



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

MAURO SÉRGIO SANTOS DA SILVA

Hannah Arendt e o sentido da política no mundo contemporâneo

Uberlândia

2015

MAURO SÉRGIO SANTOS DA SILVA

Hannah Arendt e o sentido da política no mundo contemporâneo

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier

Uberlândia

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S586h Silva, Mauro Sérgio Santos da, 1982-
2015 Hannah Arendt e a noção de liberdade como sentido da política no
mundo contemporâneo / Mauro Sérgio Santos da Silva. - 2015.
120 p.

Orientador: Dennys Garcia Xavier.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975 - Crítica e
interpretação - Teses. 3. Ciência política - Filosofia - Teses. 4. Filosofia
alemã - Séc. XX - Teses. I. Xavier, Dennys Garcia. II. Universidade
Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Título.

MAURO SERGIO SANTOS DA SILVA

Hannah Arendt e o sentido da política no mundo contemporâneo

**Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para
obtenção do título de mestre em Filosofia.**

Resultado:

Uberlândia, 24 de agosto de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier (Orientador)
Universidade Federal de Uberlândia

Prof^a. Dr^a. Geórgia Cristina Amitrano
Universidade Federal de Uberlândia

Prof^a. Dr. Gustavo Araújo Batista
Universidade de Uberaba

DEDICATÓRIA

À minha esposa que em muitos aspectos assemelha-se à forte personalidade de Arendt, inspira-me e fortalece minha trajetória acadêmica.

AGRADECIMENTOS

À minha família.

À minha esposa Fabiana, pelo apoio incondicional e inescusável.

À Província Brasileira da Congregação da Missão, pelas oportunidades formativas.

À Academia de Letras e Artes de Araguari-MG

À União Brasileira de Escritores - UBE

Ao Centro Municipal de Estudos e Projetos Educacionais Julieta Diniz – CEMEPE

À Escola Estadual Madre Maria Blandiana, através de sua diretora Valéria Landa.

À amiga professora Suely Gomes.

À professora Georgia Amitrano, pela inspiração.

Ao professor Dennys Garcia Xavier, com reverência e estima.

A verdadeira liberdade
A liberdade, sim, a liberdade!
A verdadeira liberdade!
Pensar sem desejos nem convicções.
Ser dono de si mesmo sem influência de romances!
Existir sem Freud nem aeroplanos,
Sem cabarets, nem na alma, nem velocidades, nem no cansaço!

A liberdade do vagar, do pensamento são, do amor às coisas naturais
A liberdade de amar a moral que é preciso dar à vida!
Como o luar quando as nuvens abrem
A grande liberdade cristã da minha infância que rezava
Estende de repente sobre a terra inteira o seu manto de prata para mim...
A liberdade, a lucidez, o raciocínio coerente,
A noção jurídica da alma dos outros como humana,
A alegria de ter estas coisas, e poder outra vez
Gozar os campos sem referência a coisa nenhuma
E beber água como se fosse todos os vinhos do mundo!

Passos todos passinhos de criança...
Sorriso da velha bondosa...
Apertar da mão do amigo [sério?]...
Que vida que tem sido a minha!
Quanto tempo de espera no apeadeiro!
Quanto viver pintado em impresso da vida!

Ah, tenho uma sede sã. Deem-me a liberdade,
Deem-me no púcaro velho de ao pé do pote
Da casa do campo da minha velha infância...
Eu bebia e ele chiava,
Eu era fresco e ele era fresco,
E como eu não tinha nada que me ralasse, era livre.
Que é do púcaro e da inocência?
Que é de quem eu deveria ter sido?
E salvo este desejo de liberdade e de bem e de ar, que é de mim?
(Fernando Pessoa, A verdadeira liberdade).

RESUMO

O presente trabalho tem como mote primordial investigar a questão do sentido da política no mundo contemporâneo a partir do pensamento político da filósofa alemã, de origem judaica, radicada nos Estados Unidos, Hannah Arendt. Para tal, adotamos como metodologia o modelo de pesquisa bibliográfica. Nesta direção, apresentaremos inicialmente os procedimentos metodológicos disponibilizados, alguns dados biográficos da autora relevantes à temática levantada e o referencial teórico utilizado. Discorreremos, na segunda etapa do trabalho, acerca das três atividades da vida ativa, quais sejam: o labor, o trabalho e a ação. Dissertaremos, outrossim, sobre os três aspectos fundamentais da noção de espaço público sob a perspectiva de Arendt: o mundo da visibilidade e da aparência; o mundo comum na medida em que se trata de um produto ou artefato dos homens; e, além disso, o espaço da ação e da palavra, lugar da pluralidade e, destarte, da realização da liberdade. Discutiremos a referência de Arendt à experiência política dos gregos, sobre o que vem a ser a pólis, postulada, mormente, na obra *A Condição Humana*. Em seguida, apresentaremos diferentes acepções de liberdade estabelecidas pela história do pensamento ocidental, refletiremos sobre o conceito de liberdade como sentido da política, sobre a separação entre política e liberdade operada pela tradição, a dissolução do espaço público, encetada pela modernidade, corroborada radicalmente pelo totalitarismo, presente nas democracias contemporâneas; elementos expostos principalmente em *Entre o Passado e o Futuro*. Desta maneira, dissertaremos acerca do significado da política em geral e, especificamente, sob a ótica da autora. Por conseguinte, discutiremos as condições reservadas à política no mundo moderno, a “promessa da política” e a “espera de milagres” ou de novos inícios a que se refere Arendt, mediante a seguinte interpelação formulada pela autora em *A Dignidade da Política*, qual seja: “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?” Por fim, apresentaremos os elementos da obra de Arendt que fazem referência a esta relevante questão que culminam na relação entre esfera pública, política, ação e liberdade.

Palavras-Chave: Arendt. Espaço Público. Política. Liberdade. Ação.

ABSTRACT

This paper has the primary goal to investigate the meaning of policy in the contemporary world through the political beliefs of the German philosopher, of Jewish origin, rooted in the United States, Hannah Arendt. To this end, a bibliographical research model was adopted as methodology. In this direction, it is going to be presented, initially, the available methodological procedures, some bibliographic data from the author relevant to the topic and the used theoretical framework. In the second part of this paper, three activities of the working life are going to be explained, these activities are: labor, work and action. Similarly, the three fundamental aspects of the notion of public space under Arendt's perspective are going to be addressed: the world of visibility and appearance, the common world insofar as the product or artifact from men; and, furthermore, the space of the action and word, the place of plurality and, thus, the achievement of freedom. It is also going to be discussed Arendt's reference to the Greek political experience about the concept of polis postulated, especially, in the work *The Human Condition*. Secondly, the different meanings of freedom established by the history of the Western thought are presented. This paper also reflects about the concept of freedom with a political meaning, the separation between policy and freedom based on tradition, the dissolution of the public space brought by modernity, radically supported by the totalitarianism in the contemporary democracies; all elements exposed mainly between the *Between past and future*.. For this reason, the meaning of general politics, especially from the author's point of view, is going to be presented. Consequently, the conditions concerning the politics of the modern world, the "political promise" and the "hope for miracles" or the new beginnings which are mentioned by Arendt, upon the following interpellation written by the author in *The Dignity of Politics*, which is: "Does the policy still have somehow a sense?" Finally, the elements of Arendt's work that refer to this relevant matter culminating in the relationship between public, political, action and freedom spheres are presented.

Keywords: Arendt. Public Space. Policy. Freedom. Action.

Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	11
1. Contextualização temática.....	11
2. Descrição de objetivos	12
3. Questões e hipóteses levantadas.....	13
4. Relevância e atualidade da questão acerca do significado da política	13
5. O aporte teórico da questão do sentido da Política nas obras de Arendt	15
6. Estrutura e organização dos capítulos	18
2. CAPITULO	20
REFERENCIAL TEÓRICO E METODOLÓGICO: EIXOS EPISTEMOLÓGICOS DO PENSAMENTO DE ARENDT	20
2.1 A pesquisa bibliográfica e elementos biográficos pertinente a este trabalho acerca de Arendt.....	20
2.2 A formação do pensamento político de Arendt: o retorno à Grécia Antiga e a influência do pensamento alemão	23
2.4 O referencial teórico	25
Origens do Totalitarismo	25
A Condição Humana.....	27
Entre o Passado e o Futuro	28
A Dignidade da Política.....	29
O que é Política?	30
A Promessa da Política	31
A recepção da obra de Hannah Arendt no Brasil.....	32
3. CAPITULO	34
O ESPAÇO PÚBLICO EM A CONDIÇÃO HUMANA	34
3.1 A obra <i>A Condição Humana</i> e o sentido da política	34
3.2 A noção arendtiana de espaço público.....	39

O espaço da aparência e da visibilidade	40
O mundo comum como produto humano	41
Espaço da palavra e da ação: lugar da pluralidade humana.....	43
O modelo grego	47
A originalidade do conceito arendtiano de esfera pública.....	50
4. CAPÍTULO	52
O CONCEITO ARENDTIANO DE LIBERDADE	52
4.1 Considerações gerais sobre o conceito de liberdade.....	53
4.2 Breve histórico do conceito de liberdade conforme Nicolau Abbagnano	54
4.2.1 Liberdade como autodeterminção.....	55
4.2.2 Liberdade como Necessidade	56
4.2.3 Liberdade como Escolha.....	56
4.3 As acepções do conceito de liberdade conforme Norberto Bobbio.....	58
4.4 O conceito de liberdade em Benjamin Constant.....	60
4.5 Considerações acerca do conceito de liberdade em Hannah Arendt	63
4.6 Considerações Gerais acerca da obra Entre o Passado e o Futuro	64
4.7 O Conceito de liberdade a partir da obra de Arendt	65
4.7.1 A experiência greco-romana: a liberdade (originalmente) política	69
4.7.2 Separação entre as noções de política e liberdade: da antiguidade ao pensamento político moderno.....	72
4.7.3 Separação entre as noções de política e liberdade: o Totalitarismo	75
4.7.4 As condições reservadas à política no mundo moderno	79
5. CAPÍTULO	83
O SENTIDO DA POLÍTICA A PARTIR DA OBRA DE HANNAH ARENDT ...	83
5.1 Considerações gerais acerca da obra <i>A promessa da política</i> (2009).....	83
5.2 Considerações gerais acerca da obra <i>A Dignidade da Política</i> (1993).....	84
5.3 Considerações gerais acerca da obra <i>O que é Política?</i> (2002).....	85

5.4 Considerações gerais acerca do conceito de política	86
Acepções do conceito de política conforme Abbagnano	86
Acepções do conceito de política conforme Bobbio	88
O significado da política para Arendt	89
5.6 O Mundo Contemporâneo e o Sentido da Política para Arendt	96
5.7 As experiências revolucionárias como modelos de possibilidades do estabelecimento do sentido da política	103
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
7. BIBLIOGRAFIA	114

1. INTRODUÇÃO

“O que tenho em mente é uma discussão muitíssimo elementar da coisa toda... Não se trata de uma discussão do atual aparato de conceitos das ciências sociais e políticas ou do poder etc. Mas sim uma introdução àquilo que a política é, originalmente e com que condições fundamentais da existência e da condição humana a coisa política e pública, tem a ver” (Hannah Arendt)

1. Contextualização temática

Ao longo da história do pensamento ocidental foram apresentadas inúmeras maneiras de se dizer o que é política. Na Grécia Antiga e no decorrer da história da filosofia, a noção de política amiúde atrela-se e/ou distancia-se da noção de liberdade. Hannah Arendt, ao lado de inúmeros outros autores, atribui aos gregos a criação da política justamente porque na Grécia pré-filosófica nota-se na *pólis* (Cidade-estado) um esforço para se desfazer a associação, comum aos outros povos antigos, entre política, autoritarismo e violência. Na *pólis*, podemos perceber um conjunto de medidas com vistas a impedir a concentração dos poderes e da autoridade nas mãos de um rei, senhor de terra, da justiça e das armas, representante dos deuses ou algo parecido (ARENDT, 2007, p. 31-83).

A liberdade, por seu turno, também foi tema recorrente nas obras de diversos filósofos que, conforme Arendt, associam-na frequentemente a um estado introspectivo e independente da realidade externa. Arendt, demonstra, por exemplo, que Epiteto, um filósofo estoico, comprehende a liberdade como uma forma do eu se relacionar com a realidade externa, que lhe seria adversa, resultando, assim, em uma espécie de estranhamento diante do mundo. Compreensão, esta, que, a despeito de algumas

variações, predomina, em fundamento, nos séculos que se seguem (ARENDT, 2000, p. 188-202).

A filosofia arendtiana, em contrapartida, a fim de evitar a equivocada associação da política à opressão e à dominação, formula uma nova perspectiva de observação da política e uma nova forma de definir a liberdade, associando-as não apenas à relação do homem consigo mesmo, mas, fundamentalmente, à relação do homem para com os outros homens, a partir de uma apropriação teórica do paradigma grego da *pólis* (Cidade-estado). Conforme a autora, a razão de ser da política é a liberdade, seu espaço de experiência e realização é a esfera pública e a atividade por excelência desse espaço é a ação (ARENDT, 1993, p. 117-122)

2. Descrição de objetivos

O presente trabalho propõe discutir o significado da política a partir da obra de Arendt. Neste sentido, discorreremos acerca da noção de esfera ou espaço público, que perpassa o pensamento dessa autora, tomando como ponto de partida a obra *A Condição Humana* (2007, p. 31-83). Partindo também dessa obra, analisaremos as dimensões da vida ativa, eixos inerentes à noção arendtiana de espaço público, retomando a referência de Arendt à experiência política dos gregos, qual seja, a *pólis* (cidade-estado).

Em seguida, apresentaremos o conceito de liberdade que perpassa toda a obra de Arendt, mas que, no entanto, encontra sua discussão sistematizada no capítulo IV (quarto) do livro *Entre o Passado e o Futuro* (2000).

Nesse sentido, afigura-se possível analisar a separação entre política e liberdade operada pela tradição, a dissolução do espaço público encetada pela modernidade e estabelecida radicalmente pelo totalitarismo. E, assim, tendo em vista as condições reservadas à política no mundo moderno, refletir sobre o que Arendt denomina promessa da política, espera de milagres ou de novos inícios, através da supracitada interpelação formulada pela própria autora na obra *A Dignidade da Política* (1993): *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?*

3. Questões e hipóteses levantadas

Na direção do que foi exposto anteriormente, almejamos demonstrar que a ação política na reflexão de Arendt identifica-se com a liberdade na esfera pública. “Política e liberdade, portanto, são coincidentes, porém só se articulam quando existe mundo público” (ARENDT, 1993, p. 193).

As experiências totalitárias do século XX, entretanto, politizaram plenamente a realidade ao mesmo tempo que suplantaram os espaços de liberdade. De forma semelhante, as democracias representativas contemporâneas, por meio do excesso de burocratização e da perda de poder de suas instituições, empreenderam a diminuição dos espaços de liberdade através dos quais os cidadãos poderiam agir e se fazer ouvir. Para Arendt, a burocracia é uma forma de poder na qual todo mundo é destituído de liberdade política, do poder agir (ARENDT, 1973, 2004; 2011).

Porquanto, algumas questões afiguram-se capitulares à obra de Arendt, quais sejam: após as experiências totalitárias (nazista e stalinista), que significado teria a política? Ou ainda: o que, de fato, é a política? Qual o significado da política no mundo contemporâneo? Onde se localiza a possibilidade de recuperação da capacidade de agir, de realização da liberdade nas condições atuais? Política e liberdade são compatíveis?

4. Relevância e atualidade da questão acerca do significado da política

Conforme Torres (2007, p. 236), um questionamento que emana do pensamento de Arendt é o seguinte: a perplexidade, em face das catástrofes do século XX, assim como a constatação de que a destruição total, a eliminação de toda a vida na Terra é uma possibilidade (política) real reforça, não apenas certa aversão pela política, mas, até mesmo, uma espécie de anseio por uma ilusória extinção da mesma?

Dessa forma, a reflexão arendtiana nos leva à questão de se “o fato da ‘política’ ter levado à desumanização completa dos indivíduos nos campos de concentração e de ter como resultado possível a extinção do fenômeno humano, está por detrás dos preconceitos contra a mesma nas sociedades atuais” (TORRES, 2007, p.236). Em outras palavras, o fenômeno totalitário e as possibilidades políticas contemporâneas de

extinção da vida humana na Terra estariam na base da a explicação do preconceito contra a política na sociedade hodierna?

Isso ocorreria, conforme Arendt, sugerimos, a partir da identificação da política com violência, com a possibilidade de domínio de uns sobre outros, norteada por interesses egoístas e mesquinhos.

No entanto, para Arendt, política não é domínio, tampouco violência. Trata-se, antes de tudo, de ação em conjunto, ação em comum acordo, dialógica, reflexo da condição plural do homem. A política, para Arendt, não é meio - ainda que para objetivos elevados - mas fim em si mesma. Conforme Arendt, o espaço público, a esfera da política tem mormente três aspectos: é o mundo da visibilidade e da aparência; o mundo comum na medida em que se trata de um produto ou artefato dos homens; e, além disso, o espaço da ação e da palavra, lugar da pluralidade e, destarte, da manifestação da liberdade. Política e liberdade, diz Arendt, não são apenas conciliáveis, mas idênticas. A razão de ser da política é a liberdade. E, somente o homem, segundo Arendt, é dotado (capaz) de liberdade, uma vez que é capaz de pensar e agir. (ARENDT, 2007, p.59-68).

O paradigma da noção de esfera ou espaço público que perpassa a obra de Arendt não é outro senão a cidade-estado grega. A pensadora, algumas vezes acusada de certa nostalgia helênica (LAFER, 1979), busca na tradição política e pré-filosófica os referenciais que iluminariam o pensamento político contemporâneo (ARENDT, 2007, p. 37-47).

Com o fim da antiguidade, conforme a autora, a liberdade seria transposta de seu âmbito original - o do convívio entre os homens - para a esfera da interioridade, da vontade. Doravante, não mais considerar-se-ia a liberdade o sentido da política (ARENDT, 2000, p. 190-192).

Nesse ínterim, a separação entre política e liberdade foi corroborada por toda a tradição: o cristianismo, o pensamento político moderno, as ciências políticas e sociais dos séculos XIX e XX e o totalitarismo, uma radical ruptura com o passado, representam, nas condições políticas modernas, a separação das duas noções, tornando concomitantemente dissoluta a esfera pública ou o espaço da política, como nos fora apresentado na matriz grega (ARENDT, 2007).

Não obstante o desvio em relação à experiência da antiguidade, descrita e discutida por Arendt, a autora insiste neste postulado: a liberdade é a razão de ser da política e o seu domínio de experiência é a ação (ARENDT, 2000, p.192).

A ação é, demarca Arendt, começar e também dar cabo a alguma coisa. É a atividade política por excelência; a capacidade humana de trazer à baila algo inteiramente novo, de estabelecer novos inícios: é a manifestação da liberdade e, enquanto tal, um milagre, uma promessa. O homem (como ser de ação) é, pois, um feitor de milagres, paradoxalmente frequentes na esfera pública. A ação é a atividade exclusiva da esfera da política: dos homens que agem na companhia de outros. Nesta sorte, é nesse espaço que podemos esperar (dos homens) novos inícios, milagres (ARENDT, 2007, p. 189).

Esperar pela reconstituição do espaço público e pela retomada de sentido da política, em face de toda a tradição que separou a liberdade da política e, sobretudo, após um fenômeno sem precedentes - como o totalitarismo - é o mesmo que contar com milagres. Não se trata, todavia, de crer religiosa ou supersticiosamente em milagres, mas de acreditar na capacidade humana de agir, de encetar e dar cabo a algo novo, de estabelecer novos inícios e cadeias (ARENDT, 1993, p. 120).

Nesse sentido, a obra de Arendt apresenta-se como uma tentativa de compreensão das condições políticas reservadas ao mundo contemporâneo. Pensar a política em nossos dias é uma tarefa que não pode ser vilipendiada. E, como se trata de pensar, essa tarefa é necessariamente da alçada da filosofia (FELÍCIO, 2003, p. 168).

Assim sendo, o resgate e a análise desses aspectos do pensamento de Arendt afiguram-se significativos, oportunos e relevantes, na medida em que nos possibilitam compreender, com maior clareza, sua reflexão política, as condições e problemas políticos da sociedade hodierna.

5. O aporte teórico da questão do sentido da política nas obras de Arendt

Em 1951, Arendt escrevera *Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 1998), obra na qual discute o fenômeno totalitário, acontecimento sem precedentes históricos,

conforme a autora que, como mencionado, estabelece total ruptura com o passado e abrupta separação entre política e liberdade.

Em obras como *Sobre a Revolução* (ARENDT, 2011), *Da Violência* (ARENDT, 2004) e *Crises da Repúblida* (ARENDT, 1973), por exemplo, a autora postula um conjunto de significativas reflexões sobre o espaço da atividade política a partir da modernidade.

A Condição Humana (ARENDT, 2007), por seu turno, data de 1958. É citada frequentemente como o mais importante trabalho de Arendt (LAFER, 1979). Nesta obra, a autora debate a dilemática relação privado/público e apresenta as três dimensões da vida ativa: o labor, o trabalho e a ação. Apresenta também os pilares de sua genuína noção de espaço (ou esfera) público: o espaço da aparência e da visibilidade; o mundo comum, enquanto artefato ou produto humano; e espaço da ação e da palavra, lugar da pluralidade e da natalidade. Na convergência desses três aspectos, a esfera pública se constitui no lugar, por excelência, da manifestação da liberdade.

O referencial do modelo de espaço público da reflexão arendtiana é o da tradição política e pré-filosófica. Na antiguidade greco-romana - a cidade-estado grega, especialmente - o sentido da política não era outro senão a liberdade; e o seu domínio de experiência, a ação. A liberdade é a razão de ser da *pólis*: o motivo pelo qual os homens vivem politicamente organizados. É o que é enfatizado em *Entre o Passado e o Futuro* (ARENDT, 2000) e em *A Dignidade da Política* (ARENDT, 1993).

Entretanto, ao fim da antiguidade clássica, com o cristianismo, a liberdade seria transposta do âmbito da política - algo que se manifesta entre os homens - para uma dimensão da interioridade, lugar do diálogo do eu consigo mesmo, para usar uma expressão da autora. Há, conforme Arendt, um desvio filosófico que tira a liberdade da esfera da ação (como no paradigma grego) e a leva para o âmbito da vontade. Liberdade seria, doravante, considerada liberdade individual, mera possibilidade escolha. Política e liberdade por muito tempo não mais seriam conciliáveis sob a abordagem filosófica (ARENDT, 2000, p. 188-202).

O cristianismo, as experiências políticas modernas e a sobreposição do privado sobre o público estabeleceram a separação entre liberdade e política. E, no século XX, o totalitarismo - para Arendt, especificamente, o nazismo e o stalinismo - demarca uma radical ruptura com o passado; ponto alto da separação entre política e liberdade que

corrobora o fenômeno da dissolução da esfera pública (ARENDT, 2007, p. 59-68) e a dificuldade de ressignificação deste espaço nas condições políticas contemporâneas.

Nesta sorte, a noção de espaço público é uma das mais genuínas contribuições de Arendt. A ausência de sentido da política e a dissolução do seu espaço são fenômenos relacionados. Destarte, a retomada do modelo grego de espaço público é, como enfatiza Lafer, o modo como Arendt ilumina as sombrias experiências políticas do século XX (ARENDT, 1987), impulsionando o pensamento político contemporâneo à espera de novos inícios, de milagres ensejados pela ação dos homens no espaço público, exclusivamente. E esta espera de milagres de que fala Arendt sugere, pois, a união entre as possibilidades de reconstituição da esfera pública e de retomada do sentido da política, mediante a capacidade dos homens de agir.

Postula a autora:

[...] Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos (religiosamente) em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não. A questão de se a política ainda tem de algum modo um sentido remete-nos necessariamente de volta à questão do sentido da política; e isso ocorre exatamente quando ela termina em uma crença em milagres - e em que outro lugar poderia terminar? (ARENDT, 1993, p.122)

No intento de refletir sobre o sentido da política, a partir do pensamento de Arendt, faz-se mister, antes de tudo, analisar as três dimensões da vida ativa, os eixos da noção de espaço público e a referência da autora à experiência política e pré-filosófica dos gregos, ou seja, a *pólis*. E a fonte primeira para esta abordagem, como outrora postulado, é a obra *A Condição Humana* (ARENDT, 2007, p. 15-26)

No entanto, a reflexão acerca do sentido da política perpassa, como antanho demonstrado, pela discussão do conceito de liberdade, como razão de ser da esfera pública, assim como sobre a separação entre política e liberdade, operada pela tradição, a dissolução do espaço público, encetada pela modernidade e estabelecida radicalmente pelas experiências políticas do século XX. Quanto a esse aspecto, *A Condição Humana*

(ARENDT, 2007) também é significativa. Entretanto, a abordagem mais específica, neste âmbito, parte do capítulo IV de *Entre o Passado e o Futuro* (ARENDT, 2000).

E, desse modo, pensamos ser possível discutir a promessa da política e a espera de milagres ou de novos inícios a que se refere Hannah Arendt, através da interpelação formulada pela autora na obra *A Dignidade da Política*, qual seja: Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? (ARENDT, 1993). Interpelação que nos remonta a outra igualmente relevante de parte da recepção crítica da obra de Arendt no Brasil vem a ser: *É possível reabilitar o sentido da política?* (FELÍCIO, 2003).

Em *Sobre Revolução* (ARENDT, 2011), *Da Violência* (ARENDT, 2004) e *Crises da República* (ARENDT, 1973), lançando mão da análise do paradigma republicano norte-americano a autora sugere possibilidades de reabilitação de espaços e condições favoráveis à ação política, porquanto, da liberdade.¹

6. Estrutura e organização dos capítulos

Com vistas a apresentar os resultados encontrados, a partir da problemática e das hipóteses levantadas, dos objetivos formulados e dos questionamentos suscitados, estruturamos o presente trabalho em quatro etapas.

Na primeira, na perspectiva metodológica de uma revisão bibliográfica, apresentaremos o referencial teórico fundamental a este trabalho. Discorreremos acerca de alguns dados biográficos da autora, pertinentes a esta pesquisa e à contextualização deste trabalho. Dissertaremos também sobre os elementos essências das obras de Hannah Arendt, os quais oferecem aporte teórico a esta pesquisa.

Na segunda etapa, apresentaremos as três dimensões do que Arendt denomina vida ativa, os eixos da noção de espaço público e a referência da autora à experiência política dos gregos, ou seja, a *pólis* (cidade-estado). Entremos, traremos à baila

¹ Neste empreendimento, além dos textos da autora como *O que é política?* (ARENDT, 1999), também utilizaremos a vasta recepção crítica da obra de Arendt, de cujo acervo destacamos (CORREIA, 2008), (LAFER, 1999), (DUARTE, 2000) e (ABRANCHES, 1987) na análise da relação entre filosofia e política na reflexão da autora; (FELÍCIO, 2003), (FIGUEIREDO, 2002), (GARCIA, 2003), (NASCIMENTO, 1994) e (TELLES, 1999) na discussão da questão acerca do sentido da política na obra de Arendt e das condições políticas destinadas à sociedade contemporânea, entre outros.

algumas considerações pertinentes a esta discussão realizada por Arendt (2005), em texto traduzido no Brasil por Adriano Correia com o título *Trabalho, Obra e Ação*.

Em seguida, discorreremos sobre os elementos importantes do conceito de liberdade, presentes na obra de Arendt, mormente a partir do texto intitulado *Que é liberdade?*, capítulo IV de *Entre o Passado e o Futuro* (2000); texto no qual a autora trata do conceito de liberdade na tradição filosófica e dos problemas que o pensamento ocidental encontra para entender a liberdade como política. Porquanto, discorreremos acerca da ideia de liberdade como sentido da política, sobre a separação entre política e liberdade operada pela tradição, a dissolução do espaço público, encetada pela modernidade que chega ao mundo moderno como questão a ser refletida pelo pensamento político contemporâneo.

Por conseguinte, tomaremos por fundamento as obras *A dignidade da Política* (1993), *Crises da República* (1973), *O que é Política?* (2002) e *A Promessa da Política* (2009) *entre outras*; dedicaremos a última etapa do trabalho à discussão relativa às condições reservadas à sociedade contemporânea para o exercício da política, a ação livre da política com o intuito de identificar, nas tortuosas linhas da reflexão política arenditana, possibilidades de reabilitação da esfera pública (imprescindível à liberdade), de recuperação da capacidade de agir e, porquanto, de encontrar ou conferir sentido à política no mundo contemporâneo.

2. CAPITULO

“O mundo acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (ARENDT, 2007, p. 68).

REFERENCIAL TEÓRICO E METODOLÓGICO: EIXOS EPISTEMOLÓGICOS DO PENSAMENTO DE ARENDT

Este capítulo versará acerca da metodologia e dos referencias teóricos que fundamentam a presente pesquisa. Inicialmente demonstrar-se-á o modelo de pesquisa adotado e a justificativa para a escolha do mesmo. Em seguida, serão apresentados alguns dados biográficos da autora, oportunos a este trabalho, e aspectos gerais das obras de Arendt conexos a esta pesquisa.

2.1 A pesquisa bibliográfica e elementos biográficos pertinente a este trabalho acerca de Arendt

No presente trabalho, para o estudo do sentido da política, a partir da obra de Arendt, adotamos predominantemente o modelo de pesquisa bibliográfica. Para a normatização e adequação às regras de apresentação científica de pesquisas estabelecidas pela Associação Brasileira de Normas e Técnicas (ABNT), o referencial utilizado será o Guia para Normatização de Publicações Técnico-Científicas (FUCHS, 2013).²

² Compreendemos como estabelece Fuchs (2013, p. 39), que o trabalho acadêmico é um documento no qual é exposto um problema, questão e/ou assunto específico, investigado cientificamente com o objetivo de apresentar um resultado de estudo. Elaborados sob a coordenação de um orientador, os trabalhos acadêmicos podem ser classificados como: trabalhos de conclusão de curso de graduação, trabalho de graduação interdisciplinar, de especialização, aperfeiçoamento, teses e dissertações, como no presente.

Destacamos, neste item, alguns eventos e elementos da biografia da autora que, em alguma medida, relacionam-se com aspectos de sua obra: opções teóricas, metodológicas e posicionamentos políticas.³

Hannah Arendt foi uma pensadora judia, nascida na Alemanha em 1906. Foi aluna de Heidegger, Jaspers⁴ e Husserl⁵. Fugindo do nazismo, exilou-se nos EUA, onde permaneceu até o fim de sua vida, em 1975. Recusou-se amiúde a ser chamada de filósofa, preferindo caracterizar o seu pensamento como teoria política, a despeito da influência e dos elementos notadamente filosóficos presentes em sua obra (MAY, 1988, p. 21-33).

Arendt estudou filosofia na Universidade de Marburg. Foi aluna de Karl Jaspers por quem nutriu grande admiração e de Martin Heidegger, com quem manteve relacionamento pessoal de significativa proximidade.

Sob a orientação de Jaspers, em 1929, com 23 anos, defendeu sua tese de doutoramento sobre o conceito de amor na obra de Santo Agostinho.

A partir de 1933, sua vida passa a ser influenciada pelo fortalecimento do nazismo, do qual foge, em 1941, radicando-se nos Estados Unidos. No país norte-americano leciona e escreve a maior parte de sua obra. Obtém nacionalidade norte-americana em 1951.

Sua obra está inserida no século XX e é profundamente influenciada pelos acontecimentos desse período: as duas grandes guerras, os regimes totalitários (nazista e stalinista) e as relações internacionais no contexto da Guerra Fria.

Todavia, Arendt apresenta um pensamento político sobremaneira original. Opõe-se ao totalitarismo soviético, sem se render à idolatria capitalista. Coaduna profunda atenção aos acontecimentos de seu tempo, com significativa erudição e apropriação teórica da história. Alinhava o rigor filosófico à sensibilidade estética.

³ Os elementos acerca da vida e da obra de Arendt contidos neste item foram formulados predominantemente a partir da seguinte obra: YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por Amor ao Mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Trad. Antônio Trânsito, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. p. 492.

⁴ Sobre Heidegger e Jaspers ver: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

⁵ Sobre a vida e a obra de Husserl ver: HUSSERL, Edmund. **Vida e Obra** – Consultoria Marilena Chauí. São Paulo: Editora Nova Cultura 2005 (Coleção Os Pensadores), p. 05-13. Disponível em: <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Cole%C3%A7%C3%A3o-Os-Pensadores-Husserl.pdf>
(Acesso em 13 de julho de 2015)

Ilumina as sombrias experiências do mundo moderno com sua fidelidade à tradição e concomitante criatividade. Em sua vida e em sua obra, encontramos uma amalgama de posicionamento político e distanciamento reflexivo, parcimônia e imaginação; firmeza na defesa de suas posições e tolerância em face da pluralidade.

Sua obra, formulada em tempos sombrios⁶, não obstante, repudia o pessimismo. Sem qualquer dose de ingenuidade, Arendt considera que cada nascimento amplia o repertório de possibilidades e enriquece a vida no planeta com novas perspectivas e ações inovadoras capazes de trazer à baila o novo na esfera pública.

O pensamento político de Hannah Arendt é independente e original; dificilmente pode ser classificado nos esquemas tradicionais da teoria política. A autora alemã, de origem judaica, exilada nos Estados Unidos, dificilmente pode ser acomodada nas categorias de direita e de esquerda que predominam no debate político público. Ela é realista e idealista, concomitantemente. Não nutre ilusões utópicas sobre o mundo, mas afirma com firmeza que, como está, não deve continuar. Essa reflexão levou-a, em vista do primado da necessidade e do cuidado com a existência, dominante na política, a relacionar a política com a oportunidade e o espaço da liberdade e a enfatizar a importância da ação humana (Arendt, 2002, p. 04).

Com criticidade, independência e autonomia, defende a república (res pública) e a democracia, a liberdade (política), a importância da natalidade, da esfera pública no mundo moderno e estabelece a possibilidade da crença na promessa da política⁷ e na espera de milagres⁸ na esfera pública.

⁶ Tempos sombrios é uma referência à primeira década do século XX, marcada por duas grandes guerras. A expressão consagra-se definitivamente com o compilado de biografias redigidos pela autora de figuras emblemáticas desse períodos como Brecht, Jaspers, Heidegger, Benjamin, etc. Ver: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

⁷ A promessa da política sob a ótica de Arendt refere-se ao conjunto de possibilidades oportunizadas pela ação política na esfera pública.

⁸ Como será demonstrado oportunamente neste trabalho, a noção de milagre presente no pensamento político não está relacionada à questão religiosa, mística, espiritual. Trata-se de um conceito pertencente à teoria política. Milagre, para Arendt, significa ação virtuosa, oportuna, significativa capaz de encetar novos inícios, irromper novas cadeias e possibilidades.

2.2 A formação do pensamento político de Arendt: o retorno à Grécia Antiga e a influência do pensamento alemão

Muitos pensadores, entre os quais podemos incluir Arendt, dedicaram-se a pensar os fundamentos da política no século XX, utilizando a imagem da Grécia Antiga como um fio condutor para realizar uma análise crítica do que é a política na contemporaneidade. Essa postura analítica pode ser vislumbrada, de maneira contundente, nas obras de Hannah Arendt (BIGNOTTO, 2011, p. 01). Nas palavras da autora: “O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na pólis, é que a liberdade se situa exclusivamente na esfera política” (ARENDT, 2007, p.40).

Entretanto, o pano de fundo intelectual germânico, no qual Hannah Arendt está inserida, forma-se a partir da experiência política da República de Weimar⁹, seu declínio e a ascensão do nazismo, experiência que foi consequentemente apreendida ou não por parte da intelectualidade da época, composta, por seu turno, por autores de origem judaica e não judaica (BIGNOTTO, 2011, p. 01). Assim, não obstante a apropriação teorética da paradigma político grego, Arendt situa suas preocupações filosóficas e políticas como uma pensadora contemporânea:

Embora o erro de interpretação e o equacionamento das esferas política e social sejam tão antigas quanto a tradução latina de expressões gregas e sua adaptação ao pensamento romano-cristão, a confusão que deles decorre agravou-se no uso moderno e na moderna concepção de sociedade” (ARENDT, 2007, p.37).

Ao longo da sua trajetória intelectual, Arendt orientou seu pensamento por uma permanente busca da retomada da autêntica dimensão da política, objetivando responder à interpelação: *o que é a política?* A resposta a tal indagação apontava para um horizonte no qual seriam possíveis a ação e o diálogo entre os homens pela instauração de um espaço público e político fundado na liberdade. O fundamento, isto é, o berço das reflexões arendtianas construiu-se sob a notória influência das filosofias de Husserl,

⁹ A República de Weimar foi um evento republicano constituído no interregno entre o período imperial e o governo nazista, que se caracterizou como uma tentativa de fundação racional de um ideal racional, plasmado em uma constituição, que possuía como objetivo primordial a instauração de um regime democrático. Portanto, de certa forma, um momento de fundação, tema acerca do qual Hannah Arendt se debruçaria com especial dedicação no discorrer de sua obra (BIGNOTTO, 2011, p. 02)

Heidegger e Jaspers. Suas indagações sobre os denominados tempos sombrios, em que a modernidade mergulhou, conduziram-na à política (BIGNOTTO, 2011, p. 03).

Um elemento marcante do pensamento de Hannah Arendt foi a busca no passado daquilo que a pensadora denominou tesouro perdido¹⁰, para que, nele, pudesse encontrar os eixos para o seu pensamento político. Conforme Bignotto (2011, p.04), ao pensar a modernidade e, consequentemente, a condição humana do homem moderno, ela resgata as experiências do passado: "esse passado, além do mais, estirando-se por todo o trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado" (ARENKT, 2000, p. 37).

O fundamento, o nascedouro no qual foi gerado o pensamento arendtiano, é europeu, mais especificamente, alemão. Hannah Arendt herda, entretanto, a riqueza cultural de seu país, de sua tradição filosófica e, sobretudo, como ela própria ressaltou, da língua alemã. Na condição de judia, em face do totalitarismo, vê-se obrigada a emigrar para os Estados Unidos onde se envolve com as questões cruciais da sociedade contemporânea e com as mazelas da democracia moderna e sua característica fundante que é a representação. Isso faz, segundo essa pensadora, com que a democracia perca a sua essência que é a participação direta dos cidadãos. Pois que em Hannah Arendt, encontra-se o pensamento essencialmente dinâmico, baseado numa afirmação da liberdade radical do homem, contra qualquer tentativa de subjugá-lo às forças das circunstâncias (BIGNOTTO, 2011, p. 04).

Segundo Bignotto (2011, p. 05), o diálogo de Arendt com as ideias de Husserl e Heidegger perpassa várias obras arendtianas, de modo explícito ou velado. A autora apresenta notória apreensão e apreço pela fenomenologia husseriana na medida em que sua teoria política é sempre uma tentativa de retornar às próprias coisas, ao significa, à razão de ser.

Na esteira dos dois autores, mas sobretudo, em consonância com o pensamento heideggeriano, Arendt

¹⁰ Tesouro perdido: expressão que remonta aos elementos relevantes do paradigma político da antiguidade greco-romana capazes de iluminar o pensamento político contemporâneo.

realiza uma crítica da alienação do homem moderno em relação ao mundo; esta postura está em flagrante aproximação com as críticas heideggerianas sobre a instrumentalização que, ao transformar o *homo faber* em um fabricante de utensílios para o consumo do *animal laborans*, faz com que os homens destruam os objetos que formam o mundo e, consequentemente, também destruam o próprio mundo (BIGNOTTO, 2011, p. 05)

2.4 O referencial teórico

A problemática abordada nesta pesquisa não está exclusivamente em uma obra de Arendt. No entanto, nem todos os seus trabalhos tocam diretamente essa temática, embora questões como a liberdade e o sentido da política possam ser compreendidas como fios condutores do pensamento político da autora.

Nesse sentido, debruçamo-nos sobre alguns livros da filósofa política - que serão apresentados neste capítulo - com o intento de identificar, no bojo de seu trabalho, nem sempre sistemático, elementos presentes no vasto acervo de sua obra, que ofereçam conceitos, dados e argumentos pertinentes ao debate sobre o sentido da política.

Origens do Totalitarismo

Origens do Totalitarismo é a primeira obra de Arendt, se não levamos em conta sua tese de doutoramento sobre o conceito de amor em Santo Agostinho (2007), orientada pelo filósofo Karl Jaspers. *Origens do Totalitarismo* (1998) data de 1951.

A supracitada obra divide-se em três partes, quais sejam: *o antisemitismo, o imperialismo e o totalitarismo*. Publicado ao termo das duas grandes guerras do século XX, em um momento em que a expectativa é semelhante, conforme Arendt no prefácio à primeira edição, à “calma que sobrevém quando não há mais esperança” (Arendt, 1998, p.11). Configura-se, portanto, como postula a autora na dedicatória, em uma análise do seu próprio tempo. Trata-se de uma reflexão sobre os fenômenos decorrentes

desse período de guerras que resultaram na instauração de uma nova ordem mundial denominada por muitos historiadores “guerra fria”¹¹.

Esta obra, estabelece Arendt, está longe de ser mecanismo de lamentação ou denúncia acerca dos eventos relativos ao Totalitarismo (Nazismo e Comunismo, para Arendt). *Origens do Totalitarismo* (1998) é, antes de tudo, um esforço de compreensão.

Nas palavras da autora:

Este livro é uma tentativa de compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes. Repito: compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós — sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela — qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido. (ARENDT, 1998, p. 21).

O fenômeno totalitário, é um acontecimento sem precedentes, que, conforme Arendt, estabelece uma ruptura histórica e representa a total dissolução da esfera pública.

Origens do Totalitarismo (1998), embora não seja o ponto de partida, tampouco o referencial mais importante a esta pesquisa, torna-se sobremaneira relevante em sua totalidade na medida em que seus apontamentos estão coadunados à *A Condição Humana* (2007) no empreendimento de discutir as condições reservadas à política no mundo contemporâneo.

¹¹ Guerra fria: compreendida, para o presente, como a conjuntura geopolítica desencadeada a partir do termo da Segunda Guerra Mundial (1945) caracterizada por conflitos velados (ou não) entre o Bloco Capitalista e o Bloco Socialista.

A Condição Humana

A Condição Humana (2007) é o segundo livro na cronologia da obra de Arendt. Data de 1958 e é responsável pelo surgimento da pensadora no cenário intelectual filosófico na medida em que, conforme Lafer, sua publicação causara à época significativa repercussão (Arendt, 2007, p. 347)¹².

A Condição Humana (2007) divide-se em seis capítulos respectivamente intitulados: *A condição humana, As Esferas Pública e Privada, Labor, Trabalho, Ação, A Vida Activa e a Era Moderna.*

Essa obra corresponde ao fundamento teórico conceitual dos temas capitulares da presente pesquisa, sobretudo àqueles que são abordados no segundo capítulo da mesma.

Arendt (2007) é uma reflexão acerca do que é geral e do que é específico na condição humana. Neste livro, a autora descreve as experiências que compõem a vida ativa, isto é, *o labor, o trabalho e a ação*; conceitos traduzidos por Adriano Correia como *trabalho, obra e ação* em Arendt (2005). Quanto a este aspecto, faz-se mister demarcar que, embora consideremos o inestimável valor do trabalho de Correia, optamos por manter a tradicional tradução dos referidos conceitos arendtianos.

Nessa obra, Arendt expõe sua genuína noção de espaço público, empreendendo uma apropriação teorética da experiência política grega, qual seja, a *pólis* (cidade-estado). Demonstra que tal espaço é obliterado, obnubilado e dissoluto através da história política do ocidente após o fim da antiguidade.

A Condição Humana (2007) não é a expressão de uma apologia ou certa nostalgia helênica. Tampouco configura-se em um trabalho de mera constatação da decomposição da esfera pública empreendida pela tradição. Arendt (2007) demonstra com clarividência o valor da política após a era moderna e oferece elementos para a aposta em sua importância num mundo no qual ela parecia relegada a segundo plano ou estaria ancorada em preconceitos.

¹² Posfácio de Lafer à obra *A Condição Humana*.

Entretanto, em seu prólogo Arendt adverte que *A Condição Humana* não é trata de um livro de respostas às inquietações políticas do mundo contemporâneo. Nas palavras da autora:

Este livro não oferece respostas a estas preocupações e perplexidades. Respostas são dadas diariamente no âmbito da política prática, sujeitas ao acordo de muitos; jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa como se se tratasse de problemas para os quais só existe uma solução possível. O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isto requer reflexão; e a irreflexão - a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de verdades que se tornaram triviais e vazias - parece ser uma das principais características de nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo. (ARENDT, 2007, p. 13).

Destarte, sistematicamente, “o livro limita-se a uma discussão do *labor, do trabalho e da ação*, que constituem os três capítulos centrais”. Historicamente, diz Arendt, “abordo a era moderna em um último capítulo, e no decorrer de todo livro, as várias constelações dentro da hierarquia de atividades, tais como as conhecemos através da história do Ocidente” (ARENDT, 2007, p. 13).

Todavia, tanto em relação à profundidade de sua abordagem quanto à repercussão de sua análise, *A Condição Humana* é seguramente bem menos modesta e limitada do que propõe a autora.

O referido livro é uma reflexão acerca da configuração da política do mundo moderno - no pensamento político de Arendt, período que se segue às explosões atômicas da segunda Guerra Mundial, (Arendt, 2007, p. 14) - na medida em que sintetiza as principais noções de sua teoria e, deste modo, configura-se como ponto de partida essencial para a reflexão acerca do sentido da política na contemporaneidade.

Entre o Passado e o Futuro

Entre o Passado e o Futuro (2000) data de 1954. Trata-se de um conjunto de textos redigidos em forma de ensaios e artigos que, inicialmente, não encontram relação imediata entre si. Este trabalho está dividido em oito partes: quais sejam: 1) *A Tradição e a Época Moderna*; 2) *O Conceito de História – antigo e moderno*; 3) *Que é*

autoridade?; 4) Que é liberdade?; 5) A Crise na Educação; 6) A Crise na Cultura: sua importância social e política; 7) Verdade e política; e 8) A Conquista do Espaço e a Estrutura Humana. Nesses textos, Arendt traz à baila especiais reflexões acerca de temas que estão presentes em outras obras suas como, por exemplo: a relação entre o pensamento político clássico e a época moderna, o conceito de história, a questão da autoridade, as crises da educação e da cultura, e a relação entre verdade e política.

Para o presente trabalho, interessa-nos precipuamente o capítulo IV que trata da questão da liberdade. Embora a temática da liberdade esteja presente em outros textos da filósofa, neste, a que ora nos referimos, encontramos as reflexões mais sistematizadas de Arendt. Nesse sentido, corresponde ao referencial mais importante do quarto capítulo desta pesquisa.

Entre o Passado e o Futuro (2000) discute a noção de liberdade na tradição filosófica e a dilemática relação entre política e liberdade para o pensamento político ocidental. Discorre acerca da ideia de liberdade como sentido da política, sobre a separação entre política e liberdade operada pela tradição, a dissolução do espaço público, encetada pela modernidade e as condições reservadas à política no mundo moderno.

Por conseguinte, de Arendt (2000), depreende-se as reflexões relativas às condições reservadas ao mundo moderno (após a segunda guerra mundial, para Arendt) para a ação política, isto é, para o exercício da liberdade.

Destarte, como já exposto, faz-se mister salientar que tal texto configura-se no fundamento do capítulo 3 (três) de nosso trabalho.

A Dignidade da Política

A Dignidade da Política (1993), é, na realidade, um acervo de ensaios e conferências proferidos e/ou escritos por Arendt nos Estados Unidos. O livro se divide em nove partes intituladas respectivamente: *O que é a filosofia da Existência, Compreensão e Política, Religião e Política, O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu, Filosofia e Política, Será que a Política ainda tem de*

algum modo um sentido?, Só permanece a língua materna, Pensamento e considerações morais e O grande jogo do mundo.

Como em Arendt (2000), os textos aparentemente não apresentam uma relação necessária entre si. No entanto, um olhar mais cuidadoso nos permite notar que possuem, como uma espécie de fio condutor, a reflexão acerca das condições reservadas à política e sua relação com outras experiências da condição humana, como, por exemplo, a filosofia e a religião.

Todavia, esta pesquisa volta-se mormente para o sexto texto intitulado *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?, interpelação que enseja a presente pesquisa*. Arendt se propõe a pensar o significado da política no mundo moderno que, para ela, como anteriormente exposto, inicia-se com o fim da Segunda Guerra Mundial.

Segundo Arendt, “Para a questão sobre o sentido da política há uma resposta tão simples e conclusiva em si mesma que se poderia pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias. A resposta é a seguinte: o sentido da política é a liberdade” (ARENDT, 1993, p. 117). No entanto, Arendt não se rende à aparente conclusividade de tal resposta de modo que parte significativa de sua obra corresponderia a uma tentativa de investigar e responder a esta questão.

No supracitado texto, Arendt oferece considerações relevantes relativas à referida problemática, mas não esgota, em si, tal discussão.

O que é Política?

A obra *O que é Política?* (2002) é uma reunião de textos, excertos e fragmentos de Arendt publicados postumamente.

Esta obra não apresenta modificações e alterações em relação ao pensamento conhecido da autora. No entanto, oferecem elucidações sobre modo significativas acerca de temas já presentes nas obras mais conhecidas de Hannah, principalmente sobre o significado da política.

No prefácio desta edição, elucida Kurt Sontheimer, os fragmentos das obras póstumas de Hannah Arendt,

não mudam em princípio nosso atual conhecimento do pensamento político da filósofa judeu-alemã, mas eles representam uma elucidação e aprofundamento com respeito à discussão de algumas posições fundamentais de sua filosofia política. Esses textos proporcionam ao leitor o encontro com um filosofar original sobre a política, de cuja sugestão idiomática e pensante quase não se pode esquivar mesmo quando se está acostumado a compreender, de outra maneira teórica, a pergunta “o que é política? (In ARENDT, 2002, p. 03)

Conforme Sonteheimer, a compreensão da política, para a qual Hannah Arendt quer abrir nossos olhos e por ela é vinculada com ideias da liberdade e da espontaneidade humanas, para a qual deve haver um espaço para o desenvolvimento, isto é, um espaço para a política, é superior à compreensão usual e burocrática da coisa pública (In: Arendt, 2002, p. 04).

Destarte, *O que é política?* (2002), ao lado de *A Dignidade da Política* (1993) configuram-se como obras fundamentais para o debate que perpassa o presente trabalho e serão basilares, sobretudo ao capítulo quart, pois que encontramos, no conjunto desses textos, excertos, conferências e fragmentos ideias que apontam para a compreensão do significado da política no que Arendt comprehende como mundo moderno.

A Promessa da Política

A Promessa da Política (2009) é uma compilação póstuma de textos, realizada pelo editor de Arendt, Jerom Kohn. Os textos abordam duas temáticas semelhantes: o que Arendt considera como o termo da tradição político-filosófica da política e do sentido da política no Ocidente.

Em seu conjunto, os excertos organizados neste livro correspondem a apontamentos realizados por Arendt em relação a projetos de livros abortados por diversas circunstâncias, iniciados na década de 1950.

A referida publicação divide-se em seis partes, quais sejam: 1 *Sócrates*, 2 *A tradição do pensamento político*, 3 *A revisão da tradição em Montesquieu*, 4 *De Hegel a Marx*, 5 *O fim da tradição* e 6 *Introdução à política*.

A Promessa da Política (2009) mantém conexões profundas com duas das principais obras da pensadora de “tempos sombrios” e da “espera de milagres”, as quais são: *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*.

As reflexões empreendidas pela autora acerca da tradição da filosofia política ocidental – de Sócrates e Platão até Karl Marx – revelam a profundidade dos preconceitos contra a política dessa tradição, sua persistente identificação da liberdade com algum propósito ou fim que não o político. Arendt demonstra, notavelmente, como a nossa visão habitual da política, como um instrumento a serviço da liberdade privada, do ganho material e da prosperidade social, na verdade, faz aumentar os perigos apresentados pelo mundo moderno.

À presente pesquisa, toda a obra afigura-se relevante e é fundamental à redação do último capítulo, dedicado à investigação do sentido da política nas condições reservadas ao mundo moderno, na concepção arendtiana, ou seja, às sociedades políticas edificadas após o fim da Segunda Guerra Mundial.

A recepção da obra de Hannah Arendt no Brasil

A recepção da obra de Arendt no Brasil, conforme Eduardo Jardim, comporta pelo menos duas fases relevantes. Inicia-se, em 1972, com a publicação do livro *Entre o Passado e o Futuro*, lançados nos EUA 11 anos antes.

Em 1973 surge a tradução da obra *Crises da República*, 4 (quatro) anos após sua publicação. Em 1975, a Editora Documentário publicara *Antissemitismo*, a primeira parte da obra *Origens do Totalitarismo*. E em 1981, a tradução de Roberto Raposo de *A condição humana*.

Esses livros alcançam junto ao público significativa acolhida, o que lhes asseguram seguidas edições e sucessos de venda entre um público bastante amplo de leitores leigos, não-especialistas.

Todavia, segundo Jardim, “no meio universitário, nas décadas de 1970 e 1980, o apensamento de Arendt despertou relativamente pouco interesse” (JARDIM, 2008, p. 59). O estudosso atribui essa dificuldade de inserção da obra de Arendt no cenário acadêmico brasileiro a dois fatores: I - a subordinação no pensamento político brasileiro

da política à história e, portanto, da teoria política a uma filosofia da história; II – a recusa da autora ao “ativismo” adotado pela orientação dominante nas ciências sociais até a década de 1980.

O segundo momento da recepção da obra de Arendt no Brasil ocorre a partir da década de 1990. Em um novo cenário mundial, mais favorável, inúmeros tópicos da teoria política da autora são incorporados às referências de cientistas sociais e políticos no Brasil.

Sob a perspectiva de Jardim (2008, p. 60)

o legado arendtiano conjuga o levantamento histórico minucioso da experiência totalitária, de que o modelo soviético é considerado uma expressão, com um forte apelo à inovação e à fundação da vida política no âmbito da ação. Tudo isso seria de se esperar em um momento de libertação. É claro, as experiências políticas da última década não realizaram, de modo algum, os princípios libertários contidos na obra de Hannah Arendt. Ao contrário, a tendência dominante tem sido o enfraquecimento do âmbito político com a sua subordinação a critérios econômicos e administrativos, de um lado, e o recurso à violência como instrumento para a solução de conflitos, de outro. Tudo isso faz com que a obra de Hannah Arendt se apresente hoje, sobretudo, como uma instância crítica no exame do mundo contemporâneo (JARDIM, 2008, p. 60).

A importância que a autora confere à dimensão política, à noção de esfera pública e à discussão acerca do sentido da política no tempo presente conferem relevância à recorrência à sua obra na compreensão das questões políticas de nosso tempo.

3. CAPITULO

“O mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e deixamos para trás quando morremos. Transcede a duração de nossa vida tanto no passado como no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que virão depois de nós” (ARENDT, 2007, p.65).

O ESPAÇO PÚBLICO EM A *CONDIÇÃO HUMANA*

Neste capítulo, discorreremos acerca de aspectos gerais da obra *A Condição Humana* (2007) em virtude da relevância desta obra no conjunto da produção teórica de Arendt e da pertinência da mesma para a presente pesquisa. Apresentaremos as três dimensões do que Arendt denomina vida ativa, os eixos da noção de espaço público e a referência da autora à experiência política dos gregos, isto é, a *pólis* (cidade-estado). Entretanto, apresentaremos algumas considerações pertinentes a esta discussão realizada por Arendt (2005), em texto traduzido no Brasil com o título *Trabalho, Obra e Ação*.

3.1 A obra *A Condição Humana* e o sentido da política

A Condição Humana (2007) é, segundo Watson (2001, p. 02), “frequentemente citada como a contribuição central de Arendt à filosofia política”.

Conforme Lafer, *The Human Condition*, é, na cronologia da obra de Hannah Arendt, o livro que se segue a *The Origins of Totalitarism*, que, como exposto anteriormente, data de 1951. A publicação de *The Origins of Totalitarism* causou enorme impacto intelectual à época. E foi, portanto, devido à repercussão deste impacto que Arendt ingressara no domínio público intelectual, espaço, este, que quando existe e não está

ofuscado, tem o atributo de iluminar a conduta humana, permitindo a cada um manifestar-se por meio de palavras e ações (ARENDT, 2007, p.341).

Para Lafer, *A Condição Humana* (2007) está coadunada à *Origens do Totalitarismo* (1998) no empreendimento de discutir o problema político contemporâneo. Não se trata, de acordo com o ilustre aluno de Arendt, de uma manifestação de certa nostalgia helênica da autora, em face de uma sociedade que permitiu o fenômeno totalitário. No bojo da obra de Arendt, *A Condição Humana* (2007) representa “uma eloquente manifestação de reflexão teórica sobre os problemas concretos do século XX” (ARENDT, 2007, p.346).

Segundo Newton Bignotto (2008), em 1958, quando da publicação deste livro, tanto Arendt quanto seu editor foram surpreendidos pelo extraordinário sucesso do mesmo, conforme correspondência de Arendt endereçada a seu professor Jaspers (COURTINE-DENAMÝ, 1994, p. 312). Para Bignotto, esta obra foi escrita em um momento em que o debate da filosofia política, entusiasta, dava ênfase à disputa entre liberais e marxistas. Nesse ínterim, postula Bignotto, Arendt

foi capaz de realizar um movimento audacioso que, retomando fios esquecidos da tradição, lançou os elementos para uma filosofia política atenta às profundas mudanças que haviam definido a face trágica da contemporaneidade. Ao lado de um número muito reduzido de outros textos, o livro de Arendt foi responsável pelo ressurgimento da filosofia política no século XX. Até hoje estamos colhendo os frutos dessa aventura (In: CORREIA, 2008, p. 07).

Para Bignotto *A Condição Humana* é um extraordinário elogio da política e uma aposta em sua importância num mundo no qual ela parecia relegada a segundo plano, conforme prefácio contido em Correia (2008, p. 07).

Conforme Young-Bruehl (1997), a intenção inicial dessa obra seria discutir os componentes totalitários do marxismo e estabelecer as diferenças ideológicas entre o nazismo e o regime soviético. Todavia, o livro se transforma em uma análise acerca de aspectos componentes da condição humana através de três atividades que constituem a

vida ativa, quais sejam: o labor (*labor*), o trabalho (*work*) e a ação (*action*)¹³, segundo Lafer no posfácio de Arendt (2007, p. 342)

Nesse sentido, Arendt (2007) corresponde a uma análise do que é específico, do que é genérico na condição humana. Para a autora, é através de sua singularidade que o homem retém a sua individualidade, por meio de sua participação no gênero humano comunica aos demais sua singularidade, conforme Arendt (2003, p. 29).

Entrementes, *A Condição Humana* (2007) discute a reversão da prioridade da contemplação e sua substituição pelo fazer como caminho para o conhecimento que ocorre na Era Moderna, ilustrado pela importância do telescópio e da figura de Galileu na epistemologia do mundo moderno (LAFER, 2003, p. 28).

Destarte, Arendt apresenta também os pilares de sua genuína noção de espaço (ou esfera) público: o espaço da aparência e da visibilidade; o mundo comum, enquanto artefato ou produto humano; e espaço da ação e da palavra, lugar da pluralidade. Na convergência desses três aspectos, a esfera pública se constitui no lugar, por excelência, da manifestação da liberdade (ARENKT, 2007, p. 59-68).

No primeiro parágrafo da supracitada obra, Arendt anuncia: “o que estamos fazendo é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as condições mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano” (Arendt, 2007, p.15).

E esse “o que estamos fazendo”, ou seja, a vida ativa, para a autora não é “apenas aquela em que a maioria dos homens está engajada, mas ainda aquela de que nenhum homem pode escapar completamente” (ARENKT, 2005, p.176).

¹³ Não vilipendiamos, aqui, o empreendimento de Adriano Correia que propõe a tradução das expressões *labor*, *work* e *action* por trabalho, obra e ação. A tradução de Correia de Arendt (2005) intitulada justamente Trabalho, Obra e Ação culmina com a tradução de *A Condição Humana* (2010). No entanto, optamos por manter a tradução tradicional dos supracitados termos, qual seja: labor, trabalho e ação contida em todas as traduções de *A Condição Humana* no Brasil até 2010 e utilizada em trabalhos acadêmicos em geral, ainda hoje. Compreendemos que a expressão labor expressa com clareza e fidedignidade o sentido original. Na mesma medida, consideramos, por exemplo, que trabalho, no português, é sinônimo de empreendimento acabado tanto quanto a expressão obra. Por exemplo: não há diferença significativa em ir a uma exposição contemplar o trabalho ou a obra de um artista ou autor. Os profissionais da construção civil atuam em obras. Podem por isso ser chamados de operários (de *opus*) obreiros ou trabalhadores.

Porquanto é próprio da condição humana que até mesmo a vida contemplativa¹⁴ dependa do trabalho para a produção de tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano, dependa da fabricação para a criação de tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para a organização da vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação, esteja assegurada (ARENDT, 2005, p.176). As atividades a que a autora se refere, como já mencionadas, o labor, o trabalho e a ação, atividades humanas fundamentais, constituidoras da vida ativa, são sistematicamente tratadas nos três capítulos centrais de Arendt (2007, p. 90-255).

O labor, (do inglês, *labor*) expressão cujo significado está ligado etimologicamente a *ponein* (grego), *laborare* (latim), *travailler* (francês) e *arbeiten* (alemão), conforme Arendt (2005, p. 179), diz respeito à atividade relacionada ao *animal laborans*, “corresponde ao processo biológico do corpo humano” e “a condição humana do labor é a própria vida”(ARENDT, 2007, p. 15).

O labor é a atividade da produção para o consumo, para satisfação das necessidades da casa (*oikós*); é, para os gregos, um atributo dos escravos, porquanto, digno de desprezo, mas condição de possibilidade da existência da atividade política dos cidadãos na polis (cidade-estado). Segundo Lafer (1979) e Arendt (2005), texto traduzido por Adriano Correia com o título *Trabalho, obra e ação*, o labor a que se refere Hannah Arendt poderia ser traduzido por trabalho - do latim *tripalium*: instrumento de três paus usado na tortura de animais; ou ainda, do latim baixo: *trabs*, trave utilizada para ferrar animais. Em qualquer um dos casos “trata-se de viga que todos nós carregamos na penosa e sisífica labuta de lidar com a necessidade” (LAFER, 1979, p. 29)

A segunda atividade humana é o trabalho (do inglês, *work*). Seu significado está ligado etimologicamente *aergazesthai* (grego), *facere ou fabricari* (latim), *ouvrir* (francês) e *werken* (alemão), conforme Arendt (2005, p. 179).

May (1988) e a tradução de Correia de (ARENDT, 2005) sugerem que a expressão mais apropriada, nesse caso, para o português seja obra. Seja como for, esta

¹⁴ A noção de vida contemplativa opõe-se à ideia de vida ativa desenvolvida no presente trabalho. A ideia de vida contemplativa na reflexão arendtiana refere-se à faculdades do juízo. Sobre os eixos da noção de vida contemplativa ver ARENDT, Hannah. **A vida do Espírito.**2º ed, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

atividade está ligada ao artificialismo do mundo. Sua condição humana é a mundanidade. Refere-se ao fazer (*facere*) humano do *homo faber*, à criação da artificialidade, à fabricação de coisas. Esta é, na Grécia Antiga, atividade do artesão (ARENDT, 2007, p. 15).

A terceira dimensão da vida ativa é, portanto, a ação (*agere*: por em movimento; *gerere*: criar, trazer). Para Arendt, agir, em seu sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar, como também indica a palavra grega *arkhein* (ARENDT, 2005, p.190). Segundo Hannah Arendt, a ação é a única atividade exercida diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria; ela corresponde à condição humana da pluralidade. Na polis é a atividade exclusiva dos cidadãos que, com palavras e atos, libertos do jugo da necessidade, podem se dedicar à vida livre, possível apenas na esfera pública da cidade-estado. Esta é a atividade política, *par excellence*, e a sua respectiva condição - a pluralidade - é a condição da vida política. “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato da pluralidade humana, o fato de que não Um homem, mas homens, no plural, habitam a Terra e de uma maneira ou outra vivem juntos”. (ARENDT, 2005, p. 190). Isto porque, diz Hannah Arendt, tomando como referência a ideia da res pública (coisa pública) romana, viver é estar entre os homens: *inter homines esse* (ARENDT, 2007, p. 15).

Nas palavras da autora:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o homem vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é a condição - não apenas a condição *sine qua non*, mas a conditio *per quam* - de toda a vida política (ARENDT, 2007, p.15).

Entretanto, com o advento da Civilização Industrial, a atividade do *homo faber*¹⁵ passa a ter lugar privilegiado. A chamada ascensão do social transforma preocupações privadas - como a manutenção da vida, a propriedade privada, a satisfação das necessidades - em preocupações públicas. Os assuntos que na antiguidade grega diziam respeito a casa (*oikós*) tornam-se, doravante, preocupações públicas e a antiga diferença entre as esferas privada e pública é obnubilada, submersa (ARENDT, 2001, p. 47-59).

¹⁵ Sob a perspectiva de Arendt (2000, p. 166), esta expressão representa o homem fabricador de utensílios, construtor do mundo feito de coisas.

No entender de Telles (1999) o fenômeno totalitário, segundo o pensamento político de Arendt, emerge e se estabelece na dissolução do espaço público. Nesta sorte, Arendt (2007) coloca em voga os referenciais fundantes da noção de espaço público, este que, na era moderna, torna-se um horizonte baço com a ascensão da esfera social, fundamentalmente desestruturado com as experiências totalitárias do século XX e com o fenômeno da burocracia nas modernas democracias representativas.

Depreende-se da leitura de Arendt (2007) uma reflexão acerca da configuração da política. Em outras palavras, podemos dizer que essa obra, singular no itinerário da autora, sintetiza as principais noções de sua teoria política e, deste modo, configura-se como ponto de partida essencial para a reflexão acerca do sentido da política na contemporaneidade.

Pela relevância do tema para o pensamento político contemporâneo e pela sugestividade das respostas apresentadas pela pensadora dos “tempos sombrios”, discorreremos, a seguir, acerca dos eixos da noção de espaço público que perpassam *A Condição Humana*

3.2 A noção arendtiana de espaço público

Em relação à noção arendtiana de esfera pública, assim postula Nascimento:

não podemos nos esquecer que se tratando de um tema central da sua obra política, este conceito traz em torno de si um conjunto de categorias que participam direta e indiretamente de sua formulação e, numa abordagem sumária, corremos o risco de reduzir a riqueza temática circunscrita a ele (In: CORREIA, 2008, p. 58).

A discussão relativa ao espaço público perpassa toda a obra da Arendt. Entretanto, é em *A Condição Humana* (2007) que os eixos dessa noção são apresentados de maneira mais sistematizada, em meio às inúmeras referências à antiguidade greco-romana, à abordagem sobre a vida ativa e à discussão desta última na modernidade. À guisa de recapitulação, faz-se mister salientar para melhor compreensão dos itens vindouros: o espaço público na referida obra tem, mormente, três aspectos. É constituído primeiramente pela aparência, pela visibilidade. É, outrossim, o mundo enquanto artefato ou produto humano. E, por fim, é o espaço da palavra e da ação, atividades

condicionadas pela condição humana da pluralidade. Na confluência desses três elementos, o espaço público se constitui no espaço da liberdade (política).

O espaço da aparência e da visibilidade

No início do subcapítulo intitulado *A Esfera Pública: o Comum*, Hannah Arendt afirma que o termo público significa “tudo que pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência - aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos - constitui a realidade” (ARENDT, 2007, p. 59).

Ser visto e ouvido, ver e ouvir são os requisitos para a garantia da realidade (pública). A realidade (política) não prescinde do que aparece. Assim, toda experiência que se mantém privada, íntima teria uma existência incerta e obscura; os sentimentos, pensamentos, desejos têm sua realidade eminentemente assegurada apenas na mediada em que são trazidos à tona em um espaço no qual podem aparecer (publicamente). Destarte, apenas no relato de experiências privadas e íntimas, na narração de histórias e na arte, diz Arendt, as experiências individuais, privadas podem ser trazidas “para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes” (ARENDT, 2007, p. 60).

Percebe-se claramente, no que tange a este aspecto, que em certa medida a teoria política da ex-aluna de Husserl, Jaspers e de Heidegger não perdera, de alguma forma, os laços com a fenomenologia.¹⁶ Público é o que aparece; e é a aparência que constitui a realidade: aparecer, ver e ser visto; ouvir e ser ouvido. “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garantem-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDT, 2007, p.60). Público é, pois, não apenas o que aparece, mas o que, outrrossim, pode ser comunicado. A aparência e a comunicabilidade são elementos inerentes à publicidade de algo. Assim sendo, a autora estabelece que experiências íntimas intensas (relevantes) como a da dor física, por exemplo, não fazem parte do mundo público porque não aparecem e, portanto, não são passíveis de comunicação.

¹⁶ Sobre “A natureza fenomênica do mundo” ver ARENDT, Hannah. **A vida do Espírito.** 2º ed, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, 17-20. Sobre a vida acadêmica de Hannah e sua ligação com os três citados pensadores ver resumidamente: MAY, Derwent. **Hannah Arendt: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX.** Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1988, p. 21-33.

Por último, a autora atenta para o fato de que, na esfera pública, não há lugar para o irrelevante. Isso, todavia, não quer dizer que tudo o que é privado é, por isso, irrelevante. O amor, por exemplo, não suporta a existência pública: “morre, ou antes, se extingue assim que é trazido a público”, para a filósofa (ARENDT, 2007, p.61). Mas a esfera pública não é capaz de abrigar o irrelevante. Além disso, “o que a esfera pública considera irrelevante pode ter um encanto tão extraordinário e contagiente que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alterar-lhe o caráter essencialmente privado” O sentimento enquanto externado, é ação que se dá na visibilidade e, isto, não é irrelevante. (ARENDT, 2007, p. 60).

Em relação a este aspecto, Arendt refere-se exemplarmente ao famigerado *petit bonheur* (pequena felicidade, felicidade nas pequenas coisas) do povo francês, característico na poesia do século XX. Coisas relevantes podem muito bem estar na esfera privada - o amor, por exemplo -, entretanto, o espaço público não é capaz de abarcar o irrelevante (ARENDT, 2007, p. 61).

Portanto, no tangente a esta primeira característica do mundo público, constatamos: público significa aparência, visibilidade; o que pode ser visto e ouvido pelo maior número de pessoas possível; é comunicável, pois que relevante. Por isso as coisas irrelevantes, também os sentimentos, pensamentos e paixões, mesmo que muito intensos não podem pertencer à esfera pública. A aparência e a relevância são requisitos essenciais para que algo permaneça neste espaço.

O mundo comum como produto humano

Em relação ao segundo aspecto do termo público, demarca Arendt (2007, p.62): “Significa o próprio mundo na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele”.

E prossegue:

Tem a ver com o artefato humano, com o produto das mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao

mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (ARENDT, 2007, p. 64).

Público refere-se ao que é comum a todos e, por isso, o elemento mediador das relações entre os homens. E esse mundo construído pelas mãos humanas, artefato humano, não é, diz Hannah Arendt, a Terra, tampouco o mundo do labor, mas, ao contrário, trata-se do mundo das relações entre os homens, dos negócios humanos. Este mundo é diferente para cada um, segundo o lugar que se ocupa dentro dele e, concomitantemente, é o que nos separa, ou para usar uma expressão de Hannah, o que evita que colidamos, como acontece nas sociedades de massas (ARENDT, 2007, p. 62).

Este mundo público pressupõe permanência, durabilidade. Arendt postula: “Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência” (ARENDT, 2007, p. 64).

O espaço público não é construído por e para uma geração apenas. Pelo contrário, faz-se mister que ele transcenda à mortalidade dos homens de uma geração. No mundo público das coisas comuns, dos negócios humanos, a preocupação com a imortalidade - estabelece Arendt, retomando a matriz grega da polis - é questão capitular. “Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis” (ARENDT, 2007, p.64).

Um mundo comum que nos precede e que sobreviverá à nossa partida:

é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcede à duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isso que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que estiveram antes e aqueles que virão depois de nós (ARENDT, 2007, p. 65).

Hannah Arendt insiste neste aspecto porque entende que a preocupação com a imortalidade é dimensão fundamental da existência de uma esfera pública. Esta é constituída pelo que permanece e pela preocupação em relação ao que permanecerá,

mesmo quando finda a vida terrena. Por isso, na Grécia, o jugo da escravidão estava não só no anonimato imposto pela prisão obscura da privacidade, mas também significava uma morte que não deixaria vestígios quaisquer de sua existência. E na era moderna, a perda da preocupação com a imortalidade, tem íntima relação com o obnubilar da esfera pública. Afirma Arendt: “Talvez o maior indício do desaparecimento da esfera pública na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade” (ARENDT, 2007, p. 65).

Na era moderna, com a ascensão da esfera social, a aparição pública não é motivada pelo desejo de permanência, de durabilidade, de imortalidade; ao contrário, sua motivação é a admiração. Esta se torna objeto a ser consumido: o famigerado status social, intrinsecamente ligado à importância concedida a recompensa financeira. “A admiração pública consumida em doses cada vez maiores, é, ao contrário, tão fútil que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, pode tornar-se mais ‘objetiva’ e mais real” (ARENDT, 2007, p. 65).

A supervvalorização desta admiração pública - entendida na era moderna como status, objeto passível de ser consumido e ligado a interesses monetários - tem desastrosas consequências para a esfera pública: relega a aparição pública, ao âmbito da necessidade que se opõe, no pensamento de Arendt, à esfera da liberdade; o status social, consumido como o é o alimento, compromete a liberdade típica do mundo comum.

Espaço da palavra e da ação: lugar da pluralidade humana.

Por fim, segundo Arendt, esse mundo público exige a pluralidade. Um espaço genuinamente público só pode ser constituído sob a égide da mesma. Assim, em seu terceiro aspecto, a esfera pública é o lugar da palavra e da ação, espaço da pluralidade. Postula a autora:

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna (ARENDT 2007, p. 67)

E é por este motivo que um espaço público nunca pode ser erigido a partir do modelo ou no âmbito da vida familiar. Pois,

da privatividade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse ‘mundo’ familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores (ARENDT, 2007, p. 67).

Entrementes, com a lucidez encontrada apenas em autores desta estatura, arremata Arendt com uma de suas mais sugestivas afirmações: “O mundo acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (ARENDT, 2007, p. 68).

No início do capítulo dedicado à ação, Arendt assim define a pluralidade humana:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prescrever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiam, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender (ARENDT, 2007, p. 188).

É a igualdade que possibilita um vínculo com as gerações passadas e futuras. É a diferença que estabelece a necessidade deste vínculo, deste entendimento. Destarte, a pluralidade humana se assenta sobre estas duas dimensões: somos diferentes, por isso agimos e discursamos; mas se não fôssemos concomitantemente iguais, o discurso e a ação não seriam possíveis. No homem, a alteridade - que é mais do que a simples diferença - torna-se singularidade, e “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares” (ARENDT, 2007, p. 189).

Essa singularidade é fruto da ação e do discurso. Através destes, os homens não se tornam apenas diferentes, mas distinguem-se e revelam a sua singularidade: “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” (ARENDT, 2007, p. 189).

Assim, o discurso e a ação são os desveladores da humanidade dos homens - redundância que, no espectro da obra de Arendt, afigura-se lícita. Uma vida vivida sem trabalho, explica Hannah, não deixa de ser totalmente humana; o mesmo acontece com uma vida sem o labor. Todavia, uma vida sem ação e discurso: “deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDT, 2007, p. 189). Aliás, esse é um elemento do paradigma romano constantemente retomado pela autora: viver é estar entre os homens - como já fora mencionado anteriormente.

Essa esfera da palavra, da ação e da condição da pluralidade tem extraordinária importância no pensamento de Arendt. O ingresso nessa esfera é descrito em termos de um segundo nascimento: “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original” (ARENDT, 2007, p. 189). Em outras palavras, o nosso segundo nascimento, isto é, o aparecimento de cada indivíduo para o mundo especificamente humano - o espaço da palavra e da ação - não se dá na esfera da necessidade (característica do labor e da casa); tampouco, no âmbito do trabalho (esfera regida pela condição da utilidade). Ao contrário, o ingresso nesse mundo genuinamente humano (espaço público da pluralidade) se dá através de palavras e atos.

A ação tem segundo Hannah Arendt dois sentidos. Significa, primeiramente, *archein* (do grego) começar, tomar iniciativa, iniciar. E, outrossim, por em movimento, governar, como nos indica o verbo latino *agere*. Esta capacidade de iniciar, de começar algo novo conduz-nos à ideia da possibilidade de realizar o infinitamente improvável: o novo que é sempre um milagre. Assim: “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” (ARENDT, 2007, p. 189).

E a afirma ulteriormente:

Se a ação como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, de viver como ser distinto e singular entre iguais (ARENDT, 2007, p.191).

E essa efetivação da pluralidade, de uma vida vivida distinta e singularmente não se dá em outro lugar senão no espaço público. Nesta sorte, agir é começar, fazer nascer algo novo, dar início ao infinitamente improvável: a capacidade humana de fazer milagres, de interromper certa ordem dos acontecimentos.

Hannah Arendt propõe que na mesma intensidade em que a ação se encontra ligada à noção de início, o discurso o está à de revelação: a ação originalmente iniciadora e a palavra essencialmente reveladora; o agente do ato e o autor das palavras se conjugam na confluência entre o discurso e a ação, pois:

a ação que ele (o agente) inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer (ARENDT, 2007, p. 191).

O discurso e a ação não são analisados por Arendt do ponto de vista da utilidade. A ação não é um meio para se alcançar determinado fim; assim como o discurso não é mero mecanismo de comunicação. Naquela dimensão, diz Arendt, a ação é menos eficaz que a violência. Do mesmo modo, o discurso poderia também ser substituído por outro tipo de linguagem. Transcendendo a esfera da utilidade, a ação e o discurso são atividades reveladoras dos homens: “Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelamativamente suas identidades pessoais e singulares”. É no discurso e na ação que eles podem revelar quem são e do que são, de fato, capazes. Porquanto “só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é”. Ademais, “esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão com outras, isto é, no simples gozo da convivência humana” (ARENDT, 2007, p.192).

Para a efetivação da dimensão reveladora destas duas atividades, a presença de outros é indispensável, ou seja, os homens se revelam somente sob a condição da pluralidade, na esfera da palavra e da ação, no mundo comum que não é outro senão o espaço ou esfera pública.

O modelo grego

No bojo da reflexão arendtiana, o paradigma de tal espaço público é o da polis grega. É nesta esfera (exclusivamente) que se instaura a liberdade (política). E, para a autora amiúde acusada de certa nostalgia helênica, é a liberdade, o motivo pelo qual este espaço existe, conforme Lafer no posfácio de Arendt (2007, p.346).

Segundo Vernant,

O aparecimento da *pólis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências; a polis conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde o seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção, por ela a vida social e a relação entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será sentida pelos gregos. O que implica o sistema é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem (VERNANT, 2002, p. 53-54).

Segundo do historiador francês, a *pólis* possuía, em geral, duas características muito importantes: uma relação intrínseca e recíproca entre a organização da cidade e o discurso racional e a plena publicidade dada às manifestações relevantes da esfera pública. Assim, como elementos de uma cultura comum,

os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais, são levados à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia. Não são mais conservados, como garantia de poder, no recesso de tradições familiares; sua publicação motivará exegeses, interpretações diversas, oposições, debates apaixonados. Doravante, a discussão, a argumentação, a polêmica, tornam-se as regras tanto do jogo intelectual quanto do jogo político. (Vernant, 2002, p. 55-56).

Conforme Vernant, na *pólis*, a palavra é a ferramenta política de maior relevância e a publicidade (prestações de contas) dos atos, seu princípio mais importante (Vernant, 2002, p.56). Visão, esta, exposta por Aristóteles na obra *Política* (1999). É conhecida a afirmação aristotélica de que “o homem é, por natureza, um animal político” (ARISTÓTELES, 1999, p. 146); o que oferece elementos para compreendermos a

importância que o filósofo confere à esfera pública. No entanto, na mesma obra, encontramos também uma apologia à palavra como instrumento de inserção na vida da *pólis*. Afirma Aristóteles:

o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade (ARISTÓTELES, 1999, p. 146)

A interpretação histórica de Arendt sobre a *pólis* coaduna-se em larga escala aos postulados de Vernant e, outrossim, de Aristóteles. Para Arendt, na cidade-estado a divisão entre as esferas pública e privada encontrava-se muito bem definida. A esfera privada era o espaço da família e das atividades relacionadas à manutenção da vida. A satisfação das necessidades era assunto que dizia respeito à casa (*oikós*). Como demonstra a autora, a vida privada tem originalmente uma acepção de privação:

[...] Para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação <objetiva> com eles, decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida (ARENDT, 2007, p.68).

De outro lado, a *pólis* correspondia à esfera pública, espaço ou mundo comum dedicados às atividades públicas. A liberação dos assuntos da casa – necessidade - era requisito básico para a participação na vida livre da polis. O espaço da necessidade era a comunidade natural do lar, enquanto o da liberdade era a *pólis*. Assim,

se havia uma relação entre essas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a vida na polis", e o que todos os filósofos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na polis, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política (ARENNDT, 2007, p. 40)

Nesse aspecto, a compreensão arendtiana encontra-se em consonância, uma vez mais, com a percepção aristotélica acerca da importância do espaço público. Segundo Aristóteles na obra *Política*:

A observação nos mostra que cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma finalidade, uma vez que todos sempre agem de modo a obter o que acham bom. Mas, se todas as comunidades almejam o bem, o Estado ou comunidade política, que é a forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais, objetiva o bem nas maiores proporções e excelências possíveis (ARISTÓTELES, 1999, p. 143)

A *pólis* era o espaço onde os cidadãos livres apareciam, tornavam-se visíveis, públicos. Transcendiam a privacidade do lar, diferente dos escravos, das mulheres e das crianças; esses, privados da publicidade. Na *pólis*, os cidadãos, em igualdade de condição, através do discurso e da ação, mostravam do que eram capazes (suas diferenças) e se revelavam singularmente.

Como mundo comum, artefato humano, mais que Atenas, a *pólis* era constituída pelos próprios atenienses. Na *pólis* os cidadãos discutiam e deliberavam acerca dos destinos da cidade. Na companhia de seus iguais (na pluralidade), os cidadãos eram livres. As atividades deste espaço eram o discurso e a ação. Com palavras e atos os homens realizavam o seu segundo nascimento, adentravam o mundo comum, espaço da liberdade, isto é, a *polis*.

São, portanto, estes os aspectos que constituem a noção de espaço público que perpassam a obra *A Condição Humana* (2007): espaço da visibilidade e da aparência, mundo comum, produto, artefato humano, e, outrossim, lugar da palavra e da ação. Nesse espaço - paradigmaticamente caracterizado pela *polis*- dá-se a convergência entre política e liberdade. Por isso, uma abordagem acerca da noção de espaço público nos conduz à análise do conceito arendtiano de liberdade, isto é, da própria razão de ser da esfera política.

A originalidade do conceito arendtiano de esfera pública

A originalidade da noção arentiana de esfera ou espaço público repousa justamente na ideia e na importância que a autora confere à política. Na reflexão arendtiana, como no paradigma grego, o conceito de política está desvinculado da lógica econômica e social e, nessa sorte, contrapõe-se à tradição liberal. Segundo Arendt:

O pensamento que corresponde a essa nova concepção já não é a ciência política, e sim a economia nacional, ou a economia social, ou ainda a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de administração doméstica coletiva; o que chamamos de sociedade é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização chamada nação (ARENDT, 2007, p. 38)

Para Arendt, a esfera pública é espaço essencialmente da política. Nessa sorte, a ideia de pluralidade corresponde ao principal aporte teórico da noção arendtina de esfera pública. A pluralidade é a condição de possibilidade de uma realidade dialógica, na qual os homens colocam-se em movimento junto a seus pares. Na esfera pública os homens se reconhecem como sujeitos coletivos e não como indivíduos isolados, atomizados, privados. Porquanto, “agir e falar são modalidades que constituem a natureza política da esfera pública” (CORREIA, 2008, p. 58-59).

Destarte, a esfera pública, tal como definida por Arendt, não é outra coisa senão o espaço da confluência das falas e do agir humano; condição de possibilidade para a formação de opiniões divergentes, da inter-relação, do entendimento e do consentimento. Faz-se mister notar que a esfera pública inviabiliza a homogeneização e a massificação, mas não o dissenso e a diversidade de opiniões e o intercâmbio de discursos de homens singulares capazes de chegar a acordos: “Diversidade não significa geração de conflitos, mas a possibilidade da realidade dialógica” (CORREIA, 2008, p. 59).

E é essa compreensão acerca da política que permite a Arendt empreender uma análise crítica em relação à inversão de valores, promovida pela modernidade, que faz

com que a lógica privada das necessidades da vida adquira dimensão política, relegando a política à esfera administrativa e burocrática.

Conforme Telles, (1990, p. 48), a modernidade estabelece uma espécie de negação da natureza política da esfera pública o que transforma a vida associativa em uma sociedade despolitizada caracterizada pela atomização, competitividade e instrumentalização da realidade.

Segundo Nascimento, nesta sociedade, sem um mundo comum que relate e, concomitantemente separe os homens, estes “vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em massas” (CORREIA, 2008, p. 58).

A esfera pública é transformada no espaço da administração técnica e burocrática em exclusiva atenção à lógica da manutenção da vida, preocupação que, na tradição da cultura ocidental, referir-se-ia unicamente à esfera da economia, ao âmbito doméstico. E é esta perda da fronteira entre o público e o privado, erigida historicamente, que configura, na era moderna, a noção de esfera social, conforme Arendt (2007, p.59).

Em suma, os aspectos constituintes da ideia de esfera pública, presentes em Arendt (2007, p. 59-68), quais sejam, espaço da visibilidade e da aparência, mundo comum, produto, artefato humano, lugar da palavra e da ação, conduzem-nos à conclusão de que, para a autora, nesta esfera ocorre a convergência entre política e liberdade. Por isso, como já demarcado no item anterior, uma reflexão tangente à noção de espaço público torna imprescindível à análise do conceito arendtiano de liberdade, objeto temático do próximo capítulo.

4. CAPÍTULO

O CONCEITO ARENDTIANO DE LIBERDADE

Liberdade, palavra que o sonho humano alimenta,

E não há ninguém que explique e ninguém que não entenda.

(Clarice Lispector)

Neste capítulo, apresentaremos elementos importantes do conceito de liberdade, presentes na obra de Arendt, mormente a partir do texto intitulado *Que é liberdade? de Entre o Passado e o Futuro* (2000), texto no qual a autora trata do conceito de liberdade na tradição filosófica e dos problemas que o pensamento ocidental encontra para entender a liberdade como política. Porquanto, discorreremos acerca dos aspectos gerais do conceito de liberdade, da ideia de liberdade como sentido da política, sobre a separação entre política e liberdade operada pela tradição, a dissolução do espaço público, encetada pela modernidade e aprofundada pelas experiências políticas do século XX.

Esta reflexão afigura-se sobremaneira relevante para a compreensão das condições reservadas à política no mundo moderno, ou seja, após as duas grandes Guerras.

Para Arendt, a palavra e a ação, quando convertidas em política, podem constituir uma esfera (política) cuja existência permite o aparecimento da liberdade.

4.1 Considerações gerais sobre o conceito de liberdade

O objetivo deste item é compreender o conceito liberdade que perpassa a obra de Arendt em consonância ou divergência com as concepções de liberdade apresentadas pela história do pensamento apresentadas, aqui, por Ferrater Mora (1978) e Abbagnano (2007).¹⁷ Estabelecemos, subsequentemente, símiles e distanciamentos da ideia de liberdade arendtana em relação à de Benjamin Constant¹⁸ e a de Norberto Bobbio¹⁹ pois que estes também se ocuparam da temática ora debatida.²⁰ Nesse sentido, veremos em que medida a liberdade como proposta por Arendt ilumina o debate acerca do sentido da política no mundo contemporâneo.

Cotidianamente, podemos notar que a ideia de liberdade é utilizada de maneira polissêmica. Liberdade é compreendida como capacidade de cada um se decidir ou agir segundo a própria determinação, como poder de agir no seio de uma sociedade organizada, segundo a própria determinação, dentro dos limites impostos por normas definidas; como possibilidade ou faculdade de se praticar tudo quanto não é proibido por lei. Também como espécie de ausência de toda a opressão ou limites considerada anormal, ilegítima, imoral; como independência, autonomia, etc.

Segundo Ferrater Mora (1978, p. 164-165), o conceito de liberdade foi entendido e utilizado de maneiras muito diversas e em contextos muito diferentes, desde os gregos até os tempos atuais. Os gregos usaram o termo liberdade com os seguintes significados:

¹⁷ Reconhecemos as limitações das definições apresentadas por dicionários, manuais e encyclopédias. No entanto, como, por razões metodológicas, não apresentaremos a história do conceito de liberdade, compreendemos que as obras às quais recorremos nos possibilitam um caminho conceitual seguro até a concepção arendtiana de liberdade, foco primordial desse capítulo.

¹⁸ Constant, como Arendt, também ocupou-se da diferença entre a ideia de liberdade dos gregos e a dos modernos. Os postulados de Constant são levados em consideração pois em vários aspectos corroboram ou dão suporte as teses da autora.

¹⁹ Norberto Bobbio também estabelece conceitualmente a existência de três espécies diferentes de liberdade que constituem significativo parâmetro e referência para a compreensão da concepção de liberdade presente na obra de Arendt.

²⁰ Hayek (1983, p. 05-18) também ocupou-se da conceituação do termo liberdade. Para o economista americano a liberdade pode ser descrita como: I- ausência de coerção, II- como liberdade política (com conotação negativa para este autor), IV- como liberdade interior, e V- liberdade como poder. A perspectiva de Hayek enfatiza o valor da liberdade econômica; justamente o contrário do que propõe Arendt.

- 1) Liberdade Natural: possibilidade de subtrair-se a uma ordem natural, realização de uma necessidade superior. Nessa perspectiva, a realização da natureza humana seria a racionalidade. O homem é livre enquanto ser racional disposto atuar como tal.
- 2) Liberdade Social ou política: concebida como autonomia ou independência em uma determinada comunidade humana. Nos indivíduos de uma comunidade, essa autonomia consiste não fugir à lei, mas em agir de acordo com as próprias leis. Esse paradigma do conceito de liberdade predomina na vida da polis (cidade-estado).
- 3) Liberdade Pessoal: concebida como autonomia ou independência em relação às pressões ou coações provenientes da comunidade ou sociedade política. O indivíduo assume o direito ao ócio. É o modelo que aparece, principalmente, a partir da filosofia helenista.

4.2 Breve histórico do conceito de liberdade conforme Nicolau Abbagnano

Conforme Abbagnano, o termo liberdade, na história do pensamento apresenta ao menos três significados. Primeiramente, comprehende-se liberdade como autodeterminação ou autoausalidade. Nessa perspectiva, liberdade seria a ausência de condicionamentos e limites. O segundo significado, na esteira do primeiro, identifica liberdade também com autodeterminação, no entanto, atribuída à totalidade a que o homem pertence, seja na esfera política ou metafísica, por exemplo. Por fim, segundo Abbagnano, liberdade aparece na história do pensamento como possibilidade ou escolha; neste caso, condicionada, limitada, finita (Abbagnano, 2007, p. 606).

4.2.1 Liberdade como autodeterminação

Na primeira acepção da noção de liberdade, apresentada por Abbagnano, a liberdade absoluta seria incondicional e, portanto, sem limitações nem graus, é livre aquilo que é causa de si mesmo. Sua primeira expressão encontrar-se-ia em Aristóteles na obra *Ética a Nicômaco* (Et. nic, III, 5, 1113 b 10), conforme (Abbagnano, 2007, p. 606). Para Aristóteles, “*o homem é princípio de si mesmo*” e, portanto, princípio de seus atos. Essa noção de liberdade como “*princípio de si mesmo*” também é encontrada em Cícero e, com Epicuro, denomina-se autodeterminação. Ademais os estoicos admitiam que eram livres as ações que possuísem em si mesmas causa ou princípio. Afirmavam “*Só o sábio é livre, e todos os malvados são escravos, pois Liberdade é autodeterminação, enquanto escravidão é falta da autodeterminação*”. E Epicteto, consequentemente, afirmava que eram “*livres*” as coisas que estão “*em nosso poder*”, ou seja, os atos do homem que têm princípio no próprio homem (Dis., I, 1), conforme (ABBAGNANO, 2007, p. 606).

Este conceito foi transmitido, durante toda a Idade Média, para Agostinho, Tomás de Aquino e Duns Scot, por exemplo. E Kant, com o intuito de conciliar a ideia de liberdade humana como poder de autodeterminação, com o determinismo natural que, para ele, constitui a racionalidade da natureza, descreve liberdade em termos de uma “*faculdade de iniciar por si um evento*” é exatamente a causa sui do conceito tradicional de liberdade. Esta é também denominada, no mesmo sentido, espontaneidade absoluta, ou seja, atividade que não recebe outra determinação senão de si mesma (Crítica da Razão Pura, I. livro I, cap. III, Elucidação crítica) conforme (ABBAGNANO, 2007, p. 607).

Conforme Abbagnano, esse conceito de liberdade está hoje presente em todas as formas de indeterminismo. Nas formas espiritualistas do indeterminismo (que são as mais difundidas), a autodeterminação é considerada uma experiência interior fundamental, uma espécie de criação “*interior*”; torna-se a “*autocriação do eu*”. Neste sentido a liberdade propriamente ou a ideia de liberdade, tomada em sua fonte real, nada mais é que o sentimento que temos de nossa atividade ou desse poder de agir, de criar o esforço constitutivo do eu (ABBAGNANO, 2007, p. 607).

E Sartre, por seu turno, leva ao extremo o antigo conceito de liberdade como autocausalidade (ABBAGNANO, 2007, p. 608). O equivalente político à concepção de liberdade como autocausalidade é a noção de liberdade como ausência de condições ou de regras e recusa de obrigações (ABBAGNANO, 2007, p. 608).

4.2.2 Liberdade como Necessidade

De origem estoica, a segunda concepção fundamental para o conceito de liberdade a identifica com necessidade. Esta concepção tem estreita proximidade com a primeira. O conceito de liberdade a que se refere é ainda o de causa sui; contudo, como tal, a liberdade, neste sentido, não é atribuída à parte, mas ao todo: não ao indivíduo, mas à ordem cósmica ou divina, à Substância, ao Absoluto, ao Estado.

Semelhante à primeira, liberdade, nesta acepção é a conformidade à natureza, à necessidade universal, à totalidade metafísica (ABBAGNANO, 2007, p. 609).

4.2.3 Liberdade como Escolha

Diferentemente das compreensões anteriores, há uma terceira apreensão do conceito de liberdade que a identifica como liberdade de escolha que aparece, por primeiro, na história da filosofia no Mito de Er de Platão. No referido texto, a liberdade consiste na justa medida, na escolha acertada. Segundo esse mito, as almas, antes de encarnar, são levadas a escolher o modelo de vida ao qual, posteriormente, permanecerão aprisionadas (ABBAGNANO, 2007, p. 610).

Esse conceito de liberdade foi completamente esquecido na Antiguidade e na Idade Média devido ao predomínio do conceito de liberdade como causa sui. Quando reapareceu, nos primórdios da Idade Moderna, assumiu, em oposição à noção de livre-arbítrio, a forma de negação da liberdade de querer, de afirmação da liberdade de fazer (ABBAGNANO, 2007, p. 610).

Na esteira dessa compreensão, entretanto, de forma mais elaborada, afirmaria Locke na obra *Dois Tratados sobre o Governo* (1960) A liberdade natural do homem

consiste em estar livre de poderes superiores sobre a terra, em não estar submetido à vontade ou à autoridade legislativa de ninguém e em possuir como norma própria apenas a lei natural. A liberdade do homem em sociedade consiste em não estar sujeito a outro poder legislativo, além do estabelecido por consenso no Estado, nem ao domínio de outra vontade ou à limitação de outra lei além da que esse poder legislativo tiver estabelecido de acordo com a confiança nele depositada (LOCKE, 1960). Para Locke,

No Estado natural a liberdade consiste na possibilidade de escolha limitada pela norma natural, que é uma norma de reciprocidade, segundo a qual deve-se atribuir aos outros as mesmas possibilidades atribuídas a si mesmo. Em sociedade, a liberdade consiste na possibilidade de escolhas delimitadas por leis estabelecidas por um poder para isso designado pelo consenso dos cidadãos. Em outros termos, a L. política supõe duas condições: 1 a existência de normas que circunscrevam as possibilidades de escolha dos cidadãos; 2 a possibilidade de os próprios cidadãos fiscalizarem, em determinada medida, o estabelecimento dessas normas. Desse ponto de vista, o problema da Liberdade política é um problema de medida: a medida na qual os cidadãos devem participar da fiscalização das leis e a medida na qual tais leis devem restringir as possibilidades de escolha dos cidadãos (ABBAGNANO, 2007, p. 611).

Na obra *O Espírito das Leis* (2000), Montesquieu retomara a noção de liberdade política. Por liberdade só podemos entender um poder de agir ou de não agir, segundo a determinação da vontade; isso significa que, se decidirmos ficar parados, poderemos ficar, e se decidirmos andar, também poderemos andar ;ao mesmo tempo, ressaltava o determinismo dos motivos, sem o qual as leis e sanções seriam inoperantes, conforme (MONTESQUIEU, 2000, p. 165-196)

Em suma, para Abbagnano (2007, p. 612), a conclusão é que o conceito de liberdade como autocausação é tão pouco sustentável quanto o conceito de determinismo como necessidade. Correspondentemente, no plano político, o conceito de liberdade como poder de fazer o que apraz e o conceito de liberdade como poder absoluto da totalidade a que o homem pertence (Estado, Igreja, raça, partido, etc.) são igualmente mistificadores.

Nesse sentido, Abbagnano demonstra que

a Liberdade está presente em todas as atividades humanas organizadas e eficazes, notadamente nos procedimentos científicos cujas técnicas de verificação consistem exatamente em possibilidades de escolha no sentido acima. Válido é o procedimento que pode ser eficazmente empregado por qualquer um, nas circunstâncias apropriadas: é uma "possibilidade de escolha "sempre ao alcance de qualquer um que se encontre nas condições oportunas. Analogamente, as L. políticas são possibilidades de escolha que asseguram aos cidadãos a possibilidade de escolher sempre. Um tipo de governo não é livre simplesmente por ter sido escolhido pelos cidadãos, mas se, em certos limites, permitir que os cidadãos exerçam contínua possibilidade de escolha, no sentido da possibilidade de mantê-lo, modificá-lo ou eliminá-lo. As chamadas "instituições estratégicas da L", como a L. de pensamento, de consciência, de imprensa, de reunião, etc, têm o objetivo de garantir aos cidadãos a possibilidade de escolha no domínio científico, religioso, político, social, etc. Portanto, os problemas da L. no mundo moderno não podem ser resolvidos por fórmulas simples e totalitárias (como seriam as sugeridas pelos conceitos anárquicos ou necessaristas), mas pelo estudo dos limites e das condições que, num campo e numa situação determinada, podem tornar efetiva e eficaz a possibilidade de escolha do homem (ABBAGNANO, 2007, p. 612-613)

4.3 As acepções do conceito de liberdade conforme Norberto Bobbio

Segundo o pensador político italiano Norberto Bobbio há, ao menos, três espécies ou acepções de liberdade que precisam ser consideradas e diferenciadas, quais sejam: a liberdade de escolha que diz respeito à relação entre um ator e suas potenciais alternativas, a liberdade social que em geral refere-se à relação entre dois indivíduos e a liberdade política que diz respeito, em geral, à relação entre os cidadãos, as associações e os governos (BOBBIO, 1998, p.709). Posteriormente, analisaremos em que medida a compreensão arendtiana de liberdade se relaciona com a diferenciação proposta por Bobbio.

Ao longo da história, o conceito de liberdade esteve relacionado à ideia de proteção dos direitos fundamentais (Liberalismo Clássico de Locke, por exemplo), à noção de satisfação das necessidades dos indivíduos (Neoliberalismo), como governo fundamentado no consenso e como construção moral. Bobbio demonstra que há certa

concordância quanto ao valor da liberdade, consenso, este, não encontrado, todavia, no tangente a sua definição.

Essa dificuldade em definir liberdade corrobora o que postula Norberto Bobbio (1998). Para este autor, a palavra liberdade tem uma notável conotação laudatória, ou seja, é marcada por certa preocupação ufanista, de exaltação e glorificação. Justamente, por isso, tal conceito é amiúde utilizado para encobrir determinado tipo de ação política natural ou positiva; até a prosperidade econômica. Além disso, segundo o pensador político italiano,

Os escritos políticos raramente oferecem definições explícitas de Liberdade em termos descritivos: todavia, em muitos casos, é possível inferir definições descritivas do contexto. O conceito de Liberdade se refere com maior freqüência à Liberdade social. Esta conceituação precisa ser bem discriminada com relação a outras significações da palavra, quer em sentido descritivo, quer em sentido valorativo. As definições descritivas de Liberdade caracterizam situações identificáveis empiricamente e podem ser aceitas por qualquer pessoa, independentemente dos pontos de vista normativos de cada um no que diz respeito à Liberdade (BOBBIO, 1998, p. 708)

No entanto, conforme Bobbio (1998, p. 708), em sua conotação valorativa, a ideia de liberdade é utilizada como exortação, mais do que como descrição. Nesse sentido, oferece diferentes significações, variando conforme os modelos éticos que inspiram ou fundamentam os diferentes autores.

Para Bobbio, o conceito de liberdade social refere-se às relações de interação entre as pessoas ou grupos sociais. Em outras palavras, “um ator livre deixa outro ator livre para agir de determinada maneira” (Bobbio, 1998, p. 708). No entanto, o autor postula que liberdade social não é o polo oposto da não-liberdade social.

Uma relação de Liberdade diz respeito a uma série de no mínimo duas ações, ou a tipos de ações alternativas. Eu sou não-livre para fazer algo; eu sou livre para fazer isto ou aquilo. Um ator é livre para agir da forma que mais lhe agrada, contanto que não exista outro ator que o torne não-livre para levar a bom termo algumas destas ações (BOBBIO, 1998, p.708).

Por seu turno, o que Bobbio denomina liberdade política configura-se como “uma subcategoria da Liberdade social e normalmente se refere à liberdade dos cidadãos

ou das associações em relação ao Governo" (BOBBIO, 1998, p.709). Além disso, segundo o filósofo político italiano

O interesse pela Liberdade política, em diferentes momentos históricos, concentrou-se na Liberdade de religião, de palavra e de imprensa, de associação (religiosa, política, econômica) e de participação no processo político (sufrágio). A ideia de Liberdade política foi ampliada a fim de satisfazer aos anseios de Liberdade econômica, de "Liberdade da necessidade", de autodeterminação nacional, etc (BOBBIO, 1998, p.709).

4.4 O conceito de liberdade em Benjamin Constant

Benjamin Constant estabelece a diferença entre a liberdade em sua acepção grega (antiga) e a liberdade no sentido moderno. Esse paralelo se mostrará sobremaneira significativo para a compreensão do pensamento de Arendt acerca desse conceito.

No texto *A liberdade dos antigos comparada à dos moderno*, Constant assim propõe: "Perguntai-vos primeiro, Senhores, o que em nossos dias um inglês, um francês, um habitante dos Estados Unidos da América entendem pela palavra liberdade" (CONSTANT, 2015, p. 03). Segundo Constant para a antiguidade grego-romana, a liberdade

consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. Nada é concedido à independência individual, nem mesmo no que se refere à religião. A faculdade de escolher seu culto, faculdade que consideramos como um de nossos mais preciosos direitos, teria parecido um crime e um sacrilégio para os antigos. Nas coisas que nos parecem mais insignificantes, a autoridade do corpo social interpunha-se e restringia a vontade dos indivíduos. Em Esparta, Terpandro não pode acrescentar uma corda à sua lira sem ofender os Éforos. Mesmo nas relações domésticas a autoridade intervinha. O jovem lacedemônio não pode livremente visitar sua jovem esposa. Em Roma, os censores vigiam até no interior das famílias. As leis regulamentavam os costumes e, como tudo dependia dos costumes, não havia nada que as leis não regulamentassem (CONSTANT, 2015, p. 03)

Para os modernos, entretanto, há uma inversão constatada pelo teórico político entre as noções de liberdade na esfera pública e privada. A liberdade, na época moderna,

É para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração (CONSTANT, 2015, p. 03)

Nesse sentido, Benjamin Constant comprehende e propõe que, entre os antigos (gregos e romanos, especialmente), o indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas, é, em contrapartida, sobremaneira limitado nos assuntos privados. Se, como indivíduo, em sua vida privada, permanece limitado, observado, como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra. Como membro da coletividade da polis, ele interroga, destitui, condena, despoja, exila, atinge mortalmente seus magistrados ou seus superiores. Entre os modernos, ao contrário, conforme o autor, o indivíduo é independente em sua vida privada ao passo que, na esfera pública, sua autonomia permaneceria restrita (CONSTANT, 2015 p.03).

As origens dessa diferença, conforme Constant, explicam-se por questões geográficas, demográficas e culturais. As cidades antigas eram menores, menos populosas e fortemente inclinadas à guerra. Em contrapartida, os Estados Modernos são notadamente maiores, mas populosos e inclinados ao comércio e à paz. Nas palavras do autor:

Todas as repúblicas antigas eram fechadas em limites estreitos. A mais populosa, a mais poderosa, a mais importante delas não era igual em extensão ao menor dos Estados modernos. Como consequência inevitável de sua pouca extensão, o espírito dessas repúblicas era belicoso; cada povo incomodava continuamente seus vizinhos ou era incomodado por eles. Impelidos assim pela necessidade uns contra os outros, esses povos combatiam-se ou

ameaçavam-se sem cessar. Os que não desejavam ser conquistadores não podiam depor armas sob pena do serem conquistados. Todos compravam a segurança, a independência, a existência inteira ao preço da guerra. Ela era o interesse constante, a ocupação quase habitual dos Estados livres da antiguidade. Finalmente, e como resultado necessário dessa maneira de ser, todos os Estados tinham escravos. As profissões mecânicas e mesmo, em algumas nações, as profissões industriais eram confiadas a mãos acorrentadas.

O mundo moderno oferece-nos um espetáculo totalmente oposto. Os menores estados atualmente são incomparavelmente mais vastos que Esparta ou Roma durante cinco séculos. Mesmo a divisão da Europa em vários Estados e, graças ao progresso do saber, mais aparente do que real. Enquanto antigamente cada povo formava uma família isolada, inimiga nata das outras famílias, uma massa de homens existe agora sob diferentes nomes, sob diversos modos de organização social, mas essencialmente homogênea. Ela é suficientemente forte para não temer hordas bárbaras. É suficientemente esclarecida para não querer fazer a guerra. Sua tendência é a paz (CONSTANT, 2015, p. 04)

Entre os resultados dessa diferenciação, destacam-se os seguintes: a extensão de um país diminui significativamente a importância política concedida a cada indivíduo; a abolição da escravatura priva a população livre, dos Estados Modernos, de todo o lazer que o trabalho dos escravos lhe permitia; o comércio não deixa, como a guerra, intervalos de inatividade na vida dos homens. É ininterrupto e inspira nos indivíduos expressiva reverência à independência individual (CONSTANT, 2015, p. 05)

Essa diferença pode ser, outrossim, compreendida, conforme Constant, pelos postulados objetivos de cada um desses dois modelos de sociedade, ou seja, o dos povos da antiguidade e o moderno. Diz o teórico político:

o objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios... (CONSTANT, 2015, p.06).

Quanto aos benefícios e prejuízos de cada um dos modelos de valorização da liberdade, adverte Constant:

O perigo da liberdade antiga estava em que, atentos unicamente à necessidade de garantir a participação no poder social, os homens não se preocupassem com os direitos e garantias individuais. O

perigo da liberdade moderna está em que, absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente a nosso direito de participar do poder político (CONSTANT, 2015, p.08)

4.5 Considerações acerca do conceito de liberdade em Hannah Arendt

O conceito arendtiano de liberdade não é de fácil definição. Malgrado o fato de Arendt ter dedicado um texto exclusivamente a esta reflexão, que seja, *Que é liberdade?* A compreensão deste conceito, no bojo do seu pensamento, não prescinde de um diálogo com outros conceitos, com textos da recepção crítica de sua obra. Todavia, o texto *Que é liberdade?* (Capítulo IV de *Entre o Passado e o Futuro*), seguramente, é o ponto de partida fundamental desta discussão.

O conceito arendtiano de liberdade está fortemente relacionado ao exercício das atividades públicas. Para Arendt, a razão de ser da política (o seu sentido) é a liberdade. Se os homens não tivessem a capacidade de se relacionar livremente, não haveria política; e se os homens não tivessem a potencialidade de estabelecer sua própria realidade, a política não teria significado algum.

O conceito arendtiano de liberdade é político. Para Arendt, a liberdade não está na esfera da privacidade, da interioridade, da intimidade. Ela está justamente na convivência entre os homens, na esfera pública das questões comuns.

Destarte, a concepção de liberdade que perpassa o pensamento da filósofa difere das noções consagradas pela tradição do pensamento filosófico. Para Arendt, o cristianismo obscurece a noção de liberdade, ao transpô-la do espaço público para o domínio interno do sujeito, identificando-a ao livre-arbítrio. De forma semelhante, na Modernidade, as atividades privadas e as liberdades civis são valorizadas em detrimento da participação política, processos naturalizados pelo liberalismo.

Segundo Arendt, tanto o cristianismo quanto o liberalismo corroboram a compreensão de que a liberdade está em outro lugar que não a esfera pública.

4.6 Considerações Gerais acerca da obra Entre o Passado e o Futuro

Conforme Lafer, entre as obras de Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro* é aquela “onde pulsa simultaneamente o conjunto de inquietações a partir do qual esta admirável representante da cultura de Weimar ilumina, para usar umas de suas expressões prediletas, a reflexão política do século XX” (ARENDT, 2000, p.09).

Neste livro, publicado pela primeira vez em 1954, dividido em 8 (oito) partes, a autora discute elementos significativos de todo o acervo temático de sua obra: a relação entre a pensamento político clássico e a época moderna, o conceito de história, a questão da autoridade, as crises da educação e da cultura, a relação entre verdade e política, entre outros.

Digno de nota é, seguramente, a sugestiva discussão que Arendt propõe acerca do papel de Marx, Kierkegaard e Nietzsche na História da Filosofia e no processo de ruptura com a tradição (ARENDT, 2000, p.55). Ao analisar o pensamento desses três autores, Arendt evidencia “o esfacelamento da tradição intelectual que levou, com a perda da visão globalizadora, à circularidade da relação entre fatos e teorias” (LAFER, 2003, p. 27). Este tema, não obstante sua relevância, não faz parte dos objetivos deste trabalho.

Para o referido trabalho, interessa-nos, precipuamente, como anteriormente exposto o capítulo IV que trata especificamente da questão da liberdade.

Evidentemente, o conceito arendtiano de liberdade não é de simples absorção e definição. Além disso, perpassa parte significativa de sua obra. No entanto, no texto *O que é liberdade?*, Arendt demonstra “a partir de sua proposta sobre a condição humana, que a palavra e a ação, para se converterem em política, requerem um espaço que constitui o mundo político, cuja existência permite o aparecimento da liberdade” (LAFER, 2003, p.31).

4.7 O Conceito de liberdade a partir da obra de Arendt

A liberdade é uma temática recorrente em toda a obra de Hannah Arendt. É elemento central no bojo de suas análises acerca da condição política do homem e de sua crítica à condição humana na modernidade. Trata-se, nesta sorte, de um tema sobremodo relevante para a compreensão de seu pensamento, das inovações nesta esfera promovidas pela era moderna e, mormente, de sua reflexão acerca do sentido da política, no que Arendt comprehende como mundo moderno, propósito último deste trabalho.

Não se trata, evidentemente de uma questão simples. Conforme Arendt (2000, p.188):

Levantar a questão – o que é liberdade – parece ser uma empresa irrealizável. É como se as velhas contradições e antinomias estivessem à nossa espreita para forçar o espírito a dilemas de impossibilidade lógica de tal modo que, dependendo da solução escolhida, se torna tão impossível conceber a liberdade ou o seu oposto quanto entender a noção de um círculo quadrado.

No entanto, segundo a autora,

em todas as questões práticas, e em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma, e é sobre essa suposição axiomática que as leis são estabelecidas nas comunidades humanas, que decisões são tomadas e que juízos são feitos (ARENDT, 2000, p.189)

Todavia, o problema da liberdade afigura-se crucial às questões políticas, de tal forma que nenhuma teoria política pode, conforme Arendt, ousar permanecer alheia a esta obscura questão (ARENDT, 2000, p.191). Para Arendt, o ponto crucial deste tema e o motivo de tal obscuridade reside no fato de que a

liberdade não surge na esfera do pensamento, que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados no diálogo comigo mesmo no decurso do qual emergem as grandes questões filosóficas e metafísicas, e que a tradição filosófica, cuja origem a esse respeito consideramos mais tarde, destorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da Política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção (ARENDT, 2000, p.191).

Arendt demarca que a liberdade é a última das questões metafísicas tradicionais a se converter em investigação filosófica. Sua aparição filosófica ocorre a partir das experiências religiosas das conversões de Paulo e, depois, de Agostinho (ARENDT, 2000, p.191).

No entanto, postula Arendt, antes de ser um problema filosófico, a liberdade sempre foi conhecida e pertencente ao âmbito da política. Trata-se antes de tudo de um fato da vida cotidiana da coletividade (ARENDT, 2000, p. 191).

Nesse sentido, ainda hoje,

devemos ter sempre em mente, ao falarmos da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas que sequer poderíamos conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema da liberdade humana (ARENDT, 2000, p. 191-192).

Porquanto, sob a perspectiva política arendtiana, a liberdade é mais do que parte do acervo de problemas relativos à vida associativa dos homens, tais como a justiça, o poder ou mesmo a igualdade. Para Arendt, a liberdade é o que confere sentido à esfera pública. É a razão de ser da vida política; é o motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados (ARENDT, 2000, p.192).

Destarte, o esforço de Hannah Arendt, ao tomar a liberdade como ponto central de seu pensamento, parece assentar-se sob objetivo de retratar a condição libertária do homem que, no início da era cristã e seguindo toda a modernidade, negou amiúde o caráter externo da liberdade, transpondo-a para o espaço da interioridade, da consciência, lugar inacessível aos homens da sociedade política. Ademais, a liberdade, demonstra Arendt, expressão dotada de nobre apreço pelos homens, é utilizada de forma sobremaneira generalizante, ampliada, o que a esvazia, pulveriza-a (CORREIA, 2008, p. 113).

A liberdade é, para Hannah Arendt, um problema crucial no âmbito das questões políticas. Conforme a autora, o sentido da política é a própria liberdade e o seu domínio de experiência é a ação, atividade política, por excelência. Liberdade e política se

identificam no espaço público, de cuja referência primordial é a invenção política dos gregos, ou seja, a polis, a cidade-estado (Arendt, 2000, p.188-200).

Para Arendt, a liberdade no espaço público não pode prescindir da liberação da necessidade biológica. A liberdade política exige a superação do estado do *animal laborans*²¹. A concepção arendtiana de liberdade também não se refere ao diálogo do eu consigo mesmo no âmbito do pensamento. Também não é o que concebemos como liberdade (moderna) que, conforme Lafer (2003, p.31), desde Locke significa uma esfera privada de ação individual, mais ou menos extensa, não controlada pelo poder estatal, que tem os seus limites estabelecidos pelo contrato social.

Conforme Lafer,

Liberdade, para Hannah Arendt, é a liberdade antiga, relacionada com a polis grega. Significa liberdade para participar, democraticamente, do espaço público da palavra e da ação. Liberdade, nesta acepção, e a política surgem do diálogo no plural, que aparece quando existe este espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora (LAFER, 2003, p.31)

Para Arendt, a liberdade é uma atividade exercida pelos homens, por meio do convívio entre eles. Refere-se a um fenômeno da vida política e, como tal, trata-se de algo que aparece aos homens, adquirindo existência na medida em que é externalizado. Na reflexão arendtiana, a liberdade não é um dado da consciência ou da vida interior. Ao contrário, apresenta-se como atividade da vida política (CORREIA, 2008, p. 113). A pensadora da cultura de Weimar aborda a questão da liberdade como algo concreto, do mundo fenomênico. Ela não brota do pensamento, do diálogo do eu consigo mesmo. Não é algo que nasce com o homem ou que lhe é dado como uma espécie de dádiva. Trata-se, ao contrário, de uma conquista humana. Surge historicamente na antiguidade, quando da descoberta da política, na cidade-estado, onde os homens passam a viver organizados politicamente. Na experiência da polis, a liberdade é o sentido da vida associativa, da política. Manifesta-se pela ação na esfera pública (NASCIMENTO, 1994, p. 01-02).

²¹ Sob a perspectiva de Arendt ao *animal laborans*, como exposto outrora, refere-se ao ser humano preso à necessidade, ao peso, à dor, às restrições biológicas. O animal que labora é o homem privado da possibilidade da ação, conforme Arendt (2000, p. 157).

No âmbito da política - o seu espaço original - a liberdade é, conforme Arendt, como que um elemento da vida cotidiana. Está intrinsecamente ligada ao fato de que os homens são dotados de ação. Nas palavras da autora: “ação e política entre todas as capacidades e potencialidades humanas são as únicas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade” (ARENDT, 2000, p.191-192).

A liberdade “é o motivo porque os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDT, 2000, p. 192).

Mas a liberdade de que fala Arendt não é, faz-se mister insistir, o que consuetudinariamente entendemos como liberdade interior, individual. Seu campo de expressão, por assim dizer, não é o pensamento ou a vontade. Ela não se realiza nas atividades do labor ou do trabalho (ARENDT, 2001, p. 15). Pelo contrário, seu domínio é a ação, atividade genuinamente política, desencadeada na esfera pública.

Nascimento em uma de seus primeiros estudos acerca do pensamento de Hannah Arendt, assim explicita a noção arendtiana de liberdade:

A liberdade é uma atividade exercida pelos homens através do convívio entre eles. É um fenômeno da vida política; e, enquanto fenômeno, é algo que aparece aos homens, que tem existência quando externalizado. Apresenta-se como atividade da vida política e não um dado da consciência, da vida interior, como foi concebida a partir da antiguidade tardia (NASCIMENTO, 1994, p.02).

O conceito arendtiano de liberdade está fortemente relacionado ao exercício das atividades públicas. Para Arendt, a razão de ser da política (e o seu sentido) é a liberdade. Se os homens não tivessem a capacidade de se relacionar livremente, não haveria política; e se os homens não tivessem a potencialidade de estabelecer sua própria realidade, a política não teria sentido algum.

O conceito arendtiano de liberdade é político. Para Arendt, a liberdade não está na esfera da privacidade, da interioridade, da intimidade. Ela está justamente na convivência entre os homens, na esfera pública das questões comuns. (RUBIANA, 2011, p. 09). A razão de ser da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDT, 2000, p. 192).

4.7.1 A experiência greco-romana: a liberdade (originalmente) política

É na tradição greco-romana, política e pré-filosófica que Arendt busca os fundamentos para sua genuína noção de espaço público, logo, da liberdade política. Segundo a pensadora: “tanto na Antiguidade grega como na romana a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania” (ARENDT, 2000, p. 205). Para Arendt, tanto a República Romana quanto a Democracia Ateniense criaram espaços propícios à participação ativa dos cidadãos nos assuntos comuns.

Para Arendt, na antiguidade grego-romana, na experiência da polis, especialmente:

antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. Essa liberdade, é claro, era precedida da liberação: para ser livre, o homem deve ter-se libertado das necessidades da vida (ARENDT, 2000, p. 194)

Todavia, a liberação das necessidades da casa, por si só, evidentemente, não garantia a liberdade. Além da mera liberação, a liberdade não podia prescindir da existência de outros homens na mesma condição e, outrossim, de uma esfera pública comum para encontrá-los: um mundo comum politicamente organizado, no qual os homens, por meio de palavras e atos, pudessem inserir-se (ARENDT, 2000, p. 194).

Assim, no bojo da reflexão arendtiana, a política (seu sentido e seu espaço) tem incontestável referência à polis: organização historicamente ímpar da cidade-estado, criada pelos gregos; povo que descobriu a esfera da política e também a sua essência. A polis é referencialmente o mundo comum, palco da palavra e da ação, lugar no qual se manifesta a liberdade. Assim,

se entendemos o político no sentido da polis, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço, em que a liberdade, enquanto virtuosismo pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade se constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são relembrados e transformados em

estórias, antes que se incorporem por fim ao grande livro da história da humanidade. (ARENDT, 2000, p. 201).

Em todas as línguas europeias, política, lembra Arendt, deriva de polis. Foram os gregos que descobriram esta esfera. E, para eles, a finalidade da política (polis) não era outra senão garantir a manifestação da liberdade, ou seja, constituir um espaço no qual ela fosse uma realidade concreta, tangível.

Ligada à política, a liberdade não está, evidentemente, no âmbito da vontade. Não se trata de livre arbítrio. Trata-se, antes de tudo, de, por meio da ação chamar à existência o que antes não existia, o que não fora dado nem mesmo como um objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido.

Para que seja livre, a ação deve transcender à esfera dos motivos e fins. A ação (livre) não é regida pelo intelecto, pela vontade, por uma faculdade interior. Ela é encetada pelo que Arendt denomina princípio. Diferentemente dos fins e motivos, os princípios são inexauríveis e universais. No entanto, manifestam-se apenas no ato realizador, isto é, enquanto dura a ação. Tais princípios são, por exemplo, a honra, a glória, o amor à igualdade, a virtude (excelência). Quando estes princípios são atualizados, trazidos à tona por meio da ação, a liberdade é manifesta. Por isso: “os homens são livres - diferentemente de possuírem o dom da liberdade - enquanto agem, nem antes, nem depois, pois ser livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDT, 2000, p.199)

Para Arendt, o conceito de *virtu* (virtuosidade) de Maquiavel²² é o que melhor expressa o significado de liberdade. A ação está no âmbito das chamadas artes de realização. A perfeição e a excelência devem estar no desempenho, no processo. Diferentemente do que acontece nas artes de fabricação, pois, para estas, o importante é o produto que independe do desempenho, diz a autora:

as instituições políticas - não importa quão bem ou mal sejam projetadas - dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que os

²² Acerca do conceito de *virtú* e liberdade em Maquiavel ver: MAQUIAVEL. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 90-135.

trouxeram à existência. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a total dependência de atos posteriores para mantê-los em existência caracteriza o Estado com um produto da ação (ARENDT, 2000, p. 200).

O Estado, as instituições políticas não são produtos da fabricação. Nunca estão prontos como um quadro, por exemplo. As instituições políticas são gestadas e mantidas pela ação. Nas artes de fabricação, interessa ao público o produto final do trabalho. Na política, como na dança, na interpretação, o desempenho é o próprio produto. Por isso, na política, como nas artes de realização, em geral, a presença de outros é fundamental.

Os artistas executantes - dançarinos, atores, músicos e o que valha - precisam de uma audiência para mostrarem seu virtuosismo, do mesmo modo como os homens que agem precisam da presença de outros ante os quais possam aparecer; ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua ‘obra’, e ambos dependem de outros para o desempenho em si. (ARENDT, 2000, p.200-201).

Para se realizar concretamente, a liberdade precisa de três elementos. Primeiramente, a liberação do jugo da necessidade. Na Grécia antiga, para que pudessem se dedicar às atividades da polis, os cidadãos necessitavam, antes de tudo, de estarem isentos das obrigações da casa (*óikos*). Em segundo lugar, é fundamental a companhia de outros homens, a possibilidade das relações intersubjetivas. Os cidadãos gregos agiam e discursavam sob a condição de que seriam ouvidos e vistos. Por fim, a liberdade só se manifesta em um espaço politicamente organizado (assegurado), no qual o mundo comum se torna palco da palavra e da ação; no caso grego, a cidade-estado, a polis. Por isso, para Arendt, a liberdade, antes de ser uma ideia, atributo do pensamento - ligado à vontade - é, ela, como já outrora postulado, “o estado do homem livre, que o capacita a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo, a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações”. (ARENDT, 2000, p.194)

Nesta sorte, conforme a pensadora, a liberdade coincide com a política na medida em que pode ser demonstrada. E, da mesma maneira que a liberdade é o sentido da política, a coragem é virtude cardeal desta esfera. No espaço público - fora dos portões da casa - a preocupação maior não é com as necessidades vitais, mas com o

mundo. E no mundo, faz-se necessário ter coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes (ARENDT, 2000, p.201-203).

4.7.2 Separação entre as noções de política e liberdade: da antiguidade ao pensamento político moderno

O conceito arendtiano de liberdade remonta, cabe amiúde sublinhar, ao paradigma grego. Na *pólis*, liberdade e política não eram apenas compatíveis, conciliáveis, mas correlatas. A partir da antiguidade, estas duas noções são dissociadas²³. Doravante, a liberdade seria conhecida como um fenômeno da vida interior identificado com a ideia de livre arbítrio. Tanto na tradição cristã, como na filosofia, vontade, vontade de poder e força de vontade seriam identificadas. E a liberdade passaria a ser entendida como a confluência entre o querer e o poder (prioritariamente individual).

Conforme Arendt (2000, p.191), na tradição (cristã e filosófica) a liberdade seria transposta “de seu campo original, o âmbito da política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade”.

Segundo Arendt, com Epicteto, na antiguidade, há uma consciente tentativa de dissociar a liberdade da política. E é esse o fator que precede o aparecimento da problemática da liberdade para a filosofia, em Agostinho (ARENDT, 2000, p.193).

Para Agostinho, a quem Hannah dedica sua tese de doutoramento²⁴, a liberdade é abordada como uma faculdade interior; atributo da vontade, do querer, como livre arbítrio (*liberum arbitrium*). É vista como manifestação da consciência.

Mas, para a autora, a liberdade (política) instaurada em toda teoria política - mesmo aquelas propensas à tirania - precisa levar em consideração que é justamente o oposto do que denominou-se liberdade interior, sentimento carente de significação

²³ Conforme a autora, há um acontecimento emblemático no tangente à separação entre política e liberdade que está associada à dilemática relação entre política e filosofia, qual seja: a condenação de Sócrates pela *pólis* ateniense. Esse questão é discutida no capítulo quarto de: ARENDT, Hannah. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

²⁴ ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, 189p, (Coleção Pensamento e Filosofia).

política. Predomina, pois, na antiguidade, conforme Arendt, o conceito de liberdade interior e apolítica (ARENDT, 2000, p. 192).

Por conseguinte, é esta a compreensão que perdura até a modernidade. E nesta, conforme Nascimento (1994, p. 07), não obstante as referências de Montesquieu e de Benjamin Constant a uma liberdade política, “o que prevaleceu, no entanto, foi o entendimento da liberdade como algo próprio das faculdades do espírito”.

A liberdade torna-se preocupação filosófica exatamente quando sai da esfera do agir (na companhia de outros) e passa à do querer, do relacionamento entre mim e mim mesmo. Há, neste momento, um “desvio filosófico da ação para a força de vontade, da liberdade, como um estado de ser manifesto na ação, para o ‘*liberum arbitrium*’”. E, postula Arendt, esta identificação entre liberdade (livre arbítrio) com a vontade é “uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, como governo sobre os outros” (ARENDT, 2000, p. 210-211).

Desde o crepúsculo da antiguidade, a liberdade sempre dependeu de uma abstenção da política, de uma renúncia à vida ativa em benefício da vida contemplativa e “o caráter privativo da privatividade, a consciência de se estar privado de algo essencial, numa vida passada exclusivamente na esfera restritiva do lar, perdeu sua força e quase se extinguiu” (ARENDT, 2001, p. 69).

No que se segue, para Arendt, toda a idade moderna separaria a liberdade de política. Os pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII terminaram por identificar política com segurança. E a política seria entendida como liberdade da política.

E o liberalismo, estabelece Arendt, “não obstante o nome, colaborou para a eliminação da noção de liberdade do âmbito da política”. Ademais, a ascensão da esfera da vida social e econômica obscureceu “o âmbito da política desde os primórdios da era moderna” (ARENDT, 2000, p. 202).

Na Modernidade (a partir do século XVII) e no mundo moderno, mormente após a Segunda Guerra Mundial, a antiga divisão entre esfera privada e esfera pública torna-se ainda mais fluida. Falamos em uma economia social, economia nacional. A nação é entendida como uma espécie de grande família, e a sociedade é facilmente identificada como conjunto de famílias organizadas economicamente. Conforme Arendt (2001, p.

42-43), “no mundo moderno as duas esferas constantemente recaem uma sobre a outra, como andor no perene fluir do próprio processo de vida”.

E é essa compreensão acerca da política que permite a Arendt empreender uma análise crítica em relação à inversão promovida pela modernidade, que faz com que a lógica privada das necessidades da vida adquira dimensão política, relegando a política à esfera administrativa e burocrática. Conforme Telles, (1990, p. 48), a modernidade estabelece uma espécie de negação da natureza política da esfera pública, o que transforma a vida associativa em uma sociedade despolitizada, marcada pela atomização, competitividade e instrumentalização de tudo. Segundo Nascimento, nesta sociedade sem um mundo comum que relate e, concomitantemente separe os homens, estes “vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em massas” (In: CORREIA, 2008 p. 58), em confluência com Arendt (2007).

A esfera pública é transformada no espaço da administração técnica e burocrática em exclusiva atenção à lógica da manutenção da vida, preocupação que, na tradição da cultura ocidental, referir-se-ia unicamente à esfera da economia, ao âmbito doméstico. E é esta perda da fronteira entre o público e o privado, erigida historicamente, que configura, na era moderna, a noção de esfera social (ARENDT, 2007, p.31-83).

Nos séculos XIX e XX, com o desenvolvimento das Ciências Sociais e Políticas, o Governo, que na idade moderna era concebido como o domínio total da política, passa, doravante, a ser compreendido como uma espécie de protetor de toda a sociedade em seu processo vital. E, enfim, no século XX, os acontecimentos relacionados ao fenômeno totalitário “fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua compatibilidade”. (ARENDT, 2000, p. 195). Na experiência do totalitarismo, a prevalência das considerações políticas sempre se fizeram acompanhar da supressão da liberdade. Conforme Telles (1999, p. 29-77), o fenômeno totalitário opera a dissolução do espaço público.

4.7.3 Separação entre as noções de política e liberdade: o Totalitarismo

Na obra *Origens do Totalitarismo* (1998), a autora alemã, radicada nos Estados Unidos, que, na condição de judia, viveu os horrores da ascensão do nazismo na Alemanha e a crescente perseguição dos judeus, propõe uma singular explicação do fenômeno totalitário, mediante amplo estudo político e histórico desta forma de governo.

Nas duas primeiras partes do livro, intituladas, respectivamente, antisemitismo e imperialismo, Arendt elenca elementos que, na medida em que se cristalizaram, possibilitaram a ascensão do totalitarismo na Alemanha.

Na terceira parte da obra, discorre sobre as características constituintes do totalitarismo em suas duas experiências: a alemã e a soviética, quais sejam: a propaganda e o terror no processo de mobilização das massas.

Origens do Totalitarismo (1998) demonstra que o totalitarismo se configura em uma organização maciça de indivíduos atomizados e isolados, na confusão entre as esferas pública e privada, na dominação das vidas dos indivíduos-cidadãos pelo Estado, na dissolução do espaço da pluralidade, lugar da ação e, portanto, na absoluta negação da liberdade.

Em sua análise, Arendt retoma os postulados de Montesquieu²⁵ para demonstrar que o totalitarismo não pode ser compreendido e explicado a partir das categorias do pensamento político clássico, na medida em que este sempre se amparou na separação clara entre esfera pública e esfera privada, o que não ocorre no totalitarismo. Para Montesquieu, em cada regime político, governantes e governados seguem determinados princípios de ação: na monarquia, a honra, na república, a virtude, na tirania, o medo (MONTESQUIEU, 2000, p. 19-40)

Para Arendt, o totalitarismo subverte esse esquema tradicional em face de sua pretensão de dominação total da vida do ser humano, extinguindo a diferença entre o

²⁵ Arendt remonta ao Primeiro e ao Segundo Livro de *O Espírito das Leis* (2000) respectivamente intitulados: I) Das leis que derivam diretamente da natureza do governo II) Dos Princípios dos Três Governos. Os tipos de governos citados por Montesquieu são: A República (democrática ou aristocrática), a Monarquia e os Estados Despóticos.

público e o privado. Os governos totalitários dominam tanto os indivíduos (esfera privada) quanto os cidadãos (esfera pública).

Segundo Arendt, o princípio político do regime totalitário não é nenhum dos anteriores, mas o terror. Os governos, nos regimes totalitários, colocam-se para além da legalidade e do direito. A dominação totalitária segue outro esquema lógico que transcende as convenções humanas e não pode ser questionado ou humanamente controlado. No caso do totalitarismo stalinistas, a “*lei da História*”. No caso alemão, a “*lei da Natureza*”. O terror transforma uma ação abominável em algo legal e aparentemente necessário e banal, conforme demonstrado no caso *Eichmann* em Arendt (1999).

Postula a autora:

A diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror, não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. O terror, como o conhecemos hoje, ataca sem provocação preliminar, e suas vítimas são inocentes até mesmo do ponto de vista do perseguidor. Esse foi o caso da Alemanha nazista, quando a campanha foi dirigida aos judeus, isto é, contra pessoas cujas características comuns eram aleatórias e independentes da conduta individual específica (ARENNDT, 1998, p. 26).

E prossegue:

O estabelecimento de um regime totalitário requer a apresentação do terror como instrumento necessário para a realização de uma ideologia específica, e essa ideologia deve obter a adesão de muitos, até mesmo da maioria, antes que o terror possa ser estabelecido (ARENNDT, 1998, p. 26)

Outro elemento importante à dominação no sistema totalitário é o isolamento dos indivíduos e seu desenraizamento, isto é, a dissolução dos laços sociais. Conforme demonstra Arendt, indivíduos isolados são dominados completamente.

O terror totalitário obscurece a diferença entre as esferas pública e privada, torna dissoluto o espaço público na medida em que, ao invés de uma comunidade política, constrói uma sociedade de “*massa*”.

Através da ideologia, o totalitarismo constrói um sistema explicativo do mundo que não tem necessária relação com a realidade concreta da vida. Explica o passado e o futuro. Nesse sentido, o poema datado de 1930, de Bertolt Brecht²⁶, abaixo transcrito, demonstra a importância da propaganda no regime totalitário, no processo de ampliação do isolamento e dominação dos indivíduos.

1

É possível que em nosso país nem tudo ande como deveria andar.

Mas ninguém pode negar que a propagada é boa.

Mesmo os famintos devem admitir

Que o Ministro da Alimentação fala bem.

2

Quando o regime liquidou mil homens

Num único dia, sem investigação nem processo

O Ministro da Propaganda louvou a paciência infinita do Führer

Que havia esperado tanto tempo para a matança

E havia acumulado os patifes de bens e distinções

Fazendo-o num discurso tão magistral, que

Naquele dia não só os parentes das vítimas

Mas também os próprios algozes choraram.

3

E quando em um outro dia o maio dirigível do Reich

Se desfez em chamas, porque o haviam enchido de gás inflamável

²⁶26²⁶ Arendt ocupa-se da vida e da obra desse autor em um dos capítulos da obra *Homens em Tempos Sombrios*. Ver: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos Sombrios**. Trad. Denise Bollmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Poupando o gás não inflamável para fins de guerra
O Ministro da Aeronáutica diante dos caixões dos mortos
Que não se deixaria desencorajar, o que ocasionou
Uma grande ovação. Dizem que houve aplausos
Até mesmo de dentro dos caixões.

4

E como é exemplar a propaganda
Do lixo e do livro do Führer
Onde quer que seja jogado.
Para propagar o hábito de jogar trapos, o poderoso Göring
Declarou-se o maior “juntador de crápulas” de todos os tempos
E para acomodar os crápulas fez construir
No centro da capital do Reich
Um palácio ele mesmo do tamanho de uma cidade.

5

Um bom propagandista
Transforma esterco em um local de veraneio.
Quando não há manteiga, ele demonstra
Como um talhe esguio faz um homem esbelto.
Milhares de pessoas que o ouvem discorrer sobre as autoestradas
Alegram-se como se tivesse carros.
Nos túmulos dos que morreram de fome ou em combate
Ele planta louros. Mas já bem antes disso

Falava de paz enquanto os canhões passavam.

6

Somente através da propaganda perfeita
 Pôde-se convencer milhões de pessoas
 Que o crescimento do Exército constitui obra de paz.
 Que cada novo tanque é uma pomba da paz.
 E cada novo regimento uma prova de
 Amor à paz. (BRECHT, 1990, 197-199)

Para Arendt, nos espaços onde o terror age plenamente e com perfeição, como nos campos de concentração, por exemplo, até mesmo a propaganda pode ser vilipendiada. Diz Arendt (1998, p.393):

Onde o reino do terror atinge a perfeição, como nos campos de concentração, a propaganda desaparece inteiramente; na Alemanha nazista chegou a ser expressamente proibida. Em outras palavras, a propaganda é um instrumento do totalitarismo, possivelmente o mais importante, para enfrentar o mundo não-totalitário; o terror, ao contrário, é a própria essência de sua forma de governo.

A descrição singular de Arendt acerca do fenômeno totalitário demonstra como a propaganda e o terror atuam no processo de mobilização das massas. Explicita como o isolamento, um fenômeno da sociedade de massas, se opõe à condição humana da pluralidade, oblitera a esfera pública, espaço da ação, ou seja, da liberdade.

4.7.4 As condições reservadas à política no mundo moderno

Na teoria política de Hannah Arendt, mundo moderno, como mencionado anteriormente, difere do conceito de era moderna. A era moderna, na concepção da autora, começa no século XVII e termina no século XX. Ao passo que, “politicamente,

o mundo moderno em que vivemos surgiu com as primeiras explosões atômicas” (ARENDT, 2007, p. 14). A seis de agosto de 1945, as forças aéreas aliadas, lideradas pelos Estados Unidos, lançam uma bomba atômica sobre a cidadã japonesa de Hiroshima e, no dia nove, sobre a cidade de Nagasaki. Foi o primeiro momento na história em que armas nucleares foram usadas em guerra contra alvos civis.

No prólogo de Arendt (2007, p. 09-15), a pensadora afirma que dois eventos, especialmente, marcam o início do que denomina mundo moderno: a conquista do espaço descrita por Arendt a partir do lançamento ao universo, em 1957, de um satélite artificial que, para a filósofa, adquiriu relevância filosófica na medida em que expressou a esperança de libertação do homem em relação à Terra. Esse evento, ao lado de outras possibilidades científicas das décadas de 60 e 70, como a tentativa de criação da vida numa proveta, representam o desejo paradoxal de fuga à condição humana.

O outro evento de igual relevância, na caracterização do início do mundo moderno, segundo Arendt, é o processo de automação (substituição da força de trabalho do homem pela força de trabalho da máquina): a possibilidade ou, ao menos, o desejo de libertação dos homens do fado do trabalho. Esses eventos, segundo Arendt, ilustram a compreensão arendtiana do processo de alienação no mundo moderno: a tentativa de fuga do homem à sua condição.

Ao lado desses acontecimentos, as condições políticas reservadas ao mundo moderno se relacionam intrinsecamente com dois outros fatos que, na verdade, revelam o oposto do significado da política: “o surgimento de sistemas totalitários na forma do nazismo e do comunismo e o fato de que hoje em dia a política dispõe de meios técnicos, na forma da bomba atômica, para exterminar a Humanidade e, com ela, toda a espécie de política” (ARENDT, 2002, p. 03).

As experiências totalitárias do século XX politizaram plenamente a realidade ao mesmo tempo que suplantaram os espaços de liberdade. De forma semelhante, as democracias representativas contemporâneas, por meio do excesso de burocratização e da perda de poder de suas instituições, empreenderam a diminuição dos espaços de liberdade, por meio dos quais os cidadãos poderiam agir e se fazer ouvir (ARENDT, 1973, 1990; 1994). Segundo Arendt, a burocracia é a forma de poder na qual todo mundo é destituído de liberdade política, do poder agir. Afirma a autora na obra *Da Violência*

Hoje devemos acrescentar a mais nova e talvez a mais formidável forma desse domínio: a burocracia ou o domínio de um intrincado sistema de órgãos, no qual homem algum pode ser tido como responsável, e que poderia ser chamado com muita propriedade o domínio de Ninguém. Se, de acordo com o pensamento político, identificarmos a tirania como um tipo de governo que não responde por seus próprios atos, o domínio de Ninguém é claramente o mais tirânico de todos, uma vez que não existe alguém a quem se possa solicitar que preste conta por aquilo que está sendo feito. E esse estado de coisas tornando impossível a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo, que figura entre as mais potentes causas da inquietação rebelde que reina em todo o mundo, de sua natureza caótica, e de sua perigosa tendência a descontrolar-se (ARENDT, 2004, p. 24)

Para Arendt, as principais experiências políticas do século XX, à medida em que obliteram o sentido da política e se convertem na possibilidade de sua própria extinção, tornam imprescindível a reflexão acerca do sentido da política justamente nesse mundo.

Destarte, à guisa de resumo, afigura-se necessário salientar: para Arendt, o cristianismo, o pensamento político moderno, as ciências políticas e sociais dos séculos XIX e XX, todos eles, corroboraram a separação entre política e liberdade. O totalitarismo (nazismo e o stalinismo, para Arendt), um acontecimento inteiramente novo, uma ruptura com o passado, expressa, nas condições políticas modernas, ponto alto dessa separação entre política e liberdade, tornando concomitantemente dissoluto o espaço público da matriz grega: produto humano, espaço da visibilidade, da palavra, da ação, da pluralidade, esfera na qual se instaura a liberdade.

De modo similar, as democracias representativas contemporâneas, por meio do excesso de burocratização e da perda de poder de suas instituições, empreenderam a diminuição dos espaços de liberdade, de ação política.

Neste sentido, afigura-se necessário ressaltar que os aspectos que circundam a noção arendtiana de espaço público nos conduzem à experiência grega da polis, onde liberdade e política se identificavam. O sentido da política é a liberdade, enfatiza frequentemente a pensadora. Entretanto, após a antiguidade este vínculo não pareceria mais tão claro, e, ofuscada, seria também a antiga diferença entre as esferas pública e privada.

Outrossim, na emergência do fenômeno totalitário, liberdade e política tornam-se noções antagônicas; e o espaço público, lócus da liberdade, isto é, do sentido da política, tem a sua dissolução. Com a dissolução da esfera pública, a liberdade (política) parece ter perdido o seu espaço. E, se é ela o sentido da política, esta última - nas

condições engendradas pelas experiências políticas do mundo moderno - parece carecer de sentido.

5. CAPÍTULO

O SENTIDO DA POLÍTICA A PARTIR DA OBRA DE HANNAH ARENDT

“A política se baseia na pluralidade dos homens. Deus criou o Homem, os homens são um produto humano mundano e produto da natureza humana” (Hannah Arendt. *O que é Política*, fragmento 1, Agosto de 1950)

Neste capítulo, versaremos acerca das obras arendtianas que discutem o significado da política, a “promessa da política” e a “espera de milagres”. Apresentaremos as diversas acepções do conceito política postuladas pela história do pensamento através dos seguintes intérpretes: Abbagnano e Bobbio. Discorreremos sobre a concepção de política que emana de parte significativa da obra de Arendt. Discutiremos o sentido da política no mundo moderno sob a perspectiva da autora e as possibilidades de reabilitação do mesmo nas condições reservadas à política em nossos dias.

5.1 Considerações gerais acerca da obra *A promessa da política* (2009)

A obra *A promessa da política* (2009) não é um livro em sua acepção mais restrita. Trata-se de uma reunião de textos, empreendida, após a morte da autora, pelo editor de Arendt, Jerom Kohn. Os textos abordam duas temáticas semelhantes: o que Arendt considera como o fim da tradição político-filosófica da tradição e o sentido ou significado da política no Ocidente. Em sua totalidade, a supracitada obra corresponde a um acervo de apontamentos realizados por Arendt relativos a projetos de livros não publicados pela autora por inúmeras circunstâncias, iniciados na década de 1950.

O livro divide-se nas seguintes partes: 1) *Sócrates*, 2) *A tradição do pensamento político*, 3) *A revisão da tradição em Montesquieu*, 4) *De Hegel a Marx*, 5) *O fim da tradição* e 6) *Introdução à política*.

Arendt (2009) mantém conexões profundas com duas das principais obras da pensadora de “*tempos sombrios*” e da “*espera de milagres*”, quais sejam: *Origens do Totalitarismo* (1998) e *A Condição Humana* (2007).

As reflexões empreendidas pela autora acerca da tradição da filosofia política ocidental – de Sócrates e Platão até Karl Marx – revelam a profundidade dos preconceitos contra a política dessa tradição, sua persistente identificação da liberdade com algum propósito ou fim que não o político. Arendt explicita, com a visão habitual da política, como um instrumento a serviço da liberdade privada, do ganho material e da prosperidade social, na verdade, faz aumentar os perigos apresentados pelo mundo moderno.

5.2 Considerações gerais acerca da obra *A Dignidade da Política* (1993)

A Dignidade da Política: ensaios e conferências (1993) ou *Da Dignidade da Política* também corresponde a um acervo de ensaios e conferências proferidos e/ou escritos por Arendt nos Estados Unidos, no entanto, publicados ainda em vida. O livro é organizado em nove estimulantes peças intituladas respectivamente: *O que é a filosofia da Existenz?*, *Compreensão e Política*, *Religião e Política*, *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*, *Filosofia e Política*, *Será que a Política ainda tem de algum modo um sentido?*, *Só permanece a língua materna*, *Pensamento e considerações morais* e *O grande jogo do mundo*.

Se é que é possível estabelecer certa unicidade entre as partes desta obra, um bom fio condutor talvez seja a reflexão sobre as condições reservadas à política e sua relação com outras experiências da condição humana, como, por exemplo, a filosofia e a religião.

Todavia, o presente trabalho, consagra-se precipuamente à análise do sexto texto intitulado *Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?*, interpelação que,

como já enunciado, enseja a presente pesquisa. Arendt se propõe a pensar - e propõe que pensemos - o significado da política no mundo moderno o qual, para Arendt, inicia-se com o fim da Segunda Guerra Mundial.

Segundo Arendt, “Para a questão sobre o sentido da política há uma resposta tão simples e conclusiva em si mesma que se poderia pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias. A resposta é a seguinte: o sentido da política é a liberdade” (ARENDT, 2002, p. 117). No entanto, Arendt não se rende à conclusividade de tal resposta de modo que parte significativa de sua obra corresponderia a uma tentativa de responder a esta questão.

No supracitado texto, Arendt oferece considerações relevantes relativas à referida problemática, embora não esgote, em si, tal discussão.

5.3 Considerações gerais acerca da obra *O que é Política?* (2002)

A obra *O que é Política?* (2002) é uma reunião de textos, excertos e fragmentos de Arendt publicados postumamente.

No prefácio desta edição, elucida Kurt Sonteheimer: os fragmentos das obras póstumas de Hannah Arendt,

não mudam em princípio nosso atual conhecimento do pensamento política da filósofa judeu-alemã, mas eles representam uma elucidação e aprofundamento com respeito a discussão de algumas posições fundamentais de sua filosofia política. Esses textos proporcionam ao leitor o encontro com um filosofar original sobre a política, de cuja sugestão idiomática e pensante quase não se pode esquivar mesmo quando se está acostumado a compreender, de outra maneira teórica, a pergunta “o que é política?” (In Arendt, 2002, p. 03)

Conforme Sonteheimer, a compreensão da política para a qual Hannah Arendt quer abrir os nossos olhos e por ela é vinculada com ideias da liberdade e da espontaneidade humanas, para a qual deve haver um espaço para o desenvolvimento, ou seja, um espaço para a política, é superior à compreensão usual e burocrática da coisa pública (Arendt, 2002, p. 04).

Destarte, Arendt (2002), ao lado de Arendt (1993), afiguram-se fundamentais para o debate que perpassa o presente trabalho e serão basilares, sobretudo o capítulo quinto, pois que encontramos, no conjunto desses textos, excertos, conferências, fragmentos e ideias que apontam para a compreensão do significado da política no que Arendt comprehende como mundo moderno.

5.4 Considerações gerais acerca do conceito de política

A exemplo do que acontece com o conceito liberdade, a política também é um conceito sobremodo diverso. Cotidianamente, a expressão política pode ser utilizada como ciência dos fenômenos referentes ao Estado; como ciência política. Refere-se a sistema de regras respeitante à direção dos negócios públicos, à arte de bem governar os povos; a conjunto de objetivos que enformam determinado programa de ação governamental e condicionam a sua execução. Também nos referimos a política como princípio doutrinário que caracteriza a estrutura constitucional do Estado ou como posição ideológica a respeito dos fins do Estado. Trata-se, outrossim, de atividades exercidas na disputa dos cargos de governo ou no proselitismo partidário ou habilidades no trato das relações humanas, com vista à obtenção de resultados desejados. (FERREIRA, 1988, p. 515)

Acepções do conceito de política conforme Abbagnano²⁷

Conforme Abbagnano, política vem do grego *politikós*. Seu correspondente no latim é *Política*, *Politics*, em inglês, *Politique* em francês. Política - com esse nome foram designadas várias coisas, mais precisamente: 1) a doutrina do direito e da moral; 2) a teoria do Estado; 3) a arte ou a ciência do governo; 4) o estudo dos comportamentos intersubjetivos. (ABBAGNANO, 2007, p. 773)

²⁷ A referência às formulações de Abbagnano é realizada neste trabalho com vistas a fornecer parâmetro para a análise do conceito de política proposto por Arendt.

1) Política como Doutrina do Direito e da Moral. Conforme Abbagnano, este primeiro conceito foi exposto na obra *Ética*, de Aristóteles. A investigação em torno do que deve ser o bem e o bem supremo, segundo Aristóteles, parece pertencer à ciência mais importante e mais arquitetônica: "Essa ciência parece ser a política. Com efeito, ela determina quais são as ciências necessárias nas cidades, quais as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto" apud (ABBAGNANO, 2007, p. 773). Este conceito perduraria até Hobbes.

2) Política como Teoria do Estado. *Na Política*, por seu turno, Aristóteles apresenta um segundo significado para o conceito Política. Diz Aristóteles:

A observação nos mostra que cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma boa finalidade, uma vez que todos sempre agem de modo a obter o que acham bom. Mas, se todas as comunidades almejam o bem, o Estado ou comunidade política, que é a forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais, objetiva o bem nas maiores proporções e excelência possíveis. (ARISTÓTELES, 1999, p. 143)

Com esta definição, Aristóteles postula a forma do Estado ideal e o melhor estado possível em virtude das circunstâncias.

Com Hegel, o Estado começou a ser considerado "*o Deus real*" e o caráter da Divindade do Estado foi aceito pela historiografia, a Política, enquanto teoria do Estado, pretendeu ter caráter descriptivo e normativo ao mesmo tempo (ABBAGNANO, 2007, p. 773)

Assim sendo, como teoria do Estado, a política possui três tarefas: em primeiro lugar deve investigar, através da observação do mundo real dos Estados, qual é o conceito fundamental de Estado; em segundo lugar, deve indagar historicamente o que os povos quiseram, produziram e conseguiram e porque conseguiram na vida política; em terceiro lugar, fazendo isto, conseguem descobrir algumas leis históricas e estabelecer os imperativos morais (ABBAGNANO, 2007, p. 774)

3) Política como arte e ciência do governo. Este conceito é defendido por Platão que compreendera a política como a “*ciência regia*”. Para Aristóteles esta é a terceira tarefa da denominada ciência política. E parece ser esta também a acepção predominante

na obra *O Príncipe* de Maquiavel, no pensamento político conhecida por postular o realismo aplicado à arte de governar (MAQUIAVEL, XV, p. 90)²⁸

4) Política como estudo dos comportamentos intersubjetivos. A política, nesta acepção, é utilizada, por primeiro, por Comte, que identifica a política com a sociologia, o que permitira a utilização do conceito de política como “ciência da sociedade humana”. (ABBAGNANO, 2007, p.774)

*Acepções do conceito de política conforme Bobbio*²⁹

Segundo Bobbio (1998, p. 954), o conceito política deriva do adjetivo originado de *pólis*, vem a ser, *politikós*, que significa tudo o que se refere à cidade e, consequentemente, o que é urbano, civil, público, sociável, social. Destarte, o termo política, com referência à antiguidade, designa amiúde o campo da atividade humana relativo à administração pública, ao conjunto dos cidadãos.

A obra *Política* (1999) de Aristóteles é considerada um dos primeiros tratados sistemáticos sobre a arte e a ciência de governar a polis e, por conseguinte, da filosofia ou do pensamento político. Conforme o filósofo italiano Norberto Bobbio, o termo política se expandiu justamente graças à influência do supracitado livro do filósofo grego. Para Bobbio, Política é “o primeiro tratado sobre a natureza, funções e divisão do Estado e sobre as várias formas de governo, com a significação mais comum de arte ou ciência do Governo, isto é, de reflexão” (BOBBIO, 1998, p. 954). Para Aristóteles, a política pode ser descrita em termos de uma continuidade da ética aplicada, entretanto, à vida pública. Em *Ética a Nícomaco*, Aristóteles reflete e descreve o modo de vida capaz de conduzir à felicidade humana. Afirma o filósofo:

As coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as – por exemplo, os homens se tornam construtores construindo, e se torna citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente. Esta asserção é confirmada pelo que acontece nas cidades, pois os legisladores

²⁸ Capítulo intitulado “Daquelas coisas pelas quais os homens e principalmente os príncipes são louvados e vituperados”.

²⁹ A referência às formulações de Bobbio é realizada neste trabalho com vistas a fornecer parâmetro para a análise do conceito de política proposto por Arendt.

formam os cidadãos habituando-os a fazerem o bem (In: MARCONDES, 2007, p. 53).

Na *Política* (1999), por seu turno, o sábio estagirita debruça-se sobre a investigação das instituições públicas e as formas de governo apropriadas ao bem viver em sociedade. Nesse aspecto a política seria sob a ótica aristotélica, uma continuidade da ética. Afirma o sábio grego:

Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. (...) A prova de que o Estado é uma criação da natureza e tem prioridade sobre o indivíduo é o que o indivíduo quando isolado, não é auto-suficiente; no entanto, ele o é como parte relacionado com o conjunto. Mas aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou que não tiver necessidade disso por ser auto-suficiente, será uma besta ou um deus, não parte do Estado. (...) o homem quando perfeito, é o melhor dos animais; porém, quando apartado da lei e da justiça, é o pior de todos. (...) E a justiça é o vínculo dos homens, nos Estados; porque a administração da justiça, que é a determinação daquilo que é justo, é o princípio da ordem num sociedade política (ARISTÓTELES, 1999, p.147)

Em suma, inicialmente o termo política foi, sobretudo, utilizado para designar obras dedicadas ao estudo da esfera das atividades humanas que se refere de algum modo às coisas do Estado. A partir da época moderna, o termo paulatinamente perde seu significado original, sendo substituído por expressões como ciência do Estado, doutrina do Estado, ciência política, filosofia política, etc. Destarte, o conceito de política passa a ser usado para indicar as atividades humanas relativas à cidade, ao Estado, à polis. Para o filósofo italiano, o conceito de política, compreendida como forma de atividade ou de práxis humana, encontra-se estreitamente ligado à noção de poder (BOBBIO, 1998, p. 954).

O significado da política para Arendt

A questão que se nos apresenta, destarte, não é outra senão esta: qual dessas acepções para o conceito de política está presente quando nos referimos a esta questão na obra de Arendt? A que Arendt se refere quando trata de política?

Sob a ótica aristotélica resgatada por Abbagnano, o esforço teórico da autora dos tempos sombrios, radicada nos Estados Unidos, que amiúde autodenominou-se teórica política, quando reflete acerca do sentido da política, da relevância da liberdade e de

outras questões afins, está fazendo algo próximo ao que, para Aristóteles, seria uma teoria política do Estado, por menor que seja a preocupação arendtiana com o estabelecimento de modelos políticos ideais.

A política, cujo sentido Arendt persegue em sua teoria política, aproximar-se-ia, na distinção aristotélica estabelecida por Abbagnano, à política como arte ou ciência de governar. No entanto, política, na acepção de Arendt, coaduna-se, como antanho proposto por Bobbio, com forma de atividade ou *práxis* humana. A preocupação de Hannah Arendt e a relevância de seu pensamento giram entorno da reflexão acerca da política enquanto conjunto de atividades humanas relativas à cidade, ao Estado, à *polis*, a associação humana, à administração pública.

Conforme Arendt,

na política temos de diferenciar entre objetivo, meta e sentido. O sentido de uma coisa, ao contrário de seu objetivo, está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade. Isso vale para todas as atividades, também para o agir, persiga ele ou não um objetivo. Dá-se o contrário com o objetivo de uma coisa; só começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou a seu fim — da mesma maneira que a existência de qualquer objeto produzido começa no momento em que o produtor deu o último golpe de mão nele. Por fim, as metas pelas quais nos orientamos, produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo que é feito; elas excedem ou transcendem o tratado no mesmo sentido em que cada medida transcende aquilo que tem de medir. A esses três elementos de todo agir político — ao objetivo que persegue, à meta que idealiza e pela qual se orienta e ao sentido que nele se revela durante sua execução — agrega-se como quarto aquele que na verdade jamais é motivo imediato do agir, mas que o põe em andamento. Vou mencionar esse quarto elemento de princípio do agir. (ARENDT, 2002, p. 51)

O sentido da política, isto é, a liberdade, só existe enquanto dura a ação. Ele é colocado em andamento por um princípio, ou seja, “a convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si”. São tais princípios ou convicções comuns, a título de compreensão, a honra nas monarquias, a virtude nas repúblicas, o medo nas tiranias, a glória no mundo homérico e, na Atenas clássica, a liberdade, a justiça e a igualdade (ARENDT, 2002, p. 51-52).

O sentido da política, embora não se confunda com os princípios, orienta-se por eles. No entanto, o mais importante é que o sentido da política não se identifique com seus objetivos e metas. Na medida em que isso ocorre, o sentido da política se encerra em uma falta de sentido. Instrumentaliza-se. Limita-se.

Para Hannah Arendt, a política baseia-se na pluralidade dos homens

a política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto ou partir do caos absoluto das diferenças [...] Os homens organizam corpos políticos sobre a família [...] A política não está nos homens, mas entre eles. (ARENDT, 2002, p.07)

A política é, portanto, uma criação humana, uma ferramenta do homem que se desenvolveu junto com os homens, pelos homens e entre os homens. Segundo a pensadora, não há uma essência política no homem. Diferentemente do que propusera Aristóteles, o homem único, isolado, individual, não seria naturalmente político, o *zoo politikon* (ARENDT, 2002, p.08)

Ao contrário, para Arendt, “A política surge no intraespaço e se estabelece como relação. A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas” (ARENDT, 2002, p.08)

Todavia, para Arendt,

Ao se falar de política, em nosso tempo, é preciso começar pelos preconceitos que todos nós temos contra a política — quando não somos políticos profissionais. Pois os preconceitos que compartilhamos uns com os outros, naturais para nós, que podemos lançar-nos mutuamente em conversa sem termos primeiro de explicá-los em detalhes, representam em si algo político no sentido mais amplo da palavra — ou seja, algo a se constituir num componente integral da questão humana, em cuja órbita nos movemos a cada dia (ARENDT, 2002, p. 07)

E ainda:

Por trás dos preconceitos contra a política estão, hoje em dia, ou seja, desde a invenção da bomba atômica, o medo da Humanidade poder varrer da face da Terra por meio da política e dos meios de

violência colocados à disposição, e - estreitamente ligados a esse medo - a esperança da Humanidade ter juízo e, em vez de eliminar a si mesma, eliminar a política - através de um governo mundial que transforme o Estado numa máquina administrativa, liquide de maneira burocrática os conflitos políticos (ARENDT, 2002, p.09)

A compreensão da política produzida por esses eventos é assim descrita pela autora: velhacaria de interesses mesquinhos e de ideologia ainda mais mesquinha ou como propaganda vazia e pura violência. (ARENDT, 2002, p.09). Para Arendt, os preconceitos fazem parte do cotidiano e, portanto, da política. E é justamente nesse espaço que ele se torna nocivo na medida em que “ocupa um espaço do passado”. Para Arendt, “o perigo do preconceito reside no fato de originalmente estar sempre ancorado no passado, quer dizer, muito bem ancorado, e por causa disso, não apenas se antecipa ao juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente com juízo” (ARENDT, 2002, p.10)

5.5 Mundo Moderno X Mundo Contemporâneo

Na obra *O que é o contemporâneo? e outros ensaios* (2009), o filósofo italiano Giorgio Agamben, retomando o pensamento de Nietzsche, propõe que a melhor definição para a questão do contemporâneo é em termos de intempestividade, ou seja, a interpelação convenientemente inconveniente; a afronta ao status quo, ao estabelecido; a revelação da importunidade do instituído. Há, nesta compreensão, uma relação de conexão e dissociação. Diz Agamben:

pertence verdadeiramente a seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado a suas pretensões e é, portanto, nesse sentido inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que outros, de aprender o seu tempo (AGAMBEN, 2009, p.58).

E assim define contemporaneidade:

Contemporaneidade é, portanto, uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distância; mais precisamente essa é a relação com o tempo que a este adere

através de uma dissociação e de um anacronismo (AGAMBEN, 2009, p.58).

Nessa orientação, podemos seguramente considerar que o pensamento político da filósofa Hannah Arendt é contemporâneo na melhor das acepções que essa expressão pode propor. É atual, ou seja, apropriado aos nossos dias justamente porque: I- interpela o mundo em que vivemos; II- dissocia-se das sombrias experiências políticas desse mundo para melhor compreendê-las; III- apropria-se teoricamente da antiguidade clássica para iluminar os politicamente “tempos sombrios”; IV em certa medida convida à insatisfação com o instituído, à espera do novo.

Arendt considera que o mundo moderno, como outrora postulado, não é o mesmo que era moderna, aproximando-se muito mais de ideia de mundo contemporâneo, de forma que as reflexões arendtianas apresentam-se sobremaneira atuais. Malgrado as singularidades das sociedades em que vivemos, imaginamos que a teoria política de Arendt pode oferecer enorme contributo ao pensamento político atual no tangente à questão mais radical desse campo do saber filosófico, qual seja: qual o sentido da política no mundo em que vivemos.

Para Arendt, o mundo em que vivemos inicia-se politicamente com as primeiras explosões atômicas e é determinado, sobretudo, por cinco experiências ou eventos: 1) a conquista humana do espaço que demarca a esperança de fuga à Terra; 2) o processo de automação que demarca a esperança de fuga ao trabalho (ARENKT, 2007, p. 14); 3) o surgimento dos sistemas totalitários (nazista e stalinista); 4) a possibilidade política de extermínio da própria humanidade, oportunizada, inicialmente, pela bomba atômica ao termo da segunda grande guerra (ARENKT, 2002, p. 03) e aprimorada desde então até nossos dias; 5) o excesso de burocratização (espécie de poder através do qual ofusca-se ou extingue-se as possibilidades de liberdade política e do poder de agir) e a perda de poder de suas instituições que empreenderam a diminuição dos espaços de liberdade por meio dos quais os cidadãos poderiam agir e se fazer ouvir (ARENKT, 1973, 1990; 1994).

Conforme Duarte, para Arendt,

o traço marcante da modernidade é o esquecimento da política, seja em razão do crescente emprego dos meios tecnológicos da violência, aspecto em relação ao qual os totalitarismos de esquerda e de direita constituem instâncias-limite, seja por causa da transformação estrutural da esfera pública em mero espaço de trocas econômicas de uma sociedade de operários e consumidores, caracterização que a autora julgara pertinente tanto para as modernas sociedades capitalistas e democráticas quanto para os diferentes modelos do socialismo existente (DUARTE, 2001, p. 250)

Ainda, conforme o estudioso da obra de Arendt no Brasil, o que Arendt comprehende como mundo moderno

configura um período histórico de obscurecimento das determinações políticas democráticas, pois, onde a política não foi reduzida ao plano da violência, como no caso dos fenômenos totalitários, ela foi reduzida ao plano da administração burocrática dos interesses econômicos da sociedade (DUARTE, 2001, p. 249)

Em sua obra *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (2004), Michel Foucault (1926-1984), por sua vez, descreve a sociedade contemporânea em termos de uma sociedade disciplinar. Foucault, pensador francês do século XX, dedicou-se à análise do novo modelo de organização do poder desenvolvido, mormente, a partir do século XVIII. Para Foucault, a partir da modernidade, o poder não está centrado apenas no setor político ou em determinada instituição. Segundo o autor de *Microfísica do Poder* (2009), na sociedade contemporânea, o poder está disseminado por diversas instâncias da vida social. Fragmentou-se, tornando-se ainda mais eficaz. A análise de Foucault não focaliza a questão do macropoder centrado e representado pelo Estado. Foucault dedica-se, mormente, à abordagem dos micropoderes exercidos por uma imensa rede de pessoas e funções que internalizam e reproduzem as normas estabelecidas por uma espécie de disciplina social. Para Foucault, o que Arendt denomina sociedade moderna apresenta uma série de estruturas veladas de poder e descreve a evolução dos mecanismos de controle social e punição que os tornaram, paulatinamente, cada vez menos visíveis e igualmente mais racionalizados.

Nas modernas sociedades, para Foucault, prevalece a produção e reprodução de modelos de disciplina e controle social permanentes e amiúde presentes em todas as instâncias da vida do indivíduo (FOUCAULT, 2004).

O pensador italiano Giorgio Agamben (2004), por seu turno, demonstra que os regimes democráticos contemporâneos se orientam, no exercício de sua prática, por um paradigma que encontra seu fundamento nas formas totalitárias de governo. Para Agamben, na modernidade, a melhor forma de compreendermos o estado de exceção não é pelo viés da excepcionalidade, mas sob a ótica da normalidade. Neste sentido, o estado de exceção pode ser concebido como a suspensão (total ou parcial) do ordenamento jurídico assimilada, no entanto, pela ordem legal.

Agamben (2004) afigura-se, pois, como uma tentativa de compreensão do estado e da política contemporâneos, discutindo questões, por vezes, vilipendiadas do direito e da democracia, principalmente aquelas que legitimam a violência, a arbitrariedade e a suspensão dos direitos em nome da segurança e da concentração de poder: ameaças iminentes de supressão da liberdade.

Para Agamben (2004), a vigência desse imperativo de exceção na condução da política contemporânea implica necessariamente na redução do ser político – o que nos parece já ter sido apontado por Arendt.

Assim sendo, podemos afirmar que o mundo, no qual o pensamento de Arendt convida-nos a refletir sobre o sentido da política, é o que a autora denomina mundo moderno no livro *A Condição Humana* (2007). Esse mundo está influenciado pelos cinco eventos descritos por Arendt que terminam por quase dissolver os espaços de realização da liberdade e da ação política. Tem relação com a sociedade disciplinar que suprime espaços de liberdade, descrita por Foucault (2004). Está marcado pela exceção que caracteriza as democracias contemporâneas, como propõe Agamben (2004).

Para Arendt, o mundo contemporâneo acompanha a perda da habilidade com a vida ativa, ao mesmo tempo que a ação política corre o risco de desaparecer definitivamente do cenário das relações humanas.

Nesse sentido, a reflexão arendtiana é, pois, contemporânea, vem a ser, atual e concomitantemente clássica. Adequada porque intempestiva. Apropriada a nossos dias na medida em que desvela os aspectos impróprios, sombrios, desarticuladores dos espaços de realização da liberdade, da esfera da existência significante da política. Oportuna justamente porque revela a inoportunidade do esquecimento da política.

5.6 O Mundo Contemporâneo e o Sentido da Política para Arendt

Para Arendt, “a pergunta sobre o sentido da política e a desconfiança em relação à política são muito antigas, tão antigas quanto a tradição da filosofia política” (ARENDT, 2002, p. 17). A autora afirma adiante: “é inevitável que essa pergunta coloque-se para todos os que começam a refletir sobre política hoje” (ARENDT, 2002, p. 48)

Em pelo menos duas de suas obras, *Entre o Passado e o Futuro* (2000) e *A Dignidade da Política* (1993), Hannah Arendt diz que para a questão acerca do sentido da política há uma resposta assaz clara e simples: é a liberdade o sentido da política; a razão de ser do espaço da palavra e da ação, da aparência, produto humano, lugar da pluralidade.

Esta concepção é, mormente, influenciada pelo paradigma político e pré-filosófico da antiguidade greco-romana. Todavia, as experiências totalitárias encetam na política contemporânea “a conveniência de se substituir a política pelos meios públicos de força que, nos nossos dias, representam uma ameaça à liberdade, à vida e à sobrevivência da própria humanidade” (FELÍCIO, 2003, p. 167).

Agamben (2004) retoma o conhecido postulado de Schmitt que define o soberano como aquele que decide sobre o estado de exceção e empreende seminal discussão acerca de sua utilização como tática de governo nas democracias contemporâneas, mormente após o famigerado “Onze de Setembro”³⁰.

O pensador italiano demonstra que os regimes democráticos contemporâneos se orientam, no exercício de sua prática, por uma paradigma que encontra seu fundamento nas formas totalitárias de governo. Para Agamben, na modernidade, a melhor forma de compreendermos o estado de exceção não é pelo viés da excepcionalidade, mas sob a

³⁰ Trata-se de uma série de ataques suicidas contra os Estados Unidos coordenados pela organização fundamentalista islâmica al-Qaeda em 11 de setembro de 2001. Na manhã deste dia, dezenove terroristas sequestraram quatro aviões comerciais de passageiros. Os sequestradores colidiram intencionalmente dois dos aviões contra as Torres Gêmeas do complexo empresarial do World Trade Center, na cidade de Nova Iorque, matando todos a bordo e muitas das pessoas que trabalhavam nos edifícios. Ambos os prédios desmoronaram duas horas após os impactos, destruindo edifícios vizinhos e causando vários outros danos. O terceiro avião de passageiros colidiu contra o Pentágono, a sede do Departamento de Defesa dos Estados Unidos, no Condado de Arlington, Virgínia, nos arredores de Washington, D.C. O quarto avião caiu em um campo aberto próximo de Shanksville, na Pensilvânia, depois de alguns de seus passageiros e tripulantes terem tentado retomar o controle da aeronave dos sequestradores, que a tinham reencaminhado na direção da capital norte-americana.

ótica da normalidade. Neste sentido, o estado de exceção pode ser compreendido como a suspensão (total ou parcial) do ordenamento jurídico assimilada, no entanto, pela ordem legal.

Destarte, perguntar pelo sentido da política em nossos dias implica em investigar

porque no nosso tempo, a atividade política caiu em total descrédito, como bem o demonstra a apatia e a despolitização que tomou conta do nosso mundo, a descrença e a desconfiança com que as pessoas julgam a atividade política, e, por via de consequência, as pessoas diretamente envolvidas com ela. (FELÍCIO, 2003, p. 167)

Faremos isso a partir da interpelação apresentada por Arendt (1993), qual seja:
Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?

Nosso intento é compreender as condições políticas reservadas ao mundo contemporâneo pela modernidade. Pensar a política em nossos dias é uma tarefa que não pode ser vilipendiada. E, se se trata de pensar essa tarefa, é necessariamente da alcada da filosofia. (FELÍCIO, 2003, p. 168)

Segundo Felício (2003, p.168-169) “a compreensão corrente que se tem da política, não raro, é a de que esse é o âmbito da competição, da falsidade, da mentira, da corrupção e do domínio”. E este é um preconceito que se assenta na confusão entre o que seria o fim da política (o seu sentido) e a política em si, isto é, suas experiências concretas.

No entanto, o preconceito contra a política não é um dado apenas do mundo contemporâneo, ao contrário, ele remonta às origens do pensamento político do Ocidente.

O julgamento de Sócrates representa para Hannah Arendt a condenação do filósofo pela *pólis*; da filosofia pela política (ARENKT, 1993, p. 91-116). E Platão, em face disso, empenha-se em defender a filosofia da política (FELÍCIO, 2003, p. 171).

Conforme Felício (2003, p.172-173) o cristianismo, herdeiro do desprezo pelas coisas terrenas, do platonismo, concebeu amiúde esse mal necessário como fruto da condição de pecado do homem. Para Hobbes, na obra *Leviatã* (1974), a política é o

resultado de um pacto que visa à conservação da vida, em face do medo da morte violenta, pois

a única maneira de instituir um tal poder comum é conferir sua força e poder a um homem ou a uma assembleia de homens. É como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante suas ações. Feito isso, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado (HOBBES, 1974, p. 109)

Conforme Nietzsche (1992), trata-se de algo dos espíritos fracos³¹. Para Hegel, como exposto em *A fenomenologia do espírito* (1996) o Estado é uma família em ponto grande e a política é o espaço da manifestação das figuras do Espírito Absoluto na história³². E, finalmente, o *Manifesto do Partido Comunista* de Marx (1979), postula que política é a maneira de garantir e proteger a exploração da classe detentora dos meios de produção sobre aqueles que vendem sua força de trabalho (FELÍCIO, 2003, p.172-173).

A tradição filosófica sempre concebeu a atividade política como meio, nunca como um fim em si mesma. Esse é, em geral, o eixo que sustenta os preconceitos em relação à política no pensamento (político) do Ocidente. E isso afere a pertinência da interpelação arendtiana acerca do sentido da política.

Para Hannah a Arendt, a resposta para a referida questão, como já mencionamos, é sobremodo simples: a liberdade é o sentido da política. Todavia, o questionamento é encetado por uma desconfiança. Essa radical, agressiva e desesperadora questão brota, segundo a autora, de duas experiências muito concretas. Primeiramente, o fato de que os modelos de governo totalitários fizeram com que a política tomasse todas as dimensões da vida dos homens, em detrimento da liberdade. Destarte, a liberdade e a política, outrora idênticas, afiguram-se, doravante, aparentemente inconciliáveis. A segunda experiência diz respeito às possibilidades modernas de aniquilação detidas pelos Estados, isto é, possibilidades exclusivamente políticas.

Na esteira do pensamento de Arendt, Agamben (2004) comprehende que a segunda experiência está, de fato, ligada à primeira na medida em que a transformação da excepcionalidade em regra aproxima a prática política das democracias hodiernas

³¹ Sobre o pensamento político de Nietzsche, ver também: ANSELL-PEARSON, Keith, **Nietzsche como pensador político**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

³² Como também demonstra: WEBER, Tadeu. **Estado, Liberdade e Política**. Petrópolis, Vozes, 1993.

dos modelos (políticos) utilizados pelos regimes totalitários, o que, para Arendt, corroboraria a separação entre liberdade é política; o que esvazia de sentido a esfera política.

Nesses casos a incompatibilidade diz respeito, especificamente, à relação entre a política e a preservação da vida, a continuidade da existência, da humanidade. Nos governos totalitários onde há política não existe espaço para a liberdade. E é a própria política - o Estado - que detém as possibilidades de aniquilação da existência (ARENDT, 1993, p. 117-118).

Para Hannah Arendt, as experiências políticas básicas do século XX são as revoluções e as guerras, que marcam a identificação entre política e violência, ação política e ação violenta. Entrementes, o espaço público se torna o lugar da força, esfera onde predomina a ação violenta: o agir político carece de sentido. A isto, soma-se o fato de que, na modernidade, o homem fora reduzido a *animal laborans*, conforme demonstrado em (ARENDT, 2001). Destarte, “o que ocorreu, no tempo presente é que o sentido da política caiu no esquecimento”. (FELÍCIO, 2003, p. 174-175).

Desde a Antiguidade, nunca mais se considerou que a liberdade fosse, de fato, o sentido da política. Na modernidade, com a ascensão da esfera social, a política se torna a maneira de garantir a satisfação das necessidades (manutenção da vida). O sentido da política passa a ser a preservação da vida. Paradoxalmente, a política se apresenta como a potencial possibilidade de aniquilação da existência. Sobre isso, diz Hannah: “Se é verdade que a política não é nada além do que é infelizmente necessário para a preservação da vida da humanidade, então, com efeito, ela começou a ser liquidada, ou seja, transformou-se em falta de sentido” (ARENDT, 1993, p. 119).

Da mesma maneira que Arendt se recusa a reduzir a política a mero meio de manutenção da vida, rejeita também a concepção que “reduz a política à força ou à política partidária ou à democracia representativa, ou ao Estado” (FELÍCIO, 2003, p. 175). É por isso que a autora retoma sempre o modelo grego da pôlis. O espaço público, mundo comum da palavra e, da ação, da pluralidade e, sobretudo, da liberdade (...) opõe-se, no pensamento de Hannah Arendt, a um modelo político preocupado com a vida e

não com o mundo.³³ Opõe-se à dissolução do espaço público operada pelo totalitarismo e sua consequente aniquilação da liberdade em benefício das considerações políticas.

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

A razão de ser, a essência, o sentido da política, para Hannah Arendt, não é outra senão - como no modelo grego ou como o oposto do que é operado no totalitarismo e nas democracias de massa - a liberdade. É neste ponto, justamente, que repousa a genuinidade da reflexão arendtiana, elemento que ilumina as sombrias experiências totalitárias do século XX (e as democracias contemporâneas) marcadas por uma falta de sentido. Destarte, em face de um fenômeno sem precedentes, que enceta uma radical ausência de sentido à política contemporânea, o pensamento de Hannah, por assim dizer, apresenta-se como um convite à espera de novos inícios: de milagres.

Não se trata, entretanto, de milagre, como o é entendido sob a ótica religiosa, sobrenatural, da crença, ou da superstição. Para Arendt, milagre é, antes de tudo, o irromper do inesperado; o início que rompe com a ordem natural ou provável dos acontecimentos. Neste sentido, diz Arendt, o surgimento da vida orgânica sobre a terra, por exemplo, é, do ponto de vista causal, uma impossibilidade infinita. Toda a existência da Terra (*Existenz*) e do homem (*Dasein*), podem ser, sob a ótica da probabilidade, considerados milagres (ARENKT, 1993, p. 120)

Conforme Garcia (2003, p.121), “o novo ocorre de modo inesperado e inexplicável de um ponto de vista meramente causal. Por isso, cada início, considerado sob a perspectiva do processo que interrompe, pode ser considerado com uma espécie de milagre”.

³³ Não é por acaso que uma das mais consistentes biografias de Hannah Arendt tem o título *Por Amor ao Mundo* (1997).

Na esfera dos acontecimentos humanos, na história, segundo Hannah Arendt, o número de novas iniciativas, de interrupções na ordem dos processos é tão grande que é até mesmo estranho falar em milagres. O processo histórico ensejado por iniciativas humanas é amiúde interrompido³⁴ por outras novas iniciativas (GARCIA, 2003, p. 121).

Segundo (Arendt, 1993), é, o homem, um ser dotado da capacidade de realizar milagres. A esta capacidade denominamos agir. Ele sempre inicia algo novo, estabelece novos inícios, interrompe uma cadeia de acontecimentos e, mormente, dá início a uma nova cadeia a partir de si mesmo. Enquanto ser de ação o homem é um feitor de milagres. Ademais, é, ele mesmo, um início, um milagre. Nesses aspectos, repousa o milagre da liberdade.

Liberdade é, portanto, iniciar. E Hannah Arendt - diferentemente da tradição que identificara liberdade com livre arbítrio - buscou nos vocábulos latinos e gregos o ponto convergente entre as noções de início e liberdade, que se dá por meio dos já mencionados significados de ação: *arkein* (começar, conduzir, governar) *prattein* (levar a cabo alguma coisa); do latim, *gerere* (por em movimento) e *agere* (continuação e sustento do que foi colocado em movimento).

Tanto no grego como no latim, a liberdade (ser livre) e a capacidade de começar algo novo se identificam. Para os gregos, o novo início está sobremaneira ligado à noção de espontaneidade. Para os romanos, a garantia da liberdade repousa na fundação (no início) de Roma. Em ambos os casos essa compreensão se dá exclusivamente no âmbito da política. (ARENDT, 2000, p. 214-215).

Liberdade é iniciar (na esfera dos assuntos políticos). É nessa esfera que temos amiúde novos inícios desencadeados pelas ações humanas. Decerto, se cada novo início é um milagre, a realização de milagres é a maior potencialidade do espaço da política. Cada novo início é a genuína expressão da própria liberdade. Diz Hannah: “Se, portanto, encontram-se na mesma linha a falta de sentido em que caiu o nosso mundo e a expectativa de milagres, essa expectativa de modo algum nos remete para fora do âmbito político original” (ARENDT, 1993, p. 122). Em outras palavras, se a esfera política, no mundo contemporâneo, sofre por uma carência de sentido, é justamente nessa esfera que

³⁴ Não é o mote deste trabalho; no entanto, sugerimos que o feitor de milagres descrito por Arendt (1993) guarde alguma semelhança com o homem revoltado de Camus (1999) ou que a ação inovadora, o milagre trazido à baila pelo homem que age (para Arendt), possa ser, na reflexão de Albert Camus, fruto da revolta.

podemos contar com milagres, com novas iniciativas que conduziriam à reabilitação do sentido da política e concomitantemente à reconstituição desta esfera.

No dizer de Garcia (2003, p. 197),

as questões políticas são exatamente políticas, porque para elas não existem soluções únicas, portanto, demandam, constantemente, que manifestemos nossas opiniões e nossos compromissos diante de questões que aparecerão, sem cessar, para cada nova geração que chegue ao mundo.

Em face do milagre que é a manifestação da liberdade através da ação, das frequentes novas iniciativas humanas, desencadeadas no espaço público, o pensamento político de Hannah Arendt nos leva, - diante da atual carência de sentido da política, condicionada pelas experiências políticas mais recentes - a, nesta esfera, acreditar, esperar, contar com milagres, isto é, acreditar na iniciativa humana, na sua capacidade de interromper uma cadeia de acontecimentos, de trazer à baila o novo, por meio da ação. Nas palavras de Hannah Arendt:

Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos (religiosamente) em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não. A questão de se a política ainda tem de algum modo um sentido remete-nos necessariamente de volta à questão do sentido da política; e isso ocorre exatamente quando ela termina em uma crença em milagres - e em que outro lugar poderia terminar? (ARENDT, 1993, p. 122).

Todavia, adverte-nos Arendt, esta falta de sentido à política em nossos dias e a crença em milagres não nos coloca diante de uma aporia imaginada. É, ao contrário,

[...] um fato da maior realidade, do qual podemos tomar conhecimento todos os dias se nos dermos ao trabalho de ler os jornais, mas também em nosso mau humor com a maneira de acontecer de todos os problemas políticos importantes, indagarmos como se poderia fazer melhor, em tais circunstâncias existentes (ARENDT, 2002, p.13).

A espera por milagres não é ingenuidade intelectual. Não é uma saída para um problema sem saídas. Tampouco é leviandade ou frivolidade insensata, superstição religiosa ou pseudo-religiosa (ARENDT, 2002, p.13). Se o vasto preconceito disseminado contra a política é um dado dotado de realidade, na mesma medida possui a realidade a possibilidade do milagre nos assuntos políticos. Em outras palavras, a capacidade humana de empreender milagres é tão real quanto o preconceito em relação à política.

Para Arendt, a ideia de liberdade identifica-se com começar, com espontaneidade, com nascimento, natalidade, iniciativa, ação. Segundo a autora, o homem

é um ser dotado de um modo extremamente maravilhoso e misterioso de fazer milagres. No uso idiomático habitual e comum nós chamamos essa aptidão de agir. É característico do agir a capacidade de desencadear processos, cujo automatismo depois parece muito semelhante ao dos processos naturais é-lhes característico, o poder impor um novo começo, começar algo de novo, tomar iniciativa ou, adotando-se o estilo de Kant, começar uma cadeia espontaneamente. O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si mesmo um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele (ARENDT, 2002, p.14).

5.7 As experiências revolucionárias como modelos de possibilidades do estabelecimento do sentido da política

Conforme Arendt (2002, p. 52), as guerras e as revoluções, e não o funcionar de governos parlamentares e sistemas democráticos fundamentados em partidos políticos, foram as experiências políticas básicas do século XX.

Em *Sobre Revolução* (ARENDT, 2011), *Da Violência* (ARENDT, 2004) e *Crises da República* (ARENDT, 1973), a autora sugere possibilidades de reabilitação de espaços e condições favoráveis à ação política, porquanto, da liberdade no mundo moderno, tomando como exemplos eventos históricos que denomina revolucionários.

Para Arendt (2011), alguns eventos revolucionários modernos (do século XVII até nossos dias) aproximam-se das experiências democráticas do paradigma greco-romano. Conforme Duarte, a autora considera que os *townhall meetings* da Revolução

Americana, as *sociétés populaires* da Revolução Francesa³⁵, a Comuna de Paris³⁶ em 1871, o surgimento dos sovietes em 1905 e 1917, os conselhos operários de 1918 na Alemanha e a insurreição húngara de 1956, trazem consigo a marca de uma reatualização dos laços que unem a política à sua origem greco-romana que aí se repete, de maneira transfigurada, ao renovar-se o interesse dos cidadãos pela participação política ativa e pelo debate público (DUARTE, 2001, p. 265).

Segundo Wuensch (2010, p. 22-33), acima estão elencados exemplos de experiências “políticas autênticas” sob a perspectiva de Arendt, como o são igualmente a *pólis*, a *res pública*, a revolução, os conselhos operários, a resistência. Na mesma medida, a administração, a burocracia e o totalitarismo, para a pensadora, seriam experiências políticas inautênticas.

Conforme Correia,

em eventos como as revoluções, nos quais a política é reappropriada 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).

Os eventos revolucionários modernos que ocorrem amiúde do século XVIII até o presente, possuiriam um privilegiado aspecto de retomada da política em suas determinações democráticas originárias greco-romanas. Tais manifestações políticas modernas, na concepção de Arendt, superam potencialmente tanto a despolitização liberal da esfera pública quanto a hiperpolitização de todos os espaços realizada pelos sistemas totalitários. Os referidos eventos revolucionários não limitaram a ação política à violência, tampouco a reduziram à administração dos interesses privados (DUARTE, 2001, p. 265).

Segundo Arendt,

³⁵ Sobre as Revoluções Americana e Francesa ver: MÜLLE, Maria Cristina. Revoluções Americana e Francesa: luta por liberdade ou libertação? *Cadernos de Ética e Filosofia*, Número 23, p.64-73. Além das obras de Arendt, acerca desse período, em uma perspectiva diferente, ver também: HOBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções**. 4^a ed. RJ: Paz e Terra, 1982.

³⁶ Sobre a Comuna de Paris ver: COSTA, Silvio. **Dossiê Comuna de Paris 140 anos**. Revista Espaço Acadêmico, N° 118, Março 2011, p. 16-24.

A repetição que traz o novo rompe o moto-contínuo da tradicional compreensão da política sob as diferentes formas da dominação do homem pelo homem, nas quais ela é concebida como um fardo ou como um mal necessário. Segundo Arendt, os revolucionários franceses e americanos, que forneceram a referência paradigmática para os eventos revolucionários posteriores, “vasculharam os arquivos da Antiguidade justamente a fim de encontrar um tipo diferente de homem ... o cidadão”, de sorte que o que realmente “aconteceu foi o ressurgimento da política real, como na Antiguidade”. Tratava-se de encontrar um “modelo para esse novo âmbito político que [os revolucionários do século XVIII] quiseram trazer à tona e chamaram de uma república, [e] o modelo de homem dessa república foi, até certo ponto, o cidadão da polis ateniense” (Arendt, 2000, p.330-331)

Todos os eventos revolucionários, desde o século XVII até nossos dias, apresentaram, todavia, limitações históricas e no alcance de suas ações. A despeito da influência das mesmas na constituição do mundo contemporâneo, nenhum deles obteve, por assim dizer, êxito permanente. No entanto, nesses acontecimentos históricos, aos quais Arendt intitula revoluções, podemos notar que a política é apropriada pelos cidadãos com palavras e gestos. Arendt demonstra nos mesmos termos a retomada da origem perdida e esquecida da política, bem como a promessa de sua possível renovação no presente e no futuro (Arendt, 2011) Duarte (2001).

Contudo, Arendt não sintetiza um modelo rígido e estabelecido ou mesmo uma fórmula imediata de intervenção política em um mundo comprometido com suas significações. O que se mostra relevante é o esforço da pensadora dos tempos sombrios que, não obstante, identifica a ação humana como própria condição humana capaz de desencadear possibilidades diversas de mudanças, surgimentos de cadeias, nascimentos; em suma, intervenções positivas no interior das relações humanas.

Conforme Correia (2006, p.01), para Arendt,

a despeito de a mortalidade ser a experiência fundamental ao pensamento metafísico, ao pensamento político, que a interessava antes de tudo, é fundamental um outro evento: a natalidade, ou seja, o fato de que com cada novo nascimento a promessa de instauração do novo no mundo reforça a confiança de que a política sempre poderá ser livrada dos pretensos absolutos, sempre prontos a declarar o fim da história (CORREIA, 2006, p. 01)

Nas condições postas na atualidade, o que está em jogo é o risco de que a política venha a desaparecer inteiramente do mundo. Assim sendo, pensar o sentido da política significa cuidar desse mundo assim como ele é, todavia, na perspectiva de que os humanos em sua pluralidade possam agir sobre o mesmo, amiúde, possibilitando que cada ação re-signifique a esfera ou espaço da política, ou seja, da liberdade (ARENDT,2002, p. 148).

Arendt compreendia o político antes de tudo como resultado do amor ao mundo, lugar dos estabelecimento do novo, mediante a ação. A autora discorre ao longo de sua obra acerca da convicção de que os males humanos não deixarão de nos fazer companhia e, ao mesmo tempo, de que a única maneira de fazer com que a corrupção não seja amplamente danosa e uma ferida sempre aberta é o fortalecimento das instituições públicas, o envolvimento dos cidadãos na vida política e o desenvolvimento de virtudes associadas à cidadania, como a probidade e a participação (CORREIA, 2006, p. 01)

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aproximadamente quarenta anos nos separam do ano da morte de Hannah Arendt. Todavia, seu pensamento político e filosófico conserva enorme originalidade e relevância. Sua obra apresenta um caráter sobremaneira desconcertante, fato que nos impede de estabelecer em relação à mesma os rótulos tradicionais que povoam o debate teórico-político contemporâneo.

A história do pensamento político ocidental apresentou diferentes modos de compreender a ideia de política. Na Grécia Antiga e no decorrer da história da filosofia, a noção de política aproximou-se e distanciou-se da noção de liberdade. Arendt, como Vernant (2002, p. 53-72) e outros autores, atribuiu aos gregos a criação da política. Na *pólis*, demonstra Arendt, há um acervo de medidas que, de certa forma, impediam a centralização dos poderes e da autoridade nas mãos de um rei, senhor de terra, da justiça e das armas, representante dos deuses ou algo parecido (ARENDT, 2007, p. 31-83)

Da mesma maneira, a liberdade também foi tema frequente nas obras de diversos filósofos que, conforme Arendt, associam-na frequentemente à ideia de liberdade interior. Arendt, demonstra, por exemplo, que Epiteto, um filósofo estoico, compreendera a liberdade como uma forma do eu se relacionar com a realidade externa, que lhe seria adversa, resultando, assim, em uma espécie de estranhamento diante do mundo. Compreensão, esta, que, malgrado algumas variantes, prepondera, em fundamento, nos séculos pós-terceiros (ARENDT, 2000, p. 188-202).

Nesse sentido, o pensamento política de Arendt, pode ser compreendido como uma nova perspectiva de observação da política e uma forma sugestiva de definir a liberdade, associando-as não apenas à relação do homem consigo mesmo, mas, fundamentalmente, à relação do homem para com os outros homens, a partir de uma apropriação teórica do paradigma grego da *pólis* (cidade-estado). Pois, conforme a autora, a razão de ser da política é a liberdade, seu espaço de experiência e realização é a esfera pública e a atividade por excelência desse espaço é a ação (ARENDT, 1993, p. 117-122)

Por conseguinte, mediante uma revisão bibliográfica, apresentamos, neste trabalho, o referencial teórico fundamental tangente à relação entre política e liberdade

na obra da autora, além de alguns dados biográficos da mesma relevantes a esta pesquisa.

Apresentamos as três dimensões do que Arendt denomina vida ativa, os eixos da noção de espaço público e a referência da autora à experiência política da *pólis* (cidade-estado), além de sua vinculação epistemológica ao pensamento alemão do século XX.

Como exposto antanho, conforme Hannah Arendt, o espaço público, a esfera da política tem, mormente, três aspectos: é o mundo da visibilidade e da aparência; o mundo comum na medida em que se trata de um produto ou artefato dos homens; e, além disso, o espaço da ação e da palavra, lugar da pluralidade e, destarte, da manifestação da liberdade. Política e liberdade, diz Arendt, não são apenas conciliáveis, mas correlatas, símiles, idênticas. A razão de ser da política é a liberdade.

O paradigma da noção de espaço público que perpassa a obra de Hannah Arendt não é outro senão a cidade-estado grega. A pensadora frequentemente acusada de certa nostalgia helênica, busca na tradição política e pré-filosófica os referenciais que iluminam o pensamento político contemporâneo.

A originalidade da noção arentiana de esfera ou espaço público repousa justamente na importância que a autora confere à política. Na reflexão arendtiana, o conceito de política está desvinculado da lógica econômica e social e, nesta sorte, contrapõe-se à tradição liberal. Conforme Nascimento, para a filósofa alemã, a esfera pública é o espaço da política (CORREIA, 2008. p. 58-59).

Nesta sorte, a pluralidade corresponde ao principal aporte teórico da noção arendtina de esfera pública e a condição de possibilidade da vida associativa. A pluralidade é a condição *sine qua non* de uma realidade dialógica na qual os homens colocam-se em movimento junto a seus pares. Na esfera pública os homens se reconhecem como sujeitos coletivos e não como indivíduos isolados, atomizados, privados. Porquanto, a ação e a palavra são as experiências que constituem o caráter político da esfera pública.

Destarte, a esfera pública, tal como definida por Arendt, não é outra coisa senão o espaço da confluência das falas e do agir humano; categoria imprescindível para a formação de opiniões divergentes, da inter-relação, do entendimento e do consentimento. Faz-se necessário notar que a esfera pública inviabiliza a

homogeneização e a massificação, mas não o dissenso e a diversidade de opiniões e o intercâmbio de discursos de homens singulares capazes de chegar a acordos. A diversidade não significa necessariamente a geração de conflitos, mas, antes, a possibilidade da realidade dialógica.

E é essa compreensão acerca da política que permite a Arendt empreender uma análise crítica em relação à inversão de valores promovida pela modernidade que faz com que a lógica privada das necessidades da vida adquira dimensão política, relegando a política à esfera administrativa e burocrática. A modernidade estabelece uma espécie de negação da natureza política da esfera pública o que transforma a vida associativa em uma espécie de sociedade despolitizada marcada pela atomização, pela competição e pela instrumentalização da realidade. Nesta sociedade, não há um mundo comum que relate e, concomitantemente, separe os homens. Ou seja, que garanta a singularidade, a diversidade concomitante à possibilidade de comunicação.

A partir da modernidade, a esfera pública é transformada no espaço da administração técnica e burocrática em exclusiva atenção à lógica da manutenção da vida, preocupação que, na tradição originária da cultura ocidental refere-se unicamente à esfera da economia, ao âmbito doméstico. E é esta perda da fronteira entre o público e o privado, erigida historicamente que configura, na era moderna, a noção de esfera social.

Discorremos sobre os dados pertinentes à ideia de liberdade subscritos na obra de Arendt, precipuamente a partir do texto intitulado *Que é liberdade?*, de *Entre o Passado e o Futuro* (2000), texto no qual a autora trata do conceito de liberdade na tradição filosófica e das dificuldades que o pensamento ocidental se depara para compreender a liberdade como fenômeno político. Porquanto, discorremos sobre a noção de liberdade que perpassa o pensamento da autora, comparado aos postulados pela tradição, expostos exemplarmente, pela formulação de Constant e pelas sínteses de Abbagnano e Bobbio.

Diferentemente do pensamento filosófico e político tradicional e também diverso do liberalismo, Arendt trata da liberdade como fundação, como edificação do novo.

Por conseguinte, tomando por base as obras *Da dignidade da Política* (1993), *Crises da República* (1973), *O que é Política?* (2002) e *A Promessa da Política* (2009)

entre outras; dedicamos a derradeira etapa deste trabalho à discussão relacionada às condições próprias à sociedade contemporânea para o exercício da liberdade.

Para Hannah Arendt, liberdade é iniciar (no espaço público). É nessa esfera que temos frequentemente novos começos e iniciativas condicionados pelas ações humanas. Assim sendo, Arendt demonstra que, sendo cada novo início é um milagre, a realização de milagres é a maior potencialidade do espaço da política.

A ação, isto é, cada novo início é a seleta expressão da própria liberdade (humana). Adverte-nos a autora: se a esfera política, no mundo contemporâneo, sofre por uma carência de sentido, é justamente nessa esfera que podemos contar com milagres, com novas iniciativas que conduziriam à reabilitação do sentido da política e concomitantemente à reconstituição desta esfera (ARENDT, 1993, p. 122).

Em outras palavras, apenas no âmbito da política pode-se reabilitar o significado da política. E é precisamente nesse aspecto que o pensamento política de Arendt lança luzes sobre os tempos sombrios nos quais viveu e, outrossim, ilumina o pensamento político contemporâneo.

Por isso, consideramos que o pensamento de Arendt permanece alheio às oposições tradicionais entre direita e esquerda e entre liberalismo e conservadorismo, bem como às denominações cunhadas por seus intérpretes, tais como saudosista helênica, neo-iluminista, neo-aristotélica, antimodernista ou pós-moderna.

Tal independência de pensamento político é resultado da capacidade desta autora de abordar velhos e novos dilemas políticos sob um prisma sempre inusitado e provocativo, que se afasta das posições teóricas consagradas para redefinir o âmbito dos próprios problemas e, assim, sugerir novas alternativas de questionamento (DUARTE, 2001, p. 250).

A originalidade da perspectiva teórica do pensamento de Arendt revela-se em suas críticas às condições que a modernidade e o mundo contemporâneo guardaram ao exercício da política em suas determinações democráticas essenciais no tempo presente. Para Arendt, o elemento marcante da modernidade é o esquecimento da política, seja em função da crescente utilização dos meios tecnológicos da violência, aspecto em relação ao qual os totalitarismos de esquerda e de direita (Stalinismo e Nazismo) constituem instâncias-limítrofes, seja por causa da transformação estrutural do espaço

público em mero ambiente de relações econômicas de uma sociedade de operários e consumidores, caracterização que a autora julgara pertinente tanto para as modernas sociedades capitalistas e democráticas quanto para os diferentes modelos do socialismo existente.

Em meio às análises de Arendt acerca do diagnóstico da modernidade, do fenômeno totalitário, das sociedades de massa, a autora amiúde conserva-se firme na tarefa de pensar e refletir a política. E vislumbra nos fenômenos revolucionários modernos e contemporâneos uma possível superação das catástrofes de nosso tempo, malgrado o fato de tais eventos políticos terem sido suplantados antes mesmo que pudessem concluir a instituição de uma política focada na ação livre e concentrada de uma pluralidade de agentes.

Segundo Arendt, existem três (3) aspectos componentes da condição humana através de três atividades que constituem o que denomina vida ativa, quais sejam: o labor (*labor*), o trabalho (*work*) e a ação (*action*). Na política, destaca-se, evidentemente a ação. Para a autora, como outrora estabelecido, agir significa tomar iniciativa, começar, como indica a palavra grega *arkhein* (ARENDT, 2005, p.190). A ação é a única atividade exercida diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria; ela corresponde à condição humana da pluralidade. Agir (politicamente) é o que nos faz superar o estado laborativo ou de mero fabricador de coisas. A ação é, por primeiro, a condição humana política.

Na pólis, é a atividade exclusiva dos cidadãos que, com palavras e atos, libertos do jugo da necessidade, podem se dedicar à vida livre, possível apenas na esfera pública da cidade-estado. Esta é a atividade política, *par excellence*, e a sua respectiva condição humana- a pluralidade - é a condição da vida política.

Nesta direção, afigura-se amiúde enfatizar: política e liberdade são mais do que compatíveis, são análogas, idênticas. A razão de ser da política não é outra senão a liberdade.

A liberdade, no entanto, postula Arendt, antes de ser um problema filosófico, foi conhecida e pertencente ao âmbito da política. Trata-se, antes de tudo, de um fato da vida cotidiana da coletividade (ARENDT, 2000, p. 191). Liberdade, para a autora, é liberdade política. Não é livre-arbítrio, liberdade interior, liberdade econômica assim como política não se confunde com poder, violência e opressão.

O paradigma da noção de espaço público que perpassa a obra de Hannah Arendt é o da experiência da cidade-estado grega. A pensadora frequentemente acusada de certa nostalgia helênica, busca, na tradição política e pré-filosófica, os referenciais que iluminam o pensamento político contemporâneo.

Com o fim da Antiguidade, conforme Hannah, a liberdade seria transposta de seu âmbito original – o do convívio entre os homens – para a esfera da interioridade, da vontade. Doravante, não mais considerar-se-ia a liberdade o sentido da política.

A separação entre política e liberdade foi corroborada por toda a tradição: o cristianismo, o pensamento político moderno, as ciências políticas e sociais dos séculos XIX e XX. E o totalitarismo, uma radical ruptura com o passado, representou, nas condições políticas modernas, a separação das duas noções, tornando concomitantemente dissoluta a esfera pública, o espaço da política, como se nos foi apresentado na matriz grega.

Malgrado o desvio em relação à experiência da Antiguidade, descrita e discutida por Hannah Arendt, a autora insiste neste postulado: a liberdade é a razão de ser da política e o seu domínio de experiência é a ação. A ação é, para ela, começar e também dar cabo a alguma coisa. É a atividade política por excelência; a capacidade humana de trazer à baila algo inteiramente novo, de estabelecer novos inícios: a manifestação da liberdade e, enquanto tal, um milagre. O homem (como ser de ação) é, deste modo, por assim dizer, um feitor de milagres, paradoxalmente frequentes na esfera pública. A ação é a atividade exclusiva da esfera da política: dos homens na companhia de outros. Nessa sorte, é neste espaço que podemos esperar (dos homens) novos inícios, fundações, rupturas, milagres.

E para a autora de *Sobre Revolução* (2011, p. 47-52), alguns eventos revolucionários da Modernidade como a Revolução Francesa, a Revolução Americana e a Comuna de Paris, entre outros, são exemplos de experiências fundacionais que corroboram a possibilidade da interrupção de cadeias e edificação do novo no âmbito político.

Esperar pela reconstituição do espaço público e pela retomada de sentido da política, em face de toda a tradição que separou a liberdade da política e, sobretudo, após um fenômeno sem precedentes – como o totalitarismo – é o mesmo que contar com milagres. Não se trata, todavia, é sempre bom lembrar, de crer religiosa ou

supersticiosamente em milagres, mas de acreditar na capacidade humana de agir, de encetar e dar cabo a algo novo, de estabelecer novos inícios.

É assim que, no bojo da reflexão arendtiana, a discussão acerca da reabilitação do espaço e do sentido da política no mundo contemporâneo tem o seu cume em uma crença em milagres, isto é, na capacidade exclusivamente humana de agir.

Arendt apresenta um pensamento político sobremaneira original. Opõe-se ao totalitarismo soviético sem se render à idolatria capitalista. Coaduna profunda atenção aos acontecimentos de seu tempo com significativa erudição e apropriação teórica da história. Alinhava o rigor filosófico à sensibilidade estética. Ilumina as sombrias experiências do mundo moderno com sua fidelidade à tradição e concomitante criatividade. Em sua vida e em sua obra, encontramos uma amalgama de engajamento político e distanciamento reflexivo, parcimônia e imaginação, firmeza na defesa de suas posições e tolerância em face da pluralidade.

Sua obra, formulada em tempos sombrios, não obstante, repudia o pessimismo. Sem qualquer dose de ingenuidade, Arendt considera que cada nascimento amplia o repertório de possibilidades e enriquece a vida no planeta com novas perspectivas e ações inovadoras capazes de trazer à baila o novo na esfera pública.

A despeito de sua apropriação teórica da experiência histórica da cidade-estado grega e de suas raízes fenomenológicas, o pensamento político de Hannah Arendt mantém-se independente. A autora alemã, de origem judaica e exilada nos Estados Unidos, dificilmente pode ser acomodada nas categorias de direita e esquerda que predominam no debate político público. Ela é realista e idealista, concomitantemente. Não nutre ilusões utópicas sobre o mundo, mas estabelece com firmeza que, como está, não deve continuar. Essa reflexão levou-a, em vista do primado da necessidade e do cuidado com a existência, dominante na política, a relacionar a política com a oportunidade e o espaço da liberdade e a enfatizar a importância da ação humana. (Arendt, 2002, p. 04)

Com independência e autonomia, pelo que posto no presente, o pensamento político de Arendt compreender uma significativa formulação teórica contemporânea de defesa da república (*res-publica*, a coisa pública) da democracia, da liberdade (política) e a da importância da esfera política nas sociedades hodiernas.

7. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- ARENDT, Hannah. **The human condition.** Chicago-London: The University of Chicago Press, 1989. Tradução para o português de Roberto Raposo: **A Condição Humana.** 10^aed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. **A Dignidade da Política: ensaios e conferências.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. **A promessa da política.** Trad. Pedro Jorgensen Jr. [S.l.]: Difel, 2009.
- _____. **The life of mind – thinking, willing, judging.** New York-London: Ed. Harvest/HJB Book, 1978. Tradução para o português de Helena Martins e outros. **A vida do Espírito.** 2º ed, Rio de Janeiro: RelumeDumará, 1993b.
- _____. **Crises da República.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- _____. **On Violence.** New York, Harcourt, Brace e World, 1969. Tradução para o português: **Da Violência.** Tradução: Maria Claudia Drummond, 2004. Disponível em: <http://www.sabotagem.revolt.org> (Acesso em 13 de julho de 2015)
- _____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- _____. **Between pas end future.** New York: Penguin Books, 1977. Tradução para o português: **Entre o Passado e o Futuro.** 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. **Men in dark times.** New York-London: Harvest/HJB Book, 1983. Tradução de Denise Bollmann: **Homens em tempos Sombrios.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. **Love and Saint Augustine.** Chicago: The University of Chicago Press, 1996. Tradução para o português de Alberto P. Diniz: **O conceito de amor em Santo Agostinho.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Coleção Pensamento e Filosofia).
- _____. **Was ist Politik?** Ursula Ludz (ed). München: Piper, 1993. Tradução Francesa: **Que'est-ce que la politique?** Paris: Seuil, 1995. Tradução para o português: **O que é política?** Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2002.

- _____. **The Origins of Totalitarianism** [OT], New York, Harcourt, Brace, 1951. Tradução para o português: **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- _____. **On revolution**. New York: Viking Press, 1965. Tradução para o português: **Sobre a Revolução**. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 49-53. Disponível em: <http://www.companhiadasletras.com.br/trechos/12883.pdf>. (Acesso em 13 de julho de 2015)

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- ABBAGANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABRANCHES, Antônio. **Hannah Arendt: a fenomenologia da vida ativa e as condições limítrofes da existência humana no mundo moderno**. Rio de Janeiro, 1987. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- _____. **Pensamento e Política em Hannah Arendt**. Rio de Janeiro, 1991. Tese de Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGUIAR, Odílio Alves. **Pensamento e narração em Hannah Arendt**. In: MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001 (p. 215-225).
- ANSELL-PEARSON, Keith, **Nietzsche como pensador político**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Nova Cultura, 1999 (Os Pensadores)
- BARREIRA, Cézar (org). **Poder e Disciplina: diálogos com Hannah Arendt e Michel Foucault**. Fortaleza: Ed. UFC, 2000.
- BIGNOTTO, Newton. **Em diálogo com as filosofias políticas de Hannah Arendt e Leo Strauss**. Revista *Estudos Filosóficos* nº 6 /2011 , DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política Brasília.** Editora Universidade de Brasília, 1998.

BRECHT, Bertold. **Sátiras Alemãs.** In: Poemas 1913-1956. São Paulo: Brasiliense, 1990, 197-199.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado.** Trad.: Valerie Rumjanek. – 4. ed. - Rio de Janeiro: Record, 1999.

CONSTANT, Benjamin. **A Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos.** Traduzido da edição dos *Textos Escolhidos* de Benjamin Constant, organizada por Marcel Gauchet, intitulada *De la Liberté cliez les Modernes* . (Le Livre de Poche, Collection Pluriel. Paris, 1980.) Disponível em:http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf (Acesso em 13 de julho de 2015)

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Hannah Arendt (1906-1975).** Revista Ética & Filosofia Política, Volume 9, Número 1, junho/2006. Disponível em http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_2_adriano.pdf.pdf (Acesso em 06/05/2014)

_____. & NASCIMENTO, M (org). **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro.** Juiz de Fora: UFJF, 2008.

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

COSTA, Silvio. **Dossiê Comuna de Paris 140 anos.** Revista Espaço Acadêmico, Nº 118, Março 2011, p. 16-24.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: Política e filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin – A crítica da tradição e a recuperação da origem da política.** In: MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001 (p. 63-89).

FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. **É possível reabilitar o sentido da política? Em torno do legado de Hannah Arendt.** Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 13, p. 167, outubro, 2003.

FIGUEIREDO, Lídia. **O pensamento político de Hannah Arendt: uma Revolução Copernicana?** Revista Portuguesa de Filosofia, n 58, 2002.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica.** Fortaleza: UEC, 2002. Apostila.

FUCHS, Ângela Maria Silva. **Guia para normatização de publicações técnico-científicas.** Uberlândia: EDUFU, 2013.

GARCIA, Cláudio Boeira. **Arendt: acontecimento, compreensão e política.** Fragmentos de Cultura, Goiânia v 13, 2003.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa.** 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

HAYEK, Friedrich August von. **Os fundamentos da liberdade.** introdução de Henry Maksoud; tradução de Anna Maria Capovilla e José Ítalo Stelle. São Paulo, Visão, 1983.

HOBBES, Thomas. **Leviatã.** São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções.** 4^a ed. RJ: Paz e Terra, 1982.

HUSSERL, Edmund. Vida e Obra – Consultoria Marilena Chauí. São Paulo: Editora Nova Cultura 2005 (Coleção Os Pensadores), p. 05-13. Disponível em: <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Cole%C3%A7%C3%A3o-Os-Pensadores-Husserl.pdf> (Acesso em 13 de julho de 2015)

JARDIM, Eduardo. **A recepção da obra de Hannah Arendt no Brasil.** São Paulo: Revista Cult, Editora Bregantini, 2008.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder.** Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2003.

LAFER, Celso. **O Sopro do Pensamento, o Peso da Vontade e o Espaço Público do Juízo: dimensões filosóficas da reflexão política de Hannah Arendt.** Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, v.30, n°114, p.184-200.1999.

LEFORT, Claude. **Hannah Arendt e a Questão do Político in Pensando o Político.** São Paulo: Ed. Paz e Terra, p. 63-75. 1991;

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. Turim: Utet, 1960.

MORAES, Eduardo Jardim. **Tensão entre a Teoria e a Prática**. São Paulo, Editora Bregantini, Edição 129, Outubro, 2008. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/category/edicoes/129/> (Acesso em 13 de julho de 2015).

LUDZ, Úrsula. **Hannah Arendt __ Martin Heidegger: correspondência 1925/1975**. trad. Marcos Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Disponível em: [http://copyfight.me/Acervo/livros/MAQUIAVEL.%20Nicolau.%20O%20Pri%CC%81ncipe%20\(Martins%20Fontes\).pdf](http://copyfight.me/Acervo/livros/MAQUIAVEL.%20Nicolau.%20O%20Pri%CC%81ncipe%20(Martins%20Fontes).pdf) (Acesso em 22 de julho de 2015)

MATOS, Olgária Chain Feres. **O storyteller e o flâneur – Hannah Arendt e Walter Benjamin**. In: MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton (orgs.). **Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001 (p. 90-96).

MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. Petrópolis: Vozes, 1979.

MAY, Derwent. **Hannah Arendt: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX**. Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1988.

MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. Martins Fontes: São Paulo, 2000. Disponível em: http://www.escolapresidentevargas.com.br/base/www/escolapresidentevargas.com.br/media/attachments/331/331/539ef6ac8641be2d6b331d74d2ecf96bc0ab67efaf1c59_montesquieu.-o-espirito-das-leis.pdf (Acesso em 13 de julho de 2015).

MÜLLE, Maria Cristina. **Revolução Americana e Francesa: luta por liberdade ou libertação?** Cadernos de Ética e Filosofia, Número 23, p.64-73.

NASCIMENTO, Mariângela Moreira. UFMG. **A Questão da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt**. Dissertação de Mestrado em Filosofia pela UFMG, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1994 (paginação irregular)

NASCIMENTO, Paulo. (org) **Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt**. São Paulo: Annablume, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- ORTEGA, Francisco. **Para uma Política da Amizade: Arendt, Derrida, Foucault.** Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 2000.
- ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt.** Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1987.
- SILVA, Mauro Sérgio Santos. XAVIER, Dennys Garcia. **Hannah Arendt e o conceito de espaço público.** Profanações Ano 2, n. 1, p. 216-236, jan./jun. 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/856>. (Acesso em 13 de julho de 2015).
- TELLES, Vera da Silva. **Política e Espaço Público na Constituição do ‘Mundo Comum’: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt.** Belo HORIZONTE: UFMG, Direitos Sociais, 1999, 29-77.
- VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego.** Rio de Janeiro: Diefel, 2002.
- WATSON, David. **Hannah Arendt: uma biografia.** Rio de Janeiro: Difel, 2001.
- _____. **Hannah Arendt: coleção mestre do pensamento.** Rio de Janeiro: Ed. Difel, 2001.
- WEBER, Tadeu. **Estado, Liberdade e Política.** Petrópolis, Vozes, 1993.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por Amor ao Mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt.** Trad. Antônio Trânsito, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.