

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO DE FILOSOFIA

JOÃO BORGE CHILELE SALIULO

**DEMOCRACIA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NA MODERNIDADE: MODO  
FILOSÓFICO DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE E HANNAH ARENDT**

UBERLÂNDIA

2022

JOÃO BORGE CHILELE SALIULO

**DEMOCRACIA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NA MODERNIDADE: MODO  
FILOSÓFICO DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE E HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de **MESTRE em Filosofia**.

**Orientadora:** Profa. Dra. Georgia Cristina Amitrano.

UBERLÂNDIA

2022

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU  
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S167 Saliulo, Joao Borge Chilele, 1992-  
2022 Democracia e participação política na modernidade:  
modo filosófico de Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt  
[recurso eletrônico] / Joao Borge Chilele Saliulo. -  
2022.

Orientadora: Georgia Cristina Amitrano.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de  
Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.  
Modo de acesso: Internet.  
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.639>  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Amitrano, Georgia Cristina, 1967-,  
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-  
graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:  
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091  
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**  
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902  
 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



### ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 011SEI, PPGFIL				
Data:	Cinco de dezembro de dois mil e vinte dois	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:00
Matrícula do Discente:	12112FIL012				
Nome do Discente:	João Borge Chilele Saliulo				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Força de lei, biopolítica e exceção: política e ética no pensamento contemporâneo				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Willian Costa Filho (UFU); Rafael Haddock Lobo ( UFRJ) e Georgia Cristina Amitrano (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Georgia Cristina Amitrano, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **William Costa Filho, Professor(a) Substituto(a) do Magistério Superior**, em 07/12/2022, às 12:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Georgia Cristina Amitrano, Professor(a) do Magistério Superior**, em 09/12/2022, às 20:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Haddock Lobo, Usuário Externo**, em 12/12/2022, às 10:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **4109007** e o código CRC **5994EA29**.

---

## AGRADECIMENTOS

Li certa altura que “a escrita é nosso grande ofício”, isto é, traduzir em palavras tudo que devemos dizer. Se a sentença for verdadeira, então, aqui me falta profissionalismo de encontrar palavras certas para agradecer e descrever de forma sucinta e fiel a cada um que é devido. Pois, a realização deste trabalho foi possível através da dedicação, paciência e renúncia de outras pessoas. Portanto, expresso, mesmo pelas minhas limitações para o todo, meus agradecimentos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL-UFU pela oportunidade de iniciar e me aprofundar ao rigor da academia e da ciência a realização desta pesquisa, especialmente aos gestos do professor Sertório Amorim que, à época então coordenador do programa, com maestria, me direcionou ao longo das inúmeras etapas de dúvidas e não me permitiu desistir logo no início desse mestrado.

À Geórgia Amitrano, minha orientadora, que com sensibilidade e cuidado me orientou não somente neste trabalho, mas também no desespero que me sobreveio depois da perda da minha mãe. Sou grato por sua renúncia e luta pelas causas que de antemão parecem impossíveis.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento desta pesquisa, o que me permitiu adquirir obras fundamentais para esta dissertação e aquelas que um bom pesquisador em Filosofia necessita ter em sua biblioteca.

À minha família, pelo imensurável apoio e inspiração.

À Esmeralda Valentino Saliulo, pela compreensão e companhia.

À Sirdilei Amorim, pela amizade e leitura primogênita e atenciosa deste trabalho.

À amiga Andréa Castro, Secretária da Pós-Graduação, por sua dedicação e paciência.

Aos professores, tanto os do programa como de outras instituições, que me auxiliaram na difícil tarefa de tornar esse trabalho possível. Especialmente ao professor Adriano Correia, da UFG, que com muita paciência dialogou comigo sobre os conceitos fundamentais de Hannah Arendt, e me auxiliou na busca pela relação entre Arendt e Tocqueville.

Desse modo, por último, mas não menos importante, à Deus pela existência e cuidado.

## RESUMO

A presente dissertação, que tem como arcabouço teórico a filosofia política de Alexis de Tocqueville e de Hannah Arendt, visa elucidar a compreensão de ambos no conceito de democracia e de ação e participação política como condição necessária da esfera pública, abarcando ainda as noções de liberdade e igualdade, individualismo e comunidade, e aponta os caminhos institucionais que, na visão de ambos os autores, podem assegurar a ação coletiva e a pluralidade de opiniões dos cidadãos. E pretende também, nessa trajetória, mostrar as fortes confluências entre as reflexões de Tocqueville e Arendt acerca dessas questões e verificar a diligência filosófica em seus esforços de recuperar os ideais de espírito público e de participação na vida pública como remédios para combater as ameaças de despotismo surgidas na modernidade. Mas, tendo como objeto uma questão fundamental na obra dos dois autores – as ameaças à democracia representadas pelo conformismo e pela uniformização do pensamento e do comportamento nas sociedades modernas, abrindo espaço aos despotismos que podem emergir do seio da própria democracia –, apresentar o que ambos compartilham, tanto o entendimento comum e o diferenciado, como medidas de enfrentamento desses perigos, tais como a práxis republicano-democrática, traduzida por uma cidadania ativa e pelo exercício cotidiano da liberdade política. E ainda assimilar a importância da contribuição de ambos os autores para a compreensão do fenômeno do desenvolvimento sociopolítico, a partir da atuação associativa.

**Palavras-chave:** Ser Humano. Democracia. Liberdade. Igualdade. Participação Política. Modernidade.

## ABSTRACT

The present dissertation, which has as its theoretical framework the political philosophy of Alexis de Tocqueville and Hannah Arendt, aims to elucidate the understanding of both in the concept of democracy and of action and political participation as a necessary condition of the public sphere, also covering the notions of freedom and equality, individualism and community, and points out the institutional paths that, in the view of both authors, can ensure collective action and the plurality of citizens' opinions. And it also intends, in this trajectory, to show the strong confluences between the reflections of Tocqueville and Arendt on these questions and to verify the philosophical diligence in their efforts to recover the ideals of public spirit and participation in public life as remedies to combat the threats of despotism. emerged in modernity. But, having as object a fundamental question in the work of the two authors – the threats to democracy represented by conformism and the standardization of thought and behavior in modern societies, opening space for the despotisms that can emerge from the bosom of democracy itself –, to present what both share both common and differentiated understanding as measures to face these dangers, such as republican-democratic praxis, translated into active citizenship and the daily exercise of political freedom. Assimilate the importance of the contribution of both authors to the understanding of the phenomenon of sociopolitical development, from the associative action.

**Keywords:** Human Being. Democracy. Freedom. Equality. Political Participation. Modernity.

À Rachel, tanto por me ensinar o milagre do novo quanto a ter esperança em cada amanhecer, cuja vida é uma prova esmagadora de que Deus é bom.

## LISTA DE ABREVIATURAS

### SIGLAS DAS OBRAS DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE:

**DA** – *Da Democracia na América*

**ARR** – *O Antigo Regime e a Revolução (L’Ancien Régime et la Révolution)*

**L 1848** – *Lembranças de 1848*

**IL** – *Igualdade social e Liberdade política*

**DA I** – *De la démocratie en Amérique I.*

**DA II** – *De la démocratie en Amérique II.*

**OCB** – *OEuvres Complètes d’Alexis de Tocqueville*

**SV** – *Souvenirs.*

### SIGLAS DAS OBRAS DE HANNAH ARENDT:

**PP** – *A Promessa da Política*

**DP** – *A Dignidade da Política*

**QP** – *O que é Política*

**CH** – *A Condição Humana*

**SR** – *Sobre a Revolução*

**EPF** – *Entre o Passado e o Futuro*

**ABF** – *Ação e a Busca da Felicidade*

**EJ** – *Eichmann em Jerusalém*

**CR** – *Crises da República*

**HTS** – *Homens em Tempos Sombrios*

**OT** – *The origins of totalitarianism (Origens do Totalitarismo)*

**VE** – *A Vida do Espírito*

**LIO** – *The last interview and other conversations (A última entrevista e outras conversas).*

## SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO .....	8
CAPÍTULO 1 – A CONDIÇÃO HUMANA: PROLEGÔMENOS .....	23
1.1 A EXISTÊNCIA HUMANA E SUA CONDIÇÃO EXTREMA .....	23
1.1.1 Pensar <i>o que estamos fazendo</i> .....	31
1.2 FILOSOFIA POLÍTICA: a essência do(s) SER(es) humano(s) na <i>polis</i> .....	39
1.2.1 Uma concepção de política herdada de “outra tradição”: <i>Polis</i> grega.....	41
1.2.2 A Política entre o Passado e o Futuro.....	47
CAPÍTULO 2 – DEMOCRACIA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA.....	55
2.1 DEMOCRACIA COMO <i>IGUALDADE DE CONDIÇÕES</i> EM TOCQUEVILLE .....	55
2.2 A CRISE DA ESFERA PÚBLICA E O CONSELHO COMO ALTERNATIVA NA IDEIA DE DEMOCRACIA EM HANNAH ARENDT .....	64
2.3 O CONCEITO DE LIBERDADE NA FILOSOFIA.....	77
2.4 A RELAÇÃO DA LIBERDADE COM A IGUALDADE EM TOCQUEVILLE .....	85
2.5 O FENÔMENO DA LIBERDADE EM HANNAH ARENDT .....	88
2.6 O INDIVIDUALISMO E O ASSOCIATIVISMO: TOCQUEVILLE.....	96
2.7 O REINO PRIVADO E REINO PÚBLICO EM HANNAH ARENDT .....	103
CAPÍTULO 3 – DIVINA PROVIDÊNCIA E FENOMENOLOGIA DA AÇÃO .....	108
3.1 REALIDADE PROVIDENCIAL E RESPONSABILIDADE DO ATOR SOCIAL ...	108
3.2 HANNAH ARENDT E O PENSAR SEM CORRIMÃO .....	116
3.3 AÇÃO E ESPERANÇA RENOVADAS PELO NASCIMENTO .....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	126
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	128

## INTRODUÇÃO

Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt situam-se respectivamente no início e no final de um ciclo histórico: o da gênese, crescimento e deriva da democracia liberal. O fio ideal que conecta o pensamento crítico de ambos é o amor apaixonado e a defesa vigorosa da liberdade política cada vez mais em risco no horizonte moderno de equalização. Uma igualdade que se radicaliza ou se nega sua realização a ponto de tocar o abismo totalitário que Tocqueville não pode prever quando pensa no perigo silencioso de um despotismo de uma nova espécie. Revolução e constituição, equalização de condições e sociedade de massas, antropologia do homem democrático e a necessidade de proteção, perda de identidade e esgotamento da democracia política, são esses temas que os dois autores têm em comum a partir do compartilhamento de um método capaz de ler dentro de um acontecimento as forças que podem derrubá-lo em seu oposto, aristocracia, totalitarismo e autoritarismo. Uma abordagem que evita soluções definitivas, evita fórmulas dogmáticas e se afasta da ortodoxia liberal.

Em muitos aspectos Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt convergem. Não é difícil observar, nas suas mais vastas obras, as confluências entre ambos os autores. Vários intérpretes já mencionaram as afinidades entre Tocqueville e Arendt. Podemos observar uma tentativa de aproximação, implícita ou explícita, nos estudiosos da obra tocquevilleana e arendtiana, como Claude Lefort, Margareth Canovan (1982), Margie Lhoyd (1995), Seyla Benhabib (1996), Mark Reinhardt (1997), Antonella D'Argenio (2005), Dana Villa (2008) e vários outros. No entanto, a filiação intelectual que liga Arendt e Tocqueville é ainda um vasto campo a ser explorado, conforme salienta Rosangela Chaves (2018). Nosso objetivo, nesta dissertação é proporcionar uma contribuição nesse sentido, ao realizar uma análise comparativa e crítica, não fundamentalmente entre os autores, mas dos conceitos de democracia e aristocracia, liberdade e igualdade, representação e participação política, associativismo e individualismo, e outros correlatos, no pensamento dos dois autores.

Mesmo em termos de afiliação às categorias de famílias políticas continentais é perceptível que ambos os autores não integraram nenhuma ilha. É difícil rotular tanto Tocqueville quanto Arendt entre conservadores, liberais, marxistas, progressistas ou qualquer outra visão política continental. Embora nossos autores não tenham chamado tanta atenção para uma das grandes tragédias contemporâneas, a qual é especialmente evidente na esfera pública, responsável inclusive pelo cessar do diálogo e o acalantar do ódio e sentimento hegemônico nas almas dos indivíduos, nossos autores, em suas mais variadas formas de se posicionar, se mostraram céticos quanto a afiliação que abonava essa tragédia – a polarização.

A polarização política, uma preocupação em muitos países, é especialmente amarga no Brasil. Nas últimas décadas, os estudiosos lidam com a polarização como uma questão ideológica – quão fortemente a esquerda e a direita divergem vis-à-vis ideais e objetivos políticos. A competição entre grupos no mercado de ideias é marca registrada de uma democracia saudável. Mas, a falta de tolerância, de diálogo e de reconhecimento do significado da esfera pública como espaço de liberdade e aparecimento para o outro tem causado caos. Por causa da polarização, há uma proliferação de percepções e construções de ordem social, mas poucos esforços interdisciplinares para integrá-las. Talvez olhando para Tocqueville e Arendt, em seguida, possamos considerar as causas do sectarismo político e suas consequências para a sociedade brasileira – especialmente a ameaça que representa para a democracia, minimizar seus aspectos mais corrosivos. Pois, até então, apenas a democracia constitui a sociedade e o regime político capaz de considerar o conflito como legítimo e a vida em harmonia apesar das relativas diferenças. E, na sua responsabilidade, “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*” (QP, 2021, p. 24).

A bifurcação e/ou sectarismo na vida política tem sido uma das grandes razões do caos na esfera pública. Ao invés de pensar a realidade, a análise do sectarismo político enfoca a aversão ao diálogo e o vigor ao partidarismo. Comportamentos cooperativos estão cada vez mais raros entre os humanos e suas potenciais influências modernas como intolerância, a política do *amigo* e *inimigo*, *nós* contra *eles*, nos sistemas políticos pode fornecer uma perspectiva perspicaz sobre a tragédia que enfrentamos nos dias atuais. Os comportamentos afiliativos que identificam a pertença ao grupo impede a busca por um possível contexto de altruísmo que não seja paroquial e sim como virtude da sociedade e, provavelmente, evoluíram mais particularmente no que diz respeito à cooperação intra-grupo e agressão externa nos últimos anos. O partidarismo pode ter precedência sobre a saúde pessoal e a segurança da sociedade por meio do valor de sinalização de comportamentos arriscados e de alto custo, como recusar-se a usar máscara ou obedecer ao distanciamento físico, tal como visto no decurso da pandemia do coronavírus. O comportamento exibido durante a pandemia diz respeito ao desrespeito às diretrizes da COVID-19, que poderiam incorrer em riscos pessoais e público à saúde, bem como em resposta agressiva a grupos que seguem as recomendações que, juntos, solidificam a identidade política. O altruísmo paroquial e a sinalização honesta partidária, portanto, parecem ser os fundamentos sociobiológicos profundos do sectarismo político.

A contestação da conformidade com um lado traz uma nova lente interpretativa aos escritos de Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt para investigar a não conformidade e sua relação com a democracia moderna ou nossas vidas em sociedade.

A vasta popularidade de Alexis de Tocqueville veio à tona após a publicação do primeiro volume da obra *De la démocratie en Amérique* (1835). A fama adquirida com a publicação dessa obra garantiu-lhe um cobiçado assento na prestigiosa Academia Francesa e na Câmara dos Deputados e, conseqüentemente, várias atribuições – sociólogo, historiador, filósofo, cientista político. Ou seja, Tocqueville, como pode ser visto em sua historiografia, transitou em várias áreas do conhecimento e causou ânimos diferentes em seus leitores. Para alguns, após a publicação de *Da Democracia na América*, ele amava a democracia, para outros ele a odiava. Sua imensa popularidade não evitou a extrema complexidade de seu pensamento para seus leitores. Tocqueville permanece até hoje um assunto indescritível e difícil para seus intérpretes que buscam definir suas crenças políticas “verdadeiras”, que parecem desafiar as categorias de preto e branco (cf. CRAIUTU, 2018). Para alguns, ele era um pensador republicano, para outros, liberal, ele era também o que alguns definiam como conservador clássico do século XIX, que defendia o governo parlamentar, mas era cético em relação aos extremos da democracia. Não obstante, a conotação de família política continental – conservador, liberal ou republicano –, é uma caixa que não cabe facilmente para o nosso autor. Dado o desafio das perplexidades que o pensamento original de Tocqueville apresenta numa cultura política.

Além do mais, essas descrições não pareciam justas nem mesmo para o próprio Tocqueville. Em uma carta que enviou a seu tradutor inglês, Henry Reeve, em 22 de março de 1837, dois anos após a publicação do primeiro volume de seu trabalho, ele mencionou que suas reais intenções poderiam ter sido mal interpretadas até mesmo por seus leitores mais generosos:

Independentemente do sério interesse que tenho pelas opiniões que os outros possam ter de mim, alegra-me ver as diferentes características que me são dadas de acordo com as paixões políticas de quem me cita. É uma coleção de retratos que gosto de montar. Até hoje, não encontrei nenhum deles que se parecesse completamente comigo. Eles querem absolutamente fazer de mim um festeiro e eu não sou de forma alguma; eles me atribuem paixões e eu só tenho opiniões, ou melhor, só tenho uma paixão, o amor à liberdade e à dignidade humana” (TOCQUEVILLE, 1985: 115-16).

É essa dimensão política e indescritível das obras de Tocqueville que o torna atraente para muitos de seus leitores e, ao mesmo tempo, difícil de apreender. Tudo indica que Tocqueville se apresentou como um observador imparcial colocado em um equilíbrio perfeito entre passado e futuro, entre aristocracia e democracia. O filósofo francês, Raymond

Aron, responsável pelo retorno de Tocqueville como figura relevante ao pensamento francês,<sup>1</sup> escreveu as seguintes linhas a seu propósito, o posicionando de forma semelhante: “demasiado liberal para o seu partido, insuficientemente entusiasta das novas idéias aos olhos dos republicanos, ele não foi adotado nem pela direita nem pela esquerda, permaneceu suspeito a todos” (ARON, 2008, p. XXIII). Alguns comentadores acreditam que a personalidade única e cativante de Tocqueville seja, em parte, responsável por essa ambiguidade. Ele não estava apenas em conflito sobre o futuro da revolução democrática que se desenrolava sob seus próprios olhos, mas tinha uma enorme ambição intelectual e era uma pessoa apaixonada que trouxe fortes compromissos para tudo o que empreendeu (cf. CRAIUTU, 2018).

Embora Alexis de Tocqueville ancora-se na filosofia francesa e inglesa, no legado de Pascal, Montesquieu, Rousseau, Burke, Guizot e outros, ele “não faz” parte estritamente do “círculo dos filósofos”. *Da Democracia na América* não seguiu os passos de nenhuma família política continental, nem da esquerda e nem da direita, “este livro não se propõe a seguir precisamente ninguém”, Tocqueville explica, “ao escrevê-lo não pretendi servir nem combater nenhum partido” (DA, 2019, p. 26). Ele estava convencido de que para o novo mundo uma nova ciência política capaz de explicar a grande revolução democrática que ele contemplou com uma mistura de espanto e medo era necessária (DA, 2019, p. 17). Enquanto a maioria de seus contemporâneos estava preocupado com o dia seguinte, ele, ao refletir sobre as ações do momento, desejava pensar no futuro, a fim de apontar o que as pessoas poderiam fazer “para escapar da tirania e da degradação e ao mesmo tempo se tornarem democráticas” (DA, 2019, p. 26). Trabalhar nessa direção estava em seus olhos, como disse certa vez ao amigo Kergorlay, “uma ocupação sagrada e para a qual você não deve poupar dinheiro, nem tempo, nem vida”.<sup>2</sup>

Hannah Arendt, como Tocqueville, transitou por várias áreas do conhecimento, foi homenageada ao longo de sua vida com uma série de prêmios acadêmicos. Mas frequentemente era atacada por julgamentos controversos e às vezes estranhos, enquanto para outros, a filósofa judeu-alemã morreu enquanto vivia – era uma intérprete original da natureza humana em face dos desastres políticos modernos. Entre os importantes teóricos políticos americanos do século XX, Hannah Arendt provavelmente teve o menor efeito nas políticas públicas, já que seu trabalho não se traduziu na corrente principal da política liberal ou conservadora. E numa

---

<sup>1</sup> Na França, de 1880 a 1950, diferentemente do que aconteceu nos EUA, a obra de Tocqueville caiu virtualmente no esquecimento, sem edição, comparação, crítica acadêmica ou estudo. Foi somente em meados dos anos 50 que o pensamento tocquevilleano voltou ao palco das academias francesa, graças aos politicólogos americanos, Robert Dahl e Daniel Bell, que despertaram a atenção de Raymond Aron por Tocqueville (FRANCO, 2014, p. 43).

<sup>2</sup> Carta de Tocqueville para Louis de Kergorlay, in Tocqueville, *Memoir*, 400-401.

cultura como a nossa, que tendente a aderir quase automaticamente às teses mais “politicamente corretas”, sem qualquer avaliação crítica, certas posturas arendtianas a classificariam, *ipso facto*, no rol dos reacionários mais renitentes (OLIVEIRA, 2014, p. 11). Mesmo seus contemporâneos ficaram intrigados com tal postura, vários amigos antigos e íntimos romperam relação com ela (BERNSTEIN, 2021, p. 74). Mas, no decorrer dos anos, suas obras se mostraram inigualáveis como um modelo de alcance histórico e profundidade filosófica.

É comum relacionar a herança intelectual de Arendt a pensadores como Sócrates, Agostinho, Husserl, Heidegger, Kant, Jaspers e Merleau-Ponty. A própria Hannah Arendt identificou a si mesma, em um determinado momento, como “uma espécie de fenomenóloga, mas não à maneira de Hegel – ou de Husserl” (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 531). Não obstante, Arendt também reconhece, na carta endereçada a Gershom Scholem (1897-1982) em 20 de julho de 1963, que a sua proveniência intelectual vinha, sobretudo, da filosofia alemã (*Correspondance...*, 2012, p. 103). É o que faz, portanto, Celso Lafer ao considerá-la parte entre os representantes da filosofia alemã, conforme destaca, ao citar a própria Hannah Arendt:

Em síntese, sua formação filosófica, calcada no complexo fenomenologia/existencialismo, é uma parte importante de sua maneira de ver o mundo. É sua tradição, pois, como ela diz, numa polêmica e conhecida carta de 24 de julho de 1963 a Gershom Scholem, a propósito do controverso livro sobre Eichmann: “*If I can be said to ‘have come from anywhere’, its from the tradition of German Philosophy*”<sup>3</sup> (LAFER, 2018: 35).

Em outras ocasiões, Arendt fazia questão de mencionar de forma peremptória que não pertencia ao “círculo dos filósofos” e que o seu campo era o da “teoria política” (cf. LIO, 2013, p. 3)<sup>4</sup>, posição esta que permitiu alguns estudiosos das suas obras pontuarem a distinção que ela faz entre pensar filosoficamente e pensar politicamente.<sup>5</sup> Apesar de seu amplo conhecimento da tradição filosófica ocidental e de seu contínuo envolvimento com filósofos desde os pré-socráticos até seus contemporâneos, Arendt não se considerava um deles. “Como você sabe, estudei filosofia”, comentou Arendt a Günter Gaus em entrevista de 1964, “mas isso

<sup>3</sup> “Se pode ser dito que ‘eu tenha vindo de algum lugar’, é da tradição da filosofia alemã” [Tradução minha].

<sup>4</sup> É com essas palavras que Hannah Arendt se manifesta na entrevista cedida a Günter Gaus (1929-2004) em 28 de outubro de 1964, publicada com o título em Alemão: *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt. BRD 1964*. No inglês como: “*What Remains? The Language Remains*”: *A Conversation with Günter Gaus* [“O que permanece? Só permanece a língua materna”: Uma conversa com Günter Gaus]. Arendt rejeitou a tentativa de Gaus de rotulá-la como filósofa: “*My profession, if one can even speak of it at all, is political theory*” [“Minha profissão, se é que se pode dizer isso de alguma maneira, é a teoria política” – tradução minha] (ARENDDT, LIO, 2013: 3).

<sup>5</sup> Veja, por exemplo: Dana Villa. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 53, No. 208 (2), Hannah Arendt (JUN 1999), pp. 127-132; Richard Bernstein. *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press (Cambridge 1996); Christian Volk. *Arendtian Constitutionalism: Law, Politics, and the Order of Freedom* (Bloomsbury 2015), entre outros.

não significa que continuei com ela” (cf. *LIO*, 2013). Não obstante, ao escrever o livro *A Vida do Espírito*, ela admite precisar voltar novamente a filosofia.

Vale destacar que, para Arendt, esse enredo forma uma conduta política capaz de demarcar a devida distinção de sua filosofia, que se propõe numa empreitada a fim de esquadrihar o que há de tangível na realidade política e no pensamento filosófico de alguns de seus contemporâneos, notadamente Heidegger,<sup>6</sup> que, ao se debruçarem na contemplação da filosofia, cobriram os olhos para as barbáries cometidas pela ascensão do nacional-socialismo alemão, isto é, fingiram inocência aos principais eventos e ignoraram seu potencial destruidor. Em uma de suas entrevistas, Arendt expressa a sua indignação dizendo que a respeito de Hitler muitos tiveram ideias: e, em parte, coisas extremamente interessantes, muito fantásticas e complicadas! E coisas que pairam bem acima do nível comum. E que, para ela, isso era grotesco (cf. *LIO*, 2013).

Arendt relata que havia resolvido não fazer parte disso – “Não quero ter nada a ver com essa companhia”. E, então, em contrapartida, se afasta da filosofia e escolhe a teoria política como campo de sua atuação acadêmica. Arendt prefere manter distância daqueles filósofos que, mesmo com o privilégio do pensamento original, mantiveram-se omissos diante do movimento nazista, isso quando não apadrinhavam tais ideologias. No entanto, essa distinção não remove sua postura como filósofa, antes pelo contrário, sustenta sua originalidade. E com essa mobilidade, a pensadora judeu-alemã traz a política para o âmago de sua discussão filosófica. Assim, nas demais questões políticas abordadas por Arendt é possível granjear um sustento sólido quando embasadas em seu arcabouço filosófico. E Lafer registra como “calcadas no complexo fenomenologia/existencialismo” (cf. LAFER, 2018).

Mesmo com sua vasta abordagem sobre a liberdade, na última entrevista que concedeu a um veículo de comunicação, Hannah Arendt foi enfática ao declarar que não estava absolutamente certa, de “modo algum” (“*not at all*”), de que poderia ser chamada de “liberal”. A resistência em se identificar como adepta do liberalismo mostrava-se coerente com a postura que a pensadora havia adotado ao longo de sua trajetória, como ela manifesta nesse depoimento à imprensa, de rejeição à possibilidade de ser classificada com a etiqueta de algum dos “ismos” das diversas correntes filosóficas ou políticas – “pensar sem suporte” (“*thinking without a bannister*”) era a expressão que a autora frequentemente usava para designar o seu esforço em

---

<sup>6</sup> É importante ressaltar aqui que existem controvérsias acerca da falta de engajamento político de Heidegger, uma vez que se pode notar o engajamento militante nazista e o apoio do filósofo a certas pautas políticas. Não obstante, o pensamento filosófico político não é, de fato, o foco de sua filosofia original.

realizar uma reflexão filosófica que procurava trilhar o seu próprio caminho, pensar sem corrimão, sem se apoiar em dogmas e conceitos preestabelecidos (cf. *LIO*, 2013, p. 121-122).<sup>7</sup>

Margaret Canovan, sobre Arendt afirmou com entusiasmo:

Não pertencente a gênero algum, ela não teve imitadores bem-sucedidos, e seu estilo e sua forma continuam altamente idiossincráticos. Embora Arendt jamais tenha tentado angariar discípulos e fundar uma escola de pensamento, ela tem sido uma grande educadora, abrindo os olhos de seus leitores para novos modos de observar o mundo e os assuntos humanos (*in: CH*, 2016, p. LI).

A recusa em se classificar como liberal, mais do que a repulsa a um rótulo, justificava-se também pela existência de diferenças de base entre a filosofia arendtiana e o liberalismo. Além das suas críticas ao individualismo e à acumulação do capital – dois temas sensíveis à doutrina liberal –, outro aspecto de extrema relevância no pensamento arendtiano que coloca uma distância considerável entre a autora e os liberais é sua concepção em torno do conceito de liberdade (CHAVES, 2018: 298). Enquanto o cerne do pensamento político de Arendt repousa na ideia de que liberdade e política não se dissociam – a “*raison d’être* da política é a liberdade, e sem ela a vida política não teria sentido” (ABF, 2018, p. 167) –, o liberalismo, na interpretação arendtiana, estabelece uma oposição entre liberdade e política.

Hannah Arendt foi duramente criticada, como sustenta André Duarte (2016), por sua postura filosófica, capacidade de produzir distinções conceituais e constante diálogo com a Filosofia Política Antiga.

Não são raras as críticas que afirmam que a postura da filósofa ao fazer tais distinções, ao estabelecerem rígidas separações entre fenômenos considerados políticos, pré-políticos ou antipolíticos, tornariam sua reflexão particularmente inadequada para a discussão das questões políticas modernas e contemporâneas. Em um conhecido ensaio, Jürgen Habermas propôs a seguinte consideração crítica: “É porque Arendt estiliza a imagem da *polis* grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre ‘público’ e ‘privado’, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não-aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno” [Habermas, 1980, p.109]. Seyla Benhabib também observou que quando Arendt procura definir os espaços público, privado e social, atribuindo a eles determinadas atividades humanas como a ação política, a fabricação e o trabalho, então suas interessantes distinções conceituais incorrem em um “essencialismo fenomenológico” que as tornam problemáticas e pouco esclarecedoras acerca da realidade política contemporânea [Benhabib, 1996, p.123]. (DUARTE, 2016, p. 13-14).

<sup>7</sup> A entrevista, concedida a Roger Ferrera, para a ORTF TV, da França, foi gravada em outubro de 1973 e exibida em abril de 1974. Arendt morreu em dezembro de 1975. Sobre a expressão “*thinking whitout a bannister*” (em alemão, “*Denken ohne Geländer*”), ver a biografia da autora escrita por Elizabeth Young-Bruehl (1982, p. 453). Young-Bruehl menciona uma conferência sobre a obra de Hannah Arendt realizada no outono de 1972, quando a autora foi questionada sobre qual era sua posição no espectro político, ao que ela respondeu: “[...] a esquerda pensa que sou conservadora, e os conservadores pensam às vezes que sou de esquerda ou independente ou Deus sabe o que mais. Preciso dizer que eu não me importo com isso. Realmente não penso que as questões reais deste século serão iluminadas de alguma forma por esse tipo de coisa” (*apud* Young-Bruehl, 1982, p. 451).

Fica claro que Arendt, para o escopo de sua filosofia, se apropria tanto em definições quanto em análises, das vastas argumentações filosóficas clássicas. Desse modo, seu arcabouço teórico se apropria de definições próprias pela Filosofia Política Antiga, no entanto, Arendt não se deixa perder em anacronismo, como acusa Gerard Lebrun (1983). A recapitulação de definições na Filosofia Antiga não tem no pensamento da autora um fim em si, tal busca é teleológica e, por sua vez, exerce um caráter instrumental. A Filosofia Antiga, em Arendt, não ganha uma análise por ela mesma, mas oscila, ora como aparato e noutra instante como objeto de crítica, tanto ao que causou na antiguidade ou pelo que legou à modernidade, servindo como meio de construção de um pensamento específico. Logo, a autora se vale do recurso à Filosofia Política Antiga para estabelecer uma fundamentação ao próprio pensamento e não como subterfúgio para estagnação ou afiliação a uma escola ou modelo de pensamento político.

Desse ponto, vale mencionar o comentário esclarecedor de Claude Lefort (1924-2010), filósofo francês e historiador, intérprete de Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt, ao escrever sobre as bases do pensamento político de Arendt:

A leitura de Arendt do Totalitarismo, tanto na sua versão nazista quanto stalinista, determina a subsequente elaboração de sua teoria da política. Ela conceitua a política invertendo a imagem do totalitarismo e isso a leva a procurar não por um modelo de política – o uso do termo “modelo” trairia suas intenções – mas por uma referência à política em certos momentos privilegiados em que suas características são mais claramente discerníveis: os momentos das revoluções americana e francesa. O momento dos conselhos de trabalhadores na Rússia em 1917 e os conselhos Húngaros de 1956 também podem ser acionados à lista (LEFORT, 1988, p. 50).

Em entrevista, quando questionada: *o que é você? Uma conservadora? Uma liberal?* Arendt respondeu com um tom de tristeza para os caminhos da modernidade: *Não sei. Eu realmente não sei e nunca soube. Você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora, e os conservadores às vezes pensam que sou de esquerda [...]. Não penso que as verdadeiras questões deste século receberão qualquer espécie de esclarecimento dessa maneira* (Arendt, *apud* OLIVEIRA, 2014, p. 9). Para Hannah Arendt, pensadora e leitora de Tocqueville, a reflexão e a terminologia política moderna sustentada por pares opostos – direita e esquerda, reacionários e progressistas, conservadorismo e liberalismo – devem ser reconhecidas como um dos sintomas de nossa perda. “Afinal hoje em dia, nada compromete mais seriamente o entendimento e o debate significativo das questões políticas do que os reflexos mentais automáticos e condicionados pelas trilhas batidas das ideologias” (SR, 2011, p. 283). Ela engajou seu pensamento na tarefa política de compreender a crise na modernidade. E a crise de

seu tempo, por se tratar de política, justifica a incursão da Filosofia Política Antiga<sup>8</sup> em sua reflexão. Quanto a isso, Duarte pondera que:

Ao confrontar-se com os horrores da dominação totalitária em suas variantes nazista e stalinista, Arendt descobriu que as questões políticas cruciais do presente não mais podiam elucidar-se por meio do recurso a conceitos tradicionais como esquerda ou direita, e desde então ela se manteve desconfiada de todas as tradições, formulando suas ideias em um contínuo debate com a tradição do pensamento filosófico político ocidental. Nem liberal, nem marxista, nem conservador, o pensamento arendtiano assume a insígnia do *amor mundi*, amor pelo mundo (DUARTE, 2007, p. 14-15).

E, seu generoso crítico, Richard Bernstein, ao escrever sobre a relevância da leitura e do estudo no pensamento arendtiano nos nossos dias, faz o seguinte comentário:

Muitos analistas e críticos de Arendt pensam que ela expôs sua concepção positiva de política primeiramente em *A Condição Humana*. Por se basear tão fortemente em uma concepção idealizada da *pólis* grega e da república romana, ela foi criticada por desenvolver uma concepção de política que hoje é irrelevante. Mas acredito que esta crítica está errada. O ponto de partida para seu pensamento sobre política não foi nem os gregos nem os romanos, mas sua experiência pessoal. Vimos antecipações disso em sua discussão sobre apátridas e refugiados, o direito a ter direitos e a calamidade dos sem-direitos. Recordem que ela declarou que foi a perda de uma comunidade política (*polity*) – a perda de uma comunidade disposta a garantir e proteger os direitos dos indivíduos – que privou os seres humanos de sua humanidade. Também vemos as sementes de sua concepção positiva de política em sua defesa de uma pátria judaica na Palestina e em seu apoio aos conselhos locais árabes-judeus organizados em um estado federado. Todavia, de modo mais significativo, foi a reflexão detida sobre os horrores do totalitarismo e o discernimento do objetivo final da dominação total – a destruição da individualidade, da espontaneidade e da pluralidade humanas (BERNSTEIN, 2021, p. 99).

A postura adotada por Hannah Arendt revela originalidade, seu *modus philosophandi*, pensar sem corrimão. Mesmo que sua contribuição ao debate sobre os desafios da modernidade tenha sido travada com resistência por não ter uma abordagem nos mesmos termos que os teóricos contemporâneos, a perspectiva de Arendt é relevante para pensar o nosso tempo e deve ser entendida como fenomenológica e fundamentada em uma noção de intersubjetividade que ela desenvolve em suas leituras de Kant e Sócrates. A pensadora judeu-alemã tentou encontrar por si mesma as condições para o exercício de um pensamento filosófico e político destituído de referências firmes e inquestionáveis, denominado metaforicamente por ela como um *Denken ohne Geländer* [pensamento sem amparos] (cf. DUARTE, 2001a). Arendt buscou e achou o seu próprio caminho de pensamento a partir de um diálogo crítico com a produção filosófica. O pensamento de Arendt emerge de um duplo legado: a filosofia alemã existencialista,

---

<sup>8</sup> O que se propõe aqui, então, em termos emblematicamente formulados por Giovanni Reale em texto de mesma tensão teórica, “não é, de modo algum, um retorno acrítico a certas ideias do passado, mas a assimilação e o aproveitamento de algumas mensagens da sabedoria antiga, que, se bem recebidas e meditadas, podem, senão curar, pelo menos aliviar os males do homem de hoje, destruindo as raízes das quais derivam” (REALE, 2002, p. 15).

particularmente o pensamento de Martin Heidegger, e suas experiências como uma alemã-Judia na era do totalitarismo.

A originalidade da perspectiva teórica arendtiana revela-se claramente em suas críticas às difíceis condições que a modernidade e o mundo contemporâneo reservaram para o exercício da política em suas determinações democráticas essenciais. 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. Arendt elabora uma crítica da modernidade marcada pela desconfiança em relação ao marxismo e ao liberalismo político, buscando suas fontes de inspiração nas avaliações contundentes propostas por Nietzsche e Heidegger. Como a política jamais esteve no centro das preocupações filosóficas desses autores, deve-se concluir que Hannah Arendt não se limitou à mera repetição do já pensado por eles, mas, em sua apropriação das críticas de Heidegger e de Nietzsche a respeito da modernidade, logrou também pensar algo novo, ultrapassando assim as limitações de suas filosofias no que diz respeito à compreensão das determinações essencialmente democráticas do político (DUARTE, 2001b, p. 250).

Mesmo as concepções políticas de Hannah Arendt, expostas em suas obras, como em *Sobre a Revolução* (1963), são, evidentemente, formuladas em contraste à tradição filosófica e às teorias mais assentadas de seu tempo: marxismo e liberalismo. Para a autora, as categorias tradicionais se mostraram incapazes de fornecer explicação às novidades que surgiram com as revoluções. O marxismo concentra sua mais elevada ênfase ao debate sobre as questões sociais em detrimento das questões políticas e não leva em consideração a Revolução Americana. Por sua vez, o liberalismo trata principalmente das atividades privadas e do bem-estar individual e, com isso, menospreza a atividade pública bem como as experiências revolucionárias.

Como nas demais obras, em *A Condição Humana* (1958), Arendt vai além daquilo que parecia a distinção trivial categórica, do preto e o branco. Ao invés de fazer adesão, Arendt concebe a filosofia política sem se render à esteira existente na época em que enfatizava majoritariamente a disputa entre liberais e marxistas. À vista disso, a filósofa judeu-alemã pretendeu evocar um ideal de *politeia* elucidado pela Filosofia Política Antiga, tornando-a hábil na meditação dos eventos trágicos de sua época e a propor ousadamente debates com a tradição filosófica política. Ela, usa as rédeas da tradição filosófica como pressupostos essenciais para a sua análise. Sobre o assunto, Adriano Correia argumenta:

[...] 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 (CORREIA, 2008, p. 7).

Como já exposto, não se trata de anacronismo, também não se trata de uma visão romântica e nostálgica aos filósofos antigos, antes pelo contrário, Hannah Arendt pretende retomar o ideal objetivo da vida na *polis*<sup>9</sup> e perscrutar os erros nela cometidos, o que justifica a movimentação proposta por ela e sua habilidade em dialogar com polos opostos e distinguir os conceitos. Embora tenha recebido críticas de Jürgen Habermas e Seyla Benhabib, Hannah Arendt possuía uma capacidade inusitada de produzir distinção entre polaridades e entre termos conceituais, como um dos aspectos mais característicos de seu pensamento político, tais como entre conselho e partido, democracia e aristocracia, interesse e opinião, poder e violência, guerras e revoluções, público, privado e social, era moderna e mundo moderno, dentre tantas outras, como sustenta Duarte (2016).

Frente a todo o exposto, a investigação proposta é relevante não apenas por objetivar o escopo do pensamento de Tocqueville e Arendt, mas porque, assim fazendo, é capaz de provocar reflexões acerca de muitos dos problemas filosófico-políticos fundamentais de nossos dias. Pois, apesar de distanciado no tempo, Tocqueville lidou com problemas que não são distintos da época em que vivemos; e tudo indica que muitas de suas preocupações no que concerne à democracia permanecem válidos para os dias de hoje. Arendt mostra os papéis do indivíduo na *polis*, como agente capaz de participar e intervir significativamente na sua organização e transformação. Pois, sem esses papéis o indivíduo nada mais é que multidão, raça, número; sua vontade é a vontade do grupo; suas ações e escolhas já são ditadas previamente por seu lugar no tecido social. E no momento em que age politicamente, o indivíduo age não preocupado consigo mesmo, mas com o mundo. Por caminhos diferentes, Tocqueville e Arendt se revelaram dois pensadores da ruptura, no seu esforço de enfrentar a realidade do mundo em que viveram sem o suporte de categorias filosóficas preestabelecidas ou dos “universais fugidios”, para usar uma expressão de Celso Lafer (*apud* CHAVES, 2018: 23). Ambos buscaram analisar a política, na expressão arendtiana, com “os olhos depurados de qualquer filosofia” (*DP*, 1993, p. 124), atentos de que a realidade e ação política os inspirasse.

Tocqueville antecede, no tempo, a existência de Arendt. E é claro, Hannah Arendt admitia ser admiradora do pensamento tocquevilleano. O autor parisiense figura entre os seus “heróis” do pensamento ocidental – aqueles que, como Maquiavel e Montesquieu, e a exemplo

---

<sup>9</sup> Por *polis* se entende uma cidade autônoma e soberana, segundo Vernant, não mais preservados como garantia de poder ou como particularidade da tradição familiar, os assuntos da vida comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais que são levadas ao novo centro da cidade: à Ágora, à praça pública. Esse fenômeno instaura uma maneira diferenciada de relação entre os homens, o que é inédito e original, e garante à cidade a condição de polis na definição íntegra do termo. A polis, de fato, começa a existir desde o momento em que o público se opõe ao privado. A filosofia grega é filha da polis, por isso para o grego *homo sapiens* e *homo politicus* referem-se àquele que decide os destinos da cidade em que ele vive (cf. VERNANT, 2002, p. 46).

dela própria, conduziram as suas reflexões sem se desviar do real, da concretude do mundo público. A autora também o cita profusamente em vários de seus textos – apenas no trabalho *Sobre a Revolução*, Tocqueville é mencionado mais de vinte vezes (cf. CHAVES, 2018:22). Arendt concorda mais com Tocqueville do que discorda, diferente de como procede com outros teóricos como Maquiavel ou Rousseau, por exemplo. Tocqueville, tem privilégio e seu pensamento ganha voz em Arendt muitas vezes, para referendar um raciocínio.

Ambos os autores tinham algo a temer, Tocqueville, a constante igualdade e seu apego extremo e irrefletido “uma espécie de terror religioso”, diante do inexorável desenvolvimento da revolução democrática que vinha transformando a ordem política e social da Europa. Arendt, o declínio do homem público, assim como um “temerário otimismo” e um “temerário desespero”, na tentativa de compreender um fenômeno novo na história, mas cuja “novidade”, uma vez manifesta na concretude do mundo real, ameaçava uma das mais altas capacidades do ser humano: a espontaneidade, justamente a potencialidade, que cada pessoa carrega desde o seu nascimento, de dar início a algo novo.

Pelo que, como escreve Rosângela Chaves, não se deve olvidar, evidentemente, que Tocqueville escreve tendo diante dos olhos o turbulento cenário da França da primeira metade do século XIX, sempre sujeito a novas revoluções, enquanto o olhar de Arendt volta-se para os transe do século XX e a traumática experiência dos regimes totalitários (cf. CHAVES, 2018:23) e as constantes ocorrências de crueldades em campos nazistas. Que aliás, eram recebidas inicialmente com um misto de incredulidade e horror por Arendt. “Era como se um abismo tivesse se escancarado. Porque sempre temos a esperança de que tudo algum dia será retificado, politicamente – que tudo pode entrar nos eixos novamente. Aquilo não podia”, disse ela anos depois em entrevista a uma revista francesa (*apud* Young-Bruehl, 1982, p. 184-185). Canovan afirma que o totalitarismo influencia todo o pensamento político da filósofa: “Toda a sua visão da política foi colorida pelo totalitarismo, e ela passou a acreditar que as sementes do totalitarismo estavam profundamente plantadas na própria modernidade” (CANOVAN, 1992, p. 202). Porém, ambos concordam no diagnóstico de que a liberdade é a própria razão de ser da política e que a preservação da pluralidade inerente ao espaço público – uma pluralidade de seres singulares e ao mesmo tempo iguais em direitos e dignidade – é essencial para a preservação da democracia (cf. CHAVES, 2018:23).

Após vivenciar o totalitarismo nazista, Arendt argumentou que um dos grandes desafios das democracias era ter cidadãos que, no marco da liberdade, assumissem a responsabilidade de sustentar uma ética pública que desse conteúdo e substância aos direitos e instituições democráticas. Em suas reflexões sobre essas questões, retomou o pensamento republicano de

Tocqueville, sobretudo para discutir a relação entre moral e ética pública e a garantia da liberdade política. Como grande parte da filosofia iluminista do século XVIII, ambos os autores pautaram suas reflexões sobre a importância central do exercício continuado da liberdade política como suporte da forma republicana de governo, sua própria base e sua razão de ser. Eles também ligaram a importância do exercício da cidadania e da proteção das liberdades políticas com a natureza da vida coletiva.

Em *DA*, Tocqueville argumentou que um exercício continuado e extenso da liberdade política, e mesmo uma certa tendência agonística<sup>10</sup> das democracias, permitia contrariar os hábitos de homogeneização e conformismo que produzem condições iguais nas sociedades democráticas modernas. Como Tocqueville, Arendt compartilhava a importância do pensamento livre e dos próprios critérios, de sua expressão e da capacidade de associação dos cidadãos como barreiras contra as tendências niveladoras da sociedade e do despotismo. Individualismo, egoísmo, vida isolada do público e indiferença para com os outros. Todas essas questões eram para Tocqueville as melhores garantias para a persistência do despotismo e do servilismo nas sociedades modernas.

A liberdade e a participação no espaço público pelo exercício da expressão pelo discurso e pela associação política, bem como um espaço agonístico resultante de um amplo exercício de liberdade política, embora de tempos em tempos perturbassem o Estado, eram favoráveis ao cultivo de hábitos de moderação, ensinando às pessoas o equilíbrio entre seus interesses privados e a vida pública e gerando sentimentos de interdependência, racionalidade e ajuda mútua. Por essas razões, Tocqueville considerou que um espaço público com discussão, dissidência e deliberação é uma das principais ferramentas democráticas para promover a existência de virtudes cívicas fundamentais (*DA*, 2019, p. 596-598; REINHARDT, 1997).

Diante das tendências das democracias modernas ao individualismo, à homogeneização, à normalização e ao conformismo, Arendt recupera do pensamento de Tocqueville que considera que “apenas há um remédio eficaz: a liberdade política” (*DA*, 2019, p. 600); ou seja, essas tendências só poderiam diminuir por meio de um espaço público carregado de cidadãos dispostos a levantar a voz e associar-se a seus próprios critérios e independência política. Seria aquele espaço público livre e democrático, com garantia de liberdade de reunião, expressão e imprensa, que levava a certa tendência à agonia, uma das principais manifestações da saúde da vida democrática, capaz de reverter os despotismos da sociedade no mundo moderno.

---

<sup>10</sup> Comportamento social voltado à luta; no entanto, em retórica, o termo era proferido em antigos jogos dialéticos para dar sentido ou significado a técnica de argumentação para fazer valer uma opinião.

Paralelamente, a participação associativa, na imprensa e nos governos locais pode gerar laços comuns entre as pessoas que se contrapõem ao individualismo, pois os hábitos de participação e cidadania fazem com que as pessoas compreendam sua necessidade mútua. Por essas razões, Tocqueville considerou que o associativismo e a constante politização de questões e problemas políticos e sua deliberação eram as melhores armas contra a tirania da maioria e o despotismo, gerando virtudes cívicas nos cidadãos, como independência do julgamento político e participação ativa nos assuntos públicos (DA, 2019, p. 596-618).

A constante preocupação de “viver juntos” que está no cerne do pensamento de ambos os autores reflete claramente o lugar decisivo na política ocupado por suas obras. Desenvolvem uma concepção original cuja pedra angular é certamente a ação comum dos seres humanos, sem a qual a liberdade, a igualdade de condições e o poder não poderiam existir verdadeiramente. A importância da liberdade, que segundo Arendt é o que dá sentido à vida política (QP, 2021, p. 38), constitui sem dúvida um dos traços distintivos de sua teoria política. O papel central que a liberdade desempenha ali também leva o filósofo da democracia (Tocqueville) a distinguir categoricamente o poder de qualquer forma de dominação ou violência, a concebê-lo antes de forma horizontal e como algo coletivo que é exercido diretamente pela ação no espaço público.

A política arendtiana e tocquevilleana é certamente um objeto complexo e, portanto, parece-nos necessário estudar a tensão que as anima: Democracia e Aristocracia, Liberdade e Igualdade, Conselho e Partido, Público e Privado, Fragilidade e Durabilidade, Passado e Futuro. Não só para explicar a tensão em si e, portanto, para melhor compreender a concepção de ambos do político e da esfera pública em geral, é mais escapatória para se chegar a um conhecimento mais preciso de seus alcances, ou seja, dos limites e potencialidades do que eles oferecem a pensar sobre a vida política nas sociedades modernas. E todas essas tensões como esses dois pensadores concebiam é certamente uma dificuldade não negligenciável de seus pensamentos, quanto mais essas tensões evidenciam, a nosso ver, elementos essenciais em qualquer abordagem de pensar a liberdade e a participação política. É isso que tentamos investigar.

Para tanto, serão objeto de análise principal, desta dissertação, os dois volumes de *Da Democracia na América, Igualdade Social e Liberdade Política* e *O Antigo Regime e a Revolução*, de Tocqueville, e os livros *Sobre a Revolução, A Condição Humana, O que é política, A Promessa da Política, Entre o Passado e o Futuro* e *Crises da República*, de Hannah Arendt. Nosso esforço será o de apontar ou mostrar como a concepção de ambos sobre a participação política é vital para a realidade da democracia e do constructo da *polis*.

O percurso que será realizado ao longo das próximas páginas começa pela reflexão da condição humana na *polis*; depois pelas análises de Tocqueville e Arendt sobre a democracia

moderna, que passa por suas reflexões sobre política e opinião pública e detém-se sobre a compreensão de ambos do conceito de liberdade, participação política, associativismo e abarcando ainda as noções de igualdade; finalmente, discutiremos as concepções de ambos os autores sobre ação e responsabilidade do ator social.

Alexis Charles-Henri-Maurice Clérel (1805-1859), visconde de Tocqueville, comumente conhecido como Tocqueville, nasceu em Paris, numa família normanda aristocrática. Ele era filho do conde Herve (proprietário de terras e prefeito) e de Louise de Tocqueville, e bisneto de Lamoignon de Malesherbes, um estadista renomado do século XVIII. Era um homem de descendência nobre por parte de pai e mãe, e a família tinha suas propriedades principais na Normandia. Seus pais sofreram muito durante a Revolução Francesa (1789-1799): foram presos e escaparam da guilhotina graças a queda de Maximilien de Robespierre. Tocqueville foi inicialmente educado pelo Abade Lesueur, uma importante influência moral e intelectual sobre ele. E em um período curto de tempo foi ensinado e criado por seu pai em Metz, onde este era *préfet* da Moselle. De 1824 a 1826, ele estudou direito em Paris e apresentou os seguintes trabalhos como conclusão: *De Usurpationibus et Usucapionibus* e *L'Action em Recessio ou Nullité*. Daí em diante, dedicou-se fortemente às atividades políticas. Dentre as suas viagens, destaca-se a de maio de 1831 a fevereiro de 1832, quando Tocqueville visitou a América com Gustave de Beaumont, autorizados pelo governo francês para uma missão de estudo do sistema penitenciário norte-americano. Viagem que lhe possibilitou investigar e escrever *Democracia na América* (volume I em 1835, e II em 1840).

Hannah Arendt (1906-1975) nasceu em Linden, nos arredores de Hannover, Alemanha, e era filha única do engenheiro Paul Arendt e de Martha Cohn. Esta foi uma grande encorajadora das atividades intelectuais e acadêmicas da autora. Arendt estudou Teologia na Universidade de Berlim e, posteriormente, estudou filosofia. Como estudante universitária na Alemanha, Arendt estudou com notáveis pensadores de sua época: Rudolf Bultmann (1888–1976), Martin Heidegger (1889–1976), Edmund Husserl (1859-1938) e Karl Jaspers (1883-1969), para citar alguns. Estudante precoce, Arendt estudou filosofia na Universidade de Marburg, onde conheceu Martin Heidegger, com quem também teve um caso juvenil; mais tarde, ela concluiu sua tese de doutorado *Love and Saint Augustine* na Universidade de Heidelberg sob a supervisão de Karl Jaspers em 1929. Por ser descendente de judeus foi duramente perseguida pelo regime totalitário nazista e mudou-se para os EUA onde efetivou sua permanente residência.

## CAPÍTULO 1 – A CONDIÇÃO HUMANA: PROLEGÔMENOS

*“Imagine-se certo número de homens presos e todos condenados à morte, sendo uns degolados diariamente diante dos outros e os que sobram vendo sua própria condição na de seus semelhantes e se contemplando uns aos outros com tristeza e sem esperança, à espera de sua vez. Eis a imagem da condição dos homens”*

(PASCAL. *Pensées*. Br. 199).

### 1.1 A EXISTÊNCIA HUMANA E SUA CONDIÇÃO EXTREMA

Immanuel Kant (1724-1804), elaborou três perguntas cruciais que interessam à razão, a saber: *O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?* (KANT, *KrV*, 2015, B833, p. 584). Essas questões definem o projeto da filosofia na *Crítica da Razão Pura* e resistiram ao teste do tempo. No entanto, é surpreendente que, em palestras publicadas dezenove anos depois, Kant encerre suas perguntas em um quarteto. Ao perguntar o que podemos saber, o que devemos fazer e o que podemos esperar, ele afirma, estamos perguntando: *O que é o homem*. O que dá a entender que, no fundo, a filosofia também se assenta intimamente a um escopo antropológico. Em outras palavras, a filosofia permeia toda a existência humana. A questão da reflexão filosófica que gira em torno da explicação do homem, na gênese da sociedade, é algo exaustivamente debatido pelos intelectuais desde períodos antigos.

Na filosofia política, de forma específica, como se propõe esta dissertação, a explicação filosófica do homem como ser de liberdade e igualdade sintetiza uma defesa que, desde tempos remotos até hoje já se (*im*)põe com muitas alterações. Neste traçado da filosofia política, propõe-se, a partir desta pesquisa, a fim de não vaguear a todo pensamento filosófico elaborado, analisar os pensamentos de dois autores de épocas diferente, um francês da primeira metade do século XIX que, à sua época, também não fugiu deste debate, e uma alemã da primeira metade do século XX que enfrentou na pele as consequências de regimes totalitários que não se importaram com as dores do *outro*, do mesmo material humano.

Sobre as perspectivas puramente filosóficas de nossos autores falar-se-á mais à frente. Portanto, para nos debruçarmos sobre tal monta, crucial se faz a apresentação daquilo que constituiu as bases do pensamento acerca da vida política, elencada pela visão da filosofia política, e sobre a nossa condição humana. Não configurando, portanto, uma abordagem

teológica ou histórica, mas teórica. Assim sendo, por enquanto, importa refletir sobre a *condição humana* e sobre como vivemos em tempos democrático. Embora a democracia nos tenha dado, em certa medida, esperança para uma convivência em harmonia, uma vez que ela e somente ela legitima o conflito, ainda vivemos amedrontados, sobre questões cruciais como: o que pode fazer o homem, o que o homem pode conhecer, e o que se pode esperar do homem.

Na sua explanação sobre o homem, o filósofo e teólogo Agostinho (354-430), doutor e bispo de Hipona, assegura que o ser humano teve sua origem em Deus, e é somente nele que o homem consegue satisfazer suas expectativas terrenas e celestes. Para o bispo de Hipona, o homem foi coroado sobre as demais coisas do mundo criado, contudo, o filósofo não nega a existência das limitações que o homem possui. Agostinho tem consciência da dignidade e da condição humana. Ele reconhece os defeitos da natureza humana. E argumenta que o homem, dotado de liberdade e vontade, carece, portanto, do favor de seu Criador para optar pelo bem. A liberdade foi dada ao ser humano para que este se tornasse um atleta apaixonado na busca da Verdade. Contudo, o homem desejou criar sua própria vereda, agindo contra si mesmo e contra seu Criador. Com isso, sua natureza tornou-se fraca e débil (cf. AGOSTINHO, 1992). O retrato da *Cidade Terrestre* e da *Cidade Celeste*, forma o parâmetro usado pelo filósofo da inquietude para fragmentar a história da humanidade. Na sua compreensão, nenhum esforço do próprio homem seria capaz de livrá-lo de sua condição miserável.

Segundo Agostinho, mesmo as atividades políticas nem sempre conseguem adotar medidas de proteção a paz, a tranquilidade e a concórdia dos cidadãos devido os efeitos de sua rebeldia. Tal pensamento, deixaram um rastro de pessimismo na sua doutrina ético-política. No entanto, não anularam o ideal que ele enfatiza da construção de uma sociedade pautada pelos princípios da justiça. Possível para realidade *se somente se* os cidadãos da *polis* concederem ao Criador o lugar que lhe compete na vida em sociedade.

Agostinho estabelece o amor como peso natural dos seres humanos. Todas as paixões derivam do amor. Consequentemente, o amor age como meio de precisão para os desejos, ou seja, uma balança, para discernir as intenções das paixões. Assim como o homem é de modo natural condicionado a estar junto ao solo, por causa da gravidade, e esta força, como um peso, impede que o homem vague no espaço. Da mesma maneira, o homem possui um peso natural, algo que o move incessantemente a buscar seu lugar de repouso (cf. GILSON, 2006). O amor é, na visão de Agostinho, esta inclinação humana. Na concepção agostiniana cada um é tal qual seu afeto. E para o ser humano, sua mais fundamental identidade e modo de ser na vida é definido por aquilo que ele ama. Se é o poder, o dinheiro ou subjugação de outrem, é nisso onde residirá seu apego. As pessoas buscam a felicidade e se apegam as coisas que, segundo

acreditam, as fará felizes e superiores. Esse apego é vivenciado como amor. Assim, todas as paixões humanas são expressões diretas do amor (cf. GILSON, 2006). O amor cativa o homem e o instiga a rastrear uma zona de conforto. Eis o argumento do filósofo e bispo de Hipona presente em suas *Confissões*:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo se encaminha para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhe compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície: a água vertida sobre o azeite, submerge debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhe compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva. (AGOSTINHO, 2009, p. 407).

É aqui também onde reside o grande perigo do homem, no fato de que sua inclinação estará sempre onde estiver seu maior afeto. O principal problema humano é que, por causa do pecado, identifica erroneamente o que o tornará feliz. E o resultado disso, leva o homem a mergulhar em afetos desordenados – fora de ordem. Ou amando o que não deveria, ou deixando de amar o que deveria. Ou ama mais o que deveria ser amado menos, ou ama menos o que deveria amar mais. Isso acontece porque, conforme a filosofia agostiniana, caso se queira alcançar a felicidade, existe uma ordem, previamente estabelecida, que precisa ser respeitada. Mais adiante, ao escrever suas *Confissões*, Agostinho diz: “Para onde quer que a alma humana se volte, a menos que seja em direção a Deus, ela se apega à dor, mesmo que sejam belas as coisas fora de Deus e de si mesma às quais ela se apega” (*Confissões*, 4.10.15). Sobre isso Gilson assevera:

O conjunto das essências eternas e das coisas temporais, que participam dessas essências, forma uma hierarquia de realidades superiores ou inferiores umas às outras; as relações que nascem dessa hierarquia constituem o que chamamos ordem. A natureza é regida necessariamente por essa ordem, que Deus lhe impôs, e o homem, na medida em que é uma parte da natureza, submete-se à ordem divina sem poder subtrair-se dela (GILSON, 2006, p. 252).

Esta ordem consiste para que os seres humanos saibam avaliar as coisas, e possam manter o amor de forma ordenada. Amar cada coisa conforme sua dignidade. Uma vez que, segundo o filósofo da inquietude, é tribulação à natureza humana, quando esta ama profundamente algo que deve ser amado com menos intensidade e, não seria digno menosprezar aquilo que, por outro lado, foi destinado a ser amado com primazia. À vista disso, é de inteira responsabilidade do sujeito respeitar ou não essa ordem e que, em último caso, não implica apenas num estado de tranquilidade da alma como pensavam os gregos, mas na posse da felicidade, o encontro com o divino. Nas palavras de Gilson:

Não se trata mais de submeter-se à lei, mas de querê-la e de colaborar com seu cumprimento. O homem conhece a regra; a questão é se ele a quer. Consequentemente, tudo depende da decisão que o homem tomar ou não tomar, de fazer reinar em si mesmo a ordem que ele vê ser imposta por Deus à natureza (GILSON, 2006, p. 252).

Assim, para o bispo de Hipona, a alma peca quando se aparta e busca fora do divino o que não pode achar puro e ilibado senão quando se volta novamente para ele (*Confissões*, 2.6.4). Em Agostinho, na ordem de tudo que deve ser amada, Deus deve receber a primazia. Qualquer que seja, além de Deus, que receba anteposição, já está fora de ordem.

Quando disserta sobre o homem, o filósofo não contempla a pessoa humana apenas na sua individualidade. O ser humano, no pensamento agostiniano, é estudado dentro de seu contexto social. E ainda, não parece que o homem no pensamento agostiniano é apresentado sem o vínculo de todos os homens. A antropologia agostiniana está profundamente enraizada na fé e no relacionamento entre os homens. É no convívio da *polis* que o homem se torna cada vez mais pessoa. Cada ser humano traz consigo a *Imago Dei* – a imagem de Deus, que é a razão do ser humano receber a medida de soberania sobre o mundo criado. Não obstante, por causa do pecado original, carrega em si também a angústia e o desespero, e por si mesmo não tem condição de vencer tal conflito a menos que mergulhe em seu criador (cf. AGOSTINHO, 2009). Assim, por ter sido criado, do *ex-nihilo*, a imagem de Deus e por desígnio do Seu amor ser trago à vida, a criatura busca o Absoluto que é Deus. Eis a razão da constante inquietação e angústia do homem. Nada, nessa esfera da existência mundana, pode satisfazer o anseio de paz que pulsa no coração humano. Como afirma o filósofo na famosa oração: “Tu nos fizeste para ti mesmo, e nosso coração fica inquieto enquanto não encontrar descanso em ti” (*Confissões*, 1.1.1).

Blaise Pascal (1623-1662) está alinhado no mesmo pensamento que o filósofo e teólogo africano, Santo Agostinho. Pascal refletindo sobre as questões da condição humana, anunciou o homem como meio entre o nada e o tudo (PASCAL, 1995, p. 143). Para Pascal, o ser do homem é permeado, por um lado, por grandeza, tal qual tem seu reflexo da sua primeira condição, e, por outro, pela miséria em que se encontra devido sua desobediência, pecado, ante seu Criador. Ambas as realidades se encontram inseparáveis na natureza humana, fundam-se como caracteres igualmente vivos (SILVA, 2006, p. 353). Na compreensão pascalina, “o homem é grande na medida em que ele se conhece miserável. Uma árvore não sabe que é miserável. É, pois, ser miserável conhecer-se miserável; mas é ser grande saber que se é miserável” (PASCAL, 2005, p. 40). A grandeza do ser humano, figura central do mundo criado, se contrapõe a sua própria miséria. Assim sendo, Pascal afirma a condição do ser humano como

um ser paradoxal. Tal qual sua crise existencial ou seu caráter angustiante é grifado quando consciente de sua condição. E essa miséria transparece continuamente em sua existência.

Ao reconhecer o seu primeiro estado de plenitude na história da criação e a sua insuficiência para si mesmo, o ser humano defronta-se com o seu estado paradoxal de permanente conflito, e percebe a tragicidade de sua condição, pois, “se o paradoxo é a figura lógica da impossibilidade, a tragédia, enquanto paradoxo da existência, é a maneira concreta de viver essa impossibilidade” (SILVA, 2002, p. 348). Assim, o ser humano em seu estado miserável é acompanhado apenas de uma glória vã, e carrega em seu ser o fardo da tragicidade do paradoxo, grande e miserável, sua ação e estado na natureza sofrem, por essa característica, algumas influências por isso, e muitas delas desagradáveis para sua própria existência. Não causa estranhamento que o filósofo, Blaise Pascal, tenha atribuído grande relevância à pergunta “*quem é o homem?*”, ao desenvolver sua teoria do conhecimento (PASCAL, 1995, p. 142).

Com Pascal é seguro afirmar que a miséria e a grandeza do homem estão verticalmente ligadas, o homem consegue chegar ao fundo do poço, em sua crueldade, e consegue atingir o topo do Everest, em sua genialidade. Ele é capaz de cair muito baixo, mas também é capaz de subir, não é “nem anjo nem animal”, mas vagueia entre esses dois extremos. Talvez isso nos sirva como um lembrete, o de que *não se pode subestimar a imbecilidade humana*. O homem, em seu estado depravado, não pode garantir “eternamente” sua própria salvação. E não nos surpreende o fato de que o inimigo mortal do homem seja ele mesmo. Assim, é possível compreender que o homem sempre se configurou em uma ameaça para si mesmo. E a ameaça espalhada pelo próprio homem é uma carga viral, que de tempo em tempo volta a assombrá-lo. Basta olhar em volta e refletir como vivemos mesmo em tempos de democracia. É perceptível seus feitos na *polis*, e cada crise enuncia seu testemunho.

Em tempos atuais, a democracia vem perdendo força com a ascensão do populismo de extrema-direita e outros movimentos extremistas no mundo. O sentimento do ódio adquiriu uma nova centralidade, substituindo o pacto civilizatório e instaurando a necropolítica em formas de racismo, violência patriarcal e sexismo, impulsionando discursos virulentos e discriminatórios. O cenário político atual deixa evidente como a presença ostensiva de movimentos extremistas na atual agenda política e social não significa exatamente uma conquista de maiorias populares. Antes, trata-se de uma reação defensiva/ofensiva daqueles grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas e, ao entendimento superficial, aliado à ignorância, entre os cidadãos na esfera pública, da profundidade e da radicalidade dos verdadeiros embates que estruturam nossa vida social, em assuntos como, para ser mais específico, a democracia, a liberdade e a igualdade. A impressão

é a de que, homens sem nenhuma conduta ética e/ou experiência em cargos públicos, claramente com pouco compromisso no que diz respeito a direitos constitucionais e donos de claras tendências autoritárias são eleitos presidentes. Assim, em pleno século XXI presenciamos eventos que nos relembram, ainda que em escala menor, a ação irracional do autoritarismo, totalitarismo, liberdades reprimidas e extermínios em massa que o mundo conheceu, realizados por governos tirânicos – nazismo e fascismo, para citar alguns.

Como nos mostra o texto de orelha do livro de Tzvetan Todorov (2017) que, de todas as instituições do século XX, certamente os campos de concentração estão entre as mais sombrias e assustadoras, justamente por nos revelar uma face da humanidade até então desconhecida ou ao menos ignorada: aquela capaz de organizar racional e institucionalmente o extermínio em massa de seus integrantes. Foi nesses locais de confinamento, tortura e penúria que pudemos observar os limites do homem em situações de terror, tanto dos que o praticam como daqueles que o sofrem. Todavia, a existência humana no século XXI não tomou uma postura diferente, pairamos em um mundo dominado pelo extremismo. Desde, por exemplo, o trágico evento de 11 de setembro de 2001, nos EUA, nenhum governo do mundo cessou de investir para “resolver” o problema do extremismo. Às vezes, a resposta dada, na intenção da resolução, se configura em outro extremo. Mas, desde o 11 de setembro, o grupo que assumiu o ataque se expandiu de sua base e se dividiu em uma série de potentes insurgências locais com vários níveis de conexão com suas origens globais. Sua progênie mais perigosa, o Estado Islâmico, destruiu vários sistemas políticos ao redor do mundo, assassinou e desabrigou milhares. Deste modo, a esmagadora mobilização de recursos em resposta ao ataque terrorista mais devastador e conseqüente da história não tornou o mundo mais seguro, ou menos extremo. Em vez disso, o extremismo está florescendo.

Assim como a história política do século XX pode ser vista como a história das lutas da democracia contra seus inimigos externos: o fascismo, o nazismo e outras formas de totalitarismo e/ou ditaduras. Lutas essas que terminaram, por exemplo, com a queda do Muro de Berlim e o colapso do regime soviético. Algumas pessoas no século XXI pensam que a democracia agora enfrenta novos inimigos: fundamentalismo islâmico, extremismo religioso e terrorismo internacional e que esta é a luta que definirá o tempo presente. Contrariamente, a maior ameaça à democracia hoje persiste no próprio cerco da democracia. Seus inimigos estão dentro: o que os antigos gregos chamavam de ‘arrogância’.

A democracia, apesar da sua resiliência, permanece em crise e, muitas vezes, esvaziada de seu conteúdo por múltiplos fatores. Na verdade, a democracia “sempre esteve em crise”, desde seu nascimento no mundo clássico e sua ascensão no mundo moderno. A crise da

democracia não flui inicialmente de si mesmo, mas pelas inflexões paradoxais do ser humano dentro dela. A democracia concede liberdade para todos, o que fere as paixões daquele que ama subjugar o *outro*. A democracia aufere a igualdade, o que fere a ganância do homem pela hierarquia eterna sobre o *outro*. A democracia aufere o direito de participação política, o que fere e inibe a tendência totalitária de quem governa. A Constituição que é a base positivada e racional da política e da democracia é massacrada por aqueles que juraram defendê-la. As crises econômicas, que são elementos cíclicos da economia capitalista, ocasionam a renúncia dos conteúdos emancipadores da tradição democrática (CORTE, 2018, p. 198). Aliás, no seu ínterim, a democracia apresenta vícios e virtudes.

Os vícios da democracia referem-se à ausência de conteúdo, possibilitando a uniformização, a tirania da maioria e procedimentos mecanizados e distantes da participação popular. A democracia necessita de virtudes e qualidades, tais como, a liberdade, a igualdade e a participação política. Nesse ínterim, para nutrir a democracia faz necessário considerar: os direitos das minorias, as questões relacionadas à vida e à dignidade, os mecanismos de participação popular, os problemas ambientais, a proteção aos migrantes, um novo contrato social para o povo, os direitos sociais, uma mudança da lógica de consumo de bens materiais, entre tantas outras importantes demandas (CORTE, 2018, p. 198).

Na atual democracia, certos valores democráticos são distorcidos e levados a um extremo que serve aos interesses de uma elite dominante, indivíduos “poderosos”. Em nome da ‘democracia’ e dos ‘direitos humanos’, alguns países embarcaram em uma cruzada para “esclarecer” populações estrangeiras por meio do uso da força, levando à destruição em grande escala e perda de vidas e a uma crise moral de proporções crescentes. A defesa da liberdade, se ilimitada, leva à tirania dos indivíduos. A defesa da igualdade sem educação leva à servidão, como mostra Tocqueville. Ele argumenta convincentemente que o verdadeiro ideal democrático deve ser encontrado no equilíbrio delicado e em constante mudança entre princípios concorrentes, soberania popular, liberdade, igualdade de condições e fraternidade. Quando um desses elementos se liberta e se transforma em um princípio dominante, torna-se perigoso: populismo, ultraliberalismo, despotismo e messianismo, os inimigos internos da democracia.

Assim, hoje não se trata apenas de grupos terroristas indubitavelmente conhecidos e taxados como inimigos originais. Não são apenas os jihadistas. Na Europa, uma guinada em direção à extrema direita resultou em ganhos por partidos políticos extremistas, muitas vezes visando os refugiados que o Estado Islâmico criou. E esses problemas não se limitam ao Ocidente e ao Oriente. Os neonazistas praticaram violência mortal na Ucrânia, enquanto a Rússia usou campanhas de influência para unir movimentos de direita em todo o mundo em

uma espécie de internacionalidade nacionalista. Extremistas maoístas continuaram uma campanha de ataques terroristas por décadas na Índia. Nos Estados Unidos, a supremacia branca tem ressurgido, crescendo em número e chegou a ser encorajada por um governo<sup>11</sup>, que ecoou seus pontos de discussão e instituiu políticas que encantaram seus adeptos.

No Brasil, não é diferente, grupos extremistas se posicionam cada vez mais com pautas de ódio e segregação racial. Abolido as correntes sobre os pés, o negro não mais lhe é negado o direito de ser livre, todavia, a condição digna de vida ainda lhe é negado, perpetuando-se, quer gostemos quer não, muitas vezes, lógicas semelhantes à era da escravidão, pois, implícita ou explicitamente, práticas racistas persistem, sejam elas declaradas ou não (cf. NUNES, 2006, p. 89). Vemos emergindo, ao redor do mundo, novas ideologias radicais – como movimentos misóginos, separatistas e hegemônicos – constantemente nos cantos escuros da Internet. Crimes de ódio de todos os tipos se multiplicaram na esteira de todos esses desenvolvimentos, às vezes de natureza claramente ideológica e, às vezes, mais ambíguas.

O desenvolvimento de definições e estruturas objetivas para compreender o extremismo se faz cada vez mais necessário. Embora o problema do extremismo tenha estado conosco ao longo da história humana registrada, a comunidade global interconectada de hoje apresenta desafios novos e particularmente confusos diante da democracia em um estado de direito. O extremismo corre como uma doença viral transmitida socialmente e; se espalha por meio do contato social. E, as redes sociais online permitiram que alguns movimentos extremistas se propagassem como pandemias, ao mesmo tempo que possibilitou que uma série de movimentos minúsculos – que antes teriam desaparecido por causa da negligência e silêncio – criassem uma massa crítica de adeptos. E não é suficiente combater o extremismo violento, precisamos de forma consciente e decidida de evitá-lo, e isso exige formas de “poder brando”, para evitar uma ameaça impulsionada por interpretações distorcidas da cultura, ódio e ignorância. O desarmamento do processo de radicalização deve começar com os direitos humanos e o Estado de Direito, com o diálogo além de todas as fronteiras, munindo toda sociedade, mulheres e homens, o mais cedo possível, nos lares e demais ambientes possíveis de aprendizado.

Pensar o papel da democracia e dos direitos (civis, sociais, políticos e humanos) nesse contexto político atual, não é tarefa simples. Literalmente a democracia corre sérios perigos, metaforicamente, caminha em ruas sombrias. Os direitos civis, políticos e humanos partilham das mesmas dificuldades que a democracia, eles parecem pertencer aos aparelhos do Estado ao invés de pertencerem ao cidadão (cf. REIS, 2003).

---

<sup>11</sup> Nos referimos ao 45º presidente dos EUA, para ser mais preciso.

A pandemia da Covid-19 apresentou um importante estudo de caso, em escala global, de como a democracia funciona – e não funciona – hoje. Da liderança à cidadania, do devido processo aos freios e contrapesos, da globalização à desinformação, do egoísmo à militância, da solidariedade dentro e além das fronteiras ao papel da especialidade, conceitos democráticos-chave, antigos e novos, passam por novos testes. O futuro da Democracia em todo o mundo está em questão enquanto os governos administram suas respostas à pandemia. À medida que as emergências se multiplicam, os líderes mentem, os planos entram em colapso, os riscos são ignorados, a desinformação é abundante, o negacionismo se torna atraente e a busca científica se torna uma vítima, a governança democrática falha, a responsabilidade colapsa, as sociedades se polarizam e o fenômeno do medo, não a razão, governa o dia.

Diante desse fato e vários *annus horribilis*, há perguntas para serem refletidas: *O que aconteceu? Como isso foi possível? Há esperança para um futuro diferente em sociedades democráticas?*

É precisamente nesse contexto sociopolítico e ao fenômeno existencial, que arrasa a humanidade, que as contribuições de Alexis de Tocqueville, pensador político e estadista francês da primeira metade do século XIX, e as reflexões da filósofa Hannah Arendt, pensadora do século XX, se tornam, não apenas pertinentes o bastante, mas paragem obrigatória. Profundamente mergulhada no contexto de opressão e regimes totalitários que Arendt não apenas viveu, mas erigiu todo o seu pensamento filosófico e político. Ela refletiu a contraditória rede de significados de um século de extremos. O resultado das ascensões dos regimes nazista e stalinista, a crise econômica e social europeia e o extermínio em massa dos judeus foram os fundamentos históricos para produção do pensamento filosófico e político de Arendt.

E tudo isso, que descrevemos acima, é suficiente para despertar o interesse da filosofia. Claude Lefort diz que “a filosofia política jamais teve outro impulso senão o desejo de se libertar da servidão para com crenças coletivas, conquistar a liberdade de pensar a liberdade na sociedade; a filosofia política sempre teve em vista a diferenciação, de essência, entre regime livre e despotismo, ou tirania” (LEFORT 1999, p. 25).

### 1.1.1 Pensar *o que estamos fazendo*

Este desabafo, que apresento em forma de relato (aliás, peço desculpas) reforça aquilo que nos trouxe a esta dissertação: a teoria política e filosófica de Alexis de Tocqueville e

Hannah Arendt reservam uma atualidade para pensarmos, não outro mundo ou experiências alhures. Elas servem para nos voltarmos sempre à questão: *o que estamos fazendo?*

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É obvio que isso é um assunto do pensamento, e ausência do pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo (CH, 2016, p. 6).

Nenhum tema, nenhuma palavra, nenhuma ação captura melhor a paixão de Hannah Arendt do que sua insistência em que pensemos *o que estamos fazendo*. A necessidade de pensar era um refrão incessante nas conversas de Arendt com amigos. Foi também a força que deu vida a cada um de seus livros. Essa não é uma questão simples, embora pareça de primeira, mas ela preserva a originalidade de Arendt; que reside em sua capacidade de produzir reflexões a partir de objetos, eventos e acontecimentos. É, na verdade, o pensamento central de sua obra.<sup>12</sup> E, embora Tocqueville não parece ter registrado pergunta semelhante, é por este caminho que sua teoria política-filosófica se envereda.

Enquanto a questão (*O que me é permitido esperar?*) elaborada por Immanuel Kant, filósofo conhecido não apenas por sua epistemologia, mas também pela discussão ética e metafísica, nos remete a uma antropologia filosófica de ordem puramente ética-metafísica (uma ética fundamentada pela metafísica), uma possibilidade, *vir a ser* dependente da ação do homem, a questão de Hannah Arendt nos chama a responsabilidade não do *dever*, mas do nosso *eu* atual numa ontologia da ação responsiva e responsável. Um despertar para a necessidade de ‘prestação de contas’ de nós mesmos, na relação com o outro e com o mundo.

O “esperar” kantiano também não tem necessariamente uma causalidade nas atividades do homem em vida, ou pelo menos, essa não parece ser uma hipótese defendida pelo filósofo prussiano. Ao que parece, o horizonte de Immanuel Kant ainda enxerga o cristianismo e o reflete em seu protótipo original, não obstante, mediante a sua reflexão filosófica própria, sugere uma religião racional que esteja emancipada, *a priori*, de bem-aventuranças vindouras, isto é, um paraíso futuro. Aguardar a felicidade futura é merecida, no entanto, se as ações em vida forem pautadas segundo a moralidade:

A terceira questão – qual seja, “se faço o que devo, *o que posso então esperar?*” – é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que o prático apenas conduz, como um fio condutor, à resposta da pergunta teórica, e, à medida que esta se eleva, à resposta da pergunta especulativa. Pois toda *esperança* se dirige à felicidade e é, com vistas ao prático e à lei moral, exatamente ao mesmo que o saber e a lei natural com relação ao

<sup>12</sup> Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 2016, p. 6.

conhecimento teórico das coisas. A esperança acaba por conduzir à conclusão de que existe algo (que determina o último fim possível) *porque algo deve acontecer*; e o saber, à de que existe algo (que atua como causa suprema) *porque algo acontece* (KrV B 833).

Diferente de sua segunda questão, a terceira questão kantiana desembaraça à dimensão do futuro, da interpretação da existência humana e da história (cf. HÖFFE, 2005, p. 269). Ao ser humano lhe é permitido esperar uma vida feliz. Sua dignidade não acabará com a morte, mas se perpetuará em prolongamento ao infinito. Já a questão de Hannah Arendt, “o que estamos fazendo”, no entanto, evoca o sentido filosófico contido na palavra crise, que significa pôr em evidência a razão e conceber um juízo.

No entanto, nada pode remover a ênfase de que Immanuel Kant foi, como Arendt bem reconhece, “talvez o único grande pensador para o qual a questão ‘*Que devo fazer?*’ foi não apenas tão importante como as duas outras questões da Metafísica, ‘*Que posso saber?*’ e ‘*Que posso esperar?*’, mas o cerne mesmo de sua filosofia” (EPF, 2016, p. 119 – grifo meu). Embora Kant, segundo Arendt, não foi perturbado tal como Marx e Nietzsche o foram, pela tradicional hierarquia da contemplação sobre a ação, a *vita contemplativa* sobre a *vita activa* (EPF, 2016, p. 119). Hierarquia esta que, aliás, era em grande parte responsável pela crise moderna no mundo dos humanos. Em *Entre o Passado e o Futuro*, ao refletir sobre a crise de seu tempo, embora radicada nos Estados Unidos, Arendt não se limita ao contexto americano, mas lida com a crise da modernidade no sentido *lato*, pois a sociedade de massas é um fenômeno global.<sup>13</sup> Para nossa autora, a crise afeta todo o mundo (EPF, 2016, p. 223).<sup>14</sup>

Para Hannah Arendt, uma crise ocorre quando não podemos mais confiar nos preconceitos que ordinariamente nos guiam pelo mundo. Toda crise é, portanto, uma ocasião para refletir sobre a tradição. Ao erodir nossas crenças básicas compartilhadas, no entanto, a crise também enfraquece nossa capacidade de nos comunicar e cooperar uns com os outros. A crise, portanto, nos confronta com a questão: *que comunidade é possível quando não temos nada em comum?* A própria resposta de Arendt é encontrada na comunidade de julgamento. Na medida em que os julgamentos reflexivos envolvem solicitar o acordo potencial de outros, eles confirmam que algum terreno comum permanece apesar da perda de preconceitos

<sup>13</sup> Vale apenas ressaltar as distinções feitas pela Hannah Arendt entre as concepções de era moderna e mundo moderno: “a era moderna começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas” (CH, 2016, p. 7).

<sup>14</sup> Hannah Arendt não aborda a ‘crise’ como uma mudança que chega até nós sem preparação ou aviso prévio. Arendt retoma o sentido grego de crise (*krinein*) enquanto juízo, em consonância a uma perspectiva crítica (*kritikos*). Assim, identificar a existência da crise, também significaria conceber uma crítica e, “enquanto ‘crítica’ é o caminho que devemos tomar para iniciar a mudança” (PORCEL, 2013, p. 202).

compartilhados. De fato, somente quando não podemos tomar o consenso como certo é que estamos realmente atentos aos outros.

A crise coloca em aberto questões para pensar sobre o sentido da existência na *polis*, ou como em Arendt, no mundo moderno. Pensar a existência humana diante dos extremos não por juízos pré-formados, mas na emergência de um convite para pensar, “na obrigação de voltar às questões mesmas, a crise exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos” (EPF, 2016, p. 223). Assim, Arendt propõe ativar a faculdade de pensamento, tendo como “coisa pensamento” o fazer do homem moderno no interior de suas três atividades da vida ativa: trabalho, obra e ação.

Na modernidade, a ciência tornou realidade os eventos até então sonhados pela ficção: “no espaço, foram lançados satélites artificiais que seguem os mesmos movimentos de corpos celestes; a fissão do átomo, subsumida as circunstâncias militares e políticas, tornou-se arma de aniquilação, a exemplo das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki; o nascimento de bebês de proveta e a possibilidade de seleção genética resultam na esperança de prolongar a vida” (NASCIMENTO, 2018: 60).

Nos ensaios de *Between Past and Future*, Arendt volta, mais uma vez, a atividade do pensamento, a atividade que acontece na “lacuna entre o passado e o futuro”. “Apenas na medida em que [o homem] pensa... o homem na plena realidade de seu ser concreto vive nessa lacuna temporal entre o passado e o futuro” (EPF, 2016, p. 39). Somente quando admitimos que em nosso tempo “tudo é possível”, podemos nos confrontar e nos ver honestamente por quem somos. E só assim podemos resistir à perigosa realidade que é o nosso mundo. De outro modo, a questão arendtiana, “o que estamos fazendo”, se complementa com a questão kantiana, pois, avalia os novos acontecimentos do mundo moderno, em que os homens, de maneira intencional, em seus extremos, se tornam capazes de destruir todo o mundo, aquele em que habitam e aquele que os permeia, basta apertar um único botão. O problema, segundo Arendt, é que poucas pessoas em qualquer época da história foram equipadas e incentivadas às práticas na arte de pensar. Durante a maior parte da história, a ausência generalizada de pensamento não foi um problema, pois a “lacuna foi transposta [superada] por aquilo que, desde os romanos, chamamos de tradição” (EPF, 2016, p. 40). Como a tradição, a religião e a autoridade nos diziam como nos comportar e definiam nossas noções morais de certo e errado, a massa da humanidade não precisava pensar por si mesma; e o fato de que a maioria das pessoas na maioria das vezes não pensa não foi uma tragédia.

Somos as primeiras pessoas na história do mundo que vivem sem tradição e, portanto, sem balizas desgastadas que preenchem o abismo que separa o homem de sua convivência com

os outros em um mundo compartilhado. Se a tradição é aquilo que transmite um mundo comum no qual nascemos e nos educamos, a perda da tradição significa que vivemos cada vez mais sem os corrimãos que nos orientam em nossa convivência. Despojada da tradição e privada de sua autoridade que cobre a lacuna, a era moderna enfrenta o desafio distintivo de que “a atividade do pensamento” – antes “restringida como uma experiência àqueles poucos que fizeram do pensamento seu negócio principal” – deve agora se tornar “uma realidade tangível e perplexidade para todos”. Em outras palavras, “[Pensar tornou-se] um fato de importância política” (*EPF*, 2016, p. 40). Porque, como disse Tocqueville, citado por Arendt: “Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas” (*EPF*, 2016, p. 32). Mas essa perda não pode ao todo ser dada como um símbolo de vitória ou derrota, pois, com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado. A própria Arendt reconheceu dizendo:

Não se pode negar que, sem uma tradição firmemente ancorada – e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás –, toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido – pondo inteiramente de parte os conteúdos que se poderiam perder – significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação (*EPF*, 2016, p. 130-131).

Arendt buscou a relevância política do pensamento em todo o seu trabalho, mas em nenhum lugar com mais obstinação do que em seu relato de Adolf Eichmann, o agente nazista responsável por organizar o transporte de milhões de judeus e outros para as fábricas e vários campos de concentração e de extermínio em apoio da Solução Final do Nazismo. Em seu envolvimento com o que ela via como a falta de consideração de Eichmann – sua banalidade, sua confiança em clichês e sua mentalidade burocrática – ela entendeu que era sua incapacidade de pensar que permitia seus crimes desumanos. Não era demônio, nem podia se extrair, ainda que com a maior boa vontade do mundo, qualquer profundidade diabólica (*EJ*, 2009, p. 311). Eichmann não tinha aparência de monstro nem se parecia com os vilões como geralmente os imaginamos em literaturas ou filmes, muito menos agiu, como esses, por motivos sádicos, fragilidade ou por ganância, não foi porque desejou submeter-se aos sete pecados capitais, apenas exercia com profissionalismo sua função. O problema de Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, não eram nem perversos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais (*EJ*, 2009, 299). Ele mesmo chegou a declarar: “não sou o monstro que fazem de mim” (*EJ*, 2009, 269). Eichmann era banal e comum (BERNSTEIN, 2021, p. 76).

Tzvetan Todorov escreve:

A expressão não foi muito feliz, mas a ideia de Arendt é importante. Confrontada ao indivíduo Adolf Eichmann, no decorrer de seu processo em Jerusalém, Arendt se rende à evidência: apesar dos esforços empreendidos pela acusação para demonizar esse homem, ele aparece como um ser profundamente medíocre, ordinário, comum, enquanto o mal pelo qual foi responsável é um dos maiores da história da humanidade (TODOROV, 2017, 184).

Para Arendt, Eichmann era totalmente responsável pelos crimes que ele cometeu (BERNSTEIN, 2021, p. 75). Não obstante, ele se sentia eximido juridicamente da culpa porque “apenas cumpria ordens”, era isso, no entanto, que chamava a atenção ao olhar para o réu, sua superficialidade, sua incapacidade de refletir sobre o acontecido e de pensar sobre o significado de suas ações. Aparentemente, estava despossuído de qualquer motivo para cometer crimes, mesmo aqueles indescritíveis dos quais seu processo tratava, isto é, não houve sequer uma razão que pudesse esclarecê-los suscintamente. Faltava a ele o que Kant havia descrito como uma ‘mentalidade alargada’ (BERNSTEIN, 2021, p. 77). Arendt constatou que o mal totalitário fora possível graças a esse vazio de pensamento. Foi, portanto, sua experiência no julgamento de Eichmann que levou Arendt a perguntar:

Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com a nossa faculdade de pensar? [...] seria possível que a atividade do pensamento como tal [...] estivesse dentre as condições que levam os homens a se absterem de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os “condicione” contra ele? (VE, 2022, p. 25-26).

O que Arendt exige é que pensemos; devemos, em outras palavras, nos reconciliar com o fato de que em nosso mundo não podemos mais confiar na tradição, moralidade ou religião para traçar nosso curso ou guiar nossas ações. À deriva em um mundo em que tudo e qualquer coisa é possível, a *reflexão* é a única atividade que nos separa do mais hediondo dos males. Não obstante, a falta de atividade de pensamento, na compreensão da filósofa, não diz respeito a alguma limitação cognitiva, não tem a ver com estupidez (*Dummheit*) ou ignorância (VE, 2022, p. 24), nem com a privação de escolha. Isso é válido para todos os guardas, engenheiros, médicos, dos campos de concentração e todos aqueles que estiveram envolvidos no regime totalitário nazista, que, para cometerem as barbáries, usaram suas mais altas capacidades intelectuais na aplicação de conhecimentos e tecnologias avançadas, contudo foram incapazes de refletir sobre aquilo que estavam fazendo. Não pararam para refletir e se questionar sobre o sentido de suas ações ou sobre o que tudo aquilo significava para eles ou para as vítimas, nem para o mundo, lugar da convivência dos homens, homens no plural (CH, 2016, p. 5).

A ausência de pensamento pode ser comum em pessoas muito inteligentes, e a causa disso não é um coração perverso; pode ser justamente o oposto: é mais provável que a perversidade seja provocada pela ausência de pensamento, a *irreflexão* (VE, 2022, 24). Nesse

sentido, o que Arendt observa é que pode haver pessoas muito inteligentes que, contudo, não pensam. Apenas reproduzem ou cumprem ordens. Habilidades, conhecimentos, tecnologia e ciência, podem ser, conseqüentemente, despojados da reflexão que procura compreender o sentido de atos e acontecimentos. E, ante o exposto, Hannah Arendt defende enfaticamente a relevância de uma compreensão ética e política dos assuntos humanos. Conforme se lê:

A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso conhecimento científico e técnico, e essa questão não pode ser decidida por meios científicos; é uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais. Embora tais possibilidades possam pertencer ainda a um futuro remoto, os primeiros efeitos de bumerangue dos grandes triunfos da ciência já se fizeram sentir em uma crise nas próprias ciências naturais. O problema tem a ver com o fato de que as “verdades” da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente, já não se prestam à expressão normal no discurso e no pensamento (CH, 2016, p. 3).

Em CH, Arendt insistiu que devemos pensar o que estamos fazendo, com o que ela quis dizer a maneira impensada como a humanidade estava abraçando a ciência, a tecnologia e a automação de uma forma que ameaçava as condições básicas da vida humana. Se a automação substitui o trabalho, o consumo substitui o trabalho e a racionalidade científica substitui a ação, o pensamento e o julgamento, então as atividades primárias da vida humana serão, argumenta ela, sacrificadas ao desejo de certeza, segurança e felicidade. Arendt nunca condena essa troca, mas ela insiste que pensemos sobre o que estamos fazendo. Afinal, como diziam os gregos antigos, *uma vida sem reflexão não vale apenas ser vivida*. Em VE, Arendt escreve:

O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos (VE, 2022, p. 247-248).

O pensamento evita que os seres humanos sejam supérfluos, o pensamento impede que a espontaneidade seja erradicada e, principalmente, a capacidade dos seres humanos de realizar milagres, isto é, de serem iniciadores do novo, de novas cadeias causais. O pensamento evita, destarte, à dissociação entre as palavras e os atos. Não obstante, assim como a ausência de pensamento pode ter conseqüências abismal, como mostra o caso de Eichmann, o próprio pensar também não está isento de perigos. Isso mostra outra experiência marcante para Arendt, como já exposto, que diz respeito aos intelectuais alemães – entre eles Heidegger –, durante o regime nacional-socialista, que aderiram ao nazismo ou nem se quer posicionaram-se contrários ao regime estabelecido por Hitler.

A filósofa alemã faz mais do que uma simples análise das três atividades da vida ativa, como desenvolve em *CH*. Sobre isso, Fabio Passos argumenta,

Arendt propõe ativar a faculdade de pensamento, tendo como “coisa pensamento”<sup>4</sup> o fazer do homem moderno no interior de suas três atividades da vida ativa: trabalho, obra e ação. Arendt não se propõe apenas a realizar uma análise das três atividades da vida ativa, mas, e, sobretudo, a fazer uma reconsideração da condição humana à luz das experiências e medos que rondam o homem da era moderna, os quais, substancialmente, são as experiências totalitárias e os avanços técnicos e tecnológicos que, de certa forma, dão ao homem uma nova humanidade (PASSOS, 2018: 93).

Em outro texto Passos assevera que,

[...] todo pensamento requer, para sua ativação, um parar-para-pensar, um abandono dos afazeres corriqueiros com o intuito de trazer diante do ego pensante aquilo que está ausente, mesmo assim presente enquanto coisa pensamento: os objetos retidos na memória para a manipulação do pensamento que procura significá-los, dando-lhes um porquê e, assim, fazer com que o homem possa reconciliar-se com sua realidade (PASSOS, 2017, p. 154).

Kierkegaard, em seu *Diário Íntimo* escreve o seguinte:

O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo, [de saber] *o que “devo fazer”*, e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento precede sempre a ação. Trata-se de compreender meu destino, de ver o que Deus quer propriamente que eu faça. Trata-se de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a idéia pela qual quero viver e morrer. (...) E evidente e não quero negar, que admito ainda um imperativo do conhecimento e que em virtude de um tal imperativo pode-se agir sobre os homens, mas é preciso também que eu absorva esse conhecimento de uma maneira viva (KIERKEGAARD, 1955, p. 39-40 – *grifo meu*).

É a *vita activa*, na constante atividade do pensar, que exprime a verdade. Somente os incapazes de compreender, não por perversão, mas porque não se dão a atividade de pensar o que estão fazendo podem, irrefletidamente, como dentes de engrenagem na dialética do horror, perpetuar o mal totalitário, banal porque sem profundidade, de grandes proporções porque pode afetar a todos que se recusam a pensar. O homem que não pensa ou que recusa o pensar é simplesmente superficial, e não ser dado a atividade do pensamento é fazer-se refém de atos monstruosos e inimagináveis. Dai vemos a perda das liberdades e o começo das tiranias.

Hannah Arendt e Alexis de Tocqueville trouxeram luz à reflexão sobre a época moderna como quem presencia, *in loco*, as transformações de um mundo que se mostra cada vez mais desértico. Mas também, como quem foram capazes de pensar esse mesmo mundo a partir de uma bagagem que os acompanhou, em Tocqueville, da França aos EUA, e de Arendt, da Alemanha, França aos EUA, na qual levavam o peso da capacidade do apurado pensamento filosófico aprendido, sobretudo, com seus mestres, direta ou indiretamente: no caso de Tocqueville, Pascal, Montesquieu, Rousseau, Abade Lesueur e Francois Guizot e; Sócrates, Agostinho, Kant, Martin Heidegger e Karl Jaspers, para Arendt. Foram os eventos históricos

que tornaram tanto Tocqueville, o estadista francês, e Arendt a doutora em filosofia, em pensadores ou teóricos políticos. Assim, ao refletir sobre o que estamos fazendo, objetivo esse que a autora enfatiza logo no início de sua mais importante obra *CH* e, em parte, objeto central dessa pesquisa, Arendt empreende uma profunda crítica à época moderna, assumindo os eventos históricos como determinantes para as mudanças de curso da Modernidade.

## 1.2 FILOSOFIA POLÍTICA: a essência do(s) SER(es) humano(s) na *polis*

*“A política é agora o destino”.*

(Napoleão a Goethe, Erfurt, outubro de 1808)

Antes de nos aprofundarmos nas obras que pretendemos, parte puramente filosófica de nossos autores, vale refletir sobre o grande escopo a que a dissertação se situa, (filosofia) política. A ciência do governo da *polis*. A tentativa de apreender pelo pensamento a natureza (a estrutura fundamental) do Estado ou da vida em sociedade. Ela que é o ramo da filosofia que se preocupa, no nível mais abstrato, com os conceitos e argumentos envolvidos na opinião política. Não é uma ciência positiva dos fenômenos políticos, dos fatores observáveis, dos fatos estatísticos etc., dados dos quais se beneficiará para poder verificar suas próprias afirmações, pois uma estrutura só se revela no estruturado; essencialmente, ela pergunta o que faz com que tal fato, tal textura de fatos esteja sob a política ou importe para ela. Ela visa compreender a vida dos homens em sociedade, cuja forma de vida constitui para ela o fato fundamental. Toda filosofia política desenvolve assim, ou pelo menos implica, uma antropologia filosófica.

Aqui a filosofia é o nosso grande campo de visão. E se a filosofia é – na expressão de Hegel – *seu tempo apreendido em pensamento*, então, tal como entende o professor Günter Zöllner, a relação de uma filosofia com seu presente, expressa na afirmação, vale especialmente para aquela forma do filosofar que dispõe, com a comunidade estatal, de um objeto essencialmente variável e que, não raro, como “filosofia política”, reivindica, possui ou adquire ela mesma um caráter profundamente político. Mais do que outros domínios ou disciplinas filosóficas, a filosofia política parece ser, por isso, tanto formada quanto tangenciada, tanto determinada quanto limitada pelo seu tempo. A temporalidade da filosofia política se manifesta de modo evidente na natureza e extensão da imaginação política com que a filosofia aprecia e avalia cada vez o convívio estatal. O horizonte da filosofia política é tipicamente delimitado –

tanto aberto quanto fechado – por experiências temporais com as formas e normas da vida comunitária na estrutura estatal (cf. ZÖLLER, 2015).

Da observação de que a estrutura só se revela e é real no estruturado, segue-se que a filosofia política se refere, por outro lado, à história, sendo esta palavra tomada no sentido mais amplo: história política, religiões, costumes, sentimento, formas de serviço social, etc. O pensamento político, como todo pensamento humano, mesmo quando conduz a resultados que, quanto ao seu conteúdo, não envolve qualquer parâmetro temporal, como os teoremas aritméticos, nasce em determinado momento: a filosofia, para citar novamente a palavra de Hegel, é nada mais que a apreensão de sua própria época no pensamento.

A filosofia política não é de forma alguma uma técnica de ação política, é uma reflexão sobre a pluralidade de governos e o objetivo da política. De Platão a Montesquieu, a questão da filosofia política era: qual é o melhor regime? Então Rousseau transformou o questionamento: Que princípios estabelecem a legitimidade de um poder? Filósofos contemporâneos (Habermas, Arendt, Rawls, Dahl, Bobbio), depois do despertar de Tocqueville, fizeram da democracia o marco insuperável do pensamento político. Para eles, a questão é: como melhorar a democracia? O que a ameaça? Como salvá-lo?

O escopo para a filosofia política é, portanto, grande, o esclarecimento de seu propósito e limitações é urgente – um aspecto, na verdade, da sobrevivência da humanidade. A filosofia política atua também, sobre o prisma de uma reflexão do *dever ser*, como uma grande “escala”, na qual estarão todos os elementos constitutivos das relações de poder, desde o grau máximo da servidão até o grau máximo da liberdade política ou civil.

Sabe-se então, que a filosofia política busca, como um de seus desafios, refletir sobre a implementação ou limitação do poder público de forma a manter a sobrevivência e a melhoria da existência da *polis*. Como todos os aspectos da experiência humana, a filosofia política é condicionada pelo ambiente, pelo escopo e limitações da mente. E, as propostas enunciadas por sucessivos filósofos políticos a problemas perenes refletem o conhecimento e as crises de sua época. Grosso modo, entretanto, pode-se caracterizar como políticas todas as práticas e instituições que dizem respeito ao governo e ao modo de vida da sociedade. Arendt afirma que a política trata da convivência entre diferentes (*QP*, 2021, p. 21). Mas, a questão que permanece é: o que é *política*? Esta é uma, senão a questão fundamental que deve, antes de qualquer outra, ser dirigida a Arendt. Ainda que sua concepção de política constitua o cerne de muitas obras da autora, a partir da qual seu pensamento faz sentido, emitir uma resposta à pergunta “*O que é política para Arendt?*”, não é fácil. A filósofa recusa rótulos, como já exposto, ela rejeita a ideia de professar uma filosofia política que a pudesse resumir por um

termo em “ismo”.<sup>15</sup> Só isso já desenha o retrato de uma intelectual que não pretende deixar seu pensamento preso a categorias ou limites predeterminados.

A principal dificuldade que há em definir a política em Arendt decorre do fato da filósofa não nos fornecer um modelo preciso, ela nunca escreveu uma filosofia política sistemática à maneira de Thomas Hobbes, John Rawls ou Hans Kelsen, por exemplo. Sua concepção de política nos remete antes a um conjunto de conceitos e ideias extraídos de certos modelos históricos a partir dos quais se desdobra sua reflexão sobre a convivência. O caráter “fragmentado” das referências de que se apropria é aliás explicitamente reconhecido: “Tomo tudo o que posso e o que me convém. Uma das grandes vantagens do nosso tempo é o que disse René Char: *“Notre heritage n’est précédé par aucun testament”* (“Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”). Significa que somos livres para usar, onde quisermos, as experiências e pensamentos do passado”.<sup>16</sup> A ausência de uma definição sistemática, é o meio conveniente que “que a leva”, a nosso ver, apreender sua concepção da política.<sup>17</sup>

### 1.2.1 Uma concepção de política herdada de “outra tradição”: *Polis* grega

As referências políticas de Arendt apareceram para muitos como marcas da nostalgia de um passado distante e perdido. Este é, sobretudo, o lugar importante que Arendt concede à cidade ateniense, entendida como um ideal democrático, que levou vários de seus críticos a descrever sua concepção de política como nostálgica. Como exposto na nossa introdução, apesar do que aparentemente possa parecer, Arendt não endossa qualquer expressão de um arrependimento pelo passado e nem se deixa ser guiada por uma proposta anacrônica. André Duarte elabora um comentário acerca deste tema que vale apenas destacar:

[...] o retorno arendtiano ao passado político greco romano e à própria tradição não opera nem segundo o modo da emulação, isto é, de uma exigência de imitação dos antigos como condição para renovar o presente político, nem tampouco se dá em termos de uma aplicação da sabedoria política do passado aos problemas do presente [...] Arendt sempre desconfiou dos pensadores tradicionalistas [Vogelin. Maritain,

<sup>15</sup> Hannah Arendt fez a mesma declaração em entrevista realizada em 1973 em Nova York para o programa *Un certain regard*. Entrevista acessada em: [http://www.dailymotion.com/video/xhzpe\\_hannah-arendt-interview-a-new-york\\_creation](http://www.dailymotion.com/video/xhzpe_hannah-arendt-interview-a-new-york_creation). Visualizada em 12 fevereiro de 2020.

<sup>16</sup> Entrevista acessada em: [http://www.dailymotion.com/video/xhzpe\\_hannah-arendt-interview-a-new-york\\_creation](http://www.dailymotion.com/video/xhzpe_hannah-arendt-interview-a-new-york_creation) (visualizado em 12 fevereiro 2020).

<sup>17</sup> Essa forma de abordar o pensamento político de Arendt é uma continuação da abordagem adotada por Dana R. Villa e Margaret Canovan, para citar apenas algumas. Villa explica que o pensamento de Arendt se desenvolve como um conjunto complexo de temas entrelaçados e que, às vezes, cabe ao leitor reconstruir as relações que ali operam (VILLA, 2000, p. 1.). Quanto a Canovan, podemos ver que ela concorda: “Como resultado, não temos, de fato, uma única afirmação sistemática de sua teoria política madura, embora possa ser reconstruída a partir da massa de sua obra, publicada e não publicada” (CANOVAN, 1992, p. 101) [Tradução minha].

Gilson] que, face à ruptura da tradição, flertaram como projeto de sua restauração ou comemoração celebrativa (DUARTE, 2001a, p. 67-68).

Não existe no pensamento político da autora uma atração romântica pelo mundo helênico. É verdade que uma leitura rasa de *CH*, onde a *polis* grega é de certa forma honrada, pode nos dar essa impressão de nostalgia. Mesma coisa quando encontramos na obra de Arendt a expressão “tesouro perdido”<sup>18</sup> (inspirada em René Char) que ela às vezes usa para designar a política. A capacidade e a atividade de pensar os acontecimentos políticos (analisando tanto passado, quanto o presente sem perder de vista o testamento que se quer legar ao futuro), para além da constatação da decadência irreversível da esfera pública, destinado a política no mundo contemporâneo, concedem voz ao passado. Arendt reconhece sutilmente o passado político como um alicerce fundamental e que ainda é capaz de inspirar o presente.<sup>19</sup>

No entanto, a “interpretação nostálgica” ou grecomania também deixa de levar em conta outras referências históricas além da *polis grega*, como a *civitas romana* e a *Revolução Americana*.<sup>20</sup> Estas formam, como evoca Paul Ricoeur, essa “outra tradição” a que a filósofa se refere. Por sua própria admissão, Arendt procurou situar-se em oposição à tradição filosófica. Também é lugar-comum lembrar, novamente, que ela preferiu chamar a si mesma de teórica política ao invés de filósofa. Ela critica a tradição filosófica por ter proposto a *vita contemplativa* em detrimento da *vita activa*, aniquilando assim o sentido de uma verdadeira vida política. Assim, entenderemos que Arendt não utiliza essa “outra tradição”, constituída de experiências históricas eleitas, como objeto de veneração, mas para dela extrair livremente os diversos conceitos e ideias que, reunidos, constroem uma concepção original do que a política deve ser e estabelecer as condições que a tornam possível. Assim, por uma questão de delimitação observaremos aqui apenas a *polis grega*.

<sup>18</sup> Hannah Arendt (*SR*, 2011, p. 274) assume com certo relevo a expressão tesouro perdido. O exemplo dessa relevância encontra-se no fato de a pensadora ter como título do último capítulo de sua obra sobre a Revolução “A Tradição Revolucionária e seu Tesouro Perdido”. É interessante notarmos que, logo abaixo do título do capítulo VI dessa sua destacada obra, a autora utiliza como epígrafe o aforismo de René Char: “*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament*” (nossa herança não é precedida de nenhum testamento).

<sup>19</sup> Arendt não tece um ataque radical ao que havia sido legado pelo passado: “a autoridade, assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais” (*EPF*, 2016, p. 131). Sua perda, portanto, (da permanência e da segurança do mundo), estaria politicamente ligada à perda da autoridade, embora não incorra em perda da capacidade humana de construção, preservação e cuidado com um mundo que atravessa os seres humanos, permanecendo e sobrevivendo após suas vidas individuais (*Ibidem*, p. 132).

<sup>20</sup> Limitar-nos-emos aqui a esta breve observação, pois esta pesquisa requer limite e atenção objetiva. Mencionaremos apenas sobre a tradição da *polis grega*, no segundo capítulo passaremos, a passos largos, numa interpretação da autora sobre herança da revolução americana voltada a democracia, mas não abordaremos sobre o significado de tal evento no pensamento da autora. A investigação das tradições que preenchem a concepção arendtiana da esfera pública requer bastante espaço, aliás, para esta análise nos propomos a uma investigação abrangente como Doutorado.

Sabemos que a tradição do pensamento político moderno recebe sua herança dos ensinamentos de Sócrates, Platão e Aristóteles, desde as preocupações primeiras em discutir a saída do homem da caverna, em *A República*<sup>21</sup>, onde Platão descreve os assuntos relacionados aos seres humanos na *polis*, o convívio no mundo dos homens. Temos, em seguida, a discussão aristotélica em *Política* afirmando que o homem é dotado de uma natureza política, isto é, a natureza do homem é essencialmente política ou que ela se realiza na *polis*. E a *polis*, em seus pressupostos *teleológico*, é adequada para proporcionar ao homem uma vida feliz. Sua tese é a de que *o homem é um animal social* dotado de qualidades morais. E é argumentada da seguinte forma:

na ordem natural a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes (...) De fato, cada indivíduo isoladamente não é auto-suficiente, consequentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação a seu todo (...). Efetivamente, o homem, quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça, pois a injustiça é mais perniciososa quando armada, e o homem nasce dotado de armas para serem bem usadas pela inteligência e pelo talento, mas podem sê-lo em sentido inteiramente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais, o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais, e o pior em relação ao sexo e à gula (*Política*, I, 1, 1252 b, 1253 a).

Embora o *bios politikos* constitui um desígnio necessário para o ser humano, tal característica se faz evidente como uma inclinação, apesar de ser inexorável, representa um *telos* que porfia pela sua realização. De outro modo, é no granjear do homem ao estatuto ontológico circunscrito pela *polis*, a comunidade política, que a tendência social e política da natureza humana se realiza. Entretanto, tal inclinação presume, de uma forma ou de outra, a afluência de um fazer artificial (*nomos*) – a esfera do fazer humano para engendrar leis e estruturas amplamente políticas capazes de transladar o ser humano à sua realização plena – que abarca o fazer puramente natural da *physis*.

A obra e arte dos homens tornam possível a continuação ao processo de realização do fim, ou seja, da essência política como parte que integra a vida humana. A natureza se manifesta, assim, coroada pela competência ou afluência da ação artificial da atividade humana, não apenas na competência da formação (*paideia*) para a cidadania, mas também pela intervenção do legislador, cuja práxis e o conhecimento do *telos* da *polis* (a felicidade de uma

---

<sup>21</sup> *A República* é a obra mais consagrada de Platão. Datada no século IV a.C. Um dos objetivos de Platão na República era mostrar que a justiça vale a pena – que a ação justa é um bem em si mesma e que se deve engajar-se na atividade justa, mesmo quando ela não parece conferir vantagem imediata. Mas, na obra, Platão também expõe suas ideias políticas, filosóficas, estéticas e jurídicas. Ali se encontra a “Alegoria da Caverna”, apresentada no começo do livro sétimo do “diálogo” sobre a essência da *polis*, uma das mais belas passagens da obra de Platão. O filósofo imaginou um estado ideal, sustentado no conceito de justiça (veja a narração original em: PLATÃO. *A República*, VII, 514 a, até 520 a. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2016).

vida boa e virtuosa) cooperam para efetivação do *bios politikos*. O homem é um *zoon politikon* por natureza, isso equivale à declaração de que há somente uma pressuposição virtual da vida política. Se a realização do *telos* não é dependente do livre arbítrio (já está dada potencialmente na origem), o seu termo derradeiro ou processo teleológico é a cidade, com tamanha intensidade que a própria inclinação humana para ser e existir em comunidade deve ser modelada, por intermédio da afluência da ação humana (cultura) dirigida pelo *logos*.

Com isso, Aristóteles busca formular a ideia de que a união entre os homens é crucial, porque o homem é um ser naturalmente carente, que necessita de coisas e de outras pessoas para alcançar a sua plenitude. Aristóteles afirma:

As primeiras uniões entre pessoas, oriundas de uma necessidade natural, são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja, a união da mulher e do homem para perpetuação da espécie (isto não é resultado de uma escolha, mas nas criaturas humanas, tal como nos outros animais e nas plantas, há um impulso natural no sentido de querer deixar depois de indivíduo um outro ser da mesma espécie) (*Política*, I, 1252a e 1252b, 13-4).

Em vista disso, a sociabilidade é parte da vivência humana, na *polis*. É na sociedade onde o homem encontra a possibilidade de realizar a sua potência mais elevada – vida política (*politikon*). Destarte, nasce da necessidade das relações entre homens, chamada de relações políticas, diretamente ligada à vida comum. As comunidades iniciais, de onde se desdobram as concepções basilares da vida privada e da vida pública, são concebidas em Aristóteles como égide necessária para formação de uma comunidade tendo em mente algum bem. O *bem comum* deve ser sempre o *telos* da comunidade. É a construção da *polis* que faz erigir aos poucos um alargamento, principalmente, no conceito de que a cidade e a família constituem a essência e o fundamento de toda vida política que brota, necessariamente, da vida em comunidade.<sup>22</sup>

A realidade política da *polis* ganhou vida e estrutura progressivamente e, o homem, sendo o próprio realizador, teve seu próprio *ser* alocado juntamente às questões vitais da *polis*. Aristóteles, como se sabe, não era ingênuo, sabia que a vida na *polis*, contudo, era fadada de conflitos mais diversos, em espécie e natureza, não obstante, como exposto, é nela onde, segundo Aristóteles, o homem pode ser feliz. A *polis* (cidade) é o lugar propício e necessário para que o homem alcance a felicidade. Esta, sendo um elemento teleológico, a famosa *eudaimonia*, é para o homem o bem supremo. Assim, todos os homens visam à felicidade e, no espaço-tempo, não há lugar melhor do que a vida na comunidade para os levar mais perto de

---

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro I, capítulo I, 1252a – 1253a.

tal felicidade “verdadeira”, que ocorre através da autoconservação e da conservação coletiva.<sup>23</sup> Aquilo que favorece o indivíduo não deve, em tudo, superar o que favorece a comunidade.

Alasdair MacIntyre, que se declara um aristotélico-tomista, oferece uma linha de interpretação mais aderente ao pensamento de Aristóteles sobre a vida em comunidade. MacIntyre, que tem estado na vanguarda do ressurgimento do interesse pela teoria da virtude, fornece um impulso nessa direção, em seu trabalho *After Virtue*. Ele propõe um retorno a Aristóteles em meio à incomensurabilidade e fragmentação da teoria moral contemporânea e busca regenerar o conceito aristotélico de virtude como um fundamento eficaz no desempenho dos desafios morais da contemporaneidade. Conceito firmado no contexto histórico do agir humano, crucial para existência comunitária e o alcance do bem comum, composto, via de regra, por todos aqueles que são capazes de ordenar valores na vida individual ou na coletiva. “De acordo com essa concepção do bem comum, a identificação do meu bem, de como é melhor eu dirigir minha vida, é inseparável da identificação do bem comum da comunidade, de como é melhor para essa comunidade dirigir a sua vida” (MACINTYRE, 1981, p. 241).

A experiência da *polis* grega constitui para Arendt uma referência determinante para sua definição do espaço público, que aparece como o ponto central de sua concepção de política. O que se mantém no modelo grego é, antes de tudo, a natureza isonômica das relações entre os indivíduos que atuam nesse espaço. Na *polis* grega, os assuntos públicos dispensavam o uso da violência e sua forma de vida não era sintetizada ao mando e a obediência, de modo que o poder não era um poder *sobre*, mas um poder *entre* indivíduos, um lugar vazio, que derivaria das assentes relações entre os cidadãos através do discurso e da ação.

Destarte, Hannah Arendt desenvolve a ideia de um espaço público acessível a todos os cidadãos e dentro do qual eles são iguais. É lá que eles participam da vida política da cidade, ou seja, da organização de sua vida comum, no modo de agir e falar. Para Arendt, a presença de tal espaço público é a primeira condição essencial para a existência da política, de que desfrutam e se transmite à posteridade. O desaparecimento do espaço público equivale então ao desaparecimento da política (QP, 2021, p. 25-26). Dito isto, o espaço público ainda mantém um certo potencial, porque, mesmo quando já não existe, os humanos podem sempre trazê-lo de volta à vida, como ilustra esta passagem de CH: “A rigor, a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal

---

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Livro I, capítulo I, 1252a – 1253a.

propósito, não importa onde estejam” (CH, 2016, p. 246).<sup>24</sup> Assim, o espaço público pode aparecer cada vez que os humanos se reúnem para agir em comum e, a participação é um modo de vida que não se pode fugir. Nas famosas palavras: “Onde quer que vás, serás uma *pólis*”. Assim, a política, pedra angular de seu pensamento, seria o campo de ação, a partir do qual Arendt pensa a própria condição humana e a relação dos homens com o mundo, isto porque “no centro da política jaz a preocupação com o mundo, não com o homem” (PP, 2009, p. 158).

Outro elemento que Arendt retém dos antigos gregos é a separação entre o domínio privado e o domínio público, dando à vida pública um valor maior que a vida privada. Isso não significa que este último seja desprovido de toda importância para Arendt, como evidenciam suas observações sobre os romanos, o privado e o público tinham que coexistir (CH, 2016, p. 75, 85-6), *quamdiu mundus durat* (enquanto o mundo durar). Ou seja, é preciso primeiro satisfazer as necessidades da vida para se libertar dos constrangimentos próprios do domínio privado e, assim, ter acesso à vida pública. É nesse sentido que a primazia é concedida à vida pública. O espaço público aparece não apenas como o único lugar onde os seres humanos são colocados diretamente em relação uns com os outros, mas também como o único lugar onde eles podem realmente se realizar, ou seja, definir sua identidade. Se atuar no espaço público significa participar diretamente da vida coletiva, significa também revelar quem somos. O espaço público, também referido por Arendt como o “espaço das aparências”, é um lugar onde os seres humanos aparecem uns aos outros e onde, através das ações realizadas e das palavras pronunciadas, procuram destacar-se dos seus pares.

Deste modo, é aí que entra a figura do herói grego, na qual Arendt baseia sua definição de cidadão. Entre os gregos, conta Arendt, havia essa preocupação com a imortalidade, ou seja, a de escapar, de certa forma, da condição mortal tentando realizar grandes coisas. As ações realizadas no espaço público, se traziam a marca da grandeza, poderiam inscrever seus autores na memória coletiva dos humanos (história) e, assim, conferir-lhes uma forma de imortalidade que naturalmente lhes falta. Devemos entender o cidadão arendtiano como o herói grego que demonstra grandeza, coragem e excelência. Ao participar com seus pares na vida política de sua comunidade, ele também deve tentar deixar sua marca por meio de suas ações. Para Arendt, ser plenamente humano é ser aquele “cidadão-herói” que ousa aparecer para os outros no espaço público. Assim, a ausência de espaço público nos priva de uma vida política real, mas também de nossa humanidade e nossa identidade, pois ser alguém é ser um cidadão atuando entre seus

---

<sup>24</sup> Hannah ARENDT, analisando a *condition de l'homme moderne*, percebe que a *polis* propriamente dita não é a cidade em sua localização física; é a organização do povo que vem do agir e do falar juntos, e seu espaço real está entre os homens que vivem juntos para esse fim, onde quer que estejam.

semelhantes. Isso atesta a importância dada à vida pública e, conseqüentemente, a necessidade desse espaço público inspirado na *polis* grega (cf. CH, 2016, p. 230-233).

### 1.2.2 A Política entre o Passado e o Futuro

Não foram só os pensadores clássicos, como Aristóteles ou Platão, que enxergaram a importância da vida política, da existência da *polis*. Muitos outros autores, como Hannah Arendt, se juntam ao barco para este empreendimento, o estudo da *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidade e Sociedade). Mesmo na modernidade, outros também discutiram sobre a necessidade da vida na *polis* e a importância da comunidade. Teóricos como Max Weber, Robert Rodfield, Zigmunt Bauman, Jurgen Habermans, a este último é atribuído o conceito de espaço público, para citar alguns.

Apesar dos esforços dos teóricos, o conceito de cidadão vem se perdendo em meio as crises, como já exposto, no mundo contemporâneo. Segundo Karl Marx (1818-1883), até que se construa o “comunismo”, não existe história – apenas pré-história. Inviabilizando a existência da humanidade como tal. Ou seja, privando a humanidade de seu conteúdo essencial, da forma de vida inteligente. Pois, alienados em relação a eles mesmos, os homens não têm uma relação plena com o mundo (LARSEN, 2016, p. 67). Felizmente, narrativas sobre um domínio progressivo da história, não são mais aceitas, nem nos termos do comunismo, nem de nenhuma outra ideologia. Infelizmente, no entanto, não se pode cantar vitória. Marx, por outro lado, está coberto de razão, sobretudo, em sua denúncia da alienação e da imaturidade humanas em escala planetária. É a mesma imaturidade que criou formas disseminadas de, por exemplo, racismo, sexismo e outras precariedades<sup>25</sup> que tendem a impedir o florescimento da comunidade e da cidadania e de encontrar uma saída dos problemas mais urgentes e fundamentais.

Anna Lowenhaupt Tsing escrevendo sobre “a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo” no livro *The Mushroom at the End of the World* [Os cogumelos no fim do mundo] (2015), uma obra baseada em uma pesquisa antropológica sobre uma espécie de cogumelo e as

---

<sup>25</sup> Precariedade significa viver exposto, ser vulnerável aos outros, não ser capaz de planejar, não ter um “chão debaixo dos pés”. No entanto, o texto de Tsing não é alarmista nem uma narrativa de perdas. Ela mal levanta a voz ao recomendar que não entremos em pânico ou fiquemos deprimidos. A instabilidade é inegável, mas ela é simplesmente uma nova possibilidade para a vida. Ao mesmo tempo que é apavorante nos darmos conta de que a natureza do tempo é destituída de planos ou metas, “a indeterminação é também o que faz a vida possível”. Nesse sentido, a precariedade estimula a observação, na medida em que se trabalha com o que está disponível. Tsing chega a declarar: “A vida precária é sempre uma aventura” (Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 163. *Op.cit* LARSEN, 2016, p. 68).

comunidades humanas que o coletam, vendem e consomem, disse que *o ser humano não está no controle, nem de si mesmo*. Somos incapazes de contar com uma estrutura estável da sociedade, somos lançados dentro de conjuntos em transformação, que nos refazem e aos nossos outros. É até mesmo impossível contar com o *status quo*; tudo está em fluxo, inclusive nossa capacidade de sobrevivência.<sup>26</sup>

Falta o espírito do interesse bem compreendido. Para florescer nossa existência em sociedade. Sob o capital global avançado, tornou-se difícil falar em um “*nós*”, a menos que seja em termos de um “*estar-no-mesmo-mundo*”. O “*nós*” elevou-se a um nível poroso demais e definido negativamente através da precariedade radical. No entanto, é exatamente diante das precariedades que uma série de lutas se formam: lutas sociais e culturais, lutas por reconhecimento e direitos, pela sobrevivência física. Aristóteles afirma que “A cidade é uma comunidade” (*Política*, I, 1, 1253a). Em *CH* nossa autora dirá que “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (*CH*, 2016, p. 27), o que Arendt considera *vita activa*. Logo, nesse enunciado, a cidade como um tipo de comunidade ou sociedade (de forma ampla), permite a existência necessária do mutualismo<sup>27</sup>, da filantropia e da troca de experiências para a vida em conjunto, buscando o bem coletivo.

O holismo, por exemplo, como nas palavras da historiadora Linda Sargent Wood, desde os anos 1960 exprimia “uma visão de que a realidade só pode ser entendida como um todo, só pode ser compreendida com o foco nas relações entre as partes e o todo”<sup>28</sup>. Desempenhando um papel transformador na cultura norte-americana do pós-Segunda Guerra, cosmovisões que seguiam um espectro holístico incluíam a ideia como, por exemplo, de “comunidade amada”, de Martin Luther King (1929-1968). Seus ensinamentos, promovia uma consciência planetária que via a vida como um fenômeno sistêmico. Nesse sentido, King proclamou que “toda a vida está inter-relacionada. Todos os homens estão presos em uma rede inescapável de reciprocidade, atados numa única trama do destino” (WOOD, 2010, p. 83-84).

---

<sup>26</sup> Anna Lowenhaupt Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015, p. 20.

<sup>27</sup> O mutualismo é uma relação harmônica em que as partes se associam e se beneficiam dessa interação. Mesmo nos mais variados organismos existentes podem ser constatados essa relação harmônica. Os líquens, por exemplo, constituídos por algas clorofiladas e fungos, coexistem em estreita associação. Pela fotossíntese, as algas sintetizam matéria orgânica que os fungos utilizam como alimento. Em contrapartida, os fungos se responsabilizam da retenção de umidade e nutrientes que as algas usufruem e lhes conferem proteção. Harmonia, sem a qual ambos não sobreviveriam sozinhos.

<sup>28</sup> Linda Sargent Wood, *A More Perfect Union – Holistic Worldviews and the Transformation of American Culture after World War II*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. VIII.

Desse ponto de vista, era uma política cosmológica, primeiro porque lidava com “toda a vida” e, segundo, porque ia além da disciplina da política e suas ideologias, doutrinas e linhas partidárias. Fomentava protestos antiautoritários por justiça social, tais como o movimento pelos direitos civis nos EUA, e levava em conta não só a esfera cognitiva, mas também a empírica, emocional e espiritual, tentando costurar filosofia, religião e ciência. King, por exemplo, era um pastor que não apenas combatia o racismo, mas também se juntou a grupos pacifistas, pediu uma suspensão dos testes nucleares e o fim do envolvimento militar dos Estados Unidos no Vietnã, assim como criticou a destruição do meio ambiente.

Abordamos aqui a política como sendo um instrumento de ação capaz de causar certa transformação na sociedade, não na incursão tautológica de que tudo seja política ou na busca de uma concepção legítima e absoluta. Pelo contrário, o legítimo e o ilegítimo estão abertos a possibilidade de questionamento, abertos ao debate, não se fundam em nenhuma resposta *a priori*. É a constante discussão, dentro do espaço público, que confere sentido determinado. Aqui, nosso interesse é sobre a caracterização da ação, o retorno ao *bios politikos*. Que, ao pensar na política como a arte do possível, conseqüentemente, pensa nas políticas de Estado como as que intentam preservar a ordem, a justiça e a liberdade (KIRK, 2013, p. 91). Nossos autores (Tocqueville e Arendt) conheciam bem o relato histórico e o exercício filosófico da constituição da *politeia*.

Mesmo hoje, sabe-se dos conflitos existentes na *polis*. Mais ainda, permanece vital a participação política como o coração da democracia moderna. Desde votar até escrever a um representante, usar um crachá, tornar-se membro de um partido, participar de uma manifestação até recusar ou tentar impedir a transação de um tipo de produto, cada cidadão tem várias oportunidades de expressar sua opinião. Os direitos políticos e de participação pública desempenham um papel crucial na promoção da governança democrática, do Estado de Direito, da inclusão social e do desenvolvimento econômico, bem como na promoção de todos os direitos humanos. Na verdade, como argumenta Arendt, o engajamento nessas atividades de “*expressar, discutir e decidir*” é vital porque, em sentido positivo, são as atividades próprias da liberdade (SR, 2011, p. 297).

Nesse ínterim, o direito de participar na vida política e pública é importante para empoderar indivíduos e grupos e é essencial para eliminar a marginalização de governos e a discriminação infundada de elites. Os direitos de participação estão inseparavelmente ligados a outros direitos humanos, como os direitos de reunião e associação pacíficas, liberdade de opinião e expressão e os direitos à educação e à informação. Tudo isso é parte do kit que governos totalitários desejam suprimir do cidadão.

Existem muitos obstáculos para a igualdade de participação política e pública. Essas barreiras podem incluir discriminação direta e indireta por motivos como raça, cor, descendência, sexo, idioma, religião, opinião política ou outra, origem nacional, étnica ou social, propriedade, nascimento, deficiência, nacionalidade ou outro status. Mesmo quando não há discriminação formal em relação à participação política ou pública, as desigualdades no acesso a outros direitos humanos podem impedir o exercício efetivo dos direitos de participação política. Assim, a compreensão do cidadão da esfera pública e sua essência na *polis* é crucial.

Nesta dissertação, através de nossos autores, veremos que a organização política é uma via crucial até mesmo para conservação da esfera pública. De tal maneira, a lei e suas promulgações servem para articular e/ou regularizar as mais diferenciadas condições que necessariamente coexistem na esfera pública, possibilitando a vida na *polis*.

A ação e a participação do cidadão na esfera pública, de forma racional, é um elemento fundamental que confere vida à *polis* e é vital para superar o egoísmo e evitar a tirania da maioria assim como o despotismo. “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens” (CH, 2016, p. 27).

A participação da vida pública é um dever de todos na *polis*. E insistimos na frase do poeta da resistência francesa René Char, que afirmou “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*” – “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (EPF, 2016, p. 28), constantemente citado Hannah Arendt. Ao empregar esse aforismo como metáfora, Arendt quer compreender as dificuldades teóricas apresentadas pelos interstícios da ação. Os movimentos de resistência inevitavelmente “perderam seu tesouro”. Para Arendt, esse “tesouro” transitório é a liberdade pública encontrada ou a humanidade conquistada (ou criada, no sentido arendtiano da *vita activa*) via participação em momentos de emancipação revolucionária.<sup>29</sup>

Estamos engajados justamente nesse dilema. Estamos em um enigma arendtiano; estamos entre o passado e o futuro. Percebemos que as “ilhas de liberdade” representadas por comunidades dissidentes, sobretudo na Europa, tiveram um enorme impacto no escopo e tipo de mudança política, social e econômica que ocorreu – mas ainda estamos nos reconciliando com essa realidade analiticamente. No entanto, entre passado e futuro é um lugar útil e

---

<sup>29</sup> Arendt argumenta ainda que: “sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual seu valor – [então] parece não haver nenhuma ‘continuidade consciente no tempo [...] nem passado nem futuro’” (EPF, 2016, p. 31), afinal, o testamento é responsável por transmitir ao herdeiro o que será seu por direito e, então, legar posses do passado para um futuro. Testemunhas e participantes de dramas políticos concentrados – pois isso é o que as revoluções são – deixam de apreciar seu “tesouro” porque era tão estranho e novo que não sabiam como nomeá-lo, exceto que estava além da vitória ou da derrota.

teoricamente produtivo para se estar. Para Arendt, tais intervalos representavam a possibilidade de “momentos de verdade”, de reexame de nossa “inserção” no tempo sem arrogância, com plena consciência de nossa nudez – despida de todas as máscaras de compreensão e interpretação. No entanto, antes que o passado seja verdadeiramente passado, temos dentro de nossas memórias e experiências vivas para dar sentido a ele, para inserir essas experiências no *longue durée* no sentido braudeliano, de modo que um testamento *pode* ser escrito.<sup>30</sup>

Vale destacar que, obviamente, não foi com Hannah Arendt que o pensamento procurou, pela primeira vez, refletir sobre sua própria atualidade, isto é, seu próprio tempo, não obstante, é obviamente em Arendt, nas suas reflexões, que habita um peculiar laço essencial e um característico vínculo original entre pensamento, história e atualidade (NETO, 2011, p. 237).

O pensamento encontra-se hoje situado na experiência do fim da tradição, cuja cadeia de significações sempre guiou e manteve o espírito pensante vinculado a um aspecto predeterminado do passado. A perda dessa cadeia que orientou sucessivas gerações nos vastos domínios do passado implica, por um lado, em um profundo esvaziamento ou uma grande perda de profundidade da existência humana (EPF, 2016, p. 131), mas, por outro lado, situa-nos, ao mesmo tempo, diante do forte apelo por uma transformação criadora do pensamento, pois “poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir” (EPF, 2016, p. 130).

E esse é também um apelo contemporâneo. Hannah Arendt, na epígrafe para *OT*, recorreu à seguinte asserção de Karl Jaspers: “Não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo”. E com todos os efeitos das condições do espaço-tempo, “cada geração deve, numa relativa opacidade, descobrir a sua missão, [e então] cumpri-la ou traí-la” (FANON, 1963, p. 206). Ou tal como Tocqueville, com um tom crítico, adverte,

Não devemos tender a nos tornar semelhantes a nossos antepassados, mas nos esforçar para atingir a espécie de grandeza e de felicidade que nos é própria. De minha parte, tendo chegado ao término de meu curso, eu posso contemplar de longe, mas simultaneamente, todos os objetos diversos que eu observara separadamente em meu caminho, e me sinto cheio de temores e cheio de esperanças. Vejo grandes riscos que são condenáveis; grandes males que podem ser evitados ou mitigados, e me firmo cada vez mais nesta crença de que, para que sejam honestas e prósperas, basta que as nações democráticas o queiram (TOCQUEVILLE, 2019, p. 837-838).

---

<sup>30</sup> O pensamento contemporâneo se confrontou com essa crise da tradição, sobretudo desde as duas guerras mundiais do último século. Para aventar exemplos, através do relativismo historicista de Spengler em *A decadência do Ocidente* e a partir da experiência da atmosfera crítica e cética da “cultura da crise”, que fez proliferar, na esteira de Nietzsche, Marx e Kierkegaard, as “críticas da civilização” tais como as de Weber, Bloch, Freud, e as críticas da sociedade moderna de Horkheimer, Adorno, Marcuse e Foucault, assim como as chamadas “Filosofias da Crise” de Scheler, Jaspers, Husserl, Lukács, Buber, Ortega Y Gasset, Benjamin e Heidegger (Cf. Volpi, 1999, *apud* NETO, 2011, 238).

Para Nietzsche, “somente a partir do mais elevado *poder ser* [a partir da força suprema] do presente tendes o direito de interpretar o passado. (...) A sentença do passado é sempre oracular: apenas como construtores do futuro e como conhecedores do presente, vós compreendereis” (NIETZSCHE, 2003, p. 56-57). A grande humana consiste em unir o presente, o passado e o futuro em um mesmo instante, superar o passado ao voltar a história contra ela mesma. Isto é, não destruir o passado no presente quando aquele apresenta bastante utilidade a forma de existência e, ao mesmo tempo, desapegar-se ao mero colecionismo e objetivismo empregado por séculos anteriores, quando representam uma doença histórica. Pensar à luz do presente significa conceber a própria atividade do pensamento como um esforço histórico de renovação crítica dos inúmeros conceitos, significações e experiências que, encobertos e desconsiderados pela tradição, permitem ao espírito pensante problematizar, compreender, julgar e se confrontar com a sua atualidade, tendo em vista elucidar aquilo que ela mesma pode introduzir de novidade e produzir de transformação na dinâmica de superação das suas próprias condições (NETO, 2011, p. 237).

Logo, esse, obviamente, não é um convite para negar o passado, nem é esse o interesse de Arendt. Ela percebe que a “perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa” (EPF, 2016, p. 130). Arendt aponta para a falta de testamento, deixou-nos livres frente a ela própria. O poder livre do ser humano segue manifestamente em sua atividade criadora, na participação da esfera pública. Acreditar na história de certa maneira estar acima dela e nunca estar preso ao passado, pois o homem há de superar-se sempre a si mesmo.

Assim, por outro lado, fica evidente que este não é um pretexto para negar a importância do contexto histórico ou da história da filosofia, mas antes um modo de olhar para o pressuposto de que cada arcabouço filosófico produzido deve ser produto de seu próprio tempo, isto é, dar conta do cenário que circunscreve sua época. A exemplo disso, à parte de nossos autores, temos o pensador francês, Claude Lefort. As reflexões e interrogações de Lefort, por exemplo, sempre estiveram vinculadas a uma compreensão dos acontecimentos políticos de sua época, tais como: democracia e totalitarismo; o surgimento do totalitarismo na ex-URSS; Maio de 1968 na França; a criação da União da Esquerda pelos partidos Socialista e Comunista franceses nos anos 1970; no quadro europeu, as mudanças no Leste, particularmente a Revolução Húngara e a denúncia e sistêmico desmonte ou processo de desestalinização sob estratégia de Kruchtchev entre outros. Lefort produziu, simultaneamente, vários trabalhos em torno da obra de pensadores como Maquiavel, Marx, Tocqueville, La Boétie, a ponto de sua filosofia não ser dissociada do trabalho voltado para o universo das obras de uma reflexão acerca da “realidade

sócio-histórica” (LEFORT, 1999, p. 343). A produção filosófica de Lefort escoa pelas implicações e discussões políticas de sua época e simultaneamente interpreta a obra de pensadores do passado, unindo duas exigências que se coadunam e formam os fundamentos de seu trabalho: a exigência política e a exigência filosófica (cf. LEFORT, 1999). Para Lefort, a linha cronológica, isto é, o tempo, as indagações que surgem em cada *aqui* e *agora*, o impelem à reflexão de modo que filosofia e política se articulam e são desenvolvidas em suas obras, associando o trabalho de interpretação do pensamento de autores do passado com o exame dos acontecimentos que lhe foram contemporâneos.

Deste modo, o todo, da produção filosófica-política de Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt, nos leva a conclusão de que, para nossos autores, *uma vida verdadeiramente humana deve ter uma dimensão de esfera pública e pensar seu tempo*. Pensar seu tempo e viver tendo consciência do outro. Embora, é claro, que em muitos aspectos, porém, seus pensamentos político-filosófico podem não ser semelhantes e, seus casos de participação em particular, são distintamente diferentes de outros que também favorecem um maior envolvimento dos cidadãos. Ainda assim, é notória a ênfase na participação como tema dominante na filosofia política de Tocqueville e de Arendt.

Assim, a política é fundamental para *pensar o mundo* em que vivemos. Não apenas no interesse, aquele declarado pelos filósofos clássicos, que tende, portanto, a derivar o lado político da vida humana da necessidade que constrange o *animal humano* a viver em comum com os demais, mas porque somos seres dotados de *capacidade de agir*<sup>31</sup>. Não estamos negando a necessidade existente no homem pelo convívio social, que aliás, sem a qual a política não faria sentido algum.

Esses questionamentos, eventos e situações, como narrados acima, atravessam e orientam as obras de nossos autores. Tocqueville e Arendt tomam para si questões e eventos, aparentemente óbvios, não para se refugiarem no passado, mas para pensarem o cerne do seu tempo, o perigo que ameaça a sua atualidade: o terror e a dominação total. A proposta dos filósofos, em Arendt à luz das reflexões da filosofia antiga e de Sócrates, Platão e Aristóteles (principalmente) e em Tocqueville à luz de Montesquieu, Pascal e outros, é fazer um diálogo moderado e crítico com a tradição e recuperar experiências fenomênicas subjacentes aos conceitos mais tradicionais que orientavam a filosofia política naquele momento, construindo assim um ponto de vista privilegiado para pensar a democracia e o totalitarismo, pensar a

---

<sup>31</sup> Cf. ARENDT, 1993, p. 91.

modernidade política. Ouvir a tradição, sem se render a ela, e criar categorias de leitura do real, eis a tarefa.

Como eles, somos impelidos a refletir mais uma vez nessas questões, eventos e situações se quisermos discorrer sobre a natureza humana no século XXI. Afinal, ninguém é cego a tal ponto de não perceber que vivemos novamente ou ainda em *tempos sombrios*. A este aspecto, Suze Piza escreve:

Segundo Arendt, a interrogação sobre *o que aconteceu* se vincula à tentativa de compreender o mal extremo, aquele que se infiltra no mundo quando o próprio mundo é abandonado, quando o espaço público-político deixa de existir – ou nem sequer é permitida sua construção, quando as pessoas se escondem nos refúgios privados, se isolam, são demitidas de si e desistem de pensar por si mesmas. Essas pessoas extremamente comuns são agentes humanos que cometem atos monstruosos (PIZA, 2017, p. 50).

No início de sua intelectual obra *DA*, feita a rigor de uma investigação filosófica, Tocqueville afirma que a democracia era o fato mais básico a moldar as relações políticas e sociais no Novo Mundo. Seu objetivo é pensar a democracia e o seu impacto na condição humana e, sobretudo, as suas implicações políticas (VIEIRA, 2014, p. 12). Tocqueville investiga a transformação histórica providencial, “a revolução democrática”. A ruptura da sociedade hierarquizada do *Ancien Régime*, derrubada pela Revolução e simbolizada pelo absolutismo régio e pela existência de privilégios. Sociedade que, aliás, estava sob o domínio da nobreza, em que os bens materiais, proteção e *status* pertenciam a poucos privilegiados. Tocqueville faz uma análise sobre a democracia que, à sua maneira, consistia em *igualdade de condições*. O equilíbrio em uma sociedade na qual todos os indivíduos são iguais e livres. E uma liberdade caracterizada pela segurança de cada um sob a proteção das leis.

Assim, a presente temática constitui um importante recurso para articular a problemática do cenário político contemporâneo. Apesar desse aspecto único da situação contemporânea, como visto acima, e embora o pensamento filosófico-político de nossos autores, tenha sido formulado em condições muito diferentes, seus estudos ainda podem iluminar questões vitais hoje. Ambos os autores nos deixam um desafio crucial: repensar a *condição humana* do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores recentes. Daí a pergunta: *o que estamos fazendo?*

## CAPÍTULO 2 – DEMOCRACIA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

### 2.1 DEMOCRACIA COMO IGUALDADE DE CONDIÇÕES EM TOCQUEVILLE

*O desenvolvimento gradual da igualdade de condições é, portanto, um fato providencial, com essas características principais: é universal, duradouro, escapa todo dia ao poder humano; todos os acontecimentos e todos os homens servem a ele* (TOCQUEVILLE, 2019, p. 16).

Alexis de Tocqueville começa *Democracia na América* discutindo as condições da época em sua própria nação, a França. Embora a França – e a Europa em geral – tenham sido o lar de monarquias aristocráticas (onde um rei e uma rainha governam, mas uma classe aristocrática também mantém o poder e os privilégios baseados no nascimento), a igualdade de condições (um nivelamento das hierarquias de classes sociais) é cada vez mais vindo a substituir tais costumes. Tocqueville descreve uma série de amplas razões históricas para essas mudanças e depois admite que ele próprio tem medo desse processo democratizante (DA, 2019, p. 12-18). No entanto, dado que é impossível deter as forças da democratização, ele sugere que seria útil considerar o exemplo da democracia americana, onde a igualdade de condições se desenvolveu mais do que em qualquer outro lugar sem atingir seus extremos (DA, 2019, p. 12).

Tocqueville descreve pela primeira vez a base da sociedade americana dando um relato histórico dos peregrinos que chegaram da Inglaterra e as maneiras pelas quais a soberania do povo foi estabelecida muito cedo, principalmente através da disseminação do poder em vários municípios. Ele sustenta que isso ajudou a mitigar os perigos de uma administração altamente centralizada, que pode entorpecer ou “enervar” as nações. Elabora uma série de características do sistema federalista da América, que divide o poder entre a capital nacional, os estados e os municípios locais, enfatizando as maneiras como esse sistema mantém a liberdade individual e incentiva as pessoas a desempenhar um papel ativo nos assuntos políticos de sua nação.

Depois de discutir algumas das vantagens e desvantagens do grande tamanho, Tocqueville discute as maneiras pelas quais a América evitou os perigos dos grandes reinos. Ele retorna a uma discussão do início da história americana e os argumentos sobre como dividir o poder, resultando na atual divisão dos partidos políticos. Tocqueville também chama a atenção para o poder da imprensa na América, que ele elogia como uma instituição cívica que promove

a liberdade e dissemina o conhecimento político, o quarto poder. As associações políticas são outro meio pelo qual os americanos mantêm os direitos políticos individuais. De fato, Tocqueville insiste em direitos políticos e educação como essenciais para promover a liberdade, e argumenta que os americanos conseguiram promover esses direitos em geral – mesmo que ele chame a atenção para certos excessos do intenso envolvimento político dos americanos.

Tocqueville posteriormente se volta para o que ele considera um aspecto crucial da sociedade americana: a soberania da maioria, que, ele adverte, pode se tornar tão tirânica quanto um déspota individual. Ele teme que seja a própria força das instituições democráticas que pode um dia levar à queda do país – argumentando contra vários de seus contemporâneos que temem que a fraqueza da democracia pode levar à anarquia e à desordem. No entanto, Tocqueville também argumenta que a América encontrou uma série de maneiras de mitigar a tirania da maioria, especialmente através da lei e do sistema de júri, associações políticas e os efeitos históricos do puritanismo no início da América. Ele conclui a Parte I reconhecendo que não acha que a França ou outros países deveriam copiar o sistema americano; ainda assim, ele argumenta, a democracia americana provou ser extremamente versátil e poderosa.

Para os devidos fins desta pesquisa, vale fazer o caminho que o próprio Tocqueville posteriormente traça, o de retornar ao seu argumento anterior sobre a igualdade como condição das democracias modernas e; que liberdade e igualdade não andam necessariamente juntas – e que, de fato, as democracias sempre privilegiarão a última sobre a primeira. E o individualismo resulta da igualdade e trabalha para mantê-la, segundo Tocqueville, mesmo causando a erosão dos laços entre as pessoas e ameaçando a capacidade da sociedade de funcionar bem. Essa falta de sentimento de companheirismo, como veremos, é o que torna as democracias particularmente propensas ao despotismo, mesmo que as associações políticas e cívicas que são tão predominantes nos Estados Unidos tenham trabalhado contra essa ameaça. De fato, Tocqueville volta sua atenção para as várias instituições cívicas, como prefeituras e sociedades de temperança, que unem os cidadãos e trabalham contra o individualismo e o materialismo.

É inegável a polissemia no termo *Démocratie* ao longo da obra de Tocqueville.<sup>32</sup> Na verdade, quase todos os principais termos utilizados por Tocqueville ganham mais de uma aplicação. No entanto, aos vários significados atribuídos por Tocqueville à palavra *démocratie*, como sustenta Livia Franco, é relativamente óbvia a designação ou utilização do conceito mais sempre com dois sentidos principais. Primeiro, a linguagem “democracia” é empregada na

---

<sup>32</sup> James T. Schleifer, por exemplo, identificou um total de oito sentidos para o termo: desenvolvimento ou tendência inevitável, condição social, soberania popular, governo do povo, mobilidade, classe média, igualdade de condições e sociedade aberta. Veja a obra *The Making of Tocqueville's "Democracy in America"*, (263-274).

acepção de estado, situação ou condição social, que consiste na crescente igualização de condições, fato e tendência que caracteriza a nova “maneira de ser da sociedade”. Segundo, a acepção da palavra democracia é utilizado para referir-se a regime político, fazendo menção a forma de governo assente na soberania popular (FRANCO, 2014, p. 37). Sustentada pela igualdade de condições, que prevê pra todos os cidadãos mesmos direitos políticos como membros componentes do corpo soberano.<sup>33</sup> A igualdade de condições confere aos homens independência de pensamento e a possibilidade de decisão e de ação no espaço público. À medida que a soberania do povo implica participação de cada cidadão nas tarefas políticas de legislar, executar e julgar em vista do interesse coletivo, conclui-se que o advento da igualdade de condições transformou a liberdade em direito comum a todos os homens (REIS, 2002: 73).

O mais fundamental, para Tocqueville, não é a democracia como um regime político, mas a *démocratie* como um estado social, que pode receber várias traduções políticas, e que é capturado por sua diferença fundamental com a aristocracia, como um sistema de ordem hierarquizada permanentemente. “Na verdade”, como escreve Marcelo Jasmin, “as formas de governo não constituem objeto de estudo relevante para a ciência política de Tocqueville” (JASMIN, 2005, p. 50).

Ao traçar a história da democratização na América do Norte e na França, Tocqueville observa que o fenômeno democrático está sempre associado a um processo de igualização das condições (FRANCO, 2014, p. 45). Para explicar melhor por que o exemplo americano é útil para a França, Tocqueville começa com um breve resumo da história política de seu próprio país – uma história que ele considera emblemática para as civilizações euro-americanas, que testemunharam o que parece seja uma marcha inexorável em direção à democracia e à maior igualdade de condições que a acompanha.

Se as democracias são caracterizadas por uma igualdade de recursos, poder e inteligência entre as pessoas, Tocqueville mostra como, talvez contra-intuitivamente, as monarquias realmente aceleraram o processo de democratização. Aponta alguns eventos importantes que levaram à “igualdade de condições”, desde as Cruzadas, que devastaram a riqueza dos nobres, até a arte da impressão, que disseminou o conhecimento entre muitos, e o protestantismo, que proclamou a capacidade de todos alcançarem um relacionamento direto com Deus, que ama a todos igualmente. A mesma “revolução” está ocorrendo em todo o mundo

---

<sup>33</sup> O termo “democracia” jamais recebeu da parte de Tocqueville uma definição rigorosa e acabada. No entanto, é consenso entre seus intérpretes que a palavra “democracia” adquire ao longo da sua obra dois significados predominantes: um estado social caracterizado pela igualdade de condições – ou tendendo para ela – e um regime político regido pela soberania popular. Neste sentido, ver SCHLEIFER (1984), especialmente o cap. XIX, intitulado “Algunos significados de *démocratie*”.

cristão, e a democracia está ganhando vantagem (*DA*, 2019, p. 13-16). A vasta gama de razões oferecidas por Tocqueville para explicar a ascensão da democracia sugere o quão determinado ele considera o processo de democratização em todo o mundo ocidental, com raízes na política, tecnologia e religião, entre outros campos.

Tocqueville observa que esse vasto processo dificilmente pode ser interrompido. Embora tenha um “terror religioso” dessa revolução, ele acredita que é necessário enfrentá-la diretamente, em vez de fingir que não está acontecendo. Embora ele e outros possam não ser capazes de impedir que a igualdade se espalhe, eles podem ser capazes de guiá-la em uma determinada direção, educando as pessoas, orientando sua moral e desenvolvendo uma nova ciência política. Pois, do jeito que estava, enquanto uns fechavam os olhos, a democracia crescia em um ritmo selvagem, suas piores tendências (vícios) estavam livres para se desenvolver sem controle e suas melhores virtudes deixadas sem realização (*DA I*, 2005, p. 11-13).

Logo na introdução, Tocqueville mostra suas cartas. Ele acredita que existem diferenças naturais entre as pessoas que devem ser mantidas, desconfia da ideia de que a igualdade é uma virtude por si mesma, ao mesmo tempo que, como um pragmatista, se convence de que é irreal e indesejável permanecer preso ao passado. Em vez disso, pessoas inteligentes podem ajudar as democracias a melhorar. O “terror religioso” não era no sentido de que a igualdade fosse uma ideia inviável para as sociedades. O pensador francês temia uma sociedade em a inveja imperasse sobre os indivíduos e a preferência pela igualdade superasse a ideia de liberdade e estabilidade mesmo que isso implicasse em servidão. Em outras palavras, não se trata de uma resistência por fidelidade de suas origens sociais à igualdade democrática, o pensador francês temia a preferência de uma democracia que menosprezasse a liberdade em detrimento da igualdade, e como consequência conduzisse ao despotismo. O filósofo temia que, na era moderna, os povos democráticos se deleitassem com prazeres fáceis da igualdade, mas negligenciassem o trabalho árduo necessário para manter a liberdade. Em suma, ele temia que os povos democráticos um dia sucumbissem a uma “igualdade na servidão”. E sugere que a perda de liberdade é um triste destino das nações democráticas que não conseguirem manter o problema do “individualismo” sob controle (cf. *DA*, 2019).

Para sair desse enigma, Tocqueville sugere olhar para um país que quase atingiu os limites naturais da igualdade – os Estados Unidos. A França está se aproximando lentamente desse limite, embora Tocqueville acredite que nunca alcançará a extensão da igualdade existente na América. Ainda assim, ele sugere que pode ser instrutivo olhar para a América em busca de lições que a França possa seguir – ou evitar (*DA I*, 2005, p. 19-20). Tocqueville muda de uma discussão cautelosa da situação contemporânea em seu próprio país para a lição objetiva

dos Estados Unidos, com a qual a maior parte de seu livro se ocupará. A América é tanto um possível farol quanto um aviso para o próprio futuro da França e do mundo.

A democracia em Tocqueville está sujeita também a certos perigos como: o conflito paradoxal entre *liberdade e igualdade*, o *individualismo*, o *materialismo* e a *tiranía da maioria*. No mundo real, existe um espectro contínuo entre os extremos – que são perigos para democracia. A igualdade é compatível tanto com a liberdade quanto é com a tirania. Assim, arquear-se sobre o fenômeno democrático indica reiteradamente para a identificação do elo que Tocqueville prescreve entre a democracia, liberdade e a relação destes com a igualdade de condições. A preocupação de Tocqueville com a relação entre liberdade e igualdade é, portanto, uma questão fundamental de sua perspectiva política-filosófica. Uma vez que esse conflito entre a liberdade política e a igualdade de condições é constitutivo do estado igualitário, a questão não é superá-lo, mas compreendê-lo, encontrando alternativas para que a sua manifestação não venha a pôr em risco a própria democracia. O esforço de Tocqueville consiste na tentativa de conciliar igualdade e a liberdade na democracia (VIEIRA, 2014, p. 15).

É mister frisar aqui aquilo que até então foi exposto. Embora Tocqueville fosse um descendente aristocrata, ele não era fã da aristocracia. O filósofo francês acreditava, grosso modo, que a democracia beneficiava mais pessoas e que suas virtudes potenciais superavam seus vícios potenciais. A questão, novamente, era como fazer a democracia funcionar. Conseqüentemente, Tocqueville procura instituições e costumes exclusivos da América que poderiam ajudar a democracia a funcionar melhor. Como diz Tocqueville, só conhecendo a natureza geral da democracia que podemos saber o que esperar ou temer dela (DA, 2019, p. 24).

Alexis de Tocqueville publicou seu famoso em uma época em que a democracia moderna ainda era bastante jovem. Seu estudo sobre instituições democráticas nos Estados Unidos, bem como suas reflexões comparativas sobre instituições políticas na França, baseia-se em evidências empíricas detalhadas extraídas de trabalhos de campo longos e árduos usando uma variedade de métodos textuais e orais. Tocqueville também se apoiou no trabalho teórico, buscando desenhar formulações sustentáveis pertencentes a uma ordem comparativa geral, respeitando as especificidades históricas de cada forma institucional.

A teoria da democracia em Tocqueville é baseada em certos princípios gerais e fundamentais. O primeiro destes princípios caracteriza-se pela *égalité des conditions* (igualdade de condições) dos cidadãos da sociedade. Para que a democracia exista de fato é essencialmente vital que ela seja de caráter igualitário. É a igualdade de condições que contribui para o nascimento e o desenvolvimento da democracia, é o *fait générateur* (fato gerador), como salientado pelo filósofo (DA, 2019, p. 13). A democracia é, para Tocqueville, um atributo do

Estado que se caracteriza em vista da igualdade e da liberdade de seus cidadãos, vale dizer, que se caracteriza por um Estado social marcado pela igualdade de condições e por uma forma política que dá expressão à liberdade dos cidadãos (cf. REIS, 2009, p. 99).

No cabeçalho da introdução do primeiro volume, Tocqueville escreve o seguinte:

Entre os novos objetos que atraíram a atenção durante minha estadia nos Estados Unidos, nenhum atingiu mais vivamente meu olhar do que a igualdade de condições [*l'égalité des conditions*]. Descobri facilmente a influência prodigiosa que esse fato fundamental exerce sobre o funcionamento da sociedade; ele confere ao espírito público uma certa direção, um certo teor às leis, novas doutrinas aos governantes, e hábitos particulares aos governados. Logo reconheci que esse mesmo fato estende sua influência para bem além dos costumes políticos e das leis, e que ele impera menos sobre a sociedade civil [*la société civile*] do que sobre o governo; ele cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere costumes e modifica tudo o que não produz. Assim, à medida que estudava a sociedade americana, via, cada vez mais, na igualdade de condições o fato gerador [*fait générateur*] do qual todo fato particular parecia descender, e o encontrava sem cessar defronte a mim como um ponto central aonde todas as minhas observações iam dar (*DA*, 2019, p. 13, [acréscimo e grifo meu]).

Fica claro que a *égalité des conditions* se estabelece como um princípio-chave na construção de sua teoria democrática.<sup>34</sup> E é igualmente evidente que o conceito de igualdade de condições que prevalece em sua obra é um termo notoriamente complexo que é melhor descrito como um “pacote” de muitas formas de igualdade (cf. SCHLEIFER, 2012). Entre outras coisas, a igualdade de condições está ligada ao conceito de estado social democrático. A democracia, como insistia Tocqueville, constitui o estado social, enquanto o princípio da soberania popular se refere ao governo político do povo. A igualdade de condições também conota um certo conjunto de costumes e atitudes e crenças igualitárias, juntamente com um profundo “sentimento de igualdade” e dignidade individual. A *égalité des conditions* assim descrita é tão mais importante quanto é sobre ela que Tocqueville buscou assentar sua definição de sociedade democrática: “é democrática a sociedade onde não subsistem distinções de ordens, onde não há diferenças de condições hereditárias” (FRANCO, 2014, p. 29).

A democracia é eminentemente fluida e uma sociedade aberta na qual a riqueza não está mais fixada para sempre nas mãos de algumas famílias, antes os indivíduos constantemente sobem e descem na escala social. E todos compartilham uma forte crença na legitimidade da igualdade que, dada a educação democrática que recebem, torna-se tão importante quanto a aceitação da mobilidade social e a circulação constante de riqueza e propriedade nas sociedades democráticas.

---

<sup>34</sup> Algumas traduções, como no inglês, optam em frisar que a igualdade de condições é, no pensamento toquevilleano, o *fato primário* da democracia.

A ideia de que o fato gerador da democracia é a igualdade de condições é uma concepção originalmente tocquevilleana. Assim como a premissa de que o desenvolvimento gradual da igualdade de condições é um fato providencial que possui características principais tais como: universal, duradouro e, foge a determinação humana (DA, 2019, p. 16). Não se trata de uma igualdade que cria necessariamente barreira para a inexistência de ricos e pobres, mas uma igualdade que fornece aos homens a consciência de que por serem de mesmo material humano podem possuir as mesmas coisas ou bens materiais. A democracia, pelo seu caráter e constructo social, não permite a perpetuidade de *status*. Na democracia, há ricos, pobres, patrões e empregados, como na aristocracia, mas a relação entre eles é diferente diante da permanente possibilidade de se tornarem semelhantes. Entre ricos, pobres, patrões e empregados, a democracia transforma seu espírito e modifica suas relações (DA, 2019, p. 673). Ou seja, a democracia não impede em absoluto que essas duas classes de homens existam, mas muda-lhes o espírito e modifica-lhes as relações.

A *égalité des conditions* não deve, portanto, ser entendida no sentido material da fórmula, mas como um princípio constitutivo da ordem social democrática, por oposição ao mundo aristocrático: uma norma, e não uma constatação. A “igualdade das condições” implica, como já exposto, tanto a inexistência de hierarquia sociais ou da divisão da sociedade em estado (*clergé, noblesse et le peuple*) quanto a recusa de sua possível volta. Mesmo não tendo todos a mesma condição material, todos têm a possibilidade de ascender socialmente, pois, a acumulação de riqueza se dá agora pelo trabalho e não por herança ou condição pré-determinada pelo nascimento. A igualdade é como algo que está no espírito individual e que se manifesta de diversas formas no estado social. Por exemplo, entender-se como igual significa não aceitar uma superioridade intelectual, *a priori*.

A igualdade, traço dominante da democracia, não quer dizer nela que as fortunas são iguais ou que os americanos querem que o sejam, pelo contrário; mas simplesmente que elas não estão enraizadas na transmissão familiar e que o dinheiro circula com grande rapidez. No limite, a “democracia” só conhece como sanção as aptidões naturais, sem levar em conta, de modo algum, a hierarquia preexistente (DA I, 2005, p. XXV).

Com frequência, a igualdade de condições, no pensamento tocquevilleano, implica a igualdade diante da lei, igualdade de oportunidades devido à possibilidade de mobilidade social e a igualdade de consideração e respeito de um homem para com outro. É uma forma de nivelamento social entre os homens em vários âmbitos. Sobre esse ponto Tocqueville inverte a lógica tradicional da definição de igualdade ao apresentar a igualdade democrática como uma igualdade social que se reflete na aplicação de uma igualdade natural abstrata.

Tocqueville observa a igualdade como o fato singular da democracia, como a causa principal das inclinações e ideias do estado social. O filósofo buscava compreender como e em que medida a igualdade modifica esse estado social. Ele apresenta a concepção de igualdade no âmbito social e político, considerando a sua extensão sobre a inteligência, sobre as relações que se estabelecem entre os homens, e que o homem estabelece consigo estendendo-se à sua influência nos costumes. O pensador francês leva em consideração que as circunstâncias políticas são condicionadas ou determinadas pelas condições sociais.

No entanto, Tocqueville reconhece que a norma emitida pela *égalité des conditions* é uma espécie de objetivo extremamente difícil de ser atingido, indefinidamente fugidio, jamais uma realidade. O filósofo francês escreve,

Nos povos democráticos, os homens obterão facilmente certa igualdade; mas não poderiam alcançar a que desejam. Esta recua cada dia diante deles, mas sem nunca se furtar a seus olhares e, retirando-se, atrai-os em seu encaço. Eles creem sem cessar que vão pegá-la, e ela escapa sem cessar de seus braços. Eles a vêem bastante de perto para conhecer seus encantos, não se aproximam o bastante para desfrutar dela e morrem antes de terem saboreado plenamente suas doçuras (*DA II*, 2004, p. 168).

E esta é, por conseguinte, o caráter ininterruptamente instável dos indivíduos e das sociedades democráticas. Ainda assim, a democracia é concebida como “um estado social que comporta um movimento permanente em busca de mais igualdade” (JASMIN, 2005, p. 49). É uma ordem social que vivencia um processo dinâmico, isso porque o sentido crucial da igualdade para o pensamento tocquevilleano é o de mobilidade social. E para melhor mobilidade, não se deve perder de vista que a exigência da *égalité des conditions* é mais cultural, social e política do que econômica, é a exigência da igualdade perante a lei e de oportunidades. E é através do agir em comum, da atuação política que a rédea deste processo se inclinará ou para tirania ou a liberdade.

Tocqueville argumenta que todos os acontecimentos, bem como todos os homens, contribuem para o desenvolvimento gradual da igualdade. Seu crescimento é tão feroz que muitas vezes se tornar desenfreado. Tocqueville alerta que essa paixão ardente é difícil de ser superada, quando enraizada nos corações e mentes dos humanos. Disse Tocqueville,

“A paixão pela igualdade penetra por toda a parte no coração humano, ela se estende até ele e o preenche inteiramente”. Não adianta dizer aos homens que, ao se entregarem tão cegamente a uma paixão exclusiva, eles comprometem seus interesses mais caros. Eles estão surdos. Não adianta lhes mostrar a liberdade que escapa de suas mãos enquanto olham para outro lugar. Eles estão cegos, ou melhor, só percebem um único bem digno de ser desejado em todo o universo” (*DA*, 2019, p. 590).

Para Tocqueville, a igualdade surge como uma grande aliada inseparável ao desenvolvimento da democracia, pois favorece o bem-estar do maior número. Porém, a paixão

desordenada e constante pelas *égalité des conditions* pode ocasionar infortúnios, tais como os conhecidos efeitos do individualismo, tirania da maioria, despotismo democrático e centralização política. Como o homem democrático pensa e age conforme a sua própria razão, considerando-se independente dos seus semelhantes, essa independência produz o fenômeno político do isolamento social. Assim, a igualdade de condições na democracia pode resultar no individualismo como base da vida cotidiana e da ação do homem. Permitindo ao homem viver exclusivamente para si e conforme a sua razão. Ou seja, a igualdade que é base da democracia moderna tende a produzir homens isolados nas suas mônadas, que não possuem tempo nem disponibilidade de espírito para tratarem de assuntos que “não” concernam a sua vida privada.

Os vícios da igualdade, apresentados por Tocqueville, como aqueles decorrentes do individualismo e do isolamento social, não se manifestam de forma brusca. O alto grau de intensidade igualitária pode estabelecer, ao longo do tempo, um estado de apatia no qual os homens não se interessam pelo espaço público e pela administração dos negócios políticos. O que pode causar, de modo infeliz, o estabelecimento de um estado social que, apesar de democrático, é despótico. Onde, o bom cidadão é aquele que se encerra em si, vivendo separado dos outros agarrando-se rotineiramente em suas necessidades privadas, caçando fortuna e bem-estar material. Para ele, a sociedade se resume na manutenção da ordem e da segurança de forma que seja possível proteger as suas riquezas e o seu conforto.

Os homens democráticos se isolam nas suas vidas privadas e deixam vazio o lugar do poder que rege e organiza a sociedade. Como afirma Tocqueville, eles preferem a igualdade na servidão. E essa preferência é uma importante porta de abertura para a instituição e a conservação do despotismo na democracia. Tocqueville formula a argumentação de que os cidadãos isolados necessitam de um poder central, sob condenação de desordem. O desejo pela ordem forma o trilho para o poder absoluto, que por sua vez, torna-se a solução eficaz para a manutenção da organização social democrática. Nessa perspectiva, na democracia, o cidadão ama o poder central e deposita sua confiança nele, ficando passível ao despotismo e à tirania.

Fica claro que Tocqueville realça essas ambiguidades da igualdade de condições e reflete sobre suas possíveis consequências. A democracia erguida na igualdade pode, segundo Tocqueville, alimentar regimes despóticos ou regimes de liberdade. A igualdade pode ser perigosa em sua tendência de isolar as pessoas umas das outras, promovendo o egoísmo e o materialismo. O despotismo democrático é um termo cunhado pelo autor para denunciar o isolamento, a falta de ação e participação do indivíduo na política. Somente o regime de liberdade pode ser sua oposição, mesmo não sendo um elemento singular da democracia é, contudo, parte de sua solução.

Tocqueville reconhece que as sociedades democráticas não superam a desigualdade, mas introduzem a mobilidade social: “há também uma classe de criados e uma classe de amos; mas não são sempre os mesmos indivíduos, nem sobretudo as mesmas famílias que as compõem; e não há mais perpetuidade, nem no mando, nem na obediência” (*DA II*, 2004, p. 223). Os homens são iguais apenas para a imaginação democrática. O pensador francês percebe então, que a mudança que as Revoluções (Americana e Francesa) anunciavam não era temporária nem obra do acaso, mas antes da “providência” e vinha para estabelecer morada. A América torna-se o espelho da democracia moderna, modelo que merecia ser estudado e analisado cientificamente para daí extrair orientações práticas a serem aplicadas na França (*DA*, 2019, p. 12) e no mundo, onde quer que ela se efetivasse. E o encanto que servia de exemplo residia no fato da América ser a encarnação de um fato providencial – a *égalité des conditions*.

Não obstante, a democracia está sujeita a certos perigos. Pois o filósofo começa por reconhecer que a democracia é inevitável e, em seguida, que ela tem bons e maus instintos (FRANCO, 2014, p. 22). Há vícios em uma democracia pura, que o filósofo percebeu de várias formas. Tocqueville identificou as fragilidades da cultura política democrática em termos de *materialismo*, *individualismo*, *centralização e concentração de poder* (despotismo) e *tiraniam da maioria*.

## 2.2 A CRISE DA ESFERA PÚBLICA E O CONSELHO COMO ALTERNATIVA NA IDEIA DE DEMOCRACIA EM HANNAH ARENDT

Do outro lado, temos Hannah Arendt, que, embora, em suas mais variadas obras não tecer sistematicamente considerações estruturais à democracia, nos permite pensar e repensar o seu retrato, através de suas reflexões, enquanto égide de governo organizada sobre procedimentos formais, continuamente limitada e disciplinada, e compreendê-la como uma possibilidade de “configuração política” que dele e por ele, procura entender e promover, de forma imparcial, a diversidade de opiniões e fazer valer a pluralidade de discursos e do agir em comum. E a minimização dos assuntos públicos ou sua redução para questões relacionadas ao governo e ao domínio forçam o desaparecimento das informações originais do âmbito dos assuntos humanos, e a política perde a pluralidade como personalidade que suplanta a vontade burocrática. Mas, eles também reaparecem, em sua autêntica diversidade, atendendo dentro do domínio dos assuntos humanos e do campo da pluralidade, quando se evita qualquer redução.

Na verdade, Arendt nem sempre se mostrou favorável ao sistema democrático. Sheldon S. Wolin (2016), por exemplo, explora as origens da corrente antidemocrática no pensamento de Hannah Arendt, traçando-a desde seus primórdios em seu estudo clássico do totalitarismo até seu apogeu em sua próxima grande obra, *A Condição Humana*. Não obstante, Wolin mostra então uma mudança evidente nos escritos posteriores de Arendt. A devida mudança apareceu primeiro no livro *Sobre a Revolução* (1963) e, de forma mais impressionante, na coletânea de ensaios de *Crises da República* (1969). No caminho para o que pode ser descrito como uma posição de meio termo entre a esquerda e a direita, ela modificou algumas de suas categorias mais características. Dentro dos limites, e à sua maneira, ela estava refletindo sobre os acontecimentos políticos da década de 1960, radicalizada.

Hannah Arendt, assim como Tocqueville, mas sob perspectiva diferente, apoia sua análise sobre a democracia a partir do processo de construção da América do Norte. Ou seja, a posição de Arendt com relação à democracia nutre-se das análises que faz das objeções a esta forma de governo por parte dos revolucionários modernos – sobretudo os pais fundadores (*founding fathers*) – a partir de sua obra *Sobre a Revolução* (1963)<sup>35</sup>. E os pais fundadores foram responsáveis, segundo Arendt, por muitas alegações contrárias a democracia, dado o equívoco que o vocabulário revolucionário moderno ajudou a reforçar quando passou a se expressar “sempre através de pares opostos” (SR, 2011, p. 283-284). Para alguns a democracia seria o despótico domínio das paixões da maioria, conduzida pela homogeneidade e por um consenso forçado, outros alegavam que ela não poderia ser compatível com instituições objetivas por estar direcionada à questão social. No entanto, mesmo os pares, democracia e aristocracia, não eram inimigas declaradas, “e foi apenas depois que as revoluções chegaram ao seu fim, vitoriosas ou derrotadas, que eles se apartaram, se corporificaram em ideologias, e começaram a se opor um ao outro” (SR, 2011, p. 284).

É mister fundamentar e ressaltar aqui que os “argumentos dos Pais Fundadores contra o governo democrático quase nem mencionam seu caráter igualitário” (SR, 2011, p. 285). Grosso modo, o que atormentava e causava objeção entre os revolucionários quanto a aplicabilidade do governo democrático era sua instabilidade, “a volubilidade dos seus cidadãos, a falta de espírito público e a tendência a serem levados pela opinião pública e pelos sentimentos de

---

<sup>35</sup> Sobre a Revolução, não é uma obra que apareceu como um *flatus vocis*, teve sua origem do esforço de valorizar os enfoques políticos da revolução – francesa e americana – e esquadrihar as teorias hegemônicas dos anos de 1960. A perspectiva crítica da obra permanece em vigor. Arendt não trilha um caminho historiográfico do pensamento político semelhante à de seus pósteros na década de 1980 ao descreverem a revolução. A filósofa, como Tocqueville, não enxerga a revolução francesa como completo fracasso nem considera o governo representativo como a causa final e pretendida pela experiência revolucionária americana. Aborda tanto os enormes feitos e ideias pujantes quanto os equívocos e veredas maliciosas das revoluções do Novo e do Velho Mundo.

massa” (SR, 2011, p. 285-286). A preocupação com a insistência do que foi erigido por homens de ação, estimulou os “pais fundadores” americanos a buscarem um assento institucional para suas ações, em razão disso, “a forma republicana de governo se afigurava desejável aos pensadores políticos pré-revolucionários não por causa de seu caráter igualitário [...], e sim devido à sua promessa de grande durabilidade” (SR, 2011, p. 285). Mesmo Arendt, é generosa com a crítica dos fundadores, ela olha para seus temores com relação à opinião pública sem a pretensão de radicalmente eliminá-los. Arendt também sustenta a ideia de que haja uma,

incompatibilidade decisiva entre o domínio de uma ‘opinião pública’, unânime e a liberdade de opinião, pois a verdade é que nem sequer é possível se formar alguma opinião onde todas as opiniões se tornam iguais. Como ninguém é capaz de formar opinião própria sem o benefício de uma multiplicidade de opiniões dos outros, o papel da opinião pública coloca em risco mesmo a opinião daqueles poucos que possam ter a força de discordar dela (SR, 2011, p. 286).

Não obstante, o cerne da questão é que a via de reparo mitigado pelos revolucionários para dar consistência permanente à liberdade, em quase nada ajuda favoravelmente o florescer das virtudes públicas e pouco estimula o seu espírito. Ou seja, a implementação do governo representativo criou a via para solidificação de um *elitismo político* que, em outras palavras, poder-se-ia denominar de um *despotismo eletivo*, sustentado por um formalismo que reserva pouco ou nenhum espaço para participação política dos cidadãos.

O medo dos revolucionários era na possibilidade das opiniões sem representações e sem filtragem se transformassem em caos. Temiam uma tirania aclamada pelo povo e, assim, eles concebiam a democracia como “uma nova forma de despotismo” (SR, 2011, p. 286-287), o que também ajudou para dificuldade na distinção entre o interesse e a opinião, a partir da modernidade. Arendt, todavia, enxerga as opiniões, na medida em que se formam e se esclarecem num movimento de discussão aberta e de debate público, através de uma abertura político-democrática para se “purificarem” de seu aspecto privado. Senão, “onde não existe oportunidade de formar opiniões podem existir estados de ânimo – ânimo das massas, ânimo dos indivíduos” (SR, 2011, p. 336).

Mas Arendt também, tendo Tocqueville em alta conta, entendeu a democracia como a conquista da liberdade e a constituição de uma esfera pública onde ela pode existir (SR, 2011, p. 320). Na conclusão de Arendt, não pode ser chamado de feliz quem não participou dos negócios públicos e não é livre, quem não sabe por experiência própria o que significa liberdade pública, e ninguém será livre e feliz se não tiver poder, ou seja, nenhuma parcela no poder público (SR, 2011, p. 320). Ela acredita que a implementação ideal do princípio democrático, que mais se aproxima da *polis* da antiguidade, pode ser alcançada nas assembleias americanas,

nas repúblicas elementares ou nas repúblicas de conselhos (SR, 2011, p. 313, 320). Da mesma forma, Arendt descobre paralelos óbvios entre os conselhos e as comunidades urbanas da Idade Média e o sistema de Cantão suíço (SR, 2011, p. 324-325).

Na análise da Revolução Húngara de 1956, ela nota o surgimento espontâneo de conselhos. Um espaço de profunda liberdade. Como em um arranjo de teste político, ela percebe como o sistema totalitário havia sido temporariamente afetado pela descoberta da liberdade: O objetivo final do totalitarismo é a atomização da sociedade. O sucesso de um governo totalitário depende do controle da comunicação, pois qualquer tipo de comunicação entre os cidadãos deve ser interrompida.<sup>36</sup> O antídoto para a proibição letal da apatia são palavras claras que ajudam a distinguir o fato da mentira. Assim, a ação concertada em público pelos húngaros serviu para experimentar o poder e a força elementar do povo (SR, 2011, p. 334). Para Arendt, é de extrema importância que as pessoas esclareçam as suas próprias intenções e as articulem publicamente. Os únicos soviets que existiam em 1956 eram os conselhos da revolução húngara. Com eles, o sistema original, de soviets, os conselhos, voltou a entrar no palco da história (SR, 2011, p. 328), como ela sugere que os governantes totalitários não temem nada mais do que a força elementar do povo (SR, 2011, p. 48-50, 70).

Esses padrões de organização surgiram do próprio povo.<sup>37</sup> “Os conselhos nasceram exclusivamente das ações e demandas espontâneas do povo, e não foram deduzidos de uma ideologia, e tampouco previstos, muito menos pré-concebidos, por nenhuma teoria da melhor forma de governo” (ABF, 2018, p. 80-81). Arendt considerou a república dos conselhos, por ser a única forma democrática de governo nos tempos modernos, a única alternativa ao sistema partidário. Os conselhos não eram antiparlamentares, mas propunham outro sistema de representação do povo.

Os membros dos conselhos não se contentavam em discutir e “se esclarecer” sobre medidas tomadas por partidos ou assembleias; os conselhos desejavam explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país, e enquanto duraram não há dúvida de que “todo indivíduo encontrou sua esfera de ação e pôde observar com os próprios olhos, por assim dizer, sua contribuição pessoal para os acontecimentos do dia” (SR, 2011, p. 329).

---

<sup>36</sup> Presente no ensaio: *Totalitarian Imperialism: reflections on the Hungarian Revolution*. [“Imperialismo totalitário: reflexões sobre a revolução húngara”]. *The Journal of Politics*, pp. 16-31. Esse texto fez parte da edição de 1958 de *Origens do totalitarismo*. Na versão para o português pode ser achado em *Ação e a Busca da Felicidade*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

<sup>37</sup> Arendt também discute a incompatibilidade dos conselhos com o sistema partidário, que foi a razão da decisão de Lênin na Revolução Russa de privar rapidamente os conselhos (“soviets”) de seu poder, pois eles ameaçavam minar a predominância do Partido Bolchevique. Veja: ARENDT, *Sobre a Revolução*, 2011, p. 323.

Assim, os conselhos eram por natureza dirigidos contra os partidos, pois se opõem a qualquer forma de representação que seja determinada quer por interesses de classe, quer por ideologias e convicções concomitantes (SR, 2011, p. 330-332). Sobre os conselhos, ela observa que sempre houve membros de diferentes partidos sentados juntos pacificamente e que a filiação ao partido não desempenhava nenhum papel e nenhuma facção aparecera. Os conselhos eram de fato os únicos órgãos políticos nos quais as pessoas podiam participar efetivamente sem qualquer adesão a um partido:

Pois o que havia de mais admirável nos conselhos era, claro, não só que transpunham todas as linhas partidárias e que membros de vários partidos se sentavam juntos nos mesmos conselhos, mas também que a filiação partidária não desempenhava absolutamente nenhum papel. Eram de fato os únicos órgãos políticos para quem não pertencia a nenhum partido (SR, 2011, p. 330).

Os conselhos eram acessíveis às pessoas que não pertenciam a qualquer partido. Para Arendt, essa abertura estabelece a natureza democrática da república dos conselhos ou do que foi chamado por Jefferson de “repúblicas elementares” dos distritos (SR, 2011, p. 313-15). Os conselhos tiveram sua origem unicamente na interação dos cidadãos e, atuando, representavam os pedidos espontâneos do povo. Arendt argumenta que onde quer que surjam conselhos, eles têm sido violentamente contestados pelas burocracias do partido, tanto da direita radical quanto da esquerda. No entanto, o espírito dos conselhos sempre foi, na opinião de Arendt, verdadeiramente democrático (SR, 2011, p. 329).

Arendt claramente vincula-se ao pensamento de Jefferson e sua constatação de que “era o próprio princípio do governo republicano que exigia ‘a subdivisão dos condados em distritos’, ou seja, a criação de ‘pequenas repúblicas’, por meio das quais, ‘cada homem no estado’ se tornaria ‘um membro atuante do governo comum’” (SR, 2011, p. 318). De acordo com Arendt, o próprio Jefferson sabia que aquilo que ele propunha como a ‘salvação da república’ “era, na verdade, a salvação do espírito revolucionário por meio da república” (SR, 2011, p. 315). No mesmo espírito de Jefferson, Hannah Arendt contesta a deficiência da constituição americana em que as velhas ‘reuniões do distrito’, como as antigas comunidades, que eram os domínios da experiência democrática imediata, não foram incorporadas nem na constituição da união federal nem do Estado.

Consequentemente, ela descreve o grave fracasso da nova república como liberdade concedida ao povo sem ceder o espaço para praticá-la adequadamente. Não foi o povo, mas apenas seus representantes eleitos que tiveram a oportunidade de ação política, o que significa que só eles podem ser considerados livres no sentido positivo da palavra (SR, 2011, p. 316-18). Se, no entanto, a própria constituição restringiu a esfera pública aos representantes eleitos pelo

povo, daí decorreram naturalmente a letargia e um crescente desinteresse do povo pelos assuntos públicos (SR, 2011, p. 300).

Originalmente, as comunidades urbanas e rurais com suas assembleias municipais foram a fonte de toda a atividade política em todo o país. Mas agora eles foram sufocados sob o peso esmagador da constituição, causando um desenvolvimento aparentemente paradoxal. Como Arendt argumenta em seu desiludido resumo das consequências, a constituição americana, ou seja, a maior conquista da nação americana, privaria o povo de sua herança principal e mais orgulhosa (SR, 2011, p. 317-19). O princípio da representação é assim reduzido à pura fictícia. No parlamento, o povo passa a expressar sua vontade apenas indiretamente, o que já havia sido denunciado na crítica de representação de Thomas Paine.

A falha dos fundadores em incorporar o município e a assembleia municipal na constituição, ou melhor, sua falha em encontrar meios e maneiras de transformá-los sob circunstâncias radicalmente transformadas, não deixava de ser bastante compreensível. A atenção deles estava voltada sobretudo para o principal problema imediato, a saber, a questão da representação, e a tal ponto que vieram a definir as repúblicas, distinguindo-as das democracias, como governos representativos. Obviamente a democracia direta não funcionaria, quanto menos porque “o espaço não dará para todos” [...]; a representação deveria ser um mero substituto da ação política direta do próprio povo, e os representantes eleitos deveriam agir de acordo com as instruções dada de seus eleitores, e não tratar os assuntos de acordo com as opiniões pessoais que informavam durante o processo (SR, 2011, p. 298).

No entanto, tal ação removeu aos poucos do povo o poder que lhe era devido. Uma nova e perigosa doutrina segundo a qual “todo o poder deriva do povo, [mas] o povo só o possui no dia das eleições. Depois disso, ele é propriedade de seus governantes” (SR, 2011, p. 299), assombrava a esfera pública.

Se, ao contrário, os representantes são percebidos como os dirigentes, designados por um prazo limitado, daqueles que o elegeram – com a rotatividade no cargo, é claro que não existe um governo representativo em termos estritos –, a representação significa que os votantes abrem mão de seu poder, ainda que voluntariamente, e o velho adágio “todo o poder reside no povo” é válido apenas para o dia da eleição (SR, 2011, p. 299-300).

Assim, como exposto acima, foram os partidos que assumiram o poder que seria do povo. E Arendt tem uma série de reservas sobre a democracia partidária, pois ela acredita que esse sistema, embora exista a mais de um século, apenas pretende representar o povo, pela primeira vez, na história recente, apesar de que o próprio povo estivesse muito relutante em ter alguma fé nele (QP, 2021, p. 27). A filósofa também contesta a prática dos partidos sob o sistema partidário da época de impor seus candidatos ao eleitorado de cima para baixo. A nomeação de candidatos depende do programa do partido ou da ideologia do partido e das hierarquias de poder relevantes dentro do partido. Se a máquina partidária obriga os eleitores a

uma lista de candidatos, a sua nomeação fica, portanto, afastada da influência dos cidadãos (SR, 2011, p. 299-300). Para Arendt, a democracia deve ser mais do que uma farsa ideológica que não deixa muito para o cidadão eleitor além da máquina eleitoral (SR, 2011, p. 286).

Quanto a isso, Arendt não causa dificuldades a seu leitor, ela facilita a compreensão do alcance da sua crítica à democracia representativa moderna, aos poderes burocráticos e aos grandes grupos de interesses que, por influenciarem seus representantes a realizarem seus objetivos, promovem ainda mais a ausência de distinção entre o interesse e a opinião, e com esse procedimento, se consolidam à revelia dos espaços e dos dispositivos voltados à manutenção da diversidade de perspectivas e a sustentação da relevância da opinião na esfera política. Pois se é verdade que “em última análise, toda autoridade se assenta na opinião” (SR, 2011, p. 289), então, torna-se necessário, de acordo com Arendt, que seja conferido aos cidadãos a possibilidade de manifestarem, democraticamente, as suas opiniões. Essas opiniões, dizem respeito exclusivamente aos indivíduos e “surgem sempre que os homens se comunicam livremente e têm o direito de expressar suas posições em público” (SR, 2011, p. 288).

Assim, a análise de Hannah Arendt sobre os perigos da democracia é fundamentada: primeiro, pelo fato do sistema de política partidária colocar em risco a democracia ao encorajar a oligarquia dominante a se entrincheirar (SR, 2011, p. 337). Os eleitores se reúnem apenas periodicamente para se livrar de seu próprio poder, enquanto os negócios públicos se tornaram privilégio de poucos (SR, 2011, p. 300-337). Em CR, Arendt credita ao governo representativo uma crise que se deve, em parte, por ter perdido, com o tempo, todas as praxes que permitiam a real participação dos cidadãos, e em parte porque sofre gravemente a mesma doença dos partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos (CR, 2017, p. 79); segundo, Arendt identifica outra ameaça à democracia no domínio da burocracia, o que ela chama de ‘governança por meio de cargos anônimos’, que ela considera despótica e ainda pior, porque ninguém consegue falar com ninguém ou vê-lo (QP, 2021, p. 26-27). Nesta situação, o diálogo entre iguais, que é a verdadeira natureza da *polis*, é abolido. Assim como Tocqueville antes dela, Arendt nota com grande ansiedade como as pessoas estão isoladas e sem poder nas democracias de massa, pois qualquer tipo de isolamento os privará da capacidade e oportunidade de agir.

E o conteúdo dos sistemas partidários e das democracias liberais, quanto a questão da participação popular e do poder que emerge do agir em conjunto, é de que a participação não é necessária para *polis*, e que “as camadas da população recém-admitidas deveriam se contentar com a representação ou, por fim, que todas as questões políticas no Estado de bem-estar social são, em última análise, problemas administrativos, a ser tratado e decidido por especialistas”

(SR, 2011, p. 340). Assim, por se oporem aos pressupostos que viabilizam a participação política de todos os cidadãos e a associação, os sistemas representativos, na visão de Arendt, “devido a seu monopólio das indicações, não podem ser vistos como órgãos populares, sendo, muito pelo contrário, instrumentos muito eficientes para restringir e controlar o poder do povo” (SR, 2011, p. 337). Pois, até mesmo a escolha ou indicação do candidato que assume o maior posto de governo (como presidente) é feita por uma elite (de cima) com a pretensão de ser apoiado pelo povo (de baixo).

O máximo que o cidadão pode esperar é ser “representado”, sendo evidente que a única coisa que pode ser representada e delegada é o interesse ou o bem-estar dos constituintes, mas não suas ações nem suas opiniões. Neste sistema é realmente impossível auscultar as opiniões do povo, pela simples razão de não existirem. As opiniões se formam num processo de discussão aberta e debate público, e onde não existe oportunidade de formar opiniões podem existir estado de ânimo – ânimo das massas, ânimo dos indivíduos, este tão volúvel e inconfiável quanto aquele –, mas não opinião. (SR, 2011, p. 336).

Por outro lado, Arendt acredita que houve um equívoco fatal nos conselhos, o que aos poucos originou sua decadência, “eles mesmos não distinguem claramente entre a participação nos assuntos públicos e a administração ou gerenciamento das coisas no interesse público” (SR, 2011, p. 342), beirando assim a muitos fracassos. A filósofa judeu-alemã acrescenta que,

a razão pela qual os aparatos partidários, apesar de inúmeros defeitos – corrupção, incompetência, desperdício inacreditável –, acabaram se saindo bem onde os conselhos haviam falhado, residia exatamente em sua estrutura original oligárquica e até autocrática, a mesma que os fazia tão absolutamente inconfiáveis para todos os fins políticos (SR, 2011, p. 343).

Com isso, ganhou mais destaque a política partidária. No entanto, o problema para Arendt é que a política partidária demanda de seus políticos profissionais “meras habilidades comerciais” (SR, 2011, p. 347). Com o sistema partidário a fórmula “governo do povo pelo povo”, passou a ser substituída por uma outra, a saber: “governo do povo por *uma elite saída do povo*” (SR, 2011, p. 346). Nesse aspecto, o povo cedeu seu poder de participar da vida pública para uma elite partidária. Na entrevista de 1970, feita por Adelbert Reif,<sup>38</sup> Arendt tece alguns comentários que se mostram pertinentes para esclarecer esse posicionamento,

Em todas as repúblicas com governos representativos, o poder emana do povo. Isto significa que o povo dá poderes a certos indivíduos para representá-lo. Quando falamos em perda de poder, significa que o povo retirou seu consentimento àquilo que seus representantes, os funcionários eleitos autorizados, fazem. Os que receberam o poder naturalmente se sentem poderosos; mesmo quando o povo retira a base deste poder, o sentimento de poder continua. [...]. Para sustentar o sistema, os que receberam poder começam a agir como déspotas e recorrem à força. Substituem o assentimento do povo por força, e aí chega o ponto crítico (CR, 2017, p. 192).

<sup>38</sup> Sob o título “Reflexões sobre política e revolução: um comentário”, compõe a última parte do livro CR.

As críticas às formas de democracia representativa e, como parece óbvio, ao liberalismo e aos sistemas partidários, por vezes valeram a Arendt o apelido de autora antidemocrática, o que nunca a incomodou, tanto por sua frequente negação de arcabouços teóricos quanto pela relativa incompreensão de seus acusadores sobre o que democracia significa (cf. ISAAC, 1994, p. 156). O que acontece é que, ao contrário do desafio de pensar a participação plural dos seres humanos na esfera pública, a difusão da ideia de representação democrática nos distancia justamente da razão de ser da política, ou seja, da liberdade que só é possível através da ação tomada no meio e em conjunto com outros seres.

Em *SR*, Arendt tenta resgatar o “tesouro perdido das revoluções” que permitiu a algumas pessoas em raras ocasiões experimentar a felicidade pública (ISAAC, 1994, p. 157). Esse tesouro, porém, foi soterrado, por um lado, pela experiência totalitária com o stalinismo e, por outro, pela usurpação da felicidade pública pela felicidade privada. E foi esta última que se tornou a regra e o principal motor da globalização das democracias representativas liberais.

A democracia representativa não pode proporcionar a experiência de uma pluralidade de perspectivas para a maioria de seus cidadãos. Portanto, ela interrompe a formação de opinião adequada sobre temas políticos. De fato, segundo Arendt, no sentido específico do termo, “opiniões” simplesmente não existem na democracia representativa. (SITTON, 1987, p. 84). A esperança de que algum governo representativo possa dar conta da gestão das questões políticas baseia-se no entendimento de que a política não requer uma pluralidade de seres humanos, mas apenas um indivíduo para decidir pelos outros. Nesse caso, a liberdade é facilmente rejeitada por causa de um movimento para reduzir o cidadão a um eu privado. A crítica de Arendt às democracias representativas, com base nessa compreensão utópica, reside no pequeno papel deixado à participação das pessoas nas deliberações de questões comuns.

De acordo com o pensamento da filósofa escrito nos trabalhos *SR* e *CR*, podemos inferir que o problema teórico central para Arendt não está contido na representatividade em si, mas refere-se ao perigo de que o governo representativo se degenere ou, em mera administração na qual “os assuntos políticos são os ditados pela necessidade e que devem ser decididos por especialistas, e não estão abertos a opiniões nem a uma autêntica escolha” (*SR*, 2011, p. 300) – levando a esfera pública ao declínio. Além disso, pode ainda desencadear ou retomar o caminho antigo, da oposição entre governantes e governados no qual “o assunto do governo se torna privilégio de poucos” (*SR*, 2011, p. 300). Todo caso, há morte deliberada da possibilidade da liberdade pública em favor de um grupo hegemônico, aristocrático, na medida em que o povo é mantido afastado das esferas de atuação pública e decisão política.

A política se dá por meio da esfera pública, na qual cada participante revela seu verdadeiro *eu* seja por meio de suas ações ou de seus discursos, o que não atende à noção de representatividade. Não importa se a noção de soberania é defendida por meio da representação de um indivíduo escolhido ou de uma instituição política com maior número de membros, será sempre uma erradicação da pluralidade. Como seres plurais, únicos e ao mesmo tempo capazes de compreender e reconhecer uns aos outros, precisamos de um espaço para aparecer uns aos outros, discutir nossas opiniões sobre assuntos comuns e participar verdadeiramente do mundo humano. A soberania é contrária ao fato inegável da pluralidade, pelo qual um humano jamais poderia ser soberano, pois uma pluralidade de humanos habita a Terra, e não apenas um. E esse fato, lembra Arendt, não precisa ser entendido como uma “limitação do vigor humano” como fez Platão, que via a pluralidade como uma necessidade, uma espécie de fraqueza, que exigia a convivência de várias pessoas em prol da assistência mútua. Em vez disso, a pluralidade é a marca de que, embora façamos parte da mesma espécie, somos distintos uns dos outros (cf. ARENDT, *PP*, 2009).

As considerações da filósofa sobre a democracia são teses fundamentais para a que possamos compreender a essência da liberdade e a participação na política, e, sobretudo, o vínculo entre a democracia e a demanda por efetivação das condições de realização do direito ao discurso e à ação. E, como um “tesouro perdido”, precisa ser achado. Portanto, as ideias democráticas arendtiana podem ser formuladas a partir da diferença entre o modo de organização política que está pressuposta no sistema de partidos, em contraste aos procedimentos e exigências dos conselhos revolucionários, pois, os princípios sobre os quais os conselhos se baseiam “sempre foram inquestionavelmente democráticos” (cf. *ABF*, 2018, p. 81). Aqui, vale apenas observar o comentário de Yara Frateschi que é bastante esclarecedor:

Os conselhos revolucionários, assim como as assembleias municipais americanas e as sociedades francesas, são exemplos de espaços concretos onde o desejo de participação e de debate encontrou condições de realização. Eram espaços de formação conjunta da opinião. Da sua destruição dependeu um arranjo institucional que favoreceu a concentração de poder nas mãos de poucos (os representantes) em detrimento do povo e da sua aspiração à participação. Novamente, se Arendt não chega a nos propor um modelo, é certo que, para ela, só se pode combater a exclusão política se a Constituição garantir instituições para a participação popular (FRATESCHI, 2016, p. 36).

Apesar da brevidade de suas aparições na história, para Arendt os conselhos “duraram apenas o suficiente para mostrar em linhas gerais como seria um governo e como funcionaria uma república se se fundassem sobre os princípios do sistema de conselhos” (*SR*, 2011, p. 333-334). Mesmo não tendo conotação cronológica estendida, isto é, embora tenham sido experiências breves, por serem logo aniquiladas pela burocracia do Estado-Nação ou pela

máquina dos partidos, os conselhos, captados pelo pensamento arendtiano, revelaram-se sutis e atraíram a atenção da filósofa por terem sido “no entanto, a única alternativa que já apareceu na história e que tem reaparecido diversas vezes” a formas de governo que sistematicamente alienam de maneira arbitrária a maioria dos processos decisórios (CR, 2017, p. 199). Atraíram a atenção de Arendt também pelos pressupostos que comunicam: “os conselhos dizem: queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público e queremos ter a possibilidade de determinar o curso político do nosso país” (CR, 2017, p. 200). Os conselhos são eventos que desvelam o *desejo* de liberdade política, correspondem e brotam da própria experiência da ação política (CR, 2017, p. 199).

E em linhas gerais, os princípios do sistema de governo podem ser identificados: (a) na divisibilidade do poder fundamentado na noção de “repúblicas elementares” que “não privaria os corpos constituintes de seu poder original de constituir” (SR, 2011, p. 334); (b) na ação e na participação nos assuntos públicos, como aspiração natural, diferente da representação partidária onde o governante é indicado de cima e apoiado de baixo (SR, 2011, p. 340); (c) na ideia de autogoverno onde, “as pessoas que se organizaram eram as mesmas que mostravam interesse pelas coisas públicas e que tomavam a iniciativa”<sup>39</sup> (SR, 2011, p. 347); (d) na consciência e confiança de que eram todos iguais, não uma igualdade natural e sim política, não era nada que lhes fosse inato, era na ciência de que estavam comprometidos e engajados num empreendimento conjunto (*ibidem*), e (e) nas noções de confiança e igualdade, que respaldavam uma noção de autoridade capaz de “conciliar igualdade e autoridade” (SR, 2011, p. 348).

Desta feita, o sistema de conselhos representava uma versão menos formal e mais substantiva para a ação política (cf. WELLMER, 2008, p. 107), ou seja, uma abertura para rearticular o tema da democracia com as noções de felicidade pública, liberdade, opinião e poder. Arendt acrescenta que o sofrimento moderno ou a decadência moderna da vida política consiste na ignorância e/ou falta de conhecimento de que já existiu uma alternativa melhor:

Em termos práticos, o atual “realismo”, a descrença na capacidade política do povo, não muito diferente do realismo de Saint-Just, está solidamente fundado na determinação consciente ou inconsciente de ignorar a realidade dos conselhos, como dado assente que não existe e jamais existiu alternativa alguma ao sistema presente (SR, 2011, p. 338-339).

Como afirma Yara Frateschi, “diante do diagnóstico da severa restrição da liberdade política também nas democracias formais (como a norte-americana), os conselhos revolucionários aparecem como uma ‘alternativa’” (FRATESCHI, 2016, p. 32). Eles despertam

---

<sup>39</sup> A escolha vem deles mesmo, isto é, do próprio povo (SR, 2011, p. 347).

a esperança de uma transformação do Estado e implementação de um novo tipo de governo “que permitisse a cada membro da sociedade igualitária se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos” (SR, 2011, p. 331). Ao trazer à memória esse “tesouro”, a intenção primordial de Arendt é desnaturalizar o modo burocrático e elitista pelo qual nos organizamos politicamente nas democracias representativas baseadas no sistema de partidos, que deixa de ser – à luz desse fenômeno – a única alternativa possível, a única alternativa “realista” ao abuso de poder, à ditadura (ou ao totalitarismo) (FRATESCHI, 2016, p. 33). O sistema de conselho é também uma alternativa. Arendt afirma: “Se este sistema [de conselhos] é uma pura utopia – de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos – eu não posso dizer” (CR, 2017, p. 199). Não obstante, tanto os conselhos, quanto o sistema de distritos pensados por Jefferson ou as *sociétés populaires* “revivificam” a experiência da isonomia grega.

Vale frisar que o objetivo de Arendt não é negar o modelo representativo, isto é, propor a simples substituição deste sistema pelos conselhos (DUARTE, 2001b, p. 267; WELLMER 2008, p. 07), ou apostar na tentativa de reviver as experiências das assembleias e dos conselhos revolucionários (CANOVAN, 1978, p. 21-22). Para ela, vale destacar o potencial democrático presente no sistema de conselhos, nos seus procedimentos e critérios mais condizentes com o exercício do poder (FRATESCHI, 2016, p. 40), estabelecidos na igualdade e na reciprocidade, no livre transcurso de opiniões sustentado no debate e no interesse pelo destino do domínio público. Daí ser possível sustentar a hipótese de que o exercício democrático do poder nos conselhos serve de auxílio para se pensar uma democracia alicerçada na capacidade de ação e na estabilidade do corpo político. Sua proposta é por uma democracia mais participativa.

Com efeito, Arendt destaca que a estruturação dos conselhos “começa de baixo, continua para cima e afinal leva a um parlamento” (CR, 2017, p. 200). Por tal motivo, os conselhos se referem a uma alternativa de organização do poder a ser considerada – não normativamente – a partir de dentro do horizonte das democracias modernas (WELLMER, 2008, p. 113). Para John Sitton (1987, p. 81), o propósito de Arendt com seu resgate dos conselhos diz respeito ao fato de que, nestas estruturas políticas, se percebe a realização de princípios políticos alternativos imprescindíveis para o estabelecimento de uma democracia na qual a experiência com a felicidade pública e a liberdade pública<sup>40</sup> possa se converter em uma experiência real. Os conselhos, eram espaços de liberdade (SR, 2011, p. 331). Em *ABF* declara,

---

<sup>40</sup> No original: “Her purpose instead is simply to sketch a political structure to illustrate the possibility of realizing alternative political principles: direct democracy, the experience of public freedom and public happiness in the modern world, an arena for proper opinion formation, and a polity not based on the notion of sovereignty” (SITTON, 1987, p. 81).

Sob as condições modernas, os conselhos são as únicas alternativas *democráticas* conhecidas ao sistema de partidos, e os princípios sobre os quais eles se baseiam se opõem fortemente aos do sistema partidário em diversos aspectos. Dessa forma, *os homens eleitos para os conselhos são escolhidos na base, e não selecionados pela máquina do partido para serem propostos ao eleitorado [...]* (ABF, 2018, p. 81).

Por serem corpos “primariamente políticos” (SR, 2011, p. 342) os conselhos são comparados por Arendt a espaços de liberdade dentro da esfera política – como ilhas num oceano ou oásis num deserto – visto que seus membros formavam uma “elite política” interessada em colocar a liberdade na praça pública (ABF, 2018, p. 65). Davam maior ênfase na ação e participação política. Em vista disso, Arendt sugere que uma forma de governo, se plenamente desenvolvida em consonância aos princípios, vivenciados na sua maioria pelos conselhos, assumiria a forma de uma pirâmide, mas diferentemente de um regime autoritário, “a autoridade não se teria gerado nem em cima nem em baixo, e sim a cada camada da pirâmide” (SR, 2011, p. 348). Os partidos, por outro lado, eram cheios de burocracias e a necessidade da ação era transitória. Arendt ressalta que “o conflito entre os dois sistemas, os partidos e os conselhos, ocupou o primeiro plano em todas as revoluções do século XX. A questão em jogo era *representação versus ação e participação*” (SR, 2011, p. 341 – grifo meu).

Assim, podemos perceber que na concepção arendtiana, sem a incorporação de espaços onde os cidadãos possam atuar nos negócios públicos, compromete-se tanto a possibilidade de realização da liberdade pública, quanto o próprio fundamento do governo republicano, haja vista que a política é um tipo insubstituível de experiência humana, que só pode se desdobrar dentro de uma estrutura que promova a participação e a igualdade, na qual uma pluralidade de perspectivas e opiniões adequadas sobre temas políticos possam ser formadas. Para Arendt, a democracia requer locais institucionalmente consolidados – capazes, de retraduzir a origem democrática da política – para estimular o devido engajamento político de todos e a salvaguarda do espírito revolucionário, onde cada membro da sociedade possa se tornar um atuante no domínio público, e possa se reconhecer como igual por meio do acesso à liberdade.

Desiludida, Arendt também reconhece que no espaço público da *polis* (na modernidade) apenas agem aqueles que estão realmente presentes. Semelhante à população de escravos e estrangeiros no ambiente da antiga *polis*, devem ser excluídos dela aqueles que pertencem à parte da população trabalhadora (CH, 2016, p. 246), que estão apenas a cuidar de seus meios de subsistência. Na verdade, eles estão excluídos do poder político.

O arcabouço teórico arendtiano sustenta a ideia de que uma cultura que defende adequadamente as instituições democráticas é uma cultura política igualitária no reconhecimento dos direitos dos cidadãos (iguais) por meio de práticas, comportamentos,

hábitos e costumes reais de convivência. Estas seriam virtudes cívicas manifestas em ações cotidianas que envolvem profundas disposições psicológicas e culturais comprometidas com o respeito à igualdade de liberdade e direitos de seus concidadãos, a quem entendem como pares. De outro modo, uma cultura política republicana, igualitária em suas formas de relacionamento e convivência. Nesse sentido, a sustentação é a identificação dos cidadãos e a consequente reflexão em suas atitudes e costumes de respeito às leis da República comprometidas com o respeito à igualdade, liberdade e direitos. O governo republicano é mais substantivo quando os cidadãos orientam suas ações políticas por meio de uma disposição psicológica para a igualdade de cidadania e liberdade de cada um e para o respeito aos espaços de direitos e liberdades de todos: a mesma igualdade dos outros para ter uma área de direitos e liberdades.

Assim, as sociedades que protegem os direitos exigem a existência de um tecido cívico que dê efetividade aos direitos e liberdades democráticas, que se manifesta quando os cidadãos estão acostumados em todas as relações de convivência política ao respeito a esse espaço de direitos e liberdades, bem como à igualdade de todos no acesso a tais direitos. Assim, um tecido cívico substantivo significa a existência de hábitos, atitudes e práticas democráticas que seguem o princípio republicano de igualdade de liberdade e direitos dos cidadãos. Em suma, quando os hábitos cívicos e republicanos se transformam em verdadeiros hábitos e formas de convivência política, eles compõem o tecido social cívico de um estado constitucional democrático de direito que protege as liberdades e demais direitos.

### 2.3 O CONCEITO DE LIBERDADE NA FILOSOFIA

*Será que a liberdade é uma bobagem? Será que o direito é uma bobagem? A vida humana é alguma coisa a mais que ciências, artes e profissões. E é nessa vida que a liberdade tem um sentido e direito dos homens. A liberdade não é um prêmio, é uma sanção. Que há de vir (Mário de Andrade).*

O objeto desta dissertação é o exame da liberdade feito por Tocqueville e Arendt para as diretrizes da democracia participativa, no entanto, para analisar e alcançar o objetivo que nos propomos é necessário considerar também brevemente a tradicional distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva. Para compreender os ambientes de aprendizagem que possibilitem o desenvolvimento de capacidades de responsabilidade social e cidadania ativa, como pretende, por exemplo, Hannah Arendt.

As obras de Tocqueville e Arendt, embora sejam clássicos do pensamento político, continuam até hoje inclassificáveis, como já exposto. De fato, pode-se argumentar que suas abordagens não eram estritamente “republicana” nem estritamente “liberal”, mas propriamente política. Uma de suas características fundamentais reside no “modo político de pensar”, ou seja, no fato de considerar que a liberdade política é constitutiva da convivência. A esse respeito, basta lembrar que Hannah Arendt, em seu artigo intitulado *Desobediência Civil*<sup>41</sup>, apresenta Alexis de Tocqueville como o mais profundo pensador da participação política, citando-o da seguinte maneira: “a arte de associar uns com os outros deve crescer e aperfeiçoar-se *na mesma proporção em que aumenta a igualdade de condições* (CR, 2017, p. 86 – grifos da autora).

Tal comparação e, além disso, o estabelecimento de um vínculo entre sua análise filosófica e sua pesquisa política, é possibilitada pelo fato de que é justamente seu conceito de liberdade política que está na encruzilhada de seus trabalhos. Esse conceito mostra claramente a distinção desses dois pensadores com a tradição filosófica de que a política é uma profissão que diz respeito especificamente aos membros do governo e do Estado.

É mister frisar aqui que, o conceito de liberdade é uma das ideias-chave da história da humanidade e da filosofia política. A história registra várias ocasiões em que o homem se esforçou muito para obter a liberdade, ou para manter o que já possuía. Ao olhar para o homem do século XVIII, Jean-Jacques Rousseau afirma: “O homem nasceu livre, e em toda parte vive acorrentado” (ROUSSEAU, 2011, p. 49), mais adiante o filósofo argumenta que qualquer oportunidade que houver para alguém se livrar de um jugo e o consegue, este é um feito por excelência (*Ibidem*). Todo homem deseja ser livre, embora nem todos concordem sobre o que constitui a liberdade. Muitas vezes, a liberdade está ligada e influenciada por ideologias políticas ou crenças religiosas. Deste modo, o conceito de liberdade é predicado de diferentes maneiras.

Thomas Hobbes (em 1651) descreveu a natureza humana como baseada em interesses próprios e na razão racional, onde a liberdade só pode ser alcançada sob um soberano robusto que é autorizado pelos cidadãos. Em outras palavras, ao sacrificar a liberdade individual natural a um regime central, os indivíduos e a sociedade se tornam livres.<sup>42</sup> John Locke (em 1698), no entanto, enfatizou as boas virtudes dos seres humanos e defendeu uma maior liberdade para os indivíduos.<sup>43</sup> Immanuel Kant (em 1781), por sua vez, elabora a noção de liberdade baseando-

<sup>41</sup> Texto incluso no livro *Crises da República*.

<sup>42</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza. – São Paulo: Abril, 1974.

<sup>43</sup> LOCKE, John. *Dois Tratados do Governo Civil*. Lisboa: Edições 70, 2006.

se no íntimo da racionalidade.<sup>44</sup> Em seu notável ensaio (5 de dezembro de 1783), “*O que é o Esclarecimento?*”<sup>45</sup> Kant critica a tendência das pessoas de confiarem em autoridades externas. Sua exclamação, “*Sapere aude* (ousa saber!) – Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é, portanto, a divisa do Esclarecimento”, é o apelo de Kant para que os indivíduos desenvolvam o raciocínio autônomo. Curiosamente, Kant distingue entre o uso público e o uso privado da razão. O uso público da razão refere-se à autonomia de alguém para desenvolver seus conhecimentos e opiniões e expressá-los publicamente. O uso privado da razão refere-se à obrigação de cumprir as regras quando desempenha um papel cívico. Nas suas palavras: “[Discuta] *raciocinai* o quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, *mas obedecei!*”.

São Tomás de Aquino, muito antes destes, tratou da liberdade humana depois de tratar da liberdade divina. Sobre este último ele supôs a existência das três realidades (Deus-homem-mundo) na ordem mencionada, que não foram postas em dúvida em seu tempo e antes. A liberdade do homem é modelada na liberdade de Deus. Em sua *Summa Theologica*, I, *secundae partis*, Aquino refere-se a Deus como a Trindade Imanente (Deus em si mesmo) e como a Trindade econômica (Deus fora de si). Em primeiro lugar, Deus Pai, Filho e Espírito Santo aceitam-se igualmente, embora sejam distintos. A auto-expressão é aqui total. Para o homem, significa que se ele quer refletir Deus cada vez mais, deve procurar se comunicar com o outro de forma total, mesmo que o homem ainda não esteja completo (*in toto*).

Refletindo sobre a Trindade Econômica, Tomás de Aquino vislumbra Deus se comunicando com um ser que não é Deus e que conhece sua existência pelo próprio Deus. A resposta do homem ao chamado de Deus implica a aceitação de Cristo como o homem perfeito. Se Cristo é perfeito, o resto da humanidade deve ser como ele, para se tornar a verdadeira humanidade. Esta ideia de liberdade em Tomás de Aquino baseia-se essencialmente na ideia de ‘tornar-se um verdadeiro homem pela liberdade’.

O ponto de vista tomista descreve a liberdade do homem como “liberdade situada”. O homem não podia simplesmente decidir o que deveria ser. Ele tem possibilidades e limitações. A liberdade humana não implica o homem criar novas energias, mas guiar as possibilidades que possui. A ideia de liberdade implica, portanto, a perfeição do homem como ser no mundo (uso das coisas e da propriedade), e como ser em relação com os outros (justice e poder). Tomás de Aquino fala do homem como conquistando a liberdade humana na sociedade. A liberdade é uma busca desenfreada por aquelas coisas que satisfazem o homem a ser o que ele deve ser, ser

---

<sup>44</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

<sup>45</sup> Tradução de Luiz Paulo Rouanet.

ele mesmo e deixar os outros serem eles mesmos. Infelizmente, o conceito de liberdade em Tomás de Aquino está vinculado a uma visão estática do mundo.

Alguns pensadores sobretudo teólogos morais antes de Tomás de Aquino davam muita importância aos atos em si, e perdiam de vista o agente (ser humano) que os realizava. A importância da liberdade era assim diminuída. Tomás de Aquino, porém, elucidou a liberdade dos agentes em um ato humano próprio. Posteriormente, em Kant também havia uma concentração no agente: a moralidade da pessoa humana. Sua moralidade girava em torno da vontade do indivíduo. A vontade é a única coisa que pode ser chamada de boa ou má. Kant estava muito preocupado em desenvolver uma moralidade autônoma – a consciência do raciocínio para fazer isso ou aquilo. Ele reafirmou a insubstituibilidade da pessoa humana. Para ele, isso não deveria criar o caos, pois o que faço é o que outros fariam em circunstâncias semelhantes.

Marx e Marcuse ao observarem a filosofia kantiana, entendem haver problemas não resolvidos. Para eles, Immanuel Kant tem um conceito reduzido de liberdade e uma visão distorcida dela, por causa de sua insistência na moralidade autônoma, e sua insistência do indivíduo em emancipar-se de todos os tipos de autoridade. Marx observou que Kant estava tão preocupado com a liberdade individual que esqueceu que o indivíduo poderia estar vivendo talvez sob um governo injusto. Kant, por assim dizer, estava considerando a liberdade humana como a liberdade de um prisioneiro – apesar de estar preso em um espaço limitado, ele ainda pode ser livre.

Segundo os marxistas, a liberdade é a capacidade de libertar-se daquilo que o impede, em seu crescimento, sua relação com os outros. Um povo é livre quando é capaz de se expressar diante de qualquer autoridade, falando tanto sobre o que prejudica quanto aquilo que torna sua vida melhor. A visão marxista da liberdade pode estar correta, embora haja o perigo de perder de vista o fato de que o homem é insubstituível, nem pelo Estado nem pela sociedade. Como outros, é necessário planejar os sistemas e estruturas, mas a pessoa deve continuar a ocupar seu lugar, e o poder que pertence ao Estado deve criar os requisitos que qualquer pessoa ou associação precisa preencher para se realizar a si mesmo no mais alto grau possível. Ao falar de liberdade, deve-se continuar a considerar a pessoa como insubstituível (Kant) e, ao mesmo tempo, aceitar o fato de que cada um é livre na medida em que pode falar sobre o que o impede (Marx) e mudar essas coisas. Nos Estados totalitários, as pessoas têm este último problema e estão tentando se adaptar ou se livrar de todo o sistema. Falar de liberdade é uma coisa: colocá-la em prática é outra bem diferente. Mais do que palavras, a liberdade é um estilo de vida pelo qual o homem, independentemente das suas próprias limitações e das dos outros, é permitido e

se permite tornar-se aquilo para que foi criado. Pode-se, assim, sugerir um velho ditado como diretriz: ‘Liberdade não é o direito de fazer o que se quer, mas a vontade de fazer o que é certo’.

No entanto, dois pontos são muito úteis na discussão filosófica da liberdade (a) liberdade de escolha: a capacidade de escolher isto ou aquilo, selecionando entre vários objetos/valores; (b) a liberdade como um direito básico do homem (por exemplo, a Revolução Francesa procurou apresentar a liberdade como tal. Isso não implica que a liberdade não fosse um direito humano fundamental antes das Revoluções Americana ou Francesa). Esta liberdade abrange a liberdade política e de expressão – para expressar a realidade como se vê, liberdade religiosa (de culto) e a liberdade de seguir uma determinada carreira ou estado de vida. Constitui o direito do homem de viver sua vida como quiser e, contudo, levando em conta a existência do outro.

Sintetizando, aos moldes contemporâneos, temos: primeiro, o que se costuma chamar de liberdade da vontade, liberdade de escolha e; segundo, o outro sentido refere-se ao que se pode convenientemente chamar de liberdades políticas – desde que não se esqueça que as liberdades podem ser às vezes sustentadas e às vezes restringidas por outras instituições que não o Estado. Assim, evidencia-se o quão difícil realmente é, se não praticamente impossível, tornar-se e permanecer comprometido com a extensão das liberdades políticas e a defesa da liberdade política enquanto se recusa a reconhecer que a liberdade da vontade “está enraizada na própria qualidade de ser humano”.

Voltando a primeira compreensão de nosso termo-chave, liberdade da vontade ou escolha, pode-se dizer que realmente somos dotados de livre arbítrio quando e na medida em que poderíamos fazer ou poderíamos ter feito diferente do que fazemos ou fizemos. A referência pretendida é ao fato familiar de que, sempre ao longo de nossas vidas de vigília, somos todos nós agentes, embora o alcance dessa agência varie não apenas de um indivíduo para outro, mas também, de tempos em tempos, em um e mesmo indivíduo, seja na doença ou na saúde, seja na maturidade ou na senilidade. Necessariamente, como agentes, podemos e não podemos deixar de fazer escolhas. Igualmente necessário, como agentes, sempre poderíamos fazer ou poderíamos ter feito diferente do que fazemos ou fizemos. Não nos debruçaremos para um sentido mais elucidado deste ponto nem de suas implicações filosóficas, já que não é este o ponto de abordagem desta dissertação.

A segunda compreensão da liberdade, como um direito humano fundamental, tem dois aspectos: (a) negativo – *liberdade de* [...] sem qualquer interferência desnecessária de outros. Isso de forma alguma implica a remoção da autoridade. Para ser livre, o homem precisa de autoridade para guiá-lo, e a ordem pública deve ser respeitada; (b) positivo – *liberdade para* [...] o homem não deve ser manipulado, mas tem o direito de viver de acordo com seus desejos.

A verdadeira liberdade ajuda o homem a se tornar o que/quem ele é. Assim, a liberdade deve estar ligada aos conceitos de auto-realização e auto-expressão do homem.

A liberdade leva o homem a construir uma relação positiva com os outros. Paul Ricoeur acreditava que a moralidade deveria partir do desejo do homem de se realizar. Henri Bergson contrastava liberdade com obrigação, enquanto Ricoeur postulava um tipo de moralidade livre e espontânea junto com a ideia de obrigação ou lei. Bergson viu uma moralidade estática-legalista na religião e insistiu que a liberdade é algo dinâmico. Ricoeur concordava com Bergson que a liberdade deveria ser o ponto de partida da vida moral, mas ao mesmo tempo via um progresso do homem em liberdade para a ideia de direito. Ricoeur estava preocupado em conciliar liberdade e necessidade (lei).

Igual atenção deve ser dada ao aspecto negativo da liberdade – liberdade de nós mesmos ou de coisas que estão fora de nós. Temos que ser muito críticos, no sentido de ter consciência de que temos que lutar pela nossa liberdade, ou seja, estar constantemente atentos à necessidade de nos libertarmos daquilo que nos escraviza. Essa atitude crítica incorpora também os níveis político, econômico e social. Tal ênfase no lado negativo da liberdade é significativa apenas em relação ao aspecto positivo da liberdade: tornar-se o que se deveria ser na realidade.

O auto-tornar-se do homem pela liberdade ocorre no tempo e envolve a pessoa inteira e o desenvolvimento das habilidades do homem como um ser inteligente que pode amar e confiar nos outros. Tudo isso requer uma educação adequada. Freud insistiu que esse desenvolvimento começa desde o útero. O homem é uma criatura que está sempre crescendo e deve fazê-lo livremente: esta liberdade pertence a todo ser humano vivo.

Há, portanto, muitos obstáculos que vêm tanto de dentro como de fora do homem. Tradicionalmente, a ignorância e os impulsos instintivos eram considerados obstáculos à liberdade humana: impediam o homem de tomar as decisões corretas. De fora, há sempre o fator de coação (intimidação) que não permite que o homem aja livremente, mas por medo. Este último fator é o que mais atrapalha a liberdade. O medo como resultado da coerção pode ser anterior ao ato humano ou pode vir depois. O grau de coerção do medo também deve ser considerado em cada caso particular, ao emitir julgamentos morais ou analisar a liberdade do ponto de vista filosófico/ético. No entanto, o medo nunca pode ser quantificado.

A distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva, no entanto, é feita, de maneira detalhada, por Isaiah Berlin, em seu conhecido tratado *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*: pela noção de obediência e o grau em que se é livre. A noção de liberdade negativa refere-se “ao grau em que nenhum homem ou corpo de homens interfere em minha atividade. Em relação a liberdade negativa, como o autor afirma: “Diz-se normalmente que alguém é livre na medida

em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros” (BERLIN, 1981, p. 136). Ou seja, liberdade negativa se relaciona à habilidade de alguém de agir sem restrições ou interferência. Em contraste, a liberdade positiva se relaciona a um grau de intervenção ou restrições que controlam ou determinam as ações de alguém. “A essência do conceito de liberdade, nos seus sentidos ‘negativo’ e ‘positivo’, é manter à distância algo ou alguém – outros que invadem o meu campo ou impõem sua autoridade a mim, ou suas obsessões, medos, neuroses, forças irracionais – intrusos e déspotas de todos os tipos” (BERLIN, 1981, p. 160).

O primeiro sistema de ideias a que se reporta a distinção de Berlin se refere à liberdade individual ou institucional; o segundo consiste na preocupação com a fonte do poder e com a interferência e o controle da vida social (cf. RUBIANO, 2011:63). A noção de liberdade negativa refere-se “ao grau em que nenhum homem ou corpo de homens interfere em minha atividade. Ou seja, liberdade negativa se relaciona à habilidade de alguém de agir sem restrições ou interferência. Em contraste, a liberdade positiva se relaciona a um grau de intervenção ou restrições que controlam ou determinam as ações de alguém. O principal desafio na adoção desses conceitos é decidir em que grau se deve ter liberdade negativa e o grau em que a utilização da liberdade positiva é considerado coercitivo. Como equilibrar esses dois conceitos e fazer uma sociedade justa que permite às pessoas sentir que nela pertencem? Uma vez que não há harmonia entre as vontades das pessoas, as sociedades não podem contar apenas com a liberdade negativa. Um certo grau de restrições é necessário para regular certas ações e para manter uma sociedade legalmente pacífica.

A noção de liberdade negativa acarreta várias questões a respeito do significado da liberdade e da responsabilidade da sociedade. Por exemplo, Berlin levanta a questão: “O que é liberdade para quem não pode fazer uso dela? Sem condições adequadas para o uso da liberdade, qual é o valor da liberdade?” Essas questões remetem à ideia da escolaridade obrigatória. Se queremos que as pessoas tenham escolha livre e racional, a sociedade deve fornecer certos conhecimentos básicos que permitem às pessoas tomar decisões razoáveis. Em sua revisão da história da liberdade, Berlin aponta que em meio às diferenças entre os filósofos da era moderna, todos concordaram que “devemos preservar uma área mínima de liberdade pessoal se não quisermos degradar ou negar nossa natureza”.

Diante de tal panorama, apenas a coação – que conceitualmente remete a ação deliberada de alguém que impede ou restringe a escolha e a atuação de outro – se configura em um empecilho à liberdade. Assim, a desigualdade existente entre os homens bem como a

incapacidade de realizar o que se deseja não afetariam ou restringiriam a liberdade. Para esta concepção, ser livre significa não sofrer intervenção em seus atos, e, deste modo, maior é a liberdade *se e somente se* maior a área de não interferência.

Mesmo havendo diferença nos valores que cada sociedade compartilha, basta que haja distinção entre o poder coletivo e a vida privada, segundo os valores estabelecidos para orientar tal diferença: “[...] a liberdade nesse sentido significa liberdade *de*: nenhuma interferência além da fronteira móvel, mas sempre identificável” (BERLIN, 1981, p. 140). Assim, a liberdade negativa não está vinculada a nenhuma forma de governo específica, ela é simplesmente avessa à tirania – regime guiado pelo arbítrio do governante, não pelas leis.

Vale lembrar que, para Berlin, é impossível encontrar uma fórmula ou ordem social onde todos os objetivos perseguidos pelos homens sejam realizados harmonicamente. Em outras palavras, sempre houve variedade de cosmovisão e em consequência disto sempre há possibilidade de conflito. Ele adverte que “os conceitos ‘positivo’ e ‘negativo’ de liberdade se desenvolveram historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até que, no final do caminho, entraram em choque direto um com outro” (BERLIN, 1981, p. 143). Mas os perigos da liberdade negativa são menores do que os oferecidos pela liberdade positiva. Para Berlin, Benjamin Constant é o primeiro pensador a identificar o conflito entre estes dois sentidos de liberdade e a defender que é preferível a liberdade como área de não interferência.<sup>46</sup> E a análise de Berlin sobre os dois sentidos está profundamente ligada à convicção de que as ideias têm influência no campo político.

Berlin pondera sobre a noção de liberdade e a forma como ela tem sido percebida desde o Iluminismo. Como Marx e Marcuse, tece críticas ao excesso de confiança dos filósofos na racionalidade desde Kant. Advertindo sobre o perigo de subestimar o poder das ideias e pensamentos, Berlin lembra como os horrores do século XX demonstram o que acontece quando ideologias fanáticas, extremistas e fatalistas utilizam “raciocínio puro” contra a cultura liberal. Assim, a noção de obediência e o grau em que se é livre levam Berlin à distinção entre liberdade negativa e positiva. Ele afirma: “Minha tese é que historicamente a noção de liberdade ‘positiva’ – em resposta à pergunta ‘Quem é o dono?’ divergia daquela de liberdade ‘negativa’, que objetivava responder a questão ‘Em que área exerço meu domínio?’” (BERLIN, 1981, 24).

---

<sup>46</sup> Vale ressaltar que, embora Constant defenda a liberdade como independência individual, ao contrário de Berlin, sustenta a participação política e, principalmente, relaciona a liberdade moderna com o sistema representativo e com a necessidade de vigilância sobre os representantes. Para Constant a liberdade seria basicamente a participação direta das atividades políticas, e, ao mesmo tempo submeter-se completamente à autoridade da sociedade, entendida como uma totalidade teleologicamente anterior ao sujeito em Aristóteles, por exemplo (CONSTANT, 2019, p. 29-30).

Não obstante, o conceito político de liberdade de Kant abriu o caminho para reflexão da liberdade política, que compreende a tensão entre as esferas pública e privada. Em uma sociedade liberal, pode-se fazer, viver e gostar de tudo o que quiser, mas, ao mesmo tempo, existem certas restrições sobre o indivíduo que equilibra seus desejos e o bem comum. A elaboração dessa ideia é encontrada também na distinção de Berlin, negativa e positiva, que confronta certos dilemas fundamentais em relação à cidadania, liberdade e democracia.

Desde a época da Revolução Francesa, a liberdade foi considerada o maior valor da cultura. Hoje, na sociedade contemporânea, há uma constante tentativa da restauração do valor da liberdade individual, que formalmente percebe-se como um dos direitos do homem e do cidadão. O conceito de “liberdade do indivíduo” é cada vez mais utilizado na mídia, nos discursos de lideranças políticas, é declarado pela Constituição dos Estado-Nação.

A liberdade como uma das principais categorias filosóficas caracteriza a essência do homem e sua existência. A liberdade é “sua própria vontade, seu alcance, sua capacidade de agir à sua maneira: falta de restrição, escravidão, submissão, sujeição à vontade dos outros”. Somente a compreensão da liberdade como a capacidade potencial de uma pessoa para escolher livremente uma alternativa, como uma oportunidade de pensar e agir de acordo com ideias e desejos, e não por coerção interna ou externa, dá à pessoa a oportunidade de adquirir a liberdade de espírito, a aquisição de uma pessoa por si mesmo. A liberdade é a possibilidade de escolher a opção da não-liberdade. Aquele que é livre – escolhe; aquele que não é livre obedece aos desejos. Liberdade é um estado de espírito; é um conceito filosófico que reflete um direito humano inalienável de realizar a própria vontade humana. Fora da liberdade, uma pessoa não pode perceber a riqueza de seu mundo interior e suas capacidades. A liberdade começa exatamente onde uma pessoa deliberadamente se restringe. Liberdade da vontade e política caminham juntas. Assim, a liberdade atua como um valor universal. As pessoas estão lutando pela liberdade, pois somente nela e através dela o potencial humano criativo pode ser realizado.

#### 2.4 A RELAÇÃO DA LIBERDADE COM A IGUALDADE EM TOCQUEVILLE

Com sua ligação remontando diretamente aos documentos fundadores das revoluções americana e francesa do século XVIII, os conceitos de liberdade e igualdade estão tão embutidos na doutrina democrática que parecem necessariamente conjugados e, no mínimo, compatíveis. Jefferson iniciou a Declaração de Independência com a reivindicação de um direito de nascimento universal à igualdade e os direitos inalienáveis à “vida, liberdade e busca

da felicidade”. A Revolução Francesa consagrou “*liberté, égalité et fraternité*” como os princípios fundadores da república, e sua Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, afirmou no primeiro artigo que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”. Reconhecendo sua interconexão, Tocqueville traça a relação contingente, se não necessária, entre os conceitos:

A igualdade, que toma os homens independentes uns dos outros, os faz contrair o hábito e o gosto de, em suas ações particulares, seguir tão-somente sua vontade. Essa inteira independência, de que desfrutam continuamente ante seus iguais e no uso da vida privada, os dispõe a considerar com descontentamento toda autoridade e lhes sugere, ao contrário, a idéia e o amor à liberdade política (*DA II*, 2004, p. 357).

No entanto, ao explicar sua conexão, Tocqueville foi um dos primeiros teóricos políticos a reconhecer que liberdade e igualdade não são necessariamente conjugadas ou mesmo compatíveis, que coexistem desconfortavelmente e que a tensão entre elas é uma fonte fundamental de diferenças no que a democracia representa e pode se tornar. A complicada relação conceitual entre liberdade e igualdade levou até mesmo a controvérsias interpretativas sobre o próprio Tocqueville. Foi sugerido que “o maior esforço de Tocqueville foi para dar coerência intelectual à busca conjunta de igualdade e liberdade no mundo moderno”. E que ele estava “principalmente preocupado com a ameaça que a igualdade – política, social e econômica – representava para a liberdade política e a independência pessoal”.

Da nossa parte, como interessa essa dissertação, buscamos argumentar que Tocqueville estava profundamente preocupado com as maneiras pelas quais a igualdade pode degradar o discurso político e a cultura democrática, e que ele temia as limitações da liberdade política como uma consequência desse rebaixamento. No entanto, o foco da discussão concentrou-se no reconhecimento de Tocqueville da tensão conceitual entre liberdade e igualdade, e sua afirmação de que a viabilidade da democracia exige que elas sejam mantidas em equilíbrio. Nosso ponto de vista é que o pensador francês acreditava que qualquer desequilíbrio entre os conceitos poderia levar ao desmoronamento da democracia, resultando, por um lado, na ascendência de uma aristocracia endinheirada que destrói a igualdade, ou, por outro, no desenvolvimento de um aparato estatal centralizado que usurpa a soberania política de uma cidadania passiva. Como Tocqueville via a última possibilidade como uma ameaça repugnante à liberdade, ele foi apropriado pela direita política como um de seus antepassados. E embora Tocqueville considerasse esses dois pontos finais do declínio da democracia como mutuamente exclusivos, eles podem agora ser vistos em combinação, e que, ao fazê-lo, pode-se afirmar que Tocqueville forneceu a base para uma crítica radical da democracia moderna.

Liberdade e igualdade quando juntas em equilíbrio criam uma espécie de contrapeso mútuo. A princípio Tocqueville afirma: “Os homens serão perfeitamente livres, porque serão todos inteiramente iguais; e serão todos perfeitamente iguais porque serão inteiramente livres” (*DA II*, 2004, p. 113-581). No entanto, embora tanto a liberdade quanto a igualdade devam se equilibrar idealmente, argumenta Tocqueville, “o gosto que os homens têm pela liberdade e o que eles sentem pela igualdade são, de fato, duas coisas distintas” (*DA II*, 2004, p. 114-115). Tocqueville faz essa distinção porque, como dito antes, a igualdade é um benefício principal da democracia, no entanto, quando há uma defesa em excesso da liberdade, nenhum povo pode alcançar uma perfeita igualdade de condições. Assim, isso destaca como a democracia enfrenta uma luta constante para equilibrar liberdade e igualdade.

Quando escreveu para seu amigo Louis de Kergolay, em janeiro de 1835, pouco tempo após ter publicado o primeiro volume de *Da Democracia na América*, Tocqueville ressaltou que, tendo em vista ser inevitável a marcha da igualdade, o problema central era saber como ela seria compatível com a liberdade (TOCQUEVILLE, 1977, p. 373-375). E ressaltou por meio de uma longa reflexão quanto a seus mais variados aspectos – religioso, social, familiar, político, econômico, cultural, histórico. O filósofo reconheceu a grande dificuldade na harmonização entre a liberdade e a igualdade (*DA*, 2019, p. 587-590). Mas insistiu que, como sua característica fundamental, a democracia necessita da responsabilidade de todos na construção das condições de respeito, a igual liberdade de cada um; e a entende, sobretudo, como um estado social de igualdade de condições regido por uma forma de governo na qual o povo é o soberano, associando, deste modo, igualdade e liberdade. Igualdade social significa que toda a diferença existente (seja econômica, intelectual ou política) é apenas circunstancial, passível de mudança e radicalmente oposta à submissão de uns aos outros (REIS, 2006: 116).

Assim, fica claro que, como bem dão ênfase Lamberti (1983, p. 60) e Ros (2001, p. 96), não se deve, sob o perigo de reduzir a obra do autor a um esquematismo unilateral e empobrecedor, considerar que o tema que norteia o pensamento de Tocqueville é o conflito entre liberdade e igualdade, como se ambas estivessem em campos opostos. O pensador francês classifica a si próprio como “um liberal de uma nova espécie”, e é apontado como um livre-pensador cujas ideias manifestam a adesão a um tipo “estranho” de liberalismo, conforme Boesche (1987), porque estava completamente consciente de que, no mundo moderno – que já não mais comportava a hierarquização e a desigualdade do *Ancien Régime* –, a liberdade e a igualdade deviam caminhar juntas.

A teorização acerca da democracia contém alguns elementos chaves: o exercício de direitos, a participação política, o compromisso do homem democrático em relação a sua

cidadania, a concepção de liberdade política e a forma de entender uma sociedade política ordenada e participativa. Alexis de Tocqueville, em *A Democracia na América*, fundamenta uma concepção de democracia baseada, ao mesmo tempo, em instituições legítimas e na ação política dos cidadãos. Segundo ele, o povo, grande titular da soberania, enfeixa, no exercício direto de sua autoridade, a parcela mais considerável de poder legítimo, como fazer a lei e decidir sobre questões fundamentais de governo. Afirma ainda que é por meio da participação popular que a coletividade determina suas ações e reivindica modificações para que suas demandas sejam satisfeitas.

A liberdade é o instrumento de defesa e garantia de direitos consagrados. Só haverá liberdade onde houver ação permanente do corpo de cidadãos na esfera pública. Sua condição de sobrevivência se dá pela participação na esfera dos negócios públicos sob pena dos indivíduos se acomodarem ao isolamento e à alienação cívica. O modelo de liberdade democrática engloba a liberdade de participação e a liberdade de responsabilidade. Podemos concluir que Tocqueville pensa a democracia tanto num aspecto mais social – uma sociedade fundada na igualdade de condições –, quanto em uma dimensão mediante a qual favoreça a participação dos indivíduos nos assuntos públicos. Para que haja uma autêntica democracia, deve haver um concurso na relação dialética entre igualdade e liberdade. A construção de uma ordem política democrática adequada às modernas sociedades igualitárias depende de uma orientação política voltada para a intervenção no mundo público.

## 2.5 O FENÔMENO DA LIBERDADE EM HANNAH ARENDT

*A liberdade é a razão de ser da política*

(Hannah Arendt)

Hannah Arendt, por sua vez, assimila a reflexão de Tocqueville e preconiza a importância da virtude política do cidadão como meio de evitar o totalitarismo. A partir disso, Arendt mobiliza de maneira sistemática a liberdade como ação na esfera pública. A liberdade está intimamente ligada ao exercício das atividades públicas. O conceito de liberdade em Arendt é especificamente político.<sup>47</sup> A liberdade não consiste em uma esfera onde o poder e o governo

---

<sup>47</sup> Embora seja verdade que a questão da liberdade no pensamento de Hannah Arendt não é fácil de definição, por estribar de forma multifacetada e ter sido abordada em diversas obras da autora, ou seja, em quase todas as suas obras, artigos, ensaios e palestras. E mesmo que ela tenha dedicado um ensaio para tratar especificamente deste assunto, tal tratado não encerra sua definição. Recorrer a outros textos de Arendt é preciso

permanecem impotentes, não podendo intervir, nem na esfera privada, nem na interioridade, mas está intrinsecamente ligada a convivência entre os seres humanos na esfera pública, na participação nos assuntos, bem-estar e interesse comuns.

A liberdade é amparada por instituições que lhe sejam adequadas: a liberdade consiste no direito à participação no governo e o governo é “essencialmente poder organizado e institucionalizado” (Arendt, *apud*, FRATESCHI, 2016: 36). Isto é, em Arendt, a liberdade se acha recobrada, fundamentalmente, em uma dimensão de institucionalização.<sup>48</sup> Os conselhos, as assembleias municipais americanas e as sociedades francesas, representavam esse espaço concreto onde o desejo de participação e de debate encontrava condições de realização. Eram espaços de formação conjunta da opinião (cf. FRATESCHI, 2016: 36).

Ao analisar a antiga democracia, Arendt argumenta que a participação no âmbito público era sinônima de liberdade. Não é por acaso que afirma: “Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade” (ARENDR, *QP*, 2021, p. 38). Isto é, se os homens não tivessem a capacidade de se relacionar livremente, não haveria a política; e se os homens não tivessem a potencialidade de estabelecer sua própria realidade, a política não teria sentido algum.

Assim, Arendt ao sustentar a liberdade como vinculada a esfera ou espaço público e ao afirmar que a liberdade é a razão de ser da política, se aproxima das bases da democracia, analisada por Tocqueville. E assegura que “o espaço político como tal realiza e garante a liberdade de todos os cidadãos e a realidade discutida e testemunhada pela maioria” (*PP*, 2009, p. 186).

Somente na liberdade de falarmos uns com os outros é que surge, totalmente objetivo e visível desde todos os lados, o mundo sobre o qual se fala. Viver num mundo real e falar uns com os outros sobre ele são basicamente a mesma coisa [...] A liberdade de partir e começar algo novo e inaudito [...] a liberdade de interagir oralmente com muitos outros e experimentar a diversidade que é a totalidade do mundo –, com toda a certeza não era e não é o objetivo da política, isto é, algo que possa ser alcançado por meios políticos, mas, ao contrário, a substância e o significado de tudo que é político. Nesse sentido, política e liberdade são idênticas (Arendt, *Apud* Jerome Kohn, *in: PP*, 2009, p. 35).

A noção de Hannah Arendt da esfera política surgiu da experiência do regime totalitário que ela considerava o estágio final da degeneração política, pois esses sistemas abolem a

---

se quiser-se compreender o que a autora entende por liberdade. É necessário ainda interligar as diversas manifestações do conceito de liberdade e relacioná-las com outros conceitos importantes de seu pensamento político.

<sup>48</sup> Para melhor compreensão sobre o tema da institucionalização da liberdade, conferir Seyla Benhabib, 1996, pp.155-166.

liberdade a fim de coagir a humanidade a um destino cuja ideologia está enraizada em uma visão particular da história. Arendt argumenta que a polis grega representou pela primeira vez na evolução da sociedade humana a ideia do político, que, para ela, é idêntica à liberdade (*QP*, 2021, p. 39). A ação política deriva da compreensão da pluralidade humana,<sup>49</sup> que a política deve levar em conta a ordem da sociedade baseada na diversidade humana (*QP*, 2021, p. 21-22). O ato de que os homens existem no plural, isto é, pluralidade.

Hannah Arendt vê a pluralidade como a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos (iguais), isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha existir (*CH*, 2016, p. 10). De acordo com Arendt, a tradição greco-romana<sup>50</sup> não conseguiu relacionar de primeira a política e a liberdade justamente por ter como ponto fundante o “HOMEM”, pois toda atividade política necessita de uma compreensão de pensamento baseado na relação entre os homens.

Na obra *EPF*, especificamente no ensaio “*Que é liberdade?*”, Hannah Arendt discute o problema da liberdade como o problema que abarca as implicações de como os seres humanos vivem juntos: é a liberdade política, a liberdade de começar algo novo, a liberdade de ser humano. A liberdade é a razão pela qual os homens vivem juntos na política. Ser livre é agir. Isso o torna único. Cada indivíduo é notado através de suas ações, e é a capacidade de agir que confere significado a ele. Mas, a ciência nos diz que tudo tem uma causa, como afirma Arendt, então tudo é determinado. Isso compromete a ideia real da liberdade ou seria seu significado uma mera ilusão? Arendt escreve,

Em todos os campos de esforço teórico e científico [...] procedemos de acordo com a verdade não menos evidente de *nihil ex nihilo*, do *nihil sine causa*, isto é, na suposição de que até mesmo “nossas próprias vidas são, em última análise, sujeitas a causação”, e de que, se há por ventura um eu primariamente livre em nós mesmos, ele certamente jamais aparece de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca pode se tornar objeto de verificação teórica. É por isso que a liberdade se revela uma miragem [...] (*EPF*, 2016, p. 189).

Sua preocupação consistia no fato de que o próprio pensamento, tanto em sua forma teórica quanto em sua forma pré-teórica, poderia forçar a liberdade desaparecer. Tudo isso surge por causa de um mal-entendido sobre o que é a liberdade; vem de pensar a liberdade como liberdade interior, liberdade da vontade, mas Arendt diz que não é disso que se trata a liberdade. A liberdade como vontade é uma invenção moderna. Ela atribui a ideia de liberdade da vontade ao cristianismo, ao apóstolo Paulo e Agostinho: “Historicamente, os homens

---

<sup>49</sup> Arendt supõe-se que a liberdade seja mais do que livre comércio ou o estado de *laissez-faire* (cf. *QP*, 2021).

<sup>50</sup> Ênfase específica à Democracia Ateniense e à República Romana.

descobriram pela primeira vez a vontade ao vivenciar sua impotência, e não seu poder, dizendo com Paulo: ‘Pois o querer está presente em mim; como realizar aquilo que é bom, não descobri’” (EPF, 2016, p. 209).

A liberdade vinculada com a vontade está relacionada a três indagações, que também são cruciais à reflexão ética para uma vida moral – quero, devo, posso –, isto é, ao “eu quero e não posso” ou ao “eu quero e não devo”, que ao Homem em geral pertence e que por isso faz com que se torne numa liberdade meramente abstrata. A liberdade política, por outro lado, está assentada no “eu posso”, pertence ao cidadão e à experiência, ao mundo fenomênico. Consiste em poder fazer o que se deve querer.<sup>51</sup> “Somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma” (EPF, 2016, p. 208). O mesmo argumento pode ser encontrado em SR:

Era exatamente porque Montesquieu [...] defendia que poder e liberdade caminhavam juntos; que, conceitualmente falando, a liberdade política consistia não no eu-quero e sim no eu-posso, e que, portanto, a esfera política devia ser entendida e constituída de maneira que combinasse o poder e a liberdade, que encontramos seu nome invocado em praticamente todos os debates sobre a Constituição” (SR, 2011, p. 199).

Corroboramos com a percepção de Rubiano, de que a grande distinção consiste em que, na liberdade como livre arbítrio, o querer imobiliza imediatamente o poder, e na liberdade como ação, o querer coincide com o poder. Naquele sentido, a vontade é impotência, enquanto neste a ação é potência (cf. RUBIANO, 2011, p. 16).

Hannah Arendt apresenta mais detalhes da ideia de liberdade como livre arbítrio e suas implicações políticas na obra *VE*, no instante em que mensura a faculdade da vontade em Agostinho. O filósofo e teólogo da inquietude afirma categoricamente que o ser humano é portador de uma vontade individual.<sup>52</sup> Ele a denomina de *liberum arbitrium*. Segundo o bispo de Hipona, ela torna os homens responsáveis por suas ações. E tal faculdade é, para Agostinho, um dom extraordinário que o Criador concedeu à criatura racional.<sup>53</sup>

Para a pensadora judeu-alemã, em Agostinho, somente a vontade é livre. A justificativa para pensar tal liberdade encontra seu fundamento na vontade de Deus: “O autor divino criou o mundo por Sua própria vontade livre, e criou-o do nada. E criou o homem a Sua imagem, isto é, dotou-o também de uma vontade livre” (cf. *VE*, 2022, p. 432). Uma ideia que não será explorada com detalhes aqui nesta dissertação.

---

<sup>51</sup> Corroborando com Montesquieu no seu entendimento de que num Estado, numa sociedade “em que há leis”, a liberdade política consiste em “poder fazer o que se deve querer e em não ser constrangido [não ser obrigado] a fazer o que absolutamente não se deve desejar”. “A liberdade política não consiste em se fazer o que se quer. [...] [Ela] só pode consistir em poder fazer o que se deve querer ...” (MONTESQUIEU, 1996, p. 166).

<sup>52</sup> Confissões. VII, 3. 60

<sup>53</sup> Cf. *De Lib. Arb.* II, 18.

Em Arendt, a liberdade nunca é interna, nunca é um recuo do mundo, nunca é uma liberdade de vontade (que é a ideia dominante e tradicional de liberdade), mas sim uma liberdade para agir. Ela ressalta que, embora para Thomas Hobbes a segurança e a proteção fossem os valores mais altos, esses valores levam a um recuo para dentro. Para Arendt, o maior valor político é a coragem, indispensável para a ação política.

É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar no âmbito político [*na esfera pública*], não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque na política não está em jogo a vida, mas o mundo (*EPF*, 2016, p. 203 – grifo meu).

A falta de coragem e o desejo de segurança e proteção encorajam os homens a ver a liberdade como um poder interior, não como uma ação exterior. Além do cristianismo e da filosofia, e do liberalismo hobbesiano, um terceiro perigo real que resulta na redução da liberdade política hoje vem das ciências sociais.

O ascenso das Ciências Sociais e Políticas nos séculos XIX e XX ampliaram ainda mais a brecha entre liberdade e política; pois o governo, que desde o início da idade moderna fora identificado com o domínio total do político, era agora considerado como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos (*EPF*, 2016, p. 196).

Arendt argumenta que a ascensão das ciências sociais resultou em uma perda de autoridade.<sup>54</sup> Um governo começa a ser governado pela ciência social quando tenta tornar a vida mais segura e, assim, regula a vida e o comportamento humano. Isso ameaça a possibilidade da liberdade como ato político. Precisamos voltar a pensar que a política é uma ação corajosa, que busca algo novo, não apenas segurança e proteção.

A liberdade não é agir sob a orientação do intelecto; liberdade não é agir sob a orientação da vontade. A liberdade é o agir que atualiza um princípio, que é externo, como a honra, a glória e a virtude, não um ditame da vontade que é interno. “Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar” (*EPF*, 2016, p. 213), e não terem a ilusão de serem livres por não dependerem de outros homens (*EPF*, 2016, p. 144). A liberdade. A liberdade é um ato performativo significativo, bom ou ruim; uma ação no mundo que as pessoas verão, onde elas estão tentando descobrir como viver juntas neste mundo complicado sem autoridade. A liberdade possibilita novos começos, a liberdade de começar a fazer coisas e fazer algo novo. A este ponto Rubiano entende que,

---

<sup>54</sup> Veja o ensaio ‘*O que é Autoridade?*’, presente na obra *Entre o Passado e o Futuro*, 2016, p. 127-187.

[...] quando a autora defende a liberdade como ação em detrimento de sua relação com a vontade, ela não quer dizer que as ações livres nada têm a ver com o querer, com motivos ou metas. Os atos humanos são sempre ligados a alguma motivação e sempre visam a um objetivo, mas nunca seremos capazes de conhecer todos os motivos em jogo numa ação, já que a motivação é subjetiva, nem podemos garantir que a ação livre atinja seu objetivo. Para ser livre, ou seja, política, a ação deve transcender tanto a subjetividade do sujeito quanto o fim intencionado como um efeito previsível. Em outras palavras, a ação só é livre quando ultrapassa os ditames da vontade e está de acordo com um princípio que pode ser reconhecido por outros homens. Por ser feita na presença de outros, a ação está sujeita à reação do público, por isso não se pode garantir que o objetivo daquele que a iniciou seja atingido (RUBIANO, 2011, p. 19).

Ser livre e agir são a mesma coisa.

A liberdade [...] não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que [*a razão pela qual*] os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* [razão de ser] da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (EPF, 2016, p. 191-192 – grifos meu).

A liberdade é uma ideia central e importante na obra de Hannah Arendt, porque a liberdade nos permite agir e ter sentido; nos permite ser humanos (EPF, 2016, p. 199). Assim, Arendt tece duras críticas tanto à tradição cristã, ao pensamento filosófico, à ascensão das ciências sociais, quanto a tradição liberal, por darem à liberdade uma aparente incompatibilidade com a política e atrelarem a sua existência à interioridade, fora da esfera pública. A filósofa atribui como corolário dessa ideia de liberdade ligada à vontade a aparência da política como o lugar da dominação, dito de outra forma, a perspectiva da liberdade como livre arbítrio tornou possível a crença de que ser livre é possível apenas onde o homem deixa o espaço público e adentra ao isolamento do diálogo interior. O liberalismo, por sua vez, apesar de concordar com boa parte do diagnóstico que muitos de seus teóricos fizeram a respeito da Modernidade, tais como dar primazia às atividades privadas e às liberdades civis em detrimento da participação política, recebe de Arendt uma crítica por naturalizar este processo. E assim, junto da tradição cristã, fortalece o pensamento de que a liberdade só é encontrada longe do domínio político. Uma espécie lógica do tipo liberdade efetivada *se e somente se* o poder público não for capaz de interferir.

A tradição que relacionou liberdade e interioridade não foi a única que chamou atenção de Arendt. Outro grande responsável pelo sufoco da liberdade e que também reitera a separação entre liberdade e política é apontado da experiência do século XX. Nesse século, os partidos de vanguarda ao não se sentirem submetidos à vontade do ator social em nome do qual agiam porque afirmavam a impotência de uma categoria explorada e alienada ou porque faziam apelo a uma definição não social – por exemplo, biologia – do ator, fizeram desaparecer tanto a

democracia quanto a necessidade da esfera pública para os cidadãos, e aqueles que faziam menção deles tornavam-se as primeiras vítimas do poder ou do regimes totalitários<sup>55</sup>. Qualquer expressão de liberdade política era duramente reprimida. Assim, o totalitarismo reforçou a crença de que liberdade e política são antagônicos, ao buscar o domínio absoluto, o controle da vida social e biológica.

O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade (EPF, 2016, p. 195).

O totalitarismo surge do desaparecimento dos atores sociais (TOURAINÉ, 1996, p. 137). O totalitarismo é, para usar a linguagem arendtiana, a queda dos muros protetores das classes que transforma as maiorias que estavam adormecidas ao abrigo de todos os partidos em uma única grande massa informe de indivíduos furiosos (TOURAINÉ, 1996, p. 142). O totalitarismo é também um tema caro ao pensamento de Arendt que, segundo Lefort, é o acontecimento central de suas reflexões, já que ele aparece como um regime que busca garantir um unanimismo tão entusiasta quanto possível e torna tudo em uma extensão política, no sentido do domínio público abarcar todas as coisas. O regime totalitário mobiliza e excita a sociedade, se identifica com ela e exige que se identifique com ele (TOURAINÉ, 1996, p. 139). “Nesse regime, parece ainda que a ação é o valor dominante, já que o povo deve ser mobilizado e ser mantido em constante movimento, para as tarefas em geral. Também é um regime no qual reina o discurso” (LEFORT, 1991, p. 67). Claude Lefort sinaliza que a ideia de Arendt é nos levar a reflexão ao fato de que a *ação* e o *discurso* no totalitarismo não possuem qualquer elo com a pluralidade humana, mas estão relacionados com a homogeneidade característica das massas. Em Arendt o totalitarismo se define pela dissolução das classes e o triunfo das massas (TOURAINÉ, 1996, p. 142). O golpe final e fatal é que, ao considerar tudo como assunto público, a esfera política desaparece:

O que se chama ação não é ação quando não há atores. Isto é, quando não há iniciativas que se confrontam com situações inéditas, mas apenas uma decisão do chefe, decisão que se arroga como sendo efeito do movimento da história [lei absoluta do totalitarismo de esquerda] ou da vida [lei absoluta do nazismo], que recusa a contingência e que só exige de outrem *comportamentos* conformes às normas e às resoluções. Igualmente, o que se chama ‘fala’ não é fala já que a fala não mais circula, já que desaparece todo vestígio de diálogo, já que um só, o Senhor absoluto, detém o

<sup>55</sup> Raymond Aron identificou cinco elementos principais dos regimes totalitários: 1. O monopólio da atividade política é reservado a um partido; 2. Esse partido é animado por uma ideologia que se torna a verdade oficial do Estado; 3. Este, por sua vez, fica com o monopólio dos meios de força e persuasão; 4. A maior parte das atividades econômicas e profissionais são incorporadas ao Estado e submetidas à verdade oficial; 5. Um erro econômico ou profissional torna-se um erro ideológico e, portanto, deve ser punido com o terror, simultaneamente, ideológico e policial. (Aron, *apud* TOURAINÉ, 1996, p. 137).

poder de dizer, ao passo que todos estão reduzidos à função de ouvir e transmitir (Lefort, 1991, p. 68, *apud* RUBIANO, 2011, p. 17).

A pretensão de qualquer regime totalitário de fazer respeitar uma lei da natureza ou da história, equivale a abolir os atores e sua subjetividade (TOURAINÉ, 1996, p. 142). Em seu desafio à legalidade e em sua pretensão de instaurar o reino da justiça diretamente na terra, a legitimidade totalitária cumpre a lei da história ou da natureza sem a traduzir em normas de bem ou de mal para a conduta individual. E, no texto “*Introdução na Política*”, Arendt aponta que as armas de destruição em massa e os demais meios de violência à disposição do Estado fazem parecer que a política pode não só ameaçar a liberdade como a vida humana (cf. *PP*, 2009, p. 149). É graças as reflexões de Arendt que o pensamento político reconheceu uma posição central à ideia de democracia – e, não mais a revolução – porque a democracia é agora o verdadeiro adversário do totalitarismo, porque tem a igualdade e a liberdade como parte de sua razão de ser, isto é, confere aos homens a dignidade de agir. A liberdade consiste em agir em um espaço político e publicamente organizado. “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom de liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (*EPF*, 2016, p. 199).

Para Hannah Arendt, ação política só pode significar atuar em pé de igualdade em um espaço de liberdade. A ação entre os homens tem o poder de dirigir os rumos do mundo comum; e nesse sentido, a liberdade significa participar dos assuntos públicos. Todos os participantes têm o mesmo grau de liberdade e conversam livre e igualmente. A igualdade só se limita ao manter intacto o idêntico âmbito de liberdade do outro, ao qual correspondem os “direitos iguais mutuamente garantidos” (*QP*, 2021, p. 23). A política organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua relativa igualdade e em contraposição a suas relativas diferenças (*PP*, 2009, p. 147). A liberdade indivisa só pode reinar onde todos os cidadãos são iguais, pois estão em sua diversidade e multiplicidade protegidos de qualquer tipo de transgressão e, da mesma forma, não são obrigados a cometer nenhum ato de violação ou a sofrer por si mesmos. Pois o governante está sujeito ao mesmo grau de falta de liberdade que os próprios governados e nenhum sistema efetivo de dominação jamais permitirá uma isenção desta lei.

Outra análise de Arendt quanto ao sufoco da liberdade é mirada para relevância econômica. Embora não receba tanta atenção como os demais assuntos, Arendt acredita que a economia, que é uma barreira que amarra o trabalho às pressões da necessidade, é a maior ameaça à liberdade. De modo que, dentro do sistema econômico, a liberdade permite que os fortes violem os direitos dos fracos. Em sua filosofia, liberdade significa que os assuntos humanos devem ser regulados por discussão e negociação e *não* por força de necessidade,

comando e constrangimento prático. Arendt enfatiza que o estado deve ser independente do impacto dos grupos de influência econômica. Para garantir a liberdade, a participação política e a *res publica*, o Estado não deve ser vítima dos ditames dos grupos de pressão econômica.

Os seres humanos conversam livremente e chegam a um acordo e estabelecem algumas regras operacionais (ARENDR, *QP*, 2021, p. 21-22). A política não surge dentro do homem, mas entre os homens. Para que a política seja possível, a liberdade e a espontaneidade entre os diferentes membros da sociedade são necessárias para a criação do espaço compartilhado por todos os membros da espécie humana. Assim, espera-se que cada membro da comunidade aja e tome a iniciativa para fazer um novo começo. “A liberdade ou a dominação apenas possui realidade concreta no inter-relacionamento humano, apenas pode ser um fato demonstrável na esfera política, não na mente ou no coração dos homens” (RUBIANO, 2011: 16). O domínio da liberdade se realiza na esfera pública, constituída por homens livres, capazes de agir e discursar que, em situação de igualdade, tratam dos assuntos humanos, ou seja, políticos. Em outras palavras, à medida que se realiza na experiência humana e sendo fenômeno suscetível de evidências, a liberdade se assemelha com a política, e as duas estão intimamente relacionadas. Assim, em assuntos práticos e políticos a liberdade é um pressuposto ontológico de todo ser humano.

## 2.6 O INDIVIDUALISMO E O ASSOCIATIVISMO: TOCQUEVILLE

O conceito de associação voluntária desempenha um papel importante no pensamento de Tocqueville sobre a viabilidade da democracia. Seus temores pela democracia foram informados por sua análise da monarquia absoluta. O absolutismo, ele acreditava, havia se desenvolvido quando o Estado deixou de ser uma criatura da sociedade e, em vez disso, transformou a sociedade para atender aos seus propósitos. Corpos intermediários tradicionais, como a nobreza, corporações municipais, guildas, *parlements*, propriedades provinciais e fraternidades religiosas, quando não simplesmente ignorados, foram subornados, suplantados ou esmagados, e a própria sociedade foi reduzida a “pó”, para usar a metáfora de Tocqueville para o que a teoria liberal moderna gosta de chamar de “cidadão nu”, despido de todas as características distintivas e capacidade de resistir à vontade soberana.

A democracia em si não oferecia meios de combater o perigo de tal engrandecimento do Estado. De fato, ao negar legitimidade política às diferenças individuais, a democracia comprovou o perigo. Tomados um a um, os indivíduos democráticos não passavam de ciscos

ao governo central; só em associação adquiriam uma potência política comparável à da antiga nobreza. Como Tocqueville observou na introdução de *Da Democracia na América*: “A associação livre dos cidadãos poderia substituir então o poder individual dos nobres, e o Estado estaria a salvo da tirania e do arbítrio” (DA, 2019, p. 19).

Ao presenciar a vida da sociedade americana Tocqueville declarou: “Encontrei na América tipos de associações dos quais, confesso, não fazia sequer ideia e muitas vezes me admirei da arte infinita com a qual os habitantes dos Estados Unidos chegavam a fixar um fim comum aos esforços de vários homens e fazê-los caminhar livremente” (DA, 2019, p. 601). Tocqueville ficou intrigado com “o espírito de associação” que viu em toda a América do Norte e chegou à conclusão de que haveria benefícios consideráveis se homens e mulheres “se associassem livremente” em tudo:

Quando os cidadãos só podem se associar em determinadas circunstâncias, eles consideram a associação um procedimento raro e singular, e mal se lembram de pensar nela. Quando os deixamos se associar livremente em todas as coisas, eles enxergam por fim, na associação, o meio universal e, por assim dizer, único do qual os homens podem se servir para atender os diversos fins a que se propõem. Essa ideia é desperta tão logo surge uma nova necessidade. A arte da associação se torna então, como disse acima, a ciência pura. Todos a estudam e aplicam (DA, 2019, p. 612).

Tocqueville, identificou rapidamente um dos aspectos únicos da sociedade americana da época, a saber, o papel desempenhado por associações privadas voluntárias na organização dos assuntos sociais, políticos e econômicos. O filósofo constatou que as pessoas tinham o direito de “associar-se livremente em tudo” e que a “arte da associação” era a “ciência-mãe” que poderia ser usada para explicar tanto como a sociedade americana funcionava quanto como os problemas sociais e econômicos complexos poderiam ser resolvidos. No entanto, Tocqueville sentiu-se obrigado a tranquilizar seus leitores conservadores que “associações políticas” livres não eram perigosas para o Estado (como eram na França desde a Revolução) a longo prazo. Ele admitiu que “depois de perturbar o Estado por um tempo, a liberdade de associação o fortalece”.

Nas democracias, nenhum indivíduo pode se dar ao luxo de agir sozinho. Nem de trabalhar exclusivamente para aquilo que é propriamente seu. O desinteressar-se pelos problemas políticos e o agarrar-se unicamente à vida privada é denominado pelo pensador francês como individualismo, essa atitude tem origem na separação dos cidadãos uns dos outros e no descaso pela esfera pública resultante da vangloria da vida privada. A intervenção no mundo público é vital para realidade democrática moderna e dela é dependente.

Mas regular o interesse particular e o interesse comum na democracia não é tarefa simples. Isso porque a democracia carrega princípios que levam o homem a buscar felicidade

de forma isolada, e o capitalismo acirrado de nossa época ajuda no aflorar dos apetites egoísta. Tocqueville dirá:

Estou bastante convicto de que, nas nações democráticas, o engenho, os vícios e as virtudes de certos indivíduos retardam ou precipitam o curso natural do destino do povo. Mas esses tipos de causas fortuitas e secundárias são infinitamente mais variados, mais camuflados, mais complicados, menos poderosas e, por consequência, mais difíceis de desmaranhar e seguir, em tempos de igualdade, do que nos séculos de aristocracia, em que basta analisar, em meio aos fatos gerais, a ação particular de um ou de alguns poucos homens (DA, 2019, p. 578).

É precisamente através compreensão equivocada de democracia, que o indivíduo isoladamente como o ponto de partida, e sujeito único do qual todas as necessidades devem ser garantidas *ipsis litteris*, que a democracia desmorona e perde sua genuinidade como estado social ou forma de governo. A alta potência desenfreada do individualismo é capaz de corroer a prática democrática e instaurar outra forma de governo: como aristocracia ou outros piores.

Quando [...] todos os cidadãos são independentes uns dos outros e todos são fracos, não se descobre que alguém exerce um poder tão grande, nem tão durável, sobre a massa. Sob um primeiro olhar, os indivíduos parecem absolutamente impotentes quanto a ela, e não diríamos que a sociedade marcha sozinha pela confluência livre e espontânea de todos os homens que a compõem (DA, 2019, p. 577).

Existe nas sociedades democráticas uma tendência geral para o afastamento das ações coletivas, e esta alienação política aproxima o indivíduo da solidão anuladora das *práxis* política. O individualismo é o ponto em que o cidadão, vencido pelo indivíduo, após alguns curtos anos de liberdade, evidencia esforço para ser liberado do que originalmente pensava ser um “fardo” – a esfera pública –, e decide ser arremessado de volta àquilo que agora sabe ser a leviana irrelevância de seus afazeres pessoais, sendo mais uma vez separado do “mundo da realidade” por uma *épaisseur* triste, a “opacidade triste” de uma vida particular centrada apenas em si mesma.

O individualismo é um sentimento refletido e pacífico que dispõe alguns indivíduos a se isolarem do conjunto de seus semelhantes e se retirarem com sua família e seus amigos. De tal modo que, tendo criado assim uma pequena sociedade para suas finalidades, eles abandonam de bom grado a grande sociedade à deriva (DA, 2019, p. 591).

Alexis de Tocqueville discute extensivamente o fenômeno da sociedade civil. Ele distingue entre a competência do estado, por um lado, e as competências próprias das associações livres, por outro. Portanto, a competência do estado deve ser limitada. No entanto, como as associações livres podem causar lutas sociais, o governo também deve ter a capacidade de limitar a autorregulação das associações livres. Além disso, cada governo precisa de uma base social que dê suporte a essa política de intervenção.

“Nos países democráticos”, afirma Tocqueville, “a ciência da associação é a ciência pura. O progresso de todas outras depende do progresso dela” (DA, 2019, p. 605). Em Tocqueville, observa-se uma exploração dos significados culturais e consequências legais atribuídas ao conceito de associação individual e voluntária entre os cidadãos americanos. Ele tenta explicar a propensão dos americanos pós-revolucionários a formar e ingressar em associações voluntárias, olhando como eles descreveram e defenderam suas ideias sobre como deveria ser a associação voluntária. Dentro de seus próprios grupos, os participantes e organizadores de associações privadas americanas encontram na lei e, com ênfase na justiça processual, uma maneira de se unir. E, no entanto, o enquadramento legalista de seus próprios esforços para agir coletivamente teve outra consequência: à medida que mais membros de associações nacionais primitivas passaram a conceber sua participação como um dos direitos e obrigações bem definidos, instituições legais (principalmente, tribunais) ocupavam uma posição cada vez mais importante no monitoramento dessas relações internas. Examinar as disputas sobre os significados e as consequências da associação voluntária revela que, para Tocqueville, nos Estados Unidos, a lei forneceu a subestrutura para a sociedade civil americana. Os americanos pós-revolucionários, consciente e deliberadamente, procuraram equilibrar sua necessidade de ação efetiva e concertada com suas preocupações com autonomia individual e direitos pessoais. As respostas nas quais eles se estabeleceram ajudaram a moldar suas atitudes em relação ao direito público e privado, ao constitucionalismo e ao individualismo e à cooperação de maneira que transformaram a sociedade americana.

Dentre as leis que regem as sociedades humanas, há uma que parece mais precisa e mais clara do que todas as outras. Para que os homens permaneçam ou se tornem civilizados, é preciso que entre eles a arte de associar se desenvolva e se aperfeiçoe na mesma medida em que a igualdade de condições aumenta (DA, 2019, p. 605).

O pensamento de Tocqueville e a visão global da democracia que ele propõe, ou, para ser mais preciso, sua antropologia da prática do poder e do indivíduo democrático, permanecem peculiarmente relevantes. Ele atribui ao indivíduo democrático uma ansiedade inseparável da volatilidade das fortunas. Em uma democracia, os ricos aspiram a se tornar mais ricos e todos trabalham por um salário, até mesmo o presidente dos Estados Unidos e funcionários públicos (embora o *ethos* aristocrático ainda esteja vivo por meio do trabalho que é exclusivamente remunerado simbolicamente). Tocqueville considerava, portanto, o autodesenvolvimento, a exigência de autonomia e a construção da capacidade de resolver problemas em comunidade como características da democracia. Ou seja, são as associações que, entre os povos

democráticos, devem substituir os poderosos particulares que a igualdade de condições fez desaparecer (*DA*, 2019, p. 604).

Enquanto permanecia apegado ao modelo dos notáveis, ele reconhecia a necessidade de enfrentar o problema das desigualdades duradouras e remediá-las em sua especificidade. Ele considerou o desejo de distinção, não a preferência coletiva pela desigualdade; ele procurou compreender e enfrentar problemas concretos de desigualdade, não a construção de uma administração centralizada que poderia apenas promover noções formais e abstratas de igualdade.

A chave para entender a avaliação positiva de Tocqueville sobre o direito de associação já foi mencionada, a saber, sua crença de que “A associação livre dos cidadãos poderia substituir então o poder individual dos nobres” (*DA*, 2019, p. 19). A sociedade francesa pré-absolutista, como Tocqueville a idealizou, possuía uma espinha dorsal que o absolutismo havia quebrado. Tinha, “em meio a uma multidão de indivíduos que não podem nada por si mesmos – um pequeno número de cidadãos muito poderosos e ricos, que podem todos realizar sozinhos grandes empreendimentos” (*DA*, 2019, p. 602), por conta própria. Eis a espinha dorsal: nas democracias, “[...] todos os cidadãos são independentes e frágeis. Não têm quase poder algum e nenhum dentre eles poderia obrigar seus semelhantes a lhe prestar ajuda. Todos caem, portanto, na impotência se não aprenderem a se ajudar livremente” (*DA*, 2019, p. 602).

Tocqueville postulou a “arte de participar” em associações voluntárias como a “ciência fundamental” da democracia. Ele explicou que “americanos de todas as idades, todas as condições e todas as mentes” aprenderam a se proteger contra perigos democráticos como o individualismo excessivo, a tirania da maioria e os efeitos sufocantes da centralização administrativa simplesmente “unindo-se constantemente em grupos”. Mas devemos nos voltar para Tocqueville não apenas por sua discussão sobre “a arte de se associar”; ele também tinha muito a dizer sobre a arte de dar e o papel da filantropia na América.

Na falta de entusiasmo e de uma fé ardente, as luzes e a experiência obterão eventualmente dos cidadãos grandes sacrifícios; cada homem, sendo igualmente falível, sentirá necessidade igual de seus semelhantes e, sabendo que só obterá apoio se também cooperar, descobrirá, sem pesar, que para ele o interesse pessoal se confunde com o interesse geral (*DA*, 2019, p. 19).

Em Tocqueville é possível encontrar uma teoria consistente e robusta de que as pessoas trabalham para o bem comum porque encontram seu interesse particular na filantropia. O autor sinaliza para uma democracia onde as pessoas pudessem ter a liberdade de melhorar sua própria sorte e ao mesmo tempo contribuir para o bem comum. E não havia, para Tocqueville, contradição entre esses dois objetivos. O pensador disse: “Os moralistas americanos não

afirmam que seja preciso se sacrificar a seus semelhantes por ser isso grandioso, mas dizem audaciosamente que esses sacrifícios são tão necessários àqueles que os impõe quanto àquele que deles usufrui” (DA, 2019, p. 615).

Não temo dizer que a doutrina do interesse bem compreendido me parece, de todas as teorias filosóficas, a mais apropriada às necessidades dos homens de nosso tempo e que vejo nela a mais poderosa garantia que lhes resta contra si mesmos. Portanto, é principalmente para ela que o espírito dos moralistas de nossos dias deve se voltar. Ainda que a julgassem imperfeita, deveriam adotá-la como necessária (TOCQUEVILLE, 2004, p. 149).

É uma ideia notavelmente tolerante com as fraquezas humanas e, se é que se pode emitir algum julgamento como pesquisador iniciante, persuasiva por isso mesmo. Tocqueville transformou o interesse próprio em um bem coletivo e classificou o mecanismo como “interesse próprio devidamente entendido”. Essa é também a forma, apresentada por Tocqueville, para combater o individualismo, a doutrina do interesse bem compreendido.

O interesse bem compreendido é uma doutrina pouco elevada, mas clara e segura. Não procura alcançar grandes objetivos, mas atinge sem grandes esforços aos que visa. Como está ao alcance de todas as inteligências, todos a captam facilmente e a retêm sem problemas. Acomodando-se maravilhosamente às fraquezas dos homens, obtém com facilidade um grande império, e não lhe é difícil conservá-lo, porque ela volta o interesse pessoal contra ele mesmo e vale-se, para dirigir as paixões, do aguilhão que as estimula (TOCQUEVILLE, 2004, p. 149).

Como partidário da liberdade facultada pela participação na esfera pública, Tocqueville mitiga os vícios da democracia moderna, como o individualismo, com as virtudes inerentes a própria democracia, como o associativismo. Viver apenas preocupado com a vida privada é desastroso para a democracia.

Se os cidadãos, tomando-se iguais, permanecessem ignorantes e grosseiros, seria difícil prever até que estúpido excesso seu egoísmo poderia se prestar e não conseguiríamos dizer de antemão em que vergonhosas misérias eles mesmos se mergulhariam, por medo de sacrificar algo de seu bem-estar à prosperidade de seus semelhantes (DA, 2019, p. 618).

No que diz respeito ao despotismo, Tocqueville percebeu que o isolamento que deriva do individualismo garante sua própria duração. Ele continua sua passagem sobre o despotismo descrevendo que uma forma despótica de governo não consegue unir, antes, predispõe as pessoas a não pensar em seus semelhantes e faz elas pensarem na igualdade e na indiferença como uma “virtude da vida pública” (DA, 2019, p. 596). Analisa o despotismo e o condensa em pessoas que não desejam se conectar umas com as outras nem aspiram dirigir o próprio governo.

As associações políticas tornam-se uma necessidade para a prevenção da tirania da maioria (DA, 2019, p. 256). Nos Estados Unidos, o poder deriva do povo. Quando a maioria vota em um indivíduo que impõe leis ou ideias à minoria, a tirania da maioria torna-se um

perigo para a democracia. Nesse caso, as associações potencializam o poder dado ao indivíduo pela maioria. Tocqueville mostra que as associações políticas são ilimitadas em relação à liberdade que possuem. Ele apoia isso referindo-se a um evento em 1831 sobre tarifas em Massachusetts, onde a assembléia considerou que essas tarifas eram inconstitucionais e não eram do interesse do povo. Tocqueville afirma que “o mais natural do homem é combinar seus esforços com os esforços de seus semelhantes e agir em comum” (DA, 2019, p. 257). As pessoas são atraídas para se associar com outras, especialmente em aspectos políticos. As associações políticas nas democracias são um método de regular um estado em suas políticas e leis.

Tocqueville afirmou que nos EUA existia o perigo de tirania da maioria, e eram necessárias associações para evitar isso, sejam partidos políticos ou grupos de interesse. Ambas as associações são criadas por um grupo seletivo de pessoas com opiniões comuns sobre o governo. Os partidos políticos são um tipo de associação que produz um candidato para uma eleição, enquanto os grupos de interesse tentam convencer os líderes políticos a apoiar ou se opor às políticas propostas. Tocqueville elogia a tremenda energia social e econômica desencadeada pelo espírito americano de autoconfiança e esforço individual, vendo seu grande potencial para melhorar a condição humana. Mas adverte que as democracias são suscetíveis a um individualismo debilitante que isola os cidadãos uns dos outros e, portanto, prejudica sua capacidade de sustentar o espírito de cidadania cooperativa do qual depende o autogoverno.

As ideias de Tocqueville são especialmente críticas em relação aos potenciais efeitos nocivos do individualismo, ou seja, a total negligência para aqueles fora de nossas associações imediatas. Por isso, observou como os americanos combateram esses efeitos nocivos com a ideia de “*la doctrine de l'intérêt bien entendu*” (a doutrina do *interesse bem compreendido* ou do *interesse natural* [DA, 2019, p. 615]). Essa doutrina sustentava que a virtude – felicidade e utilidade – não precisa ser encontrada inteiramente na busca de seus próprios interesses, mas sim em encontrar onde ela se sobrepõe aos seus vizinhos em suas próprias atividades. Desperta elementos de disciplina e moderação enquanto ainda persegue os próprios interesses pessoais.

Embora Tocqueville permaneça bastante abstrato ao descrever esse fenômeno, a doutrina do interesse próprio bem compreendido tem aplicações muito práticas. As responsabilidades compartilhadas dos cidadãos, embora impliquem sacrifícios, são úteis ao indivíduo e à comunidade diante de certos obstáculos cotidianos. A participação política e o associativismo são remédios apresentados por Tocqueville para manter a democracia saudável e evitar até mesmo a perda da liberdade. Os cidadãos preservam e cuidam da *polis* quando se predispõe a agir em comum. O cuidado um pelo outro é fundamental para sobrevivência da democracia e da cidade. Se não houver uma preocupação com a coisa pública, o risco do

governo aumentar seu poder cresce, de tal maneira que pode se transformar em regime autoritário ou totalitário, já que os cidadãos não se preocupam com a esfera pública. O exercício de direitos, a *égalité des conditions*, a participação política, a arte da associação, o compromisso com a cidadania, a consciência da liberdade e da *polis*, formam os principais pilares para teorização e vivência da democracia, quer seja como estado social quer como forma de governo.

## 2.7 O REINO PRIVADO E REINO PÚBLICO EM HANNAH ARENDT

Tocqueville não está sozinho na investigação sobre importância do agir em comum para o constructo e edificação social, Hannah Arendt é outra pensadora que se ocupa nesses assuntos centrais da organização político-social. Assim, para que possamos completar o quadro contextual a partir do qual surge a problemática que o presente trabalho se ocupa, faz-se necessário ainda relacionar todo o exposto até então com o raciocínio político de Arendt. Suas investigações não eram exclusivamente motivadas por acontecimentos da última hora, antes, possuem um caráter de análise histórica totalmente concreta, tendo quase sempre a *polis* grega como ponto de partida. A partir de então, Arendt, tendo como método a abordagem fenomenológica, descreve que a ação humana e suas relações com o espaço público sofreram grandes alterações até a era moderna. Esse foi o propósito da obra *CH* (CH, 2016, p. 6).

Nesse ínterim, a pensadora abarca em análise os cultivos humanos dos reinos privado e público, bem como suas implicações. Ao pensar a diferença de ambos os reinos, a filósofa postula o seguinte: “A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e política que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado” (CH, 2016, p. 34). Em *CH*, Arendt começa sua discussão sobre *vita activa*, ou seja, vida ativa, com sua distinção entre as esferas pública e privada. Seu principal argumento é que, com o advento da modernidade, a esfera pública ficou em segundo plano, ao passo que a família e a economia assumiram a importância primordial. Ela também chama isso de ascensão do “social”, a vitória do *animal laborans*. Com o desenvolver das sociedades, sua assimilação da ação pelo social privado, a uniformidade das atividades humanas e todas as demais crises da modernidade demonstram a gravidade da perda da distinção entre a *polis* (esfera pública) e o *oikos/idion* (esfera privada). Por ascensão do social, ela quer dizer família e economia, enquanto por política, aponta para “homens agindo em conjunto” ou a vida pública.

De acordo com Seyla Benhabib (2002), a concepção de Arendt da esfera pública é conhecida como concepção “agonística” da esfera pública; que segue o exemplo do republicanismo cívico da época romana.<sup>56</sup> Significa virtude cívica e virtude republicana. A *Res publica*, como os romanos a chamavam, ou a antiga polis dos tempos gregos, é seu modelo. De acordo com esse modelo agonístico de esfera pública, a família e a economia pertenciam à esfera privada. Ao passo que ser cidadão público e agir em conjunto com outros homens na esfera política era mais importante. Isso também está em consonância com sua crítica da filosofia ocidental desde Aristóteles, que considera a *vita contemplativa* ou vida contemplativa mais importante do que a vida ativa, de ação política ou *vita activa*. A *vita activa* permanecia em constante submissão à *vita contemplativa*. Tendo, por isso, suas articulações suprimidas. Pelo fato dela não ter um fim em si mesmo, como a *vita contemplativa* (CH, 2016, p. 17-19).

Segundo ela, esse conflito e contraposição teve dois ápices: em primeiro lugar, pela filosofia política, já que tanto Platão quanto Aristóteles se concentravam mais na *vita contemplativa* do que na *vita activa*, embora historicamente nos tempos gregos e romanos antigos a importância fosse ser cidadão público ou participar da vida pública. Assim, a filosofia política antiga é a culpada por focar mais na *vita contemplativa*. Em segundo lugar, a modernidade e o capitalismo reforçaram essa tendência ao colocar todo o significado da vida na família e na economia, ao passo que a participação direta dos cidadãos na política se torna sem importância. Nos tempos modernos, a tendência teórica de ridicularizar a *vita activa* foi reforçada pela mudança histórica prática no processo de vida dos cidadãos de se retirarem da ação pública e da vida política para a família e a economia.

Com o desaparecimento da *polis* ateniense, “da antiga cidade-Estado – e Agostinho parece ter sido o último a saber pelo menos o que outrora significava ser cidadão – a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo” (CH, 2016, p. 17). Com isso, a ação passa para o âmbito da necessidade humana, passou a ser vista como uma das necessidades da vida terrena. O que foi possível para realidade por causa da eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, mas um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação (CH, 2016, p. 34).

---

<sup>56</sup> Curiosamente, como já exposto, Tocqueville também afirma que, com o surgimento da modernidade, a vida privada tem precedência sobre a vida pública do cidadão. Nesse sentido, Arendt também compartilha o conceito de esfera pública agonística com Tocqueville.

Para o quadro geral do pensamento filosófico de Arendt, isto é, seu arcabouço teórico, a verdadeira vocação do ser humano é ser político, participar da tomada de decisões, participar da vida pública. O capitalismo e a modernidade vão contra essa natureza humana fundamental ao tornar os cidadãos incapazes de participar da vida pública, tornando-os seres privados, e com seu foco único na natureza aquisitiva ou mesmo na acumulação. Assim, para dizer novamente, “o social”, ou seja, o *animal laborans* (a família e a economia), triunfa nos tempos modernos sobre “o político” ou a participação na vida pública. O que acontece com a modernidade é a ‘sociedade [de consumo]’. Sociedade que trabalha, produz e consome incessantemente. Assim, como a vitória do *animal laborans*, houve o declínio do espaço público.

Hannah Arendt, então, propõe uma reestruturação do que se entende por *vita activa*, seguindo as mudanças e as necessidades pertinentes a cada época. Arendt propõe o retorno a *bíos politikos*, ou seja, um estilo de vida que não abandona a política, isto é, dedicado à *polis*. Tal como pensado por Aristóteles, o modo de vida que é bom e estimado, no sentido que traz felicidade e florescimento, ainda que, para Aristóteles, essa não fosse a melhor forma de vida, se comparado ao *bíos theoretikos*, o modo de vida superior (CH, 2016, p. 17).

Arendt reconhece a existência real da liberdade na esfera pública, na *polis*, e não no lar, no *oikos*, o reino das necessidades. O lar era característico do trabalho para a manutenção da vida: “o traço distintivo da esfera do lar era que o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências” (CH, 2016, p. 36). Arendt ressalta o erro que a tradição filosófica ocidental cometeu em acusar a liberdade de levar o homem à necessidade, resultando um suposto determinismo. Nada mais equivocado para ela uma vez que, “se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois, a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade” (CH, 2016, p. 290).

Por isso ela afirma: “para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade” (QP, 2021, p. 38). À luz da argumentação reconstruída, entra em cena um conceito a ser explorado por Arendt que possui total dependência com a condição de liberdade, qual seja, a condição de pluralidade:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política (CH, 2016, p. 9).

A pluralidade humana, segundo Arendt, possui um duplo aspecto: a igualdade e a distinção. Iguais, pois se assim não fossem não poderiam compreender uns aos outros; e distinção, pois de outro modo não necessitariam da ação nem do discurso para serem compreendidos. Constrói-se assim a relação de dependência entre a liberdade e a pluralidade. Nessa relação, a liberdade é a capacidade humana de instaurar a novidade no mundo, e este, como sendo um artefato humano, é o espaço do plural – reunião de homens “iguais e distintos” – nunca da esfera individual. Sendo assim, a materialização dos feitos dos homens de ação se constitui com a ajuda do *homo faber*, ao qual “sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria” (CH, 2016, p. 216).

Tendo em mente tal dinâmica característica de seu tempo, a crítica de Hannah Arendt se estabelece no sentido de que a era moderna suprimiu o espaço público, ou ainda, o trabalho deturpou a ação e o plural cedeu lugar ao individual. A liberdade política desapareceu a partir do momento em que o indivíduo venceu o cidadão. Ainda sobre o *modus operandi* da sociedade moderna Arendt destaca: “O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático”, isto é, “como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global” (CH, 2016, p. 400). A denúncia de Hannah Arendt acerca do primado da vida natural sobre a ação política e a decorrente decadência no espaço público na modernidade muito se aproxima das análises de Tocqueville, como já exposto.

Pela convenção de muitos, o poder é estabelecido. Hannah Arendt formulou uma teoria de poder própria que se originou em suas convicções republicanas mais profundas. Tradicionalmente entendida como uma parte legítima do poder, a força, quando aplicada, não só é fundamentalmente destrutiva, como a autora acredita, mas também extingue o poder. Em sua teoria, o poder corresponde à capacidade humana não só de agir ou realizar algo, mas de convocar com os outros para agir de comum acordo. Não existe nenhum indivíduo que detém o poder que o grupo detém, e tal concentração de poder só existirá enquanto o grupo conseguir manter as suas fileiras fechadas e unida. Mesmo aquele que exerce poder, como presidente ou de uma nação, só o é, segundo Arendt, na realidade, pelo fato de um determinado número de pessoas terem o capacitado para agir em seu nome, *potestas in populo*. Sem povo ou grupo não pode haver poder, porque o poder depende sempre do consenso e não da obediência: As instituições e as leis de um país valem pelo acordo do povo, que é apenas uma continuação do consenso original que havia chamado à vida as instituições e as leis. Mesmo o indivíduo forte e intelectualmente superior deve compreender que precisa contar com o apoio e a cooperação de seus semelhantes (CH, 2016, p. 233-234).

Ao citar Tocqueville, Arendt reafirma que a liberdade de associação, embora uma liberdade perigosa, torna-se uma garantia necessária contra a tirania da maioria, que ‘um recurso perigoso é usado para remediar um perigo ainda mais terrível’ [...], e finalmente que, ‘se os homens desejam permanecer civilizados, a arte de se associar uns com os outros deve crescer e se aperfeiçoar na mesma proporção em que aumenta a igualdade de condições (CR, 2017, p. 86). Assim, no entendimento de Arendt, “quando a associação já não é mais capaz ou não mais deseja unir ‘em um só canal os esforços de mentes *divergentes* (Tocqueville), perdeu seu talento para ação” CR, 2017, p. 86).

A partir do momento em que o indivíduo participa de sua comunidade, atuando em nome de um interesse maior, o interesse público, é que ele se tornará efetivamente um cidadão. Pois, como já citado, “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (CH, 2016, p. 27). O princípio da participação popular, fundada na soberania popular, reside justamente na ativa e continuada participação por parte de todos os cidadãos, na direção dos assuntos públicos, seja opinando sobre qual plano de governo deve ser seguido, seja fiscalizando o Estado na gestão da coisa pública. A ação é uma atividade comunicacional mediada pela linguagem da pluralidade de opiniões no confronto político e efetivada através da retórica (CH, 2016, p. 221). Não é possível num estado individual de exclusiva presença. Assim, quando o indivíduo é excluído, ou se exclui dessa participação, temos a negação da dignidade social e política do homem no meio em que vive. Em Arendt, o privado é o reino da necessidade enquanto que o público é o reino da liberdade.

## CAPÍTULO 3 – DIVINA PROVIDÊNCIA E FENOMENOLOGIA DA AÇÃO

*“Uma vida verdadeiramente humana deve ter uma dimensão pública”.*

### 3.1 REALIDADE PROVIDENCIAL E RESPONSABILIDADE DO ATOR SOCIAL

Tocqueville procurou um país onde, na ausência de qualquer outra história, a democracia tivesse se estabelecido como que por natureza. Na experiência americana, presumivelmente, a ausência de obstáculos históricos à democracia permitiu que ela se realizasse em sua essência quase que completa, a partir de uma base de indivíduos livres e iguais. Tal evento foi descrito por Tocqueville como uma “realidade providencial”.

Desde o começo do primeiro volume de *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville afirmava que a “revolução democrática”, o processo de redução progressiva das divergências sociais entre nobres, clero e plebeus era uma realidade providencial. A mudança anunciada pelas revoluções não era temporária nem coisa do acaso, mas antes da providência e com *telos* muito bem definido, vinha para efetivar moradia. O fato providencial, como já exposto, era a famosa *égalité des conditions* (igualdade de condições). É realidade, na medida que já na Revolução Americana ele se materializa, sendo inclusive uma das condições primordiais para que a democracia americana tivesse êxito; providencial, ao passo que a sua existência não se apresenta como contingente ou aleatória, mas parece evidenciar o desenvolvimento histórico para o qual todos estamos destinados: o desenvolvimento em direção a uma igualdade cada vez maior entre os seres humanos (REIS, 2020, p. 39). Segundo Tocqueville, a realidade providencial advém de três características principais da crescente igualização: a sua duração secular, a sua extensão geográfica e a sua irresistibilidade histórica a despeito de ações e vontades que lhe fossem contrárias. Nas palavras do autor:

O desenvolvimento gradual da igualdade das condições é, portanto, um fato providencial, com estas características principais: é universal, duradouro, escapa todo dia ao poder humano; todos os acontecimentos e todos os homens servem a ele. Seria sábio crer que um movimento social que vem de tão longe possa ser suspenso pelos esforços de uma geração? Que depois de ter destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia recuará diante dos burgueses e dos ricos? Que ela se deterá agora que se tomou tão forte e seus adversários tão fracos? (DA, 2019, p. 16)

No entanto é imprescindível examinar os limites, os becos sem saída e os pontos cegos do pensamento de Tocqueville, bem como sua capacidade única de penetração e premonição. Pois nossa retrospectiva hoje deixa evidente uma certa cegueira sistemática na obra de Tocqueville, uma tendência a ignorar o verdadeiro papel histórico de certos aspectos do fenômeno democrático que se revelaram essenciais. Essa deficiência explica e é exemplificada por seu desvio na própria América. Até porque trabalhos recentes de economistas como Thomas Piketty e Anthony Atkinson<sup>57</sup> parecem ter posto fim à crença bem estabelecida de que as políticas, sobretudo de redistribuição do pós-guerra lideradas pelo estado de bem-estar teriam definitivamente sucesso na redução das desigualdades. No entanto, longe de terem diminuído, as desigualdades não só de renda, mas também de riqueza e patrimônio, continuaram a crescer desde a década de 1980 para retornar a níveis comparáveis aos do século XIX. Ao mesmo tempo, surgiu nas sociedades democráticas uma tentação pela desigualdade, que acompanhou o seu aumento e pareceu legitimá-la na opinião pública. A crise contemporânea sublinha claramente a necessidade de questionar até que ponto tem sido “validado democraticamente a oligarquia dos nossos regimes sociais e políticos” e refletir sobre quão difícil se tornou legitimar a luta contra a desigualdade.

Se as democracias são tentadas dessa maneira pela desigualdade, isso não contradiz a visão providencialista de Alexis Tocqueville, que domina sua teoria política democrática e liberal como algo inexorável? Para ele, o estado democrático justo é um sistema ideal de cooperação entre cidadãos livres e iguais, onde cada um encontra vantagens e meios necessários para ascender, um ideal, segundo ele, intrínseco na cultura pública de ‘uma democracia’. No entanto, não só as desigualdades aumentaram, mas parece ser a própria condição da prosperidade e da eficiência econômica, segundo o duplo argumento do aumento da produtividade marginal que seria recompensado por altos salários. A imagem da democracia tateando em um cenário de desigualdade é pouco atraente, e parece não fazer parte do que se tinha como perspectiva em nosso autor francês ao desenvolver seus estudos sobre a democracia. Mas sua concepção ao que descreveu como realidade providencial pode nos ajudar a esclarecer, juntamente com a insistência em participação política, os desafios das desigualdades ou despotismos na democracia.

Alguns comentadores de Tocqueville interpretam o termo realidade providencial não como sendo necessariamente uma ação divina. Marcelo Jasmin escreve sobre a hipótese de Martin Zetterbaum de que a tese de inevitabilidade da democracia defendida por Tocqueville

---

<sup>57</sup> Thomas Piketty, *Le capital au XXIe siècle*, Le Seuil, 2014; Anthony B. Atkinson, *Inequality: What can be done?* Harvard University Press, 2015.

tem uma “visão histórica edificante elaborada para consumo público e conscientemente destinada a convencer seus leitores” (JASMIN, 2005, p. 155-156). A retórica de Tocqueville, seguindo essa linha de raciocínio, tinha a intenção de convencer as pessoas de que era inevitável a igualdade de condições e, por consequência, a democracia, assim buscando evitar qualquer tentativa da restauração do Antigo Regime. É importante salientar que a obra *De la démocratie en Amérique* foi concluída em 1835 e a França, nessa época, vivia constantemente assombrada pela restauração do Antigo Regime.

No entanto, a hipótese de Jasmin é fundamental para compreender a descrição do fato providencial, conclamado por Tocqueville em suas páginas.

Minha hipótese é a de que o recurso à Providência foi um instrumento importante na resolução de problemas que Tocqueville enfrentou na explicação da emergência da igualdade democrática como fenômeno universal e na determinação das linhas possíveis de ação para os homens que, como ele, desejam uma solução liberal para os desafios impostos pela modernidade. Por isso, é no estudo dos usos aos quais serve o termo Providência que melhor podemos estabelecer os seus significados historiográficos e políticos. De modo mais específico, penso que a proposição providencialista cumpriu uma tríplice função na construção dos argumentos de Tocqueville: uma função *retórica* de persuadir seus pares da inviabilidade do retorno ao Antigo Regime; uma outra *cognitiva*, que dá inteligibilidade ao processo de longo prazo sem reforçar as perspectivas materialistas do acaso ou da legalidade iminente à história; e uma terceira, *ético-política*, que pretendeu a determinação do lugar da ação humana responsável e de suas possibilidades no mundo contemporâneo (JASMIN, 2005, p. 157-158).

Assim, como salientado pela citação acima, Marcelo Jasmin, ao interpretar o uso da expressão “Realidade Providencial”, diagnosticou três propósitos para compreender a argumentação tocquevilleana.

O primeiro propósito, diz Jasmin em seu diagnóstico, é providência e retórica. O pensador francês, ao analisar o passado recente e o futuro próximo, se valeu da retórica e da metáfora para apelar e então convencer seus contemporâneos sobre a inevitabilidade da igualdade de condições e a inviabilidade de restaurar o Antigo Regime. Tocqueville pretendeu convencer seu público de que um novo pensamento social estava surgindo, buscou incentivar que seus leitores contemporâneos participassem das reflexões políticas de seu tempo (JASMIN, 2005, p. 158-164). Segundo Tocqueville, não qualquer acontecimento que não tenha ocorrido em proveito da igualdade (DA, 2019, p. 16). Sendo o desenvolvimento da democracia uma “revolução irresistível” que atravessou todos os obstáculos que conheceu nos últimos séculos e que não parece dar indícios de esmorecimento no presente: a democracia é o passado e o futuro próximo da humanidade porque o que já conquistou e a forma pela qual vem se realizando historicamente sugerem a continuidade se sua expansão (JASMIN, 2005, p. 161), nada poderia

se feito para evitar o futuro que se aproximava, nem ninguém ousaria contrapor, conforme afirma Tocqueville.

Não é necessário que o próprio Deus fale para descobrirmos sinais seguros de sua vontade; basta examinar a marcha habitual da natureza e a tendência contínua dos acontecimentos. Sei, sem que o Criador eleve sua voz, que os astros seguem no espaço as curvas que Seu dedo traçou (DA, 2019, p. 16).

Há, ao que parece, uma certa confissão de temor religioso em Tocqueville no início de *De la démocratie en Amérique*, diante da irresistibilidade passada das *égalité des conditions*, é tal confissão que prepara o terreno para o apelo, logo em seguida, que busca conscientizar seus leitores do reconhecimento da revolução democrática como sinal providencial.

Se tais longas observações e meditações sinceras levassem os homens de nossos dias a reconhecer que o desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade é, ao mesmo tempo, o passado e o futuro de sua história, essa descoberta daria a esse desenvolvimento o caráter sagrado da vontade do Mestre soberano. Tentar deter a democracia seria então como lutar contra o próprio Deus, e só restaria às nações acomodar-se ao estado social imposto pela Providência (DA, 2019, p. 17).

Nesse íterim, o segundo diagnóstico de Jasmin, providência e cognição, é o entendimento de que, embora a providência aparece como metáfora que dá conta da vastidão e da persistência observada na revolução democrática, não é prudente, no entanto, descartar a possibilidade que exista um desígnio divino na teoria tocquevilleana. Nem mesmo o filósofo francês descarta a existência de um Ser anterior, superior e inteligente (JASMIN, 2005, p. 164-170). Em uma conhecida carta escrita perto do fim de sua vida para Madame Swetchine (uma amiga nascida na Rússia e mística cristã), Tocqueville descreve que a crise de fé foi o ponto de virada de sua vida:

Fui encerrado em uma espécie de solidão durante os anos após a infância, quando fui vítima de uma curiosidade insaciável, cuja única satisfação disponível era uma grande biblioteca de livros... adequadamente a uma idade mais madura. Até aquele momento, minha vida havia passado envolta em uma fé que nem sequer permitia que a dúvida penetrasse em minha alma. Então se instalou a dúvida, uma dúvida abrangente... experimentei a sensação de um terremoto... fui tomado pela mais negra melancolia, depois por um desgosto extremo da vida... e quase fui prostrado pela agitação e pelo terror. Paixões fortes me tiraram desse desespero; elas me afastaram da visão dessas ruínas intelectuais e me levaram a objetos tangíveis. Mas ainda de vez em quando, esses sentimentos vividos na minha juventude carnal (eu tinha então dezesseis anos) voltam a tomar conta de mim. Então, mais uma vez, vejo o mundo das idéias girando e me perco nesse movimento universal que perturba e sacode todas as verdades nas quais baseio minhas crenças e minhas ações.<sup>58</sup>

Sendo assim, a descrição “realidade providencial” pode muito bem também ser considerada *ipsis litteris*, ou seja, o curso histórico das nações está sendo guiado por Deus, e

<sup>58</sup> Carta de 26 de fevereiro de 1857. Citada em André Jardin, Tocqueville: A biography, trans. Lydia Davis (New York: Farrar, Straus & Giroux 1988), 61.

sua providência conduz as nações a um desenvolvimento social e gradual de igualdade. Nas páginas que introduzem sua maior obra, Tocqueville escreve:

Estarei pensando que o Criador fez o homem para abandoná-lo se debatendo incessantemente em meio às misérias intelectuais que nos rodeiam? Não poderia crê-lo; Deus prepara para as sociedades europeias um futuro mais constante e calmo. Ignoro Seus desígnios, mas não poder penetrá-los não acabará com minhas crenças; e gostaria de duvidar mais de minha iluminação que de Sua justiça. (DA, 2019, p. 23).

No enredo tocquevilleano como consta em *De la démocratie en Amérique*, fica evidente que o pensador não abandona sua crença na existência de Deus. Ainda que seja comum encontrar em sua correspondência e em diversos comentários e posições assumidas nos seus trabalhos de homem público, manifestações suas de como havia perdido sua fé religiosa na juventude (SANTOS, 2012, p. 16). A interpretação *ipsis litteris* da afirmação de Tocqueville sobre o termo “Realidade Providencial” já vem sendo bastante debatida entre os comentaristas de Tocqueville, como Martin Zetterbaum, Aurelian Craiutu e Alan Kahan.

O terceiro diagnóstico de Jasmin é, portanto, o propósito ético-político. Tocqueville, na compreensão de Jasmin, pretendia desenvolver o raciocínio capaz de identificar causas duradouras e de efeitos universais como base para elaborar a prudência que deve orientar a ação política sem apelo ao transcendente, e o recurso de dados empíricos seria suficiente para tal finalidade, isto é, explicar o sentido da história e a força da revolução democrática que fundamentam a certeza da democracia como inelutável. Ao sentenciar a igualdade de condições como algo inevitável, busca-se impedir que a humanidade tentasse freá-la ou combatê-la. (JASMIN, 2005, p. 171-176). Em outras palavras, tencionava despertar no homem o comprometimento com a igualdade de condições, a existência respeitosa entre os homens na *polis*, sem um espírito de extrema grandeza individual ou de qualquer subjugação. Esse terceiro propósito talvez seria o que Hannah Arendt concederia créditos entre as três interpretações de Marcelo Jasmin.

Não obstante, o que permanece inquestionável na tese de Alexis de Tocqueville, quanto a expressão “realidade providencial”, é a inevitabilidade e a necessidade da *égalité des conditions* como propulsor das democracias. O processo inexorável da *égalité des conditions* é para o filósofo francês, o fio condutor e transformador da história das sociedades modernas. Ao mesmo tempo, a visão de Tocqueville, no entanto, mostra que esse ímpeto dos cidadãos em direção à *égalité des conditions* não é e não deve em circunstância alguma tornar-se a única fonte de movimento da sociedade democrática. Não há uma realidade providencial em Tocqueville que beira ao fatalismo, isentando qualquer responsabilidade humana, como puro determinismo.

Marcelo Jasmin, ao interpretar o uso da expressão “Realidade Providencial”, diagnosticou três propósitos para compreender a argumentação toquevilleana (JASMIN, 2005, p. 157-158).

O primeiro propósito, diz Jasmin em seu diagnóstico, é *providência e retórica*. O pensador francês, ao analisar o passado recente e o futuro próximo, se valeu da retórica e da metáfora para apelar e então convencer seus contemporâneos sobre a inevitabilidade da igualdade de condições e a inviabilidade de restaurar o Antigo Regime. Tocqueville pretendeu convencer seu público de que um novo pensamento social estava surgindo, buscou incentivar que seus leitores contemporâneos participassem das reflexões políticas de seu tempo (JASMIN, 2005, p. 158-164). Para Tocqueville, não há qualquer acontecimento que não tenha ocorrido em proveito da igualdade (DA, 2019, p. 16). Sendo o desenvolvimento da democracia uma “revolução irresistível” que atravessou todos os obstáculos que conheceu nos últimos séculos e que não parece dar indícios de esmorecimento no presente: a democracia é o passado e o futuro próximo da humanidade porque o que já conquistou e a forma pela qual vem se realizando historicamente sugerem a continuidade se sua expansão (JASMIN, 2005, p. 161), nada poderia se feito para evitar o futuro que se aproximava, nem ninguém ousaria contrapor.

Não é necessário que o próprio Deus fale para descobrirmos sinais seguros de sua vontade; basta examinar a marcha habitual da natureza e a tendência contínua dos acontecimentos. Sei, sem que o Criador eleve sua voz, que os astros seguem no espaço as curvas que Seu dedo traçou (DA, 2019, p. 16).

Há, ao que parece, uma certa confissão de temor religioso em Tocqueville no início de *De la démocratie en Amérique*, diante da irresistibilidade passada das *égalité des conditions*, é tal confissão que prepara o terreno para o apelo, logo em seguida, que busca conscientizar seus leitores do reconhecimento da revolução democrática como sinal providencial.

Se tais longas observações e meditações sinceras levassem os homens de nossos dias a reconhecer que o desenvolvimento gradual e progressivo da igualdade é, ao mesmo tempo, o passado e o futuro de sua história, essa descoberta daria a esse desenvolvimento o caráter sagrado da vontade do Mestre soberano. Tentar deter a democracia seria então como lutar contra o próprio Deus, e só restaria às nações acomodar-se ao estado social imposto pela Providência (DA, 2019, p. 17).

O segundo diagnóstico de Jasmin, *providência e cognição*, é o entendimento de que, embora a providência aparece como metáfora que dá conta da vastidão e da persistência observada na revolução democrática, não é prudente, no entanto, descartar a possibilidade que exista um desígnio divino na teoria toquevilleana. Nem mesmo o filósofo francês, como exposto anteriormente, descarta a existência de um Ser anterior, superior e inteligente (JASMIN, 2005, p. 164-170). Sendo assim, a descrição “realidade providencial” pode muito

bem também ser considerada *ipsis litteris*, ou seja, o curso histórico das nações está sendo guiado por Deus, e sua providência conduz as nações a um desenvolvimento social e gradual de igualdade. Nas páginas que introduzem sua maior obra, Tocqueville escreve:

Estarei pensando que o Criador fez o homem para abandoná-lo se debatendo incessantemente em meio às misérias intelectuais que nos rodeiam? Não poderia crê-lo; Deus prepara para as sociedades europeias um futuro mais constante e calmo. Ignoro Seus desígnios, mas não poder penetrá-los não acabará com minhas crenças; e gostaria de duvidar mais de minha iluminação que de Sua justiça. (DA, 2019, p. 23).

No enredo tocquevilleano como consta em *De la démocratie en Amérique*, fica evidente que o pensador não abandona sua crença na existência de Deus. Ainda que seja comum encontrar em sua correspondência e em diversos comentários e posições assumidas nos seus trabalhos de homem público, manifestações suas de como havia perdido sua fé religiosa na juventude (SANTOS, 2012, p. 16). A interpretação *ipsis litteris* da afirmação de Tocqueville sobre o termo “Realidade Providencial” já vem sendo bastante debatida entre os especialistas ou neotocquevilleanos, como Zetterbaum, Craiutu e Kahan.

O terceiro diagnóstico de Jasmin é, portanto, o *propósito ético-político*. Tocqueville, na compreensão de Jasmin, pretendia desenvolver o raciocínio capaz de identificar causas duradouras e de efeitos universais como base para elaborar a prudência que deve orientar a ação política sem apelo ao transcendente, e o recurso de dados empíricos seria suficiente para tal finalidade, isto é, explicar o sentido da história e a força da revolução democrática que fundamentam a certeza da democracia como inelutável. Ao sentenciar a igualdade de condições como algo inevitável, busca-se impedir que a humanidade tentasse freá-la ou combatê-la. (JASMIN, 2005, p. 171-176). Em outras palavras, tencionava despertar no homem o comprometimento com a igualdade de condições, a existência respeitosa entre os homens na *polis*, sem um espírito de extrema grandeza individual ou de qualquer subjugação.

A teoria política tocquevilleana não mesmo fatalista ou triunfalista. Antes pelo contrário, está continuamente aberta a uma pluralidade de possibilidades. Como tal, a sua tese da inevitabilidade da revolução democrática ficaria incompleta sem as seguintes proposições. Primeiro, Tocqueville acha que cada país tem um desenvolvimento democrático específico. Nos vários países, as condições são diferentes, os constitui um sistema fechado nem obstáculos também, logo o ritmo não pode ser idêntico. Segundo, as consequências sociais e políticas da democratização de cada país não serão necessariamente semelhantes. Assim, a crescente igualização das condições pode dar origem a uma democracia liberal, mas nada garante que ela não dê antes lugar a uma tirania democrática. Terceiro, Tocqueville acredita que o homem tem um papel central no desenvolvimento da grande revolução democrática. A revolução

democrática é um fato providencial, e nisso, nosso autor está mais preocupado em reforçar a ideia da inevitabilidade do movimento do que suas consequências. Assim, ao afirmar que o homem é poderoso e livre, insiste na convicção de que este pode e deve desempenhar um papel fundamental no desenvolvimento imparável da democracia. Seu pensamento social e político visa empoderar o povo como criador de sua própria história e trazer as vicissitudes da vida social sob controle democrático, trabalhar a tendência ao isolamento e a incapacidade política dos seres humanos. Por último, podemos concluir que Tocqueville pretende fugir dos dois erros mais comuns dos historiadores: por um lado, o erro de enxergar o desempenho dos indivíduos como se a sua ação fosse o único elemento explicativo da evolução histórica e, por outro, o erro de reduzir a ação humana a uma simples ilusão num movimento inflexível e transcendente às sociedades. Ele defende a coexistência dos dois planos (cf. FRANCO, 2014, p. 31-32).

Para o filósofo, o espírito natural da igualdade não conduz à liberdade, pois essa depende da ação humana. Assim, a liberdade é arte humana e a igualdade é natural, cada qual em sua ordem. A *égalité des conditions* pode conduzir uma sociedade para a democracia, se trabalhar junto com a liberdade, ou para o despotismo, se excluir a liberdade de seu seio. Assim, Tocqueville reconhece a importância da responsabilidade, da ação e da participação política como um instrumento fundamental para a manutenção da democracia e da vida na *polis*.

Tocqueville não retira do Ator social a responsabilidade do futuro da consistência política da *polis*. Em Tocqueville, a participação política é fundamental até mesmo para manutenção das liberdades. A este ponto o argumento de Jasmin também é bastante esclarecedor

Suas conclusões indicarão que qualquer possibilidade de reversão da derrocada da liberdade inscrita no quadro de determinações das tendências imanentes à democracia exige a revitalização de instâncias de participação que fortaleçam o espírito de cidadania frente à tutela administrativa do Estado centralizado moderno. Em outras palavras, só haverá liberdade democrática onde houver ação permanente do corpo de cidadãos na esfera pública (JASMIN, 2005, p. 37).

Tocqueville acredita que nas sociedades modernas é mais simples destruir a liberdade política do que a igualdade, por essa razão há necessidade dos cidadãos trabalharem para retê-la. O filósofo declara:

Se os povos conseguissem destruir ou diminuir, simplesmente, a igualdade reinante em seu seio, isso só aconteceria mediante longos e penosos esforços. Seria preciso que modificassem seu estado social, abolissem suas leis, renovassem suas idéias, mudassem seus hábitos, alterassem seus costumes. Mas, para perder a liberdade política, basta que não seja mantida, e ela se escapa (DA, 2019, p. 588-589).

Mas adiante, Tocqueville adverte que os homens não poderiam desfrutar a liberdade política sem comprá-la por alguns sacrifícios e nunca conseguem se apossar dela sem enormes

esforços (DA, 2019, p. 589). A historiografia político-filosófica tocquevilleana constitui-se numa pedagogia para nos guiar quanto à importância da ação política para evitar os malefícios que podem surgir numa democracia. Assim, para que possamos completar o objetivo da investigação, faz-se necessário ainda relacionar todo o exposto até então de Tocqueville com o raciocínio político de Hannah Arendt sobre o assunto.

### 3.2 HANNAH ARENDT E O PENSAR SEM CORRIMÃO

Hannah Arendt também não trabalha e nem fornece conceitos prontos e acabados. A filósofa não trabalha no desígnio de capacitar os indivíduos para um tipo específico de agir e não fornece uma tabela pronta de regras do que é o agir CORRETO.

A posição de Adriano Correia é esclarecedora quando diz que,

Arendt, que jamais acreditou no progresso e inclusive o julgava uma ofensa à dignidade humana, nunca tomou parte no catastrofismo ou em qualquer outra convicção de que o futuro pudesse estar predeterminado e de que a liberdade só poderia se dar paradoxalmente em alguma pretensa dinâmica da história. [...]. O espírito revolucionário, um tesouro a ser encontrado, conformou para ela a mais flagrante imagem moderna da liberdade [...]. Reaviva-se, assim, a promessa de que a liberdade possa ser restituída como uma experiência política e se afirme em oposição à prevalência de uma vida que não aspira redimir-se do aprisionamento ao âmbito da necessidade (CORREIA, 2014, p. 209).

Arendt até mesmo se recusa a ver na teoria política um modelo tutelante de que os homens deviam fazer. Qualquer tentativa de buscar em seu pensamento uma prescrição para o melhor modo de agir político ou uma bula para conduta política escapa ao fato de que instrumentalizar a reflexão para fins políticos é tolice, e em certa medida inútil, quanto instrumentalizar a ação (CH, 2016, p. 285).

Arendt se propõe, como já exposto, a pensar sobre o que *estamos fazendo*. Adriano Correia, na apresentação à nova edição brasileira, da mais recente versão de CH, comenta sobre a intenção do livro e sobre a proposta de Hannah Arendt:

No prólogo a *A condição humana*, Arendt insiste que seu propósito não é fornecer respostas teóricas às perplexidades de nosso tempo – não é o de estabelecer uma filosofia política, tal como a tradição a compreendia, portanto –, pois para esses problemas não há uma única solução possível, elas dependem do acordo de muitos e, assim, do intercâmbio público das opiniões de muitos. O propósito do livro é, em suas palavras, reconsiderar a “condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes (...). O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se de pensar o que estamos fazendo” (CORREIA, in CH, 2016, p. XXIV-XXV).

Hannah Arendt, apesar da tonalidade sombria e pessimista que marca o diagnóstico de seu pensamento a respeito da modernidade, em cujo centro se encontram as suas análises críticas do fenômeno totalitário e das sociedades de consumo de massa, jamais abandonou a tarefa de pensar e repensar a política ou de incentivar o pensamento livre (DUARTE, 2001b, p. 251). E desta maneira, Arendt se mostra uma otimista pelo exercício próprio dos seres humanos, pela capacidade destes de realizar milagre, pelo ato do nascimento.

Na epígrafe do livro *VE*, Hannah Arendt, escolheu como frase “o pensamento não nos traz conhecimento como as ciências. O pensamento não produz sabedoria prática utilizável. O pensamento não resolve os enigmas do universo. *O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir*”,<sup>59</sup> de Martin Heidegger, que, por vista de análise, é bastante divergente de sua concepção de ação.<sup>60</sup> No prefácio da obra *EPF*, Arendt argumenta que a atividade do pensar só pode surgir quando nos colocamos na linha vaga (divisória) que se abre entre a memória e a esperança, isto é, a lacuna entre o passado – que não é mais – e o futuro – que ainda não é.

O fio que nos ligava à tradição rompeu-se irremediavelmente, essa lacuna entre o passado e o futuro transformou-se em um fato irrefutável, uma questão política que não pode ser contornável. Nas palavras da autora,

Não é segredo para ninguém o fato de essa tradição ter-se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política (*EPF*, 2014, p. 40).

Pensar é compreender, fornecer sentido às fronteiras da política, elaborar uma história capaz de sintetizar os acontecimentos, unir-se com o mundo e fazer-se responsável por ele.

### 3.3 AÇÃO E ESPERANÇA RENOVADAS PELO NASCIMENTO

O convite de Arendt é para que cada cidadão prove do “vinho da ação”, na expressão da autora, e se deixe inebriar por ele. É um chamado de retorno ao *bios politikos*. Para nossa autora, é somente no relacionamento com os outros que se torna possível tomar consciência da

---

<sup>59</sup> HEIDEGGER *apud* ARENDT, *VE*, 2022, p. 19 (grifo meu).

<sup>60</sup> Hannah Arendt, de certa maneira, acredita que sejam imagens semelhantes a esta no pensamento heideggeriano que fortemente contribui ou é resultado do abismo entre filosofia e política, ela concorda que o pensamento em si mesmo, somente ele, não é condição suficiente para reger a ação, pois ainda estará em falta o julgar.

liberdade ou da sua falta, é na esfera da experiência com os outros, não no pensamento ou no diálogo do sujeito consigo mesmo. A liberdade não está no Homem, mas entre os homens. A ação entre os homens é crucial para a liberdade.

Em uma sociedade democrática, os membros comuns têm a oportunidade de participar dos processos de tomada de decisão que afetam suas vidas. Espera-se que a Constituição, na democracia, incentive o envolvimento da comunidade em assuntos públicos, uma vez que a democracia não se resume em formalismos jurídicos. O envolvimento ativo dos cidadãos é a pedra angular da democracia. Como tal, os cidadãos têm o direito de participar dos assuntos governamentais porque as atividades e políticas governamentais têm influência na vida e no bem-estar dos cidadãos.

No entanto, se Arendt não chega a propor um modelo, é certo que, para ela, só se pode combater a exclusão política se a Constituição garantir instituições para a participação popular. Hannah Arendt pretende recuperar a dignidade da política em um mundo em que tudo o que diz respeito à vida, à economia e aos aspectos sociais invadiram os espaços políticos (CH, 2016, p. 46). Sem desenvolver modelos ou estruturas políticas, a pensadora indica aquilo que ainda pode reconstruir essa dignidade. E a perspectiva filosófica arendtiana sobre a ação é a crença de que o homem pode ser mais do que um ser meramente vivente e que pode recuperar uma grandeza perdida na Antiguidade.

Da experiência dos gregos, Arendt assumiu a importância de compreender a liberdade em um sentido mais político e menos privado. A liberdade é entendida particularmente como liberdade política, tanto no sentido grego quanto no iluminista, ligada à participação nos assuntos públicos, ao livre pensamento, à independência de opinião e à autonomia, bem como à participação e dissidência livre por meio de argumentos e razões.

Em sua raiz, o conceito básico de natureza humana que Arendt adota é o de Aristóteles. Quem definiu os seres humanos como seres essencialmente políticos, como *zoon politikon*. Assim, Arendt também é conhecida como neo-aristotélica. A questão, entretanto, é que embora Aristóteles defina o homem como animal político em sua *Política*, na *Ética a Nicômaco* ele o define mais em termos de *vita contemplativa* do que de *vita activa*. Assim, as distinções que Arendt faz se mantêm e ela é apenas parcialmente uma neo-aristotélica.

Para Arendt, a cidadania deve ser, antes de tudo, a capacidade da pessoa de aparecer e deliberar em torno da construção de um mundo mais humanizado no sentido humanístico do termo. Arendt retoma a visão aristotélica de que o *logos* (razão e palavra) é uma capacidade concedida apenas ao ser humano para discutir a humanização política e democrática de nossas sociedades: perguntar sobre o que é justo e injusto, o que é conveniente e o que é prejudicial ou

dominação e violência. Para Aristóteles, dentro de nossas melhores capacidades políticas estaria a possibilidade de construir um mundo humanizado, igualmente, pela cidadania e pela deliberação (*Política*: 1253a). Em oposição a ela, aqueles que não participam da construção política de um mundo mais humanizado são considerados escravos privados do poder de erguer a voz no espaço público, discordar e argumentar (*Política*, 1575a e 1575b; *CH*, 2016, p. 27-34).

Assim, no pensamento de Arendt, está presente a ideia aristotélica de que o exercício da liberdade política acontece quando nos inserimos no espaço público por meio da linguagem, da razão e da ação, sem sermos dominados ou pretendendo dominar, e pautados pelo princípio da humanização do mundo. Por meio da palavra, o ser humano acessa um nível superior de dignidade, construindo uma relação especial com outros seres humanos ao deliberar entre iguais sobre a construção de um mundo mais humano e excelente.

Arendt retoma dois sentidos de liberdade política na democracia ateniense: isonomia e isegoria. O primeiro deles, isonomia, significava o mesmo direito à cidadania, direitos políticos iguais e o direito a uma vida política onde os cidadãos convivem em condições de não dominação; enquanto a isegoria consistia na liberdade de expressar opiniões, no direito de ouvir as opiniões dos outros e de ser ouvido também. Portanto, a combinação de ambas as noções de liberdade significou uma vida com liberdade de expressão e persuasão e onde a argumentação e não a dominação é o que constitui o conteúdo das relações políticas (*QP*, 2021: 70).

Nesse sentido, o espaço público é considerado um espaço privilegiado para a participação dos cidadãos com critérios próprios e independentes, exercendo sua voz para compartilhar ou discordar por meio de argumentos e razões, sem exclusões de qualquer natureza, e sem ser dominado ou coagido a exercer direitos e participar. A importância do espaço público é que ele pode permitir a equalização artificial – convencional – das pessoas quando se dá o direito de incluir as diferentes vozes e visões que existem na sociedade e é através dessa participação que as realidades da sociedade podem ser transformadas em liberdade ou dominação.

O conjunto da obra arendtiana busca lançar luz sobre a crise que a política se principiou, fundamentalmente, na modernidade: uma crise cujas principais características são o esvaziamento do espaço público, o emudecimento da palavra, a atrofia da ação e o concomitante apequenamento da estatura humana, rebaixada a mero ser vivente. Esta crise alcançou seu apogeu com a epifania dos regimes totalitários, no interior dos quais o apequenamento da estatura humana foi radicalizado com a morte de milhares de homens e mulheres em campos de concentração, circunstância esta que ratificou a superfluidade humana.

A noção de comportamento político legítimo de Arendt está embutida em sua visão da *pólis* grega, que combina ideias de liberdade humana com espontaneidade e que requer espaço suficiente para implantação, ou seja, um lugar para a política. Essa abordagem deve ser diferenciada do entendimento comum de política centrada exclusivamente na organização burocrática e no poder. Comportamento político legítimo significa que os seres humanos conversam livremente uns com os outros em um espaço público, independentemente de violência, coerção e intimidação. Iguais entre iguais, as pessoas administram todos os negócios por negociação e por persuasão mútua, e não pela força. A ação livre é ação pública, pois o público é o espaço originário do político, onde a sociedade humana terá que provar seu valor na liberdade e na espontaneidade e no comércio mútuo.<sup>61</sup>

No entanto, de acordo com Arendt, o homem como tal é apolítico. A ação política surge entre indivíduos humanos, o que significa fora da natureza humana. A política decorre da relação mútua e recíproca e se estabelece como inter-relação (*QP*, 2021, p. 21, 23). E em contraste, a violência permanece sem voz (*CH*, 2016, p. 37), e o sistema totalitário destruirá essa relação e abolirá qualquer esfera pública, pois é da natureza dos tiranos separar seus cidadãos uns dos outros a fim de impedir qualquer comunicação e acordo. No entanto, mesmo na sociedade de massa, isso pode acontecer de maneira semelhante (*CH*, 2016, p. 71).

Na filosofia política de Arendt, a noção de público refere-se a dois fenômenos conectados: em primeiro lugar, que tudo o que aparece para o público em geral será visível e audível para todos os cidadãos, o que cria a maior audiência possível (*CH*, 2016, p. 61). Somente a presença de outras pessoas nos confirmará que a percepção do mundo, assim como de nós mesmos, está ancorada na realidade (*CH*, 2016, p. 62). Em segundo lugar, a noção de público de Arendt denota o próprio mundo como propriedade comum e, como tal, deve ser distinguido do que é privado (*CH*, 2016, p. 64). Em sua filosofia, o pensamento político concentra-se no que ela chama de contentamento do público (cf. *SR*, 2011).

Arendt ressalta que o caos estabelecido na era moderna possui suas raízes a partir da indissociação do campo público e o campo privado, entre o trabalho e a obra, sendo estes sincretizados na era moderna. Na esfera da necessidade, o homem trabalha para a manutenção da vida, pelo processo biológico, porém, na esfera da liberdade, o homem transcende o lar, ele trabalha não para ela, mas para o mundo, para a edificação do mundo, e esta tarefa se dá pelas obras que ganham imortalidade e se dão no espaço público. Arendt destaca que a condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*] (*CH*, 2016, p. 9). “A não mundanidade como

---

<sup>61</sup> Hannah Arendt considera ‘a desgraça da escravidão’ como a perda de liberdade e de ‘visibilidade’ (cf. Arendt, *CH*, 2016, p. 68).

um fenômeno político só é possível com a premissa de que o mundo não durará; mas, com tal premissa, é quase inevitável que a não mundanidade venha, de uma forma ou de outra, a dominar a cena política” (CH, 2016, p. 67).

Hannah Arendt, usa o termo clássico *vita activa* para designar as três atividades que considera fundamentais: 1) *Trabalho*: atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, seu metabolismo e suas necessidades vitais; a condição humana de trabalho é a própria vida na terra; o homem, como trabalhador, é definido como *animal laborans*; 2) *Obra* ou manufatura: atividade de construção do mundo humano, como artifício, artefato; ferramentas que organizam um cosmos que abriga e protege a vida de cada indivíduo em suas fronteiras; a condição humana da obra é mundana; e o “fazedor de obras” que constitui o mundo humano como um dispositivo como uma casa aqui na Terra, é denominado *homo faber*; 3) *Ação*: atividade que ocorre diretamente entre os homens por iniciativa própria, sem ser constrangida pela necessidade ou pela tarefa de construir ou preservar o mundo. Por meio da ação conjunta dos homens, a ordem do mundo pode ser mudada. A coexistência interpessoal, por meio de palavras e atos, corresponde à condição humana de pluralidade: a condição de toda vida política – não apenas como condição necessária (*conditio sine qua non*), mas condição por meio da qual (*conditio per quam*) a vida política ocorre (CH, 2016, p. 9).

Arendt defende que a vida humana se estrutura a partir dessas três condições de possibilidades fundamentais. E a última condição enunciada por Arendt recebe certa notoriedade. A ação se diferencia ontologicamente do trabalho e da obra. Isso porque as características que a compõem são diversas destas. “Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento” (CH, 2016, p. 233). A ação é a única atividade exercida entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, sendo sua condição humana a pluralidade dos homens. É com essa condição que os humanos conseguem conceber e criar o novo, isto é, desencadear novas cadeias causais. Por isso, é considerada a única que é inerentemente política, pois se empenha em fundar e preservar os corpos políticos para a memória, ou seja, para a História, e preserva a pluralidade humana. Nos coloca, como humanos e humanas, entre o passado e o futuro.

Arendt assevera que o cidadão incorpora o caráter do civil, uma figura política que configura a forma de governo na vida pública. Mas o cidadão não existe sozinho, mas age junto com muitos outros. Ele sobe no palco em vários papéis; tanto os cidadãos quanto as personalidades políticas são sempre muitos. As pessoas que entram no centro das atenções políticas, falam umas com as outras, discutem e chegam a um entendimento de como moldar a vida e a civilização juntas.

Aparecer no mundo humano não somente em aspecto físico, mas enquanto humano, trata-se de iniciativa. Arendt denomina natalidade, definida como o fato de que cada vida humana começa com o nascimento, a “categoria central do pensamento político” (CH, 2016, p. 11). “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (CH, 2016, p. 219). Assim, a capacidade humana de agir livremente está enraizada ontologicamente neste “fato de ter nascido”. Há algo muito intrigante em identificar a raiz da liberdade humana na condição de natalidade. Margaret Canovan (2016, p. LI), na introdução de *A Condição Humana*, afirma que,

Hannah Arendt é acima de tudo a teórica dos começos. Todos os seus livros são narrativas do inesperado (dizendo respeito seja aos novos horrores do totalitarismo, seja à nova aurora da revolução), e reflexões sobre a capacidade humana de começar algo novo pervagam seu pensamento.

“Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é criado quando o homem foi criado, mas não antes” (CH, 2016, p. 220). Pelo que se segue, é possível interpretar, a partir da concepção arendtiana, que vivenciamos dois nascimentos: o primeiro, quando nascemos de fato e chegamos ao mundo, o que nos insere na própria vida; o segundo nascimento, o fato de nascermos para o mundo – que define a condição humana da natalidade – acontece quando agimos, já que a nossa entrada no espaço que é compartilhado com todos, realiza-se através da nossa ação e discurso “[...] e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original” (CH, 2016, p. 219). Nosso primeiro nascimento, portanto, já diz respeito a um novo início, afinal, um ser único chega ao mundo já existente. Entretanto, nosso segundo nascimento, o fato de podermos agir no mundo humano concretiza o nosso potencial de realizarmos algo novo, é a efetivação da nossa natalidade.

Arendt parece argumentar, ao longo de sua obra, que a ação e, portanto, a política, não são biologicamente condicionadas. Para Arendt, é o trabalho, e não a ação política, que reflete a dependência do ser humano de processos biológicos que não estão sob seu controle e que experimentam como necessidade. Em Arendt, a política não deve mais depender da redução da vida à esfera da necessidade, como aconteceu ao longo da tradição principal do pensamento político ocidental (EPF, 2016, p. 40-92). Em vez disso, a política deve ser pensada como a liberdade da própria vida.

Arendt reinterpreta a afirmação de Agostinho “o homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir: [*Initium*] *ut esset, creatus este homo, ante quem nemo fuit*” (EPF, 2016, p. 216) no sentido de que Deus, ao criar o homem, teria

introduzido no mundo a liberdade como a possibilidade de novos começos. Em *CH* a autora escreve: “[*Initium*] ergo ut esset, creatus este homo, ante quem nullus fuit (‘para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse’), diz Agostinho em sua filosofia política” (*CH*, 2016, p. 219-220). O nascimento devolve a esperança de que a ação humana pode ser melhor. O novo aparece na forma de um milagre.

O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável (*CH*, 2016, p. 220).

A cada nascimento vem ao mundo algo singularmente novo. Esse é o impacto na realidade humana, a ação. O homem não nasce para simplesmente morrer, a ação interfere na “possibilidade” de uma vida automática.

Entregues a si mesmos, os assuntos humanos só podem seguir a lei da mortalidade, que é a mais certa lei e a única confiável de uma vida transcorrida entre o nascimento e a morte. O que interfere nessa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana, que, por sua vez, como vimos, interfere no ciclo do processo biológico vital e o interrompe. Prosseguindo para direção da morte, o período de vida do homem nem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar (*CH*, 2016, p. 305).

Hannah Arendt, apesar dos infortúnios que lhe foram causados pelos regimes totalitários, tempos sombrios em que viveu e ter presenciado a eventos eivados pela condição decadente dos seres humanos, torna evidente, até mesmo nos últimos momentos de sua vida, que sempre acreditou na capacidade dos seres humanos de agir, e muitas vezes para o BEM, se combinado com o pensar e com o julgamento. Não que seja de uma peculiaridade, de um ou outro homem que fazem da sua existência uma trajetória heroica, antes pelo contrário, é de todos os homens e mulheres, por ser a capacidade de começar inerente à *natalidade*. E como boa estudiosa de Santo Agostinho, Arendt tece consideração semelhante à de seu pensador em estudo. As mesmas ideias de Agostinho estão presentes em *OT* e *VE* que se encontra em sua densa obra teórica *CH* a fim de esclarecer a complexa relação entre a capacidade de agir e a natalidade. Arendt buscou em Agostinho a compreensão dos conceitos de amor ao próximo e *vita socialis*. E a relação presente em suas obras políticas, denunciam a precocidade de Arendt em ter encontrado na filosofia de Agostinho fortes contribuições políticas até mesmo para pensar a natalidade<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Vejam-se: *Love and Saint Augustine*, 1996.

A compreensão deu suporte na distinção entre natalidade e nascimento. Enquanto o nascimento é um evento e apenas uma promessa de singularidade de cada indivíduo, a natalidade é a possibilidade de sempre atualizarmos o caráter do nascimento: somos singulares e representamos uma novidade ao mundo. Eles se relacionam na medida em que o nascimento é a condição inaugural fundamental da natalidade. Adriano Correia explica a relação dizendo:

Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo (CORREIA, 2010, p. 813).

O conceito de natalidade é caro para Hannah Arendt e, ocupa seu pensamento desde suas incursões juvenis na filosofia. Em sua tese de doutorado intitulada *O conceito de amor em Agostinho*, orientada por Karl Jaspers, Hannah Arendt (1996, p. 55), ao interpretar Agostinho, sustenta que o início que foi criado com o homem impediu o tempo e o universo criado como um todo de girar eternamente em ciclos sobre si mesmo de um modo despropositado e sem que algo novo jamais acontecesse. Portanto, foi por causa da *novitas*, em certo sentido, que o homem foi criado. Uma vez que o homem pode saber, ser consciente de lembrar seu “início” ou sua origem, ele é capaz de agir como um iniciador e encenar a estória [*story*] da humanidade (cf. CORREIA, 2008). “Em última análise, o mundo humano é sempre o produto do *amor mundi* do homem, um artifício humano cuja imortalidade potencial está sempre sujeita à mortalidade de quem o constrói e à natalidade de quem vem viver nele” (PP, 2009, p. 269).<sup>63</sup> A compreensão existencial do que significa nascer recebe no pensamento arendtiano uma articulação enorme e não coteja, nem de longe, com a atenção dada à dimensão existencial da morte e do morrer.

Arendt aponta também que, os seres humanos são “mortais”, pois não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação (CH, 2016, p. 23). Nossa mortalidade reside no fato de que a vida individual, com uma história de vida reconhecível do nascimento à morte, embora venha da vida biológica – assim como do nascimento – não se reduz à biologia. O nascimento é mundano, no sentido fenomenológico do

---

<sup>63</sup> Esta citação é de uma palestra que Arendt proferiu em 1955 para concluir um curso sobre “A História da Teoria Política”. Veja o Epílogo de *A Promessa da Política*, ed. Jerome Kohn, 2009, 266. Ela ministrou este curso durante seu tempo como Professora Visitante na UC Berkeley em 1955, um ano antes de sua entrega das Walgreen Foundation Lectures que se tornariam *The Human Condition*. Assim, *Amor mundi* é considerado como título o provisório escolhido por Arendt para aquela que viria ser sua principal obra teórica, *A Condição Humana*.

aparecimento de um entre os outros, assim como morrer e deixar de estar entre os homens são sinônimos:

O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis [...]. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais (CH, 2016, p. 118-119).

Segundo Arendt, é a possibilidade de ação que faz do homem um ser político. É sua capacidade de iniciar algo novo em vez de executar ou repetir gestos. E é nessa capacidade humana de agir politicamente que reside a possibilidade e a esperança de um novo mundo.

A alienação da vida pública e a preocupação quase exclusiva com os interesses particulares são alguns dos maiores perigos para a perda da própria liberdade. Afinal, “apenas um governo que, além dos mecanismos de contenção do poder, também conta com cidadãos politicamente bem instruídos e atentos pode ser colocado a salvo de sua própria degeneração em despotismo” (CONSTANT, 2019, p. 17).

Sabe-se que ambos viveram em uma época marcada pela instabilidade política e se dedicaram a discernir o sentido político e social da Revolução Francesa, procurando compreender as novas relações entre os indivíduos e o Estado. Assim, as análises de Tocqueville e Arendt acerca da democracia, dos direitos, do homem moderno e seu *ethos* se confirmam, e seus adentro traçam um caminho possível não somente para argumentar, mas também nos impulsionando no resgate da funcionalidade da ação humana bem como a restauração do espaço público perdido nos dias atuais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tocqueville nos lembra em *DA* que o princípio central da democracia é o compromisso público com a igualdade entre seus cidadãos e a liberdade como objeto de busca permanente. É verdade que Tocqueville mostrou pouco interesse no refinamento de entendimentos contestados sobre o significado de igualdade. Ele estava, sem dúvida, ciente da famosa distinção de Aristóteles entre “igualdade numérica” e “igualdade proporcional”, uma forma de tratamento igual para os outros que são considerados iguais em alguns ou em outros aspectos importantes, mas diferentes em outros. No entanto, Tocqueville ficou abertamente do lado da visão de Aristóteles de que os democratas “pensam que, como são iguais, devem ser iguais em todas as coisas”, o que não é, para o pensador, uma atitude correta. O pensador francês permite ao leitor refletir sobre a dinâmica da sociedade democrática moderna, apresentando análises e críticas a partir de um debate interno à própria democracia. Ele observa os elementos constitutivos da democracia sem vinculá-los a um regime político específico.

Por outro lado, ao abordar sobre o sistema de conselhos, Arendt não só permite como traz à tona uma discussão a respeito do aprofundamento da democracia que, para ela, passa necessariamente pela ampliação da participação política, um direito de todos os cidadãos. Em *Sobre a Revolução*, o tratamento que Arendt dá aos elementos da cidadania “republicana” (prazer de agir, solidariedade, paixão pela liberdade, paixão pela distinção e espírito público) condiz com a exigência de igualdade e reciprocidade políticas e com a defesa incontestada de que a participação deve ser uma possibilidade para todos, sem discriminação. Nesse sentido, são componentes de um ethos democrático, não oligárquico, antiautoritário e antielitista (FRATESCHI, 2016, p. 40-41).

No tempo e no espaço históricos, a palavra modernidade passou a ser aceita como incluindo três processos: revolução industrial, revolução francesa e iluminismo, os quais começaram na Europa, mas se espalharam e têm se espalhado por todo o mundo. Normalmente, o mundo que deu início a esses três processos é chamado de mundo moderno. Dos quais a industrialização é um processo econômico, a Revolução Francesa e o Iluminismo são processos sociais e políticos. No entanto, as definições dos livros de texto de modernidade como essas não incluem o colonialismo. É por isso que, por definição, “modernidade”, é um produto e processo ocidental, e o resto das sociedades têm apenas se adaptado a ele. Normalmente, a filosofia política ocidental que foi produzida após os séculos 16 e 17 foi geralmente considerada como pensamento filosófico político “moderno”. O texto de Tocqueville *Da Democracia na América*, assim como os textos de Hannah Arendt, *A Condição Humana, Origens do*

*Totalitarismo, Crises da república* e outros, que discutiremos aqui, também se enquadram nesta tradição filosófica moderna.

Assim, ao nos debruçar nos textos de ambos os autores, diante do esfacelamento dos parâmetros usuais de compreensão e julgamento, os homens veem-se impelidos hoje, por temerem o retorno do passado, a estarem capacitados à pensar novamente, ou seja, “sentimo-nos capazes de compor novos significados que, embora não totalizantes, permitem-nos compreender criticamente o que somos e não somos, fazemos e não fazemos, pensamos e não pensamos em meio à circunstância atual da nossa existência histórica” (NETO, 2011, p. 237).

Concluimos assim, através da análise de ambos os autores, que a democracia possui uma força ambígua, “irresistível e irreversível” somente se os homens agirem em comum – o governo de muitos pode, como Tocqueville observara, assumir formas positivas ou negativas. Portanto, a participação do cidadão na esfera pública de forma racional é o elemento fundamental que confere vida à *polis* e é vital para a superação do egoísmo. “O que permite ao comum dos mortais, jovens e velhos, suportar o fardo da vida”, dirá Arendt interpretando Sófocles, “[é] a pólis, o espaço dos atos livres e das palavras vivas dos homens, capaz de conferir esplendor à vida” (SR, 2011, p. 351). E ainda, é a partir da conexão entre liberdade política e participação política que se pode pensar a virtude cívica, na perspectiva tocquevilleana, pois, por meio dos associacionismos político e civil o indivíduo aprende a superar as barreiras do isolamento e a consequente apatia política. O cuidado mútuo e o primar pela justiça é crucial a o florescimento da democracia

Seguimos com Hannah Arendt na esperança de um milagre por algo novo em nossas sociedades democráticas. Apesar das experiências caóticas que o homem moderno enfrenta no domínio político, Arendt acredita firmemente “ser evidente que o homem é dotado, de uma maneira altamente maravilhosa e misteriosa, do dom de fazer milagre”, a saber: ele pode agir, tomar iniciativas, impor “um novo começo”. “O milagre da liberdade está contido nesse poder começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, já que através do nascimento veio ao mundo que existia antes dele e continuará existindo depois dele (cf. *QP*, 2021). O milagre da ação está ontologicamente enraizado na humanidade, não como espécie singular, mas como pluralidade de inícios singulares. Homens e mulheres politicamente reunidos na busca de um objetivo comum geram poder, que ao contrário da força, provém das profundezas da esfera pública e a sustenta, como diz Arendt, enquanto eles permanecerem associados em discurso e ação (*PP*, 2009, p. 37).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias:

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13 ed. Ver. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2016.

\_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do Mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, ou 2009.

\_\_\_\_\_. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company, 1973.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *A vida do Espírito*. 11 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

\_\_\_\_\_. *O que é política? Fragmentos das Obras Postumas Compilados por Ursula Ludz*. Trad. Reinaldo Guarany. 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2021.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 8 ed. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2016.

\_\_\_\_\_. *Ação e a busca da felicidade*. Org. Heloisa Starling. Trad. Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

\_\_\_\_\_. *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *The last interview and other conversations*. Translated by Joan Stambaugh et al. Nova York: Melville House Publishing, 2013.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Da Democracia na América*. Trad. Pablo Costa e Hugo Medeiros. São Paulo: Vide, 2019.

\_\_\_\_\_. *O antigo regime e a revolução*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Igualdade Social e Liberdade Política*. São Paulo: Nerman, 1988. 199 p.

\_\_\_\_\_. *A democracia na América*. Tradução de Neil Ribeiro da Silva. 2 ed., Belo Horizonte, MG: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1987.

\_\_\_\_\_. *A democracia na América: livro I – leis e costumes*. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *A democracia na América: livro II – sentimentos e opiniões*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *De la démocratie en Amérique I*. Paris: Vrin, 1990a.

- \_\_\_\_\_. *De la démocratie en Amérique II*. Paris: Vrin, 1990b.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres XIII – Correspondance d’Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergolay*. Paris: Gallimard, 1977. v. I.
- \_\_\_\_\_. *Selected Letters on Politics and Society*. ed., Roger Boesche, tradutor: James Toupin, Berkeley: University of California Press, 1985.

### Fontes secundárias:

- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 21. ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- \_\_\_\_\_. *De Civitate Dei (Libri XI-XXII)*. Corpus Christianorum Series Latina XLVIII. Turnhout: Brepols, 1995.
- \_\_\_\_\_. *De Libero arbitrio libri tres*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- ARISTÓTELES. *Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Política*. 3. ed. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 2001.
- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BENHABIB, Seyla. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. California, London, New Delhi, SAGE Publications.
- \_\_\_\_\_. (2002) ‘Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal tradition and Jurgen Habermas’, In: *Situating the self, Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge.
- BERLIN, Isaiah. *Quatro Ensaio sobre a liberdade*. Brasília: Ed. Unb, 1981
- BERNSTEIN, Richard. *Por que ler Hannah Arendt hoje?* Trad. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021
- BOESCHE, R. *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*. London: Cornell University Press, 1987. <https://doi.org/10.7591/9781501745515>
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511521300>
- \_\_\_\_\_. Introduction. In: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago, 1998.

CHAVES, Rosângela Almeida. *O dia de glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt*. Tese (Doutorado) defendida na Universidade Federal de Goiás (UFG), Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2018.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*. São Paulo: Edipro, 2019.

CORTE, Tiago Dalla; CORTE, Thaís Dalla. *A democracia no século XXI: crise, conceito e qualidade*. Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica Rio de Janeiro: vol. 10, no2, maio-agosto, 2018, p. 178-201.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt*. Educação e Pesquisa, São Paulo, 2010, vol.36, n.3, pp. 811-822. <https://doi.org/10.1590/S1517-97022010000300011>

\_\_\_\_\_. O significado político da natalidade. In: NASCIMENTO, M. (orgs.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2008. p. 15-34.

CRAIUTU, Aurelian. *Alan S. Kahan, Tocqueville, Religion, and Democracy: Checks and Balances for Democratic Souls*. 2018, Soc 55, p. 383–386. <https://doi.org/10.1007/s12115-018-0274-6>

D'ARGENIO, Antonella. *Alexis de Tocqueville e Hanna Arendt: un dialogo a distanza*, Napoli: Editoriale Scientifica, 2005.

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 *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política*. Trans/Form/Ação [online]. 2001b, v. 24, n. 1, pp. 249-272. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732001000100017>

\_\_\_\_\_. *Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt*. Cadernos de Filosofia Alemã, 2016, v. 21; n. 3, pp.13-27. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p13-27>

FANON, Frantz. (1963), *The Wretched on Earth*. Tradução de Constance Farrington. Nova York, Présence Africaine.

FRANCO, Livia. *Pensar a Democracia com Tocqueville*. São Paulo: Loyola, 2014.

FRATESCHI, Yara. *Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt*. In: Cadernos de Filosofia Alemã | v. 21; n. 3 | pp.29-50, Dez, 2016. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p29-50>

GIBERT, Pierre. *Tocqueville: Égalité sociale et liberté politique*. Paris, Montaigne, 1977.

GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GUELLEC, L. *Tocqueville: L'apprentissage de la liberté*. Paris, Michelon, 1996. <https://doi.org/10.3917/micha.guell.1996.01>

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ISAAC, Jeffrey C. *Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics*. The American Political Science Review, v. 88, n. 1, march 1994, p. 156-168. <https://doi.org/10.2307/2944888>

JASMIN, Marcelo Gantus. *As américas de Tocqueville: a comunidade e o auto-interesse*. Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea: UnB, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

KIERKEGAARD, Søren A. *Diário Íntimo*. Tradução e notas de María Angélica Bosco. Buenos Aires: Santiago Ruenda, 1955.

KIRK, Russell. *A Política da Prudência*. São Paulo: É Realizações, 2013.

LAFER, Celso. Da Dignidade da Política: Sobre Hannah Arendt. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2014. p. 9–27.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 3 ed. rev. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz & Terra, 2018.

LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983. <https://doi.org/10.3917/comm.019.0476>

LARSEN, Lars Bang. *Nunca houve um todo: alinhavando as precariedades*. In: 32ª Bienal de São Paulo: Incerteza Viva, catálogo 7 set - 11 dez 2016, pp. 67-75.

LEBRUN, Gerard. “A liberdade segundo Hannah Arendt”. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 52-59.

LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. *A invenção democrática: Os limites da dominação totalitária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. “Hannah Arendt e a questão do político”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad., Eliana de Melo Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

\_\_\_\_\_. “Hannah Arendt and the question of the political”. In: LEFORT, C. *Democracy and political theory*, pp. 45-55. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

LENOIR, Norbert. *Libéralisme politique et démocratie*. Paris: Studyrama, 2013.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1981.

MONTESQUIEU. O espírito das leis. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NASCIMENTO, Carlos Eduardo Gomes. *Educação e narrativa: uma perspectiva através do pensamento de Hannah Arendt*. Mediação, Pires do Rio – GO, v. 13, n. 2, p. 106-122, jul.- dez. 2018.

NETO, Rodrigo Alves. *Pensar à luz do presente: pensamento, história e atualidade em Hannah Arendt*. O que nos faz pensar nº29, maio de 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva*. M. A. Casanova (trad.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

NUNES, Sylvia da Silveira. *Racismo no Brasil: Tentativas de Disfarce de uma Violência Explícita*. Psicologia USP, 2006, 17(1), 89-98. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642006000100007>

OLIVEIRA, Luciano. *10 lições sobre Hannah Arendt*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Bauru: Edipro, 1995.

\_\_\_\_\_. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 47. Laf. 131; Br. 434.

PASSOS, Fabio Abreu dos. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt: implicações políticas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

\_\_\_\_\_. *Pensar o que estamos fazendo*. Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 25, n. 48, set.-dez. 2018. <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14129>

PINZANI, Alessandro. *Filosofia política II*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2008.

PIZA, Suze. *Inflexões fenomenológicas sobre a natureza humana*. Revista Natureza Humana, São Paulo, v. 19, n. 2, pp. 49-67, jul./dez. 2017.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2016.

PORCEL, B. *Hannah Arendt y la crisis de nuestro tiempo*. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

REINHARDT, Mark. *The art of being free: Taking liberties with Tocqueville, Marx and Arendt*. Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1997.

REIS, Helena Esser dos. *A Liberdade do Cidadão: uma análise do pensamento ético - político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo: USP (tese de doutorado). 2002. 199 p.

\_\_\_\_\_. *Democracia e Miséria*. São Paulo: Almedina, 2020.

\_\_\_\_\_. *Democracia: soberania e poder*. Goiânia: Fragmentos de Cultura, v.13, Especial: p. 89-99, 2003.

\_\_\_\_\_. *Vícios e virtudes da democracia*. Artigo: *Philosophos* 11 (1): 115-128, jan./jun. 2006.

\_\_\_\_\_. *A Democracia Como Processo: política e educação no pensamento de Tocqueville*, v. 24, n. 82, p. 97-110, jul./dez. 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755, 1ere Partie, Paris, GF, 1971.

\_\_\_\_\_. *Do contrato social*. Trad., Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2011.

RUBIANO, Mariana de Mattos. *Liberdade em Hannah Arendt*. [dissertação de mestrado] Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2011.

SANTOS, Célia Nunes Quirino dos. *Tocqueville: A realidade da democracia e a liberdade ideal*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (ieausp), 2012.

SCHULER, Donald. *Origens do discurso democrático*. Porto Alegre: LP&M, 2007.

SCHLEIFER, J. T. *Cómo nació "La democracia en América" de Tocqueville*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Pascal: condição trágica e liberdade*. Caderno de história e filosofia da ciência, v. 12, n. 1-2, jan.-dez. 2002, p. 339-356.

SITTON, John F. *Hannah Arendt's Argument for Council Democracy*. *Polity*, v. 20, n. 1, Autumn 1987, p. 80-100. <https://doi.org/10.2307/3234938>

STARR, Chester. *O nascimento da democracia ateniense: a assembleia no século V a.C.* São Paulo: Odysseus, 2005.

- TODOROV, Tzvetan. *Diante do extremo*. Trad.: Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Unesp, 2017, 461 p.
- TOURAINÉ, Alain. *O que é a democracia?* São Paulo: Vozes, 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2002.
- VIEIRA, Daniel de Lima. *A virtude na democracia de Tocqueville*. Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG, 2014.
- VILLA, Dana R. *Introduction: The Development of Arendt's Political Thought*. New York, Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521641985.001>
- WELLMER, Albrecht. Hannah Arendt y la revolución. In: *Hannah Arendt: El legado de una mirada*. Ediciones Sequitur, Madrid, 2008, p.99-117.
- WOLIN, Sheldon S. Hannah Arendt: Democracy and the Political. In: *Fugitive Democracy: And Other Essays*. Princeton University Press, 2016. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691133645.003.0011>
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt – For love of the world*. New Haven and London: Yale University Press, 1982.
- ZETTERBAUM, Marvin. *Tocqueville and The Problem of Democracy*. Stanford: Stanford University Press, 1967.
- ZÖLLER, Günter. “Liberté, Égalité, Fraternité” – “I”, “you”, “we”: Fichte’s political philosophy. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 27, n. 42, p. 651-673, set./dez. 2015. <https://doi.org/10.7213/aurora.27.042.DS01>