homem do risco da desolação. Em outras palavras, e seguindo as indicações de Arendt, a desolação pode

ser descrita como um sentimento de nulidade, isto é, da sensação de desenraizamento, de não pertencimento a um mundo comum, pois o homem sente-se não somente abandonado pelo outro, mas pelo seu próprio eu, parecendo que ele existe no singular. “É apenas na desolação que me falta a companhia dos seres humanos e apenas a consciência aguda de uma tal privação garante realmente a existência do homem no singular” (ARENDT, 1997, p. 91). O sentimento de desolação impede ao futuro o crescimento e qualquer tipo de construção, pois faz com que os homens não se sintam pertencentes a um mundo comum, habitado por eles e pelos seus pares, não nutrindo, pois, o sentimento de preservação e cuidado com o mundo. Nessa perspectiva, a possibilidade de agir e julgar as ações salva os homens desse sentimento de deserto ao asseverar que “a pluralidade é a lei da Terra”. A palavra e a ação demonstram que a diversidade é a característica principal do mundo, pois não somos somente um, mas interagimos com os demais na praça pública, ao antecipar diferentes pontos de vista, demonstrando haver uma relação entre filosofia e política.

Devemos ressaltar que o fundamento da relação entre filosofia e política encontra-se contida na coletânea de textos escrita por Arendt, *A dignidade da política*, na qual nossa autora diz que:

É da própria natureza da filosofia lidar com o homem no singular, ao passo que a política não poderia sequer ser concebida se os homens não existissem no plural [...] Pode ser que o conceito heideggeriano de “mundo” seja um passo para sair desta dificuldade (ARENDT, 1993, p. 87).

O que a citação demonstra é que o homem, antes de tudo, deve ser compreendido como um ser que existe junto com outros homens e essa compreensão deve articular-se às implicações políticas. Assim, nossa análise aponta para uma reconciliação entre filosofia e política, a partir do conceito de “amizade” e, concomitantemente, para uma postura de conservação e preservação do lar do homem sobre a Terra, o qual leva a epifania do sentimento de *amor mundi*¹⁵ que nossa autora percebeu estar ausente dos corações humanos, fundamentalmente na Modernidade. Esta postura constitui-se em uma contribuição para o pensamento filosófico-político, pois “a novidade do pensamento de Arendt [...] está no apelo ético embutido na ideia de recuperação, na refundação do mundo comum, sem o qual todas as

¹⁵ Segundo Young-Bruehl, na tese de doutorado de Arendt, há uma mudança no que diz respeito à concepção do amor como *appetits* para o amor como um sentimento fundamentado na memória que, ao enraizar-se no presente, demonstra que os homens estão com os outros constantemente. Assim, se em um primeiro momento “a noção de amor como desejo se afunda quando a ‘vida feliz’ desejada é projetada para o futuro absoluto e o eu presente é visto como um simples meio de atingi-lo, o obstáculo a ser superado”, a mudança torna-se evidente quando nos deparamos com a citação que Arendt faz de uma passagem de Píndaro: “Torna-te o que és – isto é, reconhece com gratidão o que o fato de ter nascido de proporciona” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 431).

posições alcançadas pelo homem podem se reverter contra ele mesmo” (CORREIA, 2006, p. 80).

O conceito de “mundo” perpassa as demais obras de Hannah Arendt, constituindo-se em um pano de fundo sem o qual as reflexões de nossa autora não podem ser compreendidas em sua inteireza.

Torna-se mister abrir um campo analítico o qual, em nosso entendimento, é pouco explorado e que, por essa feita, faz com que a compreensão do pensamento de Arendt fique comprometida, uma vez que nossa autora, em vários momentos, nos alerta que a política tem como tarefa principal o cuidado com o mundo e não com o homem, pois visar o homem sem mundo é uma contradição em termos, na medida em que somos seres *no* e *do* mundo. É esse o apelo implícito na obra arendtiana.

Nessa perspectiva, o conceito de “mundo”, lugar de encontro da pluralidade humana, deve ser visto como uma possibilidade de se rever a relação entre filosofia e política, a qual foi cindida, segundo Arendt, desde a condenação de Sócrates. Os caminhos que elucidam a fomentação do abismo que separa a cidade da filosofia devem ser superados ao se compreender que a vida humana sempre deve ser entendida pelo prisma da pluralidade e da amizade.

Tendo como fio condutor o tema da amizade, tratamos de um dos temas mais antigos da humanidade, que tem se mostrado tão atual, principalmente, diante da sociedade massificada contemporânea.

Em Arendt, podemos constatar esse tema na obra *Origens do Totalitarismo*, mais especificamente no capítulo intitulado: *O Totalitarismo no poder*. Nesse capítulo, Arendt aproxima realidades como os campos de concentração, a estrutura totalitária e os párias que eram considerados inimigos objetivos. Escreve ela: “Só depois do completo extermínio dos reais inimigos e após o início da caça aos “inimigos objetivos” é que o terror se torna o verdadeiro conteúdo dos regimes totalitários” (ARENDT, 1989, p. 472). Esse inimigo objetivo não eram criminosos, nem opositores ao regime, mas grupos étnicos considerados inferiores ou ápatridas como judeus, ciganos, doentes mentais, homossexuais e outros grupos. Era necessário considerá-los inimigos, para justificar a existência dos campos de concentração e os laboratórios do “Domínio Total”.

É para a realização prática dessa dicotomia, e não por causa dos segredos específicos, militares ou de outra natureza, que as cortinas de ferro separam do resto do mundo os habitantes do país totalitário. O verdadeiro segredo – os campos de concentração, esses laboratórios onde se experimenta o domínio total – os regimes totalitários ocultam dos olhos do seu próprio povo e de todos os outros povos (Idem, p. 485).

Quando os regimes totalitários elaboram e perseguem o “inimigo objetivo” já realizaram a mais completa destruição de todos os vínculos que ligavam os indivíduos de forma livre e espontânea. Dos inimigos objetivos foi eliminado o que Arendt denomina de mundo comum – partidos, vizinhos, sindicatos, associações – que aproximava os indivíduos permitindo-os utilizar sua capacidade de pensar, julgar e agir por conta própria. A ausência desse mundo comum leva de forma inexorável à solidão, ao desamparo e à morte física e espiritual, sem deixar lembranças nem piedades. A experiência fundadora dos regimes totalitários é a solidão (*loneliness*), a não pertença ao mundo e a consciência de *desimportância* e *dispensabilidade* (*selflessness*) da população.¹⁶

Além dos governos totalitários, as modernas sociedades de consumo, que têm transformado indivíduos em massa, são objetos de reflexão sobre a questão da amizade em Arendt. Segundo ela, a solidão e o desamparo têm sido experiências diárias de massas no mundo contemporâneo. Assim como os regimes totalitários geraram o isolamento e a solidão, as novas sociedades massificadas produziram a alienação e a impotência diante do mundo comum. Arendt alerta para a transformação dos valores que supervalorizam o trabalho (labor). O homem passa a sobreviver com o mero esforço de seu trabalho, perdendo com isso sua relação com o mundo e sua capacidade de criá-lo. É a transformação do homem em *animal laborans*.

Em sua obra *A condição humana*, Arendt alerta para a modificação na hierarquia das atividades humanas que aconteceu a partir do Renascimento. A modernidade lançou um projeto que resultou num processo de alienação constante da sociedade, através do desenvolvimento científico, que deu origem ao *ethos* da vida tecnificada, na qual a técnica não é apenas um meio, mas um fim em si mesma. Essa nova alienação atingiu enormes massas humanas e provocou a destruição do mundo comum, e a capacidade de interação entre os homens. Por isso, escreve a autora,

¹⁶ Arendt distingue isolamento (*isolation*) de solidão (*loneliness*). De acordo com o tradutor de *Origens do Totalitarismo*, solidão traduz bem *loneliness*, pois significa tanto estar desacompanhado e desamparado pelos outros quanto de si próprio.

Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser – uma morada para os homens durante sua vida na terra – o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso, às atividades não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de natureza inteiramente diferente das várias atividades da fabricação mediante a qual são produzidos o mundo e todas as coisas que nela existem (ARENDT, 1989, p.187).

Como afirmado no primeiro capítulo deste trabalho, Arendt divide as atividades humanas em trabalho (labor), obra ou fabricação (Work) e ação ou *práxis* (action). O fruto do labor não constitui cultura ou mundo, portanto não gera permanência; a obra é a atividade que produz o mundo artificial; a ação é a única atividade por meio da qual os homens entram em contato uns com os outros, por meio do discurso ou da palavra e podem pensar, julgar e agir.

Segundo Arendt, a preponderância do labor frente às outras atividades tem gerado a alienação, que é um fato típico das sociedades modernas de consumo. Os valores da fabricação, da ação, do pensamento e do julgamento foram superados pelos valores da passividade, massificação e manipulação. A hegemonia do labor é fruto do progresso material e o seu resultado é a eliminação do homem como ser capaz de agir e falar espontaneamente, além de impossibilitar as trocas de experiências típicas do mundo comum. “A sociedade tecnológica e consumista conduz a uma espécie de barbárie, a um retorno do homem ao seu estado natural” (AGUIAR, 2009, p. 190).

É justamente nessa sociedade massificada e consumista, onde o mundo comum não mais existe, que Arendt aponta para a decadência da amizade. Aristóteles foi um dos grandes pensadores que tratou do tema da amizade de forma bastante significativa. Segundo esse pensador a amizade é uma virtude extremamente necessária à vida. Mesmo que tenhamos diversos bens, riqueza, saúde, poder, ainda assim, não será suficiente para a nossa plena realização, a falta da amizade. A amizade é, pois uma virtude extremamente necessária à vida. Mesmo que possuamos diversos bens, riqueza, saúde, poder, isso não será suficiente para nossa realização plena, pois nos falta a essencial e indispensável amizade. Na ética aristotélica, quanto mais influência e poder manipular um homem mais necessidade ele terá de ter amigos. A justiça e a amizade possuem os mesmos fins, mas considera-se a amizade superior à justiça, pois a justiça é utilizada para contornar nossos atos em relação ao próximo que não conhecemos. Com os nossos amigos não precisamos de justiça, pois a natureza da amizade nos é completa, como a mais autêntica forma de justiça. Sua utilidade se estende ainda mais, ela mantém cidades unidas, pois assegura a unanimidade e repele o faccionismo. Por conta disso, afirma Aristóteles:

Depois do que dissemos segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens. E acredita-se, mesmo, que os ricos e aqueles que exercem autoridade e poder são os que mais precisam de amigos; pois de que serve Tanta prosperidade sem um ensejo de fazer bem, se este se faz principalmente e sob a forma mais louvável aos amigos? Ou como se pode manter e salvar a prosperidade sem amigos? (ARISTÓTELES, 1987, p. 139).

Nas sociedades massificadas contemporâneas, o sentido aristotélico de amizade se perdeu, como aponta Arendt. O sentido que a nova sociedade adquiriu é o da partilha da intimidade ou da compaixão filantrópica, desvirtuada de seu sentido original que é o amor e a admiração pelas coisas humanas. O homem contemporâneo não consegue mais partilhar discursivamente o que ele não pode conhecer ou dominar. Aí está a raiz da solidão. O homem se tornou um igual na medida em que se reduziu a um mero consumidor, perdendo com isso sua capacidade de agir e falar; o homem massificado se refugia no consumo individualista e se priva do convívio com outros homens.

Arendt destaca, em *A Condição Humana*, o apelo ao amor romântico como forma de alcançar um mundo comum. Esse amor é a demonstração de que as pessoas não mais possuem a capacidade de se relacionarem com as outras, visando a um interesse comum.

Diante dessa constatação, Arendt propõe a amizade como *amor mundi*, quando os homens se associam a outros homens, igualando-se através da palavra e da ação, possibilitando um sentimento de pertencimento a um mundo comum. A amizade assume a força e o poder de resistir à solidão, à massificação e à dominação geradas pelas estruturas políticas totalitárias ou pela sociedade de consumo.

A amizade como *amor mundi* pode assumir a posição de uma natalidade, de um novo começo, de retomada de uma política centrada na liberdade e longe de qualquer violência. Essa ideia já está presente na tese de doutoramento de Arendt intitulada *O Conceito de Amor em Agostinho*. Nessa perspectiva agostiniana, o mundo não é natureza, obra divina e sim obra da vontade do homem, portanto devir. É nesse mundo que o homem realiza-se, foge do isolamento e encontra sua autonomia através do livre-arbítrio.

O mundis communis, o viver em conjunto, os vínculos, são a tradução mais autêntica da nossa humanidade e da nossa condição de criatura. *O amor mundi* não é a sua posse, pois o homem sabe que não o criou, mas a sua fruição. É viver nele porque a ele pertence pelo nascimento (*generatione*). A *dialectio mundi* liga-se à soberba (*superbia*) quando o homem relaciona-se com as coisas e pessoas como se fosse seu criador e possuidor, absolutizando-as (AGUIAR, 2009, p. 192).

Arendt, em *A Condição Humana*, afirma ser o *amor mundi* uma espécie de disposição e prazer em partilhar, através da palavra e da ação, os assuntos e acontecimentos do mundo, fazendo com que os homens se reúnam na companhia de outros homens e impedindo que haja qualquer indisposição ou violência entre eles. Afirma, “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interpostas entre os que nele habitam [...], pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo, separa e estabelece uma relação entre os homens” (ARENDT, 1989, p. 62). A amizade possibilita esse intermediário ao possibilitar a participação em algo comum através da palavra e da ação. Os amigos se acolhem como seres falantes e capazes de tomar iniciativa. Ela possibilita a diferença, aproximando os homens em um espaço plural e livre. É, portanto, um novo paradigma político, na medida em que, através da amizade, torna-se possível a associação entre os homens, a criação de um espaço onde eles podem “ser alguém”. O verdadeiro amigo respeita a alteridade do outro resguardando o seu espaço no mundo comum.

Também, na obra *Homens em tempos sombrios*, Arendt utiliza desse conceito de amizade, enquanto associação para colocar num lugar privilegiado a humanidade: o lugar da comunicação. Ao diferenciar espécie humana (*mankind*) de humanidade (*humanity*), faz uma crítica à sociedade de massa que permite que os homens se aproximem dos outros sem que se estabeleça uma comunicação verdadeira – essa é a espécie humana. Já a humanidade possibilita essa interação humana através da palavra, da linguagem no mundo comum. A humanidade só aflora no momento em que se estabelecem as relações entre os homens. Essa é, segundo Arendt, a amizade verdadeira, pois estabelece uma solidariedade positiva, na qual os amigos sustentam e apoiam uns aos outros através da palavra e da ação. O que acontece na espécie humana (*mankind*) é que surge diante dos fatos uma compaixão sentimentalista distanciada da verdadeira mundaneidade.

A história conheceu muitos períodos de tempos sombrios nos quais o domínio público se obscureceu e o mundo se tornou tão incerto que as pessoas deixaram de pedir à política mais do que a devida consideração pelos seus interesses vitais e pela liberdade pessoal. Os que viveram nesses tempos e foram por eles formados sempre tenderam, provavelmente, a desprezar o mundo e o domínio público, a ignorá-los na medida do possível ou até a passar por cima deles, contornando-os, por assim dizer – como se o mundo fosse uma simples fachada atrás da qual as pessoas se pudessem esconder – de modo a chegar a um entendimento recíproco com os seus semelhantes sem levar em conta o mundo que se situa entre eles. Nesses tempos, quando as coisas correm bem, desenvolve-se uma forma particular de humanidade (ARENDT, 1987, p. 21).

Sob esse prisma, a amizade e a solidariedade carregam consigo a ideia de responsabilidade com o mundo; o conceito de amizade em Arendt requer a responsabilidade diante do mundo e do outro. Através do diálogo se torna possível amizade no mundo comum. Portanto, a amizade adquire um caráter político na medida em que os homens se dispõem a partilhar o mundo com outros homens; ela preserva a pluralidade ao permitir que, no espaço público, seus amigos também se manifestem.

Nesse mundo comum, onde impera a amizade, a pluralidade, o discurso e a ação é possível a manutenção da personalidade, que individualiza cada homem ao mesmo tempo em que é exteriorizada através das relações. A individualidade nunca se manifesta na solidão, e sim, só é revelada no mundo comum. Daí a necessidade de se preservar espaços onde essa revelação possa acontecer, num sentido político de responsabilidade. Segundo Arendt, temos que ser responsáveis, não porque tememos o fim da espécie humana, através do uso indiscriminado da tecnologia e da automação, mas porque devemos alimentar sempre a esperança de fundar novos espaços políticos livres, sem violência, sem massificação, sem alienação, sem diálogo.

Nesse novo espaço não se deve esquecer a importância do pensar e do julgar, faculdades do espírito essenciais para a vida plural. Sem o pensar, o discurso se torna conformista, alienado e massificado, e torna os homens presas fáceis da banalidade do mal, cuja raiz, segundo Arendt, reside no fechamento ao outro; sem o julgar, perde-se a capacidade de avaliar o próprio pensamento.

Em seu livro *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt fala nos “três pilares do inferno” – antissemitismo, imperialismo –, nos quais estão presentes as raízes principais de sua interpretação acerca do fenômeno do mal. Sua reflexão tem origem em uma experiência de espanto (*thaumatztein*) e de choque. Quando Arendt toma conhecimento da existência dos campos de concentração e de extermínio começa a tentar compreender o funcionamento da máquina totalitária e propõe aproximá-la do mal absoluto ou do mal radical, tal como Kant havia formulado, em 1793, na obra *A religião nos limites da simples razão*. Kant nega o determinismo da existência *a priori* de uma natureza maligna do homem, mas defende que ele lhe é inato no sentido de que é posto na base anterior de todo o uso da liberdade dada na experiência. Acredita que possa haver uma propensão adquirida para o mal moral. Para ele, o homem mal seria aquele que adota máximas contrárias à lei, que infringe o dever:

[...] o fundamento do mal não pode residir em nenhum objecto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, isto é, numa máxima (KANT, 1992, p. 27).

O exercício do mal, para Kant, se fundamenta na vontade livre contra o imperativo categórico, ideia que Arendt rejeita. Para Arendt, o homem perderia sua condição de pessoa jurídica e moral nos campos de concentração, morrendo interiormente ao reduzir-se ao nível das chamadas “reações idênticas”, mas mantendo-se vivo fisiologicamente:

A dominação completa consoma-se quando a pessoa humana, que é de algum modo uma mistura particular de espontaneidade e condicionamento, for transformada num ser completamente condicionado cujas reações podem ser calculadas mesmo quando for conduzido a morte certa (ARENDT, 2001, p. 240).

Segundo Arendt, esse radicalismo destituiria o homem de sua existência autêntica, transformando os elementos que o constituem fundamentalmente (natalidade, pluralidade e individualidade), retirando-lhe a individualidade e o próprio significado da existência. Portanto, o surgimento de um mal radical representaria o fim da noção moderna de progresso gradual dos valores.

Mais tarde, na publicação de *Eichmann em Jerusalém – um Relato sobre a Banalidade do Mal* (1963), Arendt revê sua forma de compreensão do mal, vendo-o não mais vinculado a algo de absoluto e com “raízes profundas”, mas, do ponto de vista de seu agente, em sua banalidade. Você está absolutamente certo: “Eu mudei de idéia e não falo mais em mal radical. [...] É de fato minha opinião que o mal nunca é radical, que é apenas extremo, e que não possui uma profundidade nem dimensão demoníaca” (ARENDT, 1978, p. 251). O mal como raiz poderia ser cortado, impedido de se propagar, o que teria sido constatado historicamente com o termo do próprio totalitarismo, mas o mal banal seria praticamente sem limites, pois “pode crescer e devastar todo o mundo porque ele se alastra como um fungo sobre a superfície”¹⁷ (ARENDT, 2007, p. 471). Apesar dos crimes cometidos por Eichmann serem monstruosos, sua personalidade era apenas ordinária, banal, normal. Isso foi percebido pela sua total incapacidade de pensar. O pensamento, segundo Arendt, cria uma abertura pela qual o mundo se nos afigura e surpreende. Quando confrontou-se com Eichmann, o que pôde perceber foi uma revelação de um homem desprovido de qualquer grandeza maléfica, a não ser o que ela denominou de “vazio de pensamento”. E é exatamente a partir dessa experiência de perplexidade e espanto (*thaumatzein*), que se dá o

¹⁷ Em carta a Gershom Scholem, estudioso do misticismo judaico, escrita em 24 de julho de 1963.

percurso do pensamento de Arendt e de sua formulação da ideia de banalidade do mal à de vazio de pensamento.

Arendt não acredita que exista um Eichmann em cada um de nós, mas suas características é que se multiplicariam em sociedades de massa, inclinadas ao não exercício do pensamento e à falta de profundidade.¹⁸ Quanto maior a falta de profundidade, maior seria a propensão ao cometimento do mal, conquistada por meio da propaganda ideológica. Arendt mostra-nos que o modelo de “cidadão” das sociedades burocráticas modernas é o homem que atua sob ordens, que obedece cegamente e é incapaz de pensar por si mesmo, pois essa supremacia da obediência pressupõe a abolição da espontaneidade do pensamento.

Nos anos que se seguiram ao julgamento de Eichmann, duas preocupações passaram a fazer parte das análises arendtianas: as atividades de pensar e as de julgar. A pergunta que a levou a essas preocupações foi a seguinte: será que a atividade do pensar e a de julgar têm algum componente que possa impedir a prática do mal? Afirmou: “o pensar pode condicionar uma pessoa contra fazer o mal porque a sua capacidade de julgar bem e mal é um subproduto da atividade pensante”. É em sua última obra, *A vida do espírito*, que Arendt começa a apresentar sua descrição de como o não-pensar evita o julgar e bloqueia a capacidade que todos temos de dizer “isto está certo” ou “isto está errado” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 328). Nessa obra, Arendt aborda as atividades do pensar e do julgar como antídotos do mal, aquilo que evitaria a banalidade do mal. Aponta uma ideia, mas não trabalha explicitamente, de forma a estabelecer seus contornos definidos; sua ideia não se esgota.

Mas, esta falta de contornos definidos em nada desvaloriza o pensamento arendtiano. Pelo contrário, confirma sua coerência de quem tem, como preocupação primordial, a liberdade de começar, o novo e a experiência inicial do pensamento, que é o espanto, o *thaumatzeln*, reforçado na sua concepção de política. Segundo Arendt, a retirada consciente e momentânea do mundo caracteriza a atividade do pensar. Mas, para ela, a inabilidade para pensar não seria uma imperfeição daqueles a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente nos indivíduos.¹⁹ A compreensão de um pensar permite a concepção de uma

¹⁸ No julgamento de Eichmann, Arendt percebeu que quanto mais se ouvia o acusado mais óbvio ficava sua inaptidão para pensar do ponto de vista do outro. A todo momento ele tropeçava na língua alemã, usava clichês e frases feitas para se esquivar da realidade, se apoiando na repetição, na rotina. A ausência de criticidade lhe era peculiar, chegando até mesmo a afirmar: “Minha única língua é o oficialês (*Amtssprache*)” (ARENDT, 1999, p. 62).

¹⁹ Acreditamos que o uso das expressões “capacidade de pensar” ou “incapacidade para pensar, acaba gerando uma dupla interpretação, pois vai de encontro à ideia arendtiana de que todos possuem a faculdade do pensamento, embora alguns tenham uma inabilidade para essa atividade. Desde o início de sua obra *A vida do espírito*, a autora preferiu utilizar o termo *thoughtlessness*, traduzido por “ausência de pensamento” ou “irreflexão”, o que implica a não utilização de uma atividade, em uma falta não definitiva, e não a negação total da sua existência, porque, embora algumas pessoas não a usem, ainda possuem a capacidade de usá-la. Do ponto

moralidade que exige do sujeito o agir ético, que atribui responsabilidade a todos por suas ações. A competência para agir conscientemente estaria intimamente ligada à atividade do pensar. O regime totalitário realizaria de modo extremo a separação entre o pensamento e esse agir consciente, perpetuando uma ideologia que afasta o sujeito da realidade. Aqueles que não refletem não teriam uma relação adequada com o mundo, porque não conseguiriam ver como o mundo se revela e como eles aparecem no mesmo.

Eichmann é um exemplo de alguém que desistiu de compreender o sentido das ações no mundo. Não pensar é também negar a si a responsabilidade pelos seus atos, e é justamente quando não refletimos sobre o mal que podemos realizá-lo.

Dessa forma, o pensamento é o ponto de partida para um agir ético na esfera pública, para viver em um mundo comum no qual o homem precisa se posicionar com responsabilidade e adquirir um maior amor por esse mundo pelo qual ele é também responsável.

Mas o pensar não esgota a vida da mente, que também abrange o querer e o julgar. Estes compartilham com o pensar esse processo de responsabilidade e de “desligamento” do mundo. Dele também dependem porque o pensamento extrai do mundo das aparências os particulares, que são os objetos alcançados pela vontade e pelo juízo. Entretanto, o pensar não provê o querer e o julgar com regras gerais, aptas para lidar com particulares. Daí a autonomia da vontade e do juízo como faculdades mentais, que têm como intencionalidade alcançar objetos particulares do mundo.

Não se pode esquecer que o fio condutor do pensamento político arendtiano é a ideia de liberdade que constitui a capacidade que temos de iniciar algo inteiramente novo, uma nova série sequencial no tempo, cuja efetividade poderia não ser concretizada. São, portanto, as faculdades do espírito as reais potencialidades de realização desse novo. O pensar torna atual um presente durável que nos leva a questionar o significado das coisas; o querer nos leva para o futuro com todas as suas incertezas, geradoras das expectativas do medo e da esperança; o julgar, onde se opera a distinção entre o certo e o errado, é onde se escolhe as companhias daqueles com as quais nós desejamos viver, alicerçada na atividade do pensar e na atividade do querer.

Recuperar o mundo público, permitir à identidade o exercício original de uma *victa ativa* veio a ser, para Arendt, a mensagem universal de sua experiência individual, julgada e iluminada. Arendt, enquanto apátrida se manteve erguida e sustentada por um grande número

de vista da moralidade do sujeito, poderíamos falar em uma capacidade para “fazer” ou “não fazer” o mal, mas quando nos remetemos ao pensamento já está pressuposta a capacidade que possibilita a sua existência.

de amigos, que a possibilitou pensar, julgar e agir. Portanto, mesmo numa realidade onde não exista um mundo comum, a amizade pode propiciar condições para o estabelecimento da humanidade.

Arendt aposta na amizade, na esperança de que os homens possam recriar um espaço público, onde o pensar, o querer e o julgar possam ser condições essenciais para o estabelecimento da liberdade. As atividades mentais manifestam-se pela palavra e o nomear das coisas, forma humana de apropriação e desalienação do mundo. Um dos pontos centrais que atrelam as três faculdades do espírito à noção de responsabilidade é a convergência à indagação de “com que outro queremos viver juntos”. No pensar, no querer e no julgar, a pergunta sobre esse “outro” ocupa uma posição de destaque nos desdobramentos éticos nos textos a respeito de responsabilidade. Em sua obra, Arendt identifica “três níveis de responsabilidade: responsabilidade de escolher a si mesmo, responsabilidade de julgar e eleger exemplos, e responsabilidade para com a durabilidade do mundo por meio de um agir consistente” (ARENDT, 2004, p. 38).

Diante disso, não podemos deixar de mencionar que Arendt sempre se preocupa com o que ela considera não-participação nos assuntos políticos do mundo, porque, segundo ela, estamos sempre nos esquivando dos deveres para com o mundo que partilhamos e para com a comunidade a que pertencemos. Ela sempre nos coloca numa posição de desconforto, para tentar nos provocar, dar uma sacudida em nossas formas de pensar, sentir e de agir. Nos chama à responsabilidade coletiva, que ela denomina “responsabilidade vicária”:

Essa responsabilidade por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos de que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade de ação, que afinal, é a faculdade política *par excellence*, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade humana (ARENDT, 2004, p. 225).

O *amor mundi* em Arendt é o amor por aquilo que é criado através da ação em conjunto, o amor que dá “durabilidade às invenções da liberdade política, como também proporciona uma realidade estável às gerações futuras” (ARENDT, 2004, p. 57). O *amor mundi* é o amor à liberdade que motiva as ações humanas; estas, por sua vez, se realizam quando pensamos sobre o mundo em que vivemos, quando resolvemos querer assumir a responsabilidade por ele e quando sabemos que novo mundo queremos criar. Somos nós que

decidimos pela “natalidade”, pela renovação de um mundo comum e somos nós que decidimos amar suficientemente o mundo para assumirmos a responsabilidade por ele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho constatamos uma preocupação constante de Hannah Arendt quanto à compreensão da condição do homem inserido no projeto moderno e verdadeiro alcance desse projeto para a atualidade. Um projeto que, segundo Arendt, mudou com o papel que o homem, no mundo antigo, desempenhava na política.

Houve uma grande ruptura que aumentou a distância que separa a época moderna da antiguidade e, principalmente, a concepção que ambas têm do mundo político. Na época antiga, por exemplo, o indivíduo ganhava valor quando passava a pertencer à comunidade e voltava-se para a realização do interesse comum. A vida pública tinha um grande valor.

Já a modernidade muda o papel do homem e seu foco de interesse que passa a ser um interesse privado, ocupando um papel diferenciado na organização política. O indivíduo e seu bem-estar constituem o ponto de partida e objetivo dessa esfera. A ênfase dada ao indivíduo e não mais ao cidadão revela as alterações radicais ocorridas na fronteira que separa a esfera pública e a esfera privada.

A esfera pública, que a antiguidade tinha reservado à vida política dos cidadãos, passou a identificar-se com a realidade onde os indivíduos atuam em busca da própria satisfação e benefícios pessoais e não necessariamente o bem da coletividade. O Estado é uma entidade pública separado do conjunto dos indivíduos, ou seja, da sociedade civil, mas com uma atuação medíocre diante das principais necessidades. Tem como função salvaguardar os direitos do homem e velar para que este possa desenvolver-se livremente sem ter de entrar em conflito com o uso da liberdade dos outros. Mas, esse Estado deixa de cumprir sua real função e assume somente a mera administração. A função administrativa passa a ser a razão para manter o Estado. Por outro lado, a esfera privada, entendida pelos gregos como o lugar das necessidades e limitada ao interior do lar, não compreende mais o espaço doméstico, onde as relações eram marcadas pela hierarquia entre aquele que manda e aquele que obedece. A

esfera privada extrapola os muros do lar e deixa para trás as diferenças hierárquicas; agora, todos os indivíduos carregam consigo os seus direitos. Direitos para todos, porque os homens são, por natureza, iguais, e a sociedade deve ser organizada considerando esses direitos. A igualdade que, na antiguidade, estava presente na esfera pública-política é agora extensiva a todos enquanto direito natural e se encontra na esfera social. Essa nova esfera caracteriza-se por dar dimensão pública à vida privada. Lembra Arendt que “a passagem da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas alterou o significado dos dois termos como também a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão” (ARENDT, 1989, p. 47). Com o rompimento da fronteira, o público e o privado se misturam numa mesma dimensão, transformando os interesses pessoais em estímulo para a vida de todos. No mundo moderno, as duas esferas constantemente se misturam.

Na modernidade, a sociedade que já tem como única a esfera pública e privada, é marcada essencialmente pela lógica do *oikós* (lar) que tem por finalidade a produção e redistribuição de bens. O Estado, que mantém suas ações supostamente limitadas para não interferir na vida privada dos indivíduos, é responsável em assegurar o desenvolvimento livre dos homens e promover a satisfação dos seus interesses. Ele tem que garantir todas as possibilidades e oportunidades para esse desenvolvimento. Considerando, contudo, que todos nascem iguais²⁰.

Esse desenvolvimento não implica na consciência do indivíduo enquanto cidadão, mas na “consciência” de que a felicidade está nas satisfações dos interesses pessoais. Nesse sentido, o indivíduo e não mais o cidadão é o consumidor que o elegeu como peça fundamental da doutrina política elaborada pela modernidade.

Para Arendt, o reconhecimento enquanto cidadão só é possível no mundo plural, no espaço da política, onde as atividades dos homens são inter-relacionadas num plano maior que é a construção de um mundo comum. É a partir dessa interação que emerge a singularidade do homem revelando a singularidade de cada um. Essas atividades, responsáveis por promover a identidade dos homens, são a ação e o discurso, “esta revelação de “quem” está implícita em tudo o que diz ou faz” (ARENDT, 1989, p. 192). Daí a necessidade do homem viver num espaço onde possa conviver com seus semelhantes e, assim, aparecer com e para eles. Afinal,

²⁰ Igualdade para os antigos era a essência da liberdade. Ser livre, lembra Arendt, significava “ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existia governantes nem governados”. (À Condição Humana, p. 40); a igualdade na modernidade está intimamente ligada à justiça e não à liberdade.

o que sou implica no reconhecimento do outro, portanto, dependendo do “olhar” e da interação que mantenho com as outras pessoas.

Sem o convívio entre seus iguais as pessoas apenas estão conformadas num espaço onde o discurso nada revela e a ação não passa de mera atividade produtivas. Ela “é desprovida de outro significado além do que é transmitido pelo produto acabado, e nada pretende mostrar além do que é claramente visível ao fim do processo de produção” (Idem, 1989, p. 193). O discurso e a ação, distantes de seus objetivos políticos, limitados à condição de meios para atingir um fim, tornam-se servos do interesse imediato com vista à satisfação particular e não do conjunto dos homens.

Desse modo, discurso e ação não mais estão vinculados à liberdade política, mas a outro tipo de liberdade: a liberdade individual, que é nada mais do que o direito de exercer seus direitos, na esfera privada misturada à esfera pública. A concepção moderna de liberdade, tendo o indivíduo e não mais o cidadão como referência, encontra-se na esfera de outro tipo de liberdade. O homem moderno não mais se identifica com o problema público-coletivo, mas se forma a partir de sua decisão de querer ou não exercer os seus direitos num terreno livre de obstáculos. Esses direitos são resultados de uma esfera privada da ação desprovida de poder, que provém de “fronteiras não artificiais”, intocáveis, que garantem a cada ser humano seu espaço de existência independente das leis e do controle social. Em decorrência da proteção e garantias individuais surge a necessidade de estabelecer uma fronteira entre a área da vida privada e a autoridade pública. Uma separação que nada tem a ver com as fronteiras clássicas do público e privado, mas um limite forjado pela defesa e segurança dos interesses de cada um. Como deixou bem claro J. Stuart Mill, “a única liberdade que merece tal nome é a de perseguir nosso próprio bem a nosso próprio modo” (BERLIN, 1981, p. 133).

Para os pensadores modernos como Locke, Mill, Constant, Tocqueville, a liberdade individual é condição essencial para a existência humana, por isso, ninguém tem o direito de retirá-la dos outros, e muito menos que alguns deveriam usufruir de alguma liberdade individual subjugando outros. Caso contrário, se seus limites forem violados, o indivíduo terá sua área de liberdade por demais limitada, o que lhe dificultará a realização dos seus interesses e a satisfação de seus desejos. Portanto, sendo mínima a interferência maior será a liberdade do indivíduo. Sendo assim ela é o critério dominante de toda ação social.

Sacrificar essa liberdade em nome de outros valores ou como meio para evitar a desigualdade, não resultará em mudanças significativas. Atitudes como essas não representam

aumento de liberdade individual, pois, cada coisa é o que é: liberdade é liberdade e não igualdade. Entendida de acordo com a concepção moderna que equaciona igualdade com justiça e não nos moldes antigos como condição para o estabelecimento de um espaço onde se exclui “escravos”, mas formado por homens com autonomia de cidadão para que a liberdade possa ser um fato da vida pública.

Devemos estar atentos, entretanto, para distinguirmos entre a liberdade e as condições de liberdade. Coisas bem diferentes. Para Arendt, propiciar a satisfação de necessidades materiais, de educação, segurança e igualdade sociais, não significa nem expande a liberdade. Pode muito bem haver uma sociedade igualitária, por exemplo, em que a liberdade não esteja presente, caso não tenha um lugar para aparecer. A liberdade, que defende Arendt, é a liberdade política, que exige um espaço concreto, como vimos nos capítulos anteriores.

Para o sentido negativo de liberdade, que é a liberdade individual, lutar para ser livre é procurar remover obstáculos, é impedir a interferência por parte de “homens cujos fins são deles mesmos e não nossos” (Idem, p. 32). Nesse caso, o sentido real de liberdade é a liberdade do aprisionamento, da escravidão por outros.

Acontece que, para Arendt, uma coisa é a liberdade outra é a libertação. Ao remover obstáculos, o homem libera-se da opressão, seja ela das necessidades vitais ou do comando de outro homem. Isso de forma nenhuma significa liberdade, é apenas a possibilidade de sua efetivação. Essa confusão, identificar libertação com liberdade, ocorreu quando a modernidade deu dimensão pública às atividades do lar. É por isso que, para nossa autora, “liberdade não é a liberdade moderna e privada da não interferência, mas sim a liberdade pública de participação democrática”. Ela

[...] não desconhece, evidentemente, o papel da liberdade privada e o problema da necessidade, pois não desconsidera a dimensão expropriativa do moderno processo de produção. A sua contribuição maior, no entanto, não está neste campo. Está em chamar a nossa atenção para o fato de que a libertação da necessidade não se confunde com a liberdade, e que esta exige um espaço próprio [...]” (ARENDT, 1989, p. X).

Onde os homens, liberados do comando alheio, não submetem outros homens ao seu comando, a igualdade (não no seu sentido natural, mas convencional) é a condição essencial para que a liberdade possa existir. A liberdade no sentido positivo de ser livre é exercer a autonomia coletiva, de acordo com a concepção antiga que sugere a convivência por meio do diálogo com os outros.

A liberdade moderna, que se encontra na esfera do não impedimento, é a liberdade negativa e privada que responde à pergunta: “Quanto sou governado?” O problema, aponta Constant, “para os que desejam liberdade individual “negativa”, não é quem controla essa autoridade mas quanta autoridade é depositada naquele par de mãos” (BERLIN, 1981, p. 166). A liberdade “negativa”, ao considerar tal problema, tende a ser um limite para a autoridade de modo geral.

O ideário liberal que inspirou o projeto moderno tratou de garantir a liberdade privada através de dois princípios interligados: primeiro, “que nenhum poder pode ser considerado absoluto; segundo, que há áreas limitadas, não traçadas artificialmente, onde os homens devem ser invioláveis, e cujos limites são definidos segundo regras há tanto tempo e tão extensamente aceitas” (Idem, 1981, p. 166).

Essa questão nos remete ao problema da segurança. A segurança era a principal tarefa da esfera política (Estado). Ela “tornava possível a liberdade, e a palavra “liberdade” designava a quintessência da atividade que ocorria fora do âmbito político” (ARENDT, 1997, p. 196). A liberdade passou a registrar o nível de segurança dispensada a um indivíduo para que pudesse agir na esfera social em busca da satisfação de seus interesses. Em função disso, o governo, que desde o início da idade moderna fora identificado como o guardião nomeado da liberdade, é também protetor do processo vital. A segurança estava a serviço não dos indivíduos receosos da morte violenta, como disse Hobbes, mas do “desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade” (Idem, 1997, p. 196). Esse processo, lembra Arendt, nada tem a ver com a liberdade entendida como manifestação do mundo público-político. Ela, na verdade, representa um fenômeno deslocado da vida política, que estabelece os limites da interferência do poder instituído na vida privada. Em vista disso, a distância entre a liberdade e a política tomou-se mais acentuada.

Na modernidade foi a liberdade negativa que não sofre interferências que se constituiu num direito natural que deveria ser assegurado a todos; a liberdade positiva do auto-governo coletivo, ao contrário, poderia trazer restrições à verdadeira liberdade. O governo pelo povo não constituía necessariamente liberdade, porque os que governam não são necessariamente o mesmo “povo” dos que são governados e o autogoverno democrático não é o governo “de cada um por si”, mas, na melhor das hipóteses, “de cada um pelo resto”. Isso é bastante coerente para uma época onde a democracia era exercida não diretamente, mas por representantes.

Centrada na defesa da privacidade de direitos, a liberdade moderna tem no indivíduo o valor mais elevado. Qualquer interpretação de liberdade, diz Berlin, “deve incluir um mínimo daquilo que chamei de liberdade “negativa”. Nenhuma liberdade suprime todas as liberdades de seus membros” (BERLIN, 1981, p. 162).

É com esse espírito que a modernidade, ao propagar os direitos, protestar contra as condições de explorado e do abuso da autoridade pública, estava se manifestando em nome do homem visto segundo a concepção individualista. Do indivíduo, dotado de razão, que toma o lugar de Deus em todas as dimensões da vida sociocultural e passa a “não depender de nada que possa diminuí-lo ou iludi-lo” (Idem, p. 147). O esforço do homem estava, a partir daí, direcionado em ser governado unicamente pela razão e ser “dono” de seus próprios atos; não tanto das suas consequências, mas sim de manter controle sobre suas motivações. Assim, “é verdadeiramente livre aquele que deseja o que pode realizar e realiza o que deseja”²¹. Desse modo, o mundo quando se encontra cheio de obstáculos à realização do querer causa a mesma reação quando ele não oferece aos homens um lugar público onde a liberdade se torne realidade: a tentação de refugiar em si mesmo pode tornar-se irresistível. Um indivíduo, ao deparar com restrições sociais e políticas, a ponto de elas se tornarem excessivamente sufocantes para ele, afasta-se em busca de um ambiente onde “haja menos participação cívica, mas mais privacidade” (BERLIN, 1991, p. 33).

Retornando ao pensamento de nossa autora, podemos afirmar que nele o indivíduo tem a mesma importância central na construção do mundo livre. O que difere o indivíduo arendtiano e o indivíduo moderno, é que este último, é o que é independente da pluralidade do mundo; ele é o que é porque ao nascer traz consigo os direitos naturais, e deve, ao longo de sua existência, protegê-los. Arendt, contudo, não pensa o indivíduo no seu isolamento; sua singularidade é adquirida no momento em que ele é lançado no mundo e passa a viver numa teia de relações na qual pode reconhecer-se enquanto ser singular.

O moderno conceito de liberdade, inspirado na doutrina liberal, foi colocado no nível da esfera social. Os homens aí são considerados livres para desenvolverem suas potencialidades, visando a autopromoção. O que limita essa livre iniciativa, com o propósito de orientar as relações humanas na busca da realização pessoal, é a própria lei. A declaração dos direitos do homem proclama que “a liberdade consiste em poder fazer aquilo que não prejudique os outros. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem só tem como limites os que garantem aos outros membros da sociedade o exercício livre destes direitos”

²¹ Rousseau conforme Berlin

(PAINE, 1989, p. 92). A lei, instrumento do poder instituído impõe, formalmente, esse limite, para que a liberdade de um não impeça a liberdade do outro. Ao fazer isso ela está freando a tendência “natural” da sociedade de gerar distinções artificiais, o que leva o poder político a ser concebido como um mal necessário, pois ao monopolizar o uso da força procura assegurar esses direitos. Direitos que têm origem na natureza e não na vida agregada. A esfera social como nos referimos acima, é o espaço onde se exercita esses “dons” naturais, e o poder político, a sua salvaguarda. O surgimento da desigualdade, proveniente daí é o resultado das dificuldades da própria sociedade em equacionar a diversidade dos interesses humanos e o fato de estar, de tal maneira organizada, que tende a satisfazer mais a um grupo do que a outro, impossibilitando, desse modo, a efetivação dos direitos a todos os indivíduos e contrariando os seus propósitos ideais – o que provoca uma inquietação em torno da questão da justiça. Isso motiva os teóricos liberais a afirmar que os direitos, como liberdade, igualdade, jamais poderiam ter origem na vida social ou política; tratam-se de um fenômeno natural que deve ser equacionado pelas oportunidades.

Feitas essas observações, constatamos a diferença que há, no que diz respeito à questão da igualdade, entre o pensamento liberal e o pensamento de Arendt. Ela afirma que os homens nascem desiguais e só ao se inserirem num mundo político é conferido a eles a condição de igualdade. Na política, a igualdade é indispensável para que seja formado um mundo consensual. Não um mundo uniforme, próprio da sociedade atual que, por ser cada vez mais incapaz de criar espaço público político, inviabiliza o diálogo entre homens formadores de opinião. Essa ausência torna a percepção e os desejos humanos vulneráveis aos padrões determinados pela esfera do poder econômico.

Dada as condições atuais da massificação sociocultural, é procedente a ênfase na liberdade do indivíduo que impede a ingerência do Estado na sua vida privada. Essa esfera deve ser considerada como referência para que ele possa ter a sensação de estar pertencendo a si mesmo e não ficar à deriva de um mundo fabricado. A importância hoje de assegurar a liberdade individual não é só para se defender do Estado, mas da própria sociedade que vem se constituindo, cada vez mais, como um mercado de consumidores conformados às regras perversas do modelo econômico atual. Enquanto a esfera individual for assegurada, está garantido ao homem seu mundo interior, o que costumamos chamar hoje de intimidade. Acreditamos, como Arendt, que da privacidade não decorre nenhum ato livre, mas estamos inclinados a acreditar que, assegurada essa esfera, o homem preserva sua identidade da massificação opressora. A privacidade passa a ser o elemento de resistência à uniformidade. É

nesse sentido que Arendt aponta o equívoco de Marx ao falar da alienação humana, (referindo-se ao homem moderno), como se ela tivesse ocorrido no interior do próprio homem. A alienação não foi do homem consigo mesmo, mas do homem com o mundo, ao retirarem dele o único lugar onde pudesse agir em direção à sua humanização – situação evidente no mundo contemporâneo. Portanto, é essencial o espaço político para o homem conhecer a si mesmo e resistir às investidas da sociedade de massa.

Se a liberdade individual constitui, no mundo de hoje, um fenômeno indispensável para resistir à nulidade humana imposta pela sociedade de massa, é, contudo, a liberdade política que assegura ao homem uma identidade e legitima a lei da Terra: a pluralidade, considerando que não é o homem, mas os homens que habitam o mundo. Enfim, a ausência da liberdade política produz um mundo previsível e repetitivo onde a única esperança é o dom da ação presente em cada homem, ou seja, o milagre da ação inovadora.

E, segundo Arendt, fazer política sem liberdade é distorcer o verdadeiro sentido da política. A isso Arendt chama a atenção da seguinte forma: “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”.

O mundo criado pelos homens, segundo Arendt, deve ser um mundo de liberdade, um espaço de realizações que se revela na pluralidade das práticas humanas e que se configura nas relações de coragem, liberdade, amizade e amor ao mundo, tornando possível novos inícios criativos por intermédio de suas ações.

O pensamento de Arendt aqui não se esgota. Se formos capazes de identificar as direções que seu pensamento apontou e a fecundidade de seus caminhos, já atingimos o nosso objetivo: compreender os meandros de um pensamento um tanto irrequieto que não se detém perante as dificuldades mais intransponíveis.

BIBLIOGRAFIA

a) Fontes Primárias

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 4. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1988.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *O que é política*. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *A vida do espírito*. 5. ed. Trad. Antônio Abranches, César Augusto de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ Ed. UFRJ, 2002.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Essays in Understanding*. Ed. Jeromy Kohn. Nova York: HB&C, 1993.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. e Ensaio de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. (Org. Ronald Beineer).

_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. Philosophie et Politique. *Les Cahiers du Griff*. Deustemps Tierce 33, p. 85-96, mai. 1991.

_____. *Labor, obra, action* (Hannah Arendt). Trad. Adriano Correia. In: Adriano Correia (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 336-337. Salvador – Bahia: Quarteto, 2006.

b) Fontes secundárias

ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Trad. Salem Levy e Marcelo Jacques. São Paulo: Record, 2007.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009. (Coleção Filosofia, 28).

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário Gama Rury. Brasília: UNB, 1988.

_____. *Ética a Nicômano*. Trad. Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores).

BERLIN, Isaiah. *Limites da Utopia*. Trad. Valter L. Siqueira, São Paulo: Cia das Letras, 1991.

BIGNOTTO, Newton. *O conflito das liberdades: Santo Agostinho. Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, 19(58): 333,1992.

CORREIA, Adriano, NASCIMENTO, Mariângela(org.). *Hannah Arendt: entre o passado e o presente*. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

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

DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl. *A banalização da violência: a atualização do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Coleção O Mundo hoje; v.35).

MORAES, Eduardo Jardim de, BIGNOTTO, Newton (orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

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

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumaré, 1997.

VALLÉE, Catherine. *Sócrates e a questão do totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

c) Textos de apoio para a pesquisa

ASSY, Betânia. Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (Organizadores Eduardo Jardim de Moraes e Newton Bignotto).

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

CANOVAN, Margaret. *Politics as culture: Hannah Arendt and the Public Realm*.

_____. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge university Press, 1994.

CANTISTA, Maria José. *O Político e o Filosófico no Pensamento Político de Hannah Arendt*. Revista da Faculdade de Letras-Filosofia da Universidade do Porto, II Série, Volume XV-XVI. Porto, 1998-1999.

COLLIN, Françoise. *Du prive et du public. Les cahiers du Grif Tierce*, n. 33, p. 47-68, 1986.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia na reflexão de hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt*. São Paulo: Relume-Dumará, 1993

LAFER, Celso. *Uma Vida para o Século XX*. Jornal do Brasil. Caderns Idéias, 14 de julho de 1997.

_____. *Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo: Elos, 1984.

LEBRUN, Gerard. A Liberdade segundo Hannah Arendt. In: *Passeios ao léu*. Ensaio. São Paulo: Brasiliense, 1983: 52-66.

MEIRELES, Cecília. *Romanceiro da Inconfidência*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

MORGENTHAU, Hans. *Hannah Arendt: Totalitarismo e democracia*. Belo Horizonte – MG: Revista Política. Fundação Milton Campos, n. 8, abril / junho, 1978.

MÜLLER, Maria Cristina. *Hannah Arendt: o resgate da política*. Parte I: o conceito de ação. Revista Crítica, Londrina, v. 5, n. 19, P. 257-270, abr. / jun. 2000.

NASCIMENTO, Mariângela M. *A questão da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1994.

OLIVEIRA, José Luiz. *A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.299f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal de Minas Gerais.

PAINE, Thomas. *Os direitos do homem*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.

RODRIGO, Lúcia Maria. O enigma da ruptura em Hannah Arendt. *Revista História & Perspectiva*. Uberlândia, 6-67-88, jan. / jun. 1992.

WELLMER, Albrecht. *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason. Hannah Arendt Twenty Years Later*. The Mit Press Cambridge, Massachusetts London, England, edited by Larry May and Jerome Kohn, 1995, 02-51.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: por Amor ao Mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.