

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-
UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL LEITE FERREIRA CABRAL

**NOVOS JUÍZOS SOBRE A POLÍTICA:
Desvelando preconceitos a partir do pensamento de Hannah
Arendt**

TOLEDO2019

RAFAEL LEITE FERREIRA CABRAL

NOVOS JUÍZOS SOBRE A POLÍTICA:
Desvelando preconceitos a partir do pensamento de Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador Professor Doutor Tarcílio Ciotta

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Cabral, Rafael Leite Ferreira

Novos juízos sobre a política : desvelando preconceitos a partir do pensamento de Hannah Arendt / Rafael Leite Ferreira Cabral; orientador(a), Tarcílio Ciotta, 219. 147 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 219.

1. Filosofia política. 2. Hannah Arendt. 3. Novos Juízos . 4. Sentido ao mundo. I. Ciotta, Tarcílio . II. Título.

RAFAEL LEITE FERREIRA CABRAL

NOVOS JUÍZOS SOBRE A POLÍTICA:
Desvelando preconceitos a partir do pensamento de Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre/Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta – (orientador)
UNIOESTE - Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Tiago Anderson Brutti
UNICRUZ - Universidade de Cruz Alta

Prof. Dr. José Dias
UNIOESTE - Universidade Estadual do Oeste do Paraná

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, **RAFAEL LEITE FERREIRA CABRAL**, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 28 de junho de 2019.

Assinatura

*Trabalho dedicado aos meus amores
Thaiz, Maria Luiza e Estela.*

AGRADECIMENTOS

Especial agradecimento ao Prof. Dr. Tarcílio Ciotta pelo apoio na pesquisa, pelo diálogo sempre franco e construtivo e pela orientação precisa que foi fundamental para a realização desse trabalho.

Meu reconhecimento à UNIOESTE e ao PPGFil.

Agradecimentos aos professores Doutor Rosalvo Schütz, Ester Maria Dreher Heuser e José Dias com os quais muito aprendi nas aulas, em debates e conversas filosóficas, bem como aos demais professores e funcionários da UNIOESTE.

Para minha esposa Thaiz que sempre me incentivou e se desdobrou nas suas atividades a fim de que eu pudesse realizar a pesquisa com mais tranquilidade.

Para minhas pequenas Maria Luiza e Estela que, a despeito da idade, compreenderam a importância de o “papai terminar de escrever o livro” para que eu voltasse a participar das brincadeiras e passeios

Agradeço ainda aos meus pais João e Sonia que, com exemplos de vida, lições e incentivos, são faróis que sempre iluminam meu caminho.

Do mesmo modo, agradeço aos meus queridos irmãos Juliana, Rodrigo e Beatriz com quem, apesar da distância, continuo crescendo e aprendendo.

RESUMO

CABRAL, Rafael Leite Ferreira Cabral. *Novos juízos sobre a política: Desvelando preconceitos a partir do pensamento de Hannah Arendt*. 2019. p. 147, Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

*Novos juízos sobre a política:
Desvelando preconceitos a partir do pensamento de Hannah Arendt*

O tema desta pesquisa é a realização de novos juízos sobre a política, o que se realiza a partir do pensamento de Hannah Arendt que, diante da ruptura da tradição da filosofia política, foi buscar as experiências políticas originárias das quais o pensamento político desenvolvido desde Platão se desvinculou. O problema que se enfrenta é o significado de política e qual o sentido de política hoje. A abordagem da obra da Autora tem por objetivo geral explicitar os preconceitos para com a política que permeiam a tradição, demonstrar como Arendt os enfrentou e apresentar as suas concepções políticas originárias. Esse caminho, a despeito do caráter fragmentário e problemático de sua obra, é trilhado a partir do decantamento das suas linhas de pensamento e exposto de maneira estruturada mediante a distinção entre a *vita* contemplativa do filósofo e a *vita activa* do cidadão e o desenvolvimento das atividades, inerentes à condição humana, do trabalho, da obra e da ação. Expostas essas questões fundantes do pensamento da Autora, é possível atingir os objetivos específicos do trabalho que consistente no desenvolvimento das concepções políticas originárias de pluralidade, liberdade, e espaço público que atreladas à ação e ao discurso, permitem a formação de novos juízos sobre a política. A partir desse ferramental teórico se enfrenta os preconceitos e crises que fundamentam o pessimismo contra a política e as dificuldades de seu exercício nas sociedades contemporâneas, mediante a defesa das seguintes hipóteses: a) o preconceito contra os políticos e a substituição destes por gestores que possam imprimir a eficiência capitalista na burocracia estatal (governo de ninguém) têm lastro tanto na perspectiva instrumental da política, como meio para atingir um fim, quanto na distinção, platônica, entre governantes e governados, características essas próprias da atividade humana da obra; b) recrudescimento dos espaços políticos em que a pluralidade humana possa se mostrar, em que o homem possa agir e discursar entre iguais a fim de constituir o mundo mediante a diversidade de perspectivas; c) cooptação do sistema político por fatores externos (economia e justiça) que impedem os homens de se expressarem politicamente; d) alienação e a padronização do comportamento humano no trabalho e consumo, que abafa a espontaneidade dos homens, restringe a pluralidade e, por conseguinte, afeta drasticamente a política nas sociedades de massa; e) a identificação da eleição e da representação com a política, que resulta no afastamento do povo da política e, por conseguinte, na privatização dos espaços públicos e dos assuntos de índole pública. O resultado obtido é a conclusão de que a política consubstancia condição de realidade e legitimidade do homem, do mundo, do pensamento e das decisões coletivas, de modo que, embora seja problemático diante o período que vivemos de explícito preconceito e até mesmo repulsa contra a política, a política continua imprescindível, caso ainda se pretenda atribuir um sentido fidedigno ao mundo e aos assuntos políticos.

Palavras-chave: Arendt, Política, Novos Juízos, Pluralidade, Sentido ao mundo.

ABSTRACT

Rafael Leite Ferreira Cabral. *New judgments about politics: Uncovering Preconceptions from the Thought of Hannah Arendt*. 2019. p.147 Dissertation (Master in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

*New judgments about politics:
Uncovering preconceptions from the Thought of Hannah Arendt.*

The theme of this research is the making of new judgments about politics, which is based on the thought of Hannah Arendt, who, in view of the rupture of the tradition of political philosophy, sought the original political experiences from which political thought developed since Plato unlinked. The problem to be faced is the meaning of politics and what is the significance of politics today. The approach of the Author's work has the general objective of clarifying the preconceptions towards politics that permeate the tradition, demonstrating how Arendt faced them and presenting their original political conceptions. This path, despite the fragmentary and problematic character of his work, is traced from the decantation of his lines of thought and exposed in a structured way through the distinction between the philosopher's contemplative vita and the citizen's active vita and the development of activities, inherent in the human condition, of labor, work and action. Having exposed these fundamental questions of the author's thought, it is possible to achieve the specific objectives of the work that consist in the development of political conceptions originating from plurality, freedom, and public space that, linked to action and discourse, allow the formation of new judgments about politics. Based on this theoretical tool, we confront the preconceptions and crises that underlie pessimism against politics and the difficulties of its exercise in contemporary societies, by defending the following hypotheses: a) preconceptions against politicians and their replacement by managers who can to impress capitalist efficiency in the state bureaucracy (no one's government) is based both on the instrumental perspective of politics, as a means to an end, and on the platonic distinction between rulers and ruled, characteristic of the human activity of the work; b) the narrowing of political spaces in which human plurality can show itself, in which man can act and speak among equals in order to constitute the world through the diversity of perspectives; c) co-optation of the political system by external factors (economy and justice) that prevent men from expressing themselves politically; d) alienation and standardization of human behavior in work and consumption, which stifles the spontaneity of men, restricts plurality and therefore drastically affects politics in mass societies; e) the identification of election and representation with politics, which results in the removal of the people from politics and, therefore, in the privatization of public spaces and public affairs. The result is the conclusion that politics embodies the condition of reality and legitimacy of man, the world, thought and collective decisions, so that, although it is problematic in view of the period we live in explicit preconceptions and even repulsion against politics, politics remains indispensable if it is still intended to give a reliable meaning to the world and political affairs.

KEY WORDS: Arendt, Politics, New judgments, Plurality, Sense of the world.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 JUÍZOS E PRECONCEITOS	20
1.1 O resgate histórico da essência política	20
1.2 O preconceito no sentido arendtiano	22
1.3 Os preconceitos contra a Política enfrentados por Hannah Arendt	24
1.3.1. Os padrões filosóficos de Platão para fins políticos e a relação entre a política e a filosofia.....	24
1.3.2 A relação de domínio entre governante e governado como cerne da teoria política.....	30
1.3.3 A concepção instrumental de política, como meio para atingir um fim.....	35
1.3.4 A violência como conteúdo da política.....	39
1.3.5 A política como condição inerente ao homem.....	43
2 AS ATIVIDADES INERENTES À CONDIÇÃO HUMANA	45
2.1 A <i>vita activa</i>	45
2.2 Trabalho	49
2.3 Obra	52
2.4 Ação e discurso	57
2.4.1 Vínculos, distinções e características.....	60
2.4.2 Ação e discurso, trabalho e obra.....	63
2.4.3 Princípios da ação.....	67
2.4.4 Ação e discurso como poder de transformar o mundo.....	70
2.4.5 A confiabilidade e limites da ação. O poder de perdoar e prometer...	73
3 CONCEPÇÕES POLÍTICAS ARENDTIANAS	81
3.1 Pluralidade	81
3.1.1 Pluralidade: igualdade e distinção.....	83
3.1.2 Pluralidade com os outros: a construção do mundo.....	85
3.1.3 Pluralidade comigo mesmo.....	88
3.1.4 A vinculação entre pluralidade do cidadão e a pluralidade do filósofo.....	90
3.1.5 Os homens de ação e a pluralidade do espectador.....	93

3.2 Liberdade	95
3.2.1 Liberdade negativa: libertação em busca da igualdade política.....	96
3.2.2 Liberdade filosófica.....	101
3.2.3 Liberdade política.....	103
3.2.4 Liberdade política e felicidade pública.....	107
3.3 Espaço Público	108
3.3.1 As esferas privada, pública e social.....	109
3.3.2 A esfera pública como espaço de absorção da pluralidade.....	112
3.3.3 A lei e a esfera pública.....	113
4. A FORMAÇÃO DE NOVOS JUÍZOS	117
4.1 A força e atualidade do pensamento político de Arendt para o enfrentamento dos atuais preconceitos contra a política	117
4.2 Alienação e a padronização do comportamento da sociedade pelo trabalho e consumo	118
4.3 Recrudescimentos dos espaços políticos para se agir em pluralidade	121
4.4 Eleição e a representação como fator de afastamento do povo da ação política	127
4.5 Preconceitos contra os políticos	129
4.6 Cooptação do sistema político por fatores externos (economia e justiça)	131
Considerações finais	140
REFERÊNCIAS	143

..

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como marco teórico a obra de Hannah Arendt, que amparará a busca de novos juízos sobre a política. A pensadora objeto de estudo não buscou o atalho de iniciar seu pensamento a partir das premissas estabelecidas pela tradição da filosofia política, mas foi buscar as experiências políticas originárias das quais pode concluir que o pensamento político desenvolvido desde Platão está forjado em preconceitos desvinculados das autênticas experiências políticas.

A problemática subjacente ao trabalho se insere entre a ruptura da tradição da filosofia política iniciada por Platão, que sobrepôs a questão política com uma série de preconceitos, e a necessidade, de mesmo sem amparo nos alicerces da tradição, realizar novos juízos sobre a política resgatando sua experiência original.

O objetivo geral é analisar os preconceitos inautênticos que permeiam o pensamento político e impedem concepções originárias sobre a política. Os objetivos específicos são investigar as bases teóricas utilizadas por Hannah Arendt para fundamentar novos juízos sobre a política e analisar qual a relevância que estes juízos têm para compreender a ação política no mundo contemporâneo.

Diante da perspectiva arendtiana de reconstrução dos conceitos políticos, no Capítulo 1 do trabalho é explicitada a distinção feita, por Arendt, entre juízo - concebido como valoração originária vinculada à experiência autêntica do homem - e o preconceito - que possui caráter derivado, como medida do juízo, como uma concepção assimilada pelo homem com o tempo que o desincumbe do esforço de valorar novamente aquela experiência originária.

Feita esta distinção, são delineados os preconceitos, forjados pela tradição da filosofia política, enfrentados por Hannah Arendt como: a) a tentativa platônica de utilizar padrões para fins políticos e, portanto, a relação entre política e filosofia; b) a perspectiva do domínio (governante e governando) como cerne da teoria política; c) a concepção instrumental de

política; d) a violência como conteúdo da política; e, e) a política como condição inerente ao homem.

Após analisar cada um dos preconceitos subjacentes à concepção política, demonstrando o seu descompasso com as experiências políticas autênticas, no Capítulo 2 é exposta a distinção entre a *vita contemplativa* do filósofo e a *vita activa* do cidadão, bem como se desenvolve as atividades humanas: do trabalho, da obra e da ação, cuja distinção é fundamental, pois permeia toda a obra de Arendt, especialmente suas concepções políticas de pluralidade, ação/discurso, liberdade e espaço público que serão exploradas nessa dissertação.

A atividade da ação é concebida por Arendt como a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens, embora todas as atividades sejam condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos.

É demonstrado que a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns com os outros enquanto homens, que é com as palavras e atos que se inserem no mundo humano. A ação e o discurso, para Hannah Arendt, estão vinculados à pluralidade humana (como irrepitibilidade das características únicas e exclusivas de cada um) e à natalidade (como início), sendo que esses dois fatores agregados carregam em si a potencialidade de a cada nascimento o mundo se transformar diante da imprevisibilidade das ações e discursos do recém-chegado ao mundo.

São apontadas as características essenciais da ação (que é incontrollável, imprevisível e irresistível), bem como os princípios que a regem convidando o homem para a agir perante seus iguais. Em outro tópico, é demonstrado que a capacidade do homem, ao agir em concerto, de criar instituições, o poder de perdoar e de prometer consubstanciam formas de tentar limitar e atribuir confiança à ação.

A pluralidade, no pensamento de Hannah Arendt, é concebida como elemento constitutivo da condição humana e, portanto, pressuposto da política, como convívio entre os homens. A pluralidade tem dois aspectos fundamentais: a igualdade (os homens por serem iguais conseguem se entender) e a

distinção (singularidade de cada ser humano, que tem sua perspectiva do mundo e age de maneira inigualável).

A pluralidade é vista por Hannah Arendt como garantidora da realidade do mundo, pois somente diante da presença constante de outros que podem ver e ouvir é possível assegurar a existência fidedigna do mundo. Essa é a perspectiva da pluralidade do cidadão, a pluralidade com os outros que decorre da relação de pressão do meu ponto de vista com a perspectiva dos outros que compartilham o mesmo mundo. Por outro lado, aborda-se a pluralidade na perspectiva do filósofo a partir do diálogo do eu comigo mesmo, axioma da contradição e, finalmente, a vinculação entre a pluralidade do filósofo, que alcança a sua verdade, e a pluralidade do cidadão que expõe sua *doxa* aos demais.

Hanna Arendt analisa a liberdade como elemento indissociável do conceito de ação política, sendo que a Autora a explora por duas perspectivas. Pelo viés negativo de liberdade, como libertação, que se identifica com a igualdade, que Arendt resgata da experiência autêntica do atuar entre iguais na pólis, entre pessoas que superaram as necessidades privadas (de subsistência, da família e da casa) e convivem numa esfera onde não existe governantes nem governados.

Por outro lado, Arendt analisa a liberdade como espontaneidade, pré-política, inserida no poder-começar algo novo, perspectiva essa estritamente vinculada à ação e ao discurso como a capacidade de cada um modificar e constituir o mundo entre homens. Ambas perspectivas de liberdade, interligadas e interdependentes, são analisadas em conjunto com a pluralidade, pois Hannah Arendt concebe a igualdade e a liberdade como qualidades vinculadas ao convívio entre homens em uma sociedade e não como características intrínsecas ao ser humano.

Por fim, Hannah Arendt vincula os conceitos de ação e discurso, liberdade e pluralidade, ao conceito de espaço político, *locus* onde é exercido a ação e o discurso, em que o homem, sem coerção e necessidade, se revelar aos demais, partilhando sua concepção de mundo, falando e sendo ouvido.

Esse espaço, como livre trânsito entre iguais, deve ser garantido pela lei, pois os homens, por natureza, não são iguais eles necessitam de uma instituição política, a lei, para assim serem considerados. Só o ato político pode gerar igualdade, contudo, a lei não cumpre aqui a função de reduzir a pluralidade ao idêntico e invariável, mas sim autoriza e fomenta o livre fluxo das palavras e das ações.

No Capítulo 4 são analisados e enfrentados - a partir dos preconceitos contra a política delineados e refutados no Capítulo 1 e das categorias políticas arendtianas expostas nos Capítulos 2 e 3 os preconceitos e crises que fundamentam o pessimismo contra a política e as dificuldades de seu exercício nas sociedades contemporâneas, sendo que ambos parecem se identificar ou, ao menos, ter raiz nos preconceitos enfrentados por Arendt.

Uma vez apresentados os preconceitos contra a política e investigadas as categorias políticas arendtianas é enfrentada a seguinte problemática subjacente à perspectiva política contemporânea:

a) o preconceito contra os políticos e a substituição destes por gestores, como representantes apolíticos, que possam imprimir a eficiência capitalista na burocracia estatal (governo de ninguém). Tal preconceito parece ainda ter lastro tanto na perspectiva instrumental da política, como meio para atingir um fim, como na distinção, platônica, entre governantes e governados, características essas próprias da atividade humana da obra;

b) recrudescimento dos espaços políticos em que a pluralidade humana possa se mostrar, em que o homem possa agir e discursar entre iguais a fim de constituir o mundo comum mediante a diversidade de perspectivas;

c) cooptação do sistema político por fatores externos (economia e justiça) que impedem os cidadãos de se expressarem politicamente;

d) alienação e a padronização do comportamento humano no trabalho e consumo, que abafa a espontaneidade dos homens, restringe a pluralidade e, por conseguinte, afeta drasticamente a política nas sociedades de massa;

e) a identificação da eleição e da representação com a política, afastando o povo da ação política, em manifesta contrariedade à rede de categorias políticas delineadas por Arendt.

Capítulo 1

JUÍZOS E PRECONCEITOS

(Desvelando as experiências políticas autênticas)

1.1 O resgate histórico do sentido da política

Uma das mais marcantes características da obra de Hannah Arendt é a busca de um pensamento independente e original. A Autora não se acomodou ao pensamento político então vigente, mas realizou um trabalho incansável com o objetivo de resgatar e reconstruir o sentido originário da política.

O resgate histórico do sentido da política é realizado pela Autora em especial a partir da experiência grega na *pólis* da qual extrai principalmente seus conceitos de ação, discurso e espaço público (Cf. ARENDT, 2017a); posteriormente a pensadora política busca referências na experiência da República Romana, da qual desenvolve suas concepções de fundação do corpo político, lei, autoridade, questões estas que são desenvolvidas a partir das Revoluções Francesa e Americana (ARENDT, 2011, p. 258-259).

Como já dizia o poeta Manoel de Barros em seu poema *Escova*, as palavras “[...] possuem no corpo muitas oralidades remontadas e muitas significâncias remontadas [...]” sendo necessário “[...] escovar as palavras para escutar o primeiro esgar de cada uma. Para escutar os primeiros sons, mesmo que ainda bígrafos [...]” (BARROS, 2003) para atingir o Arché, a sua essência e fonte.

Assim fez Arendt para superar o significante moderno, como que escovando a palavra, a filósofa realizou o resgate histórico da política¹ recuperando suas experiências, com o objetivo de desvelar sua essência

¹ O filósofo francês Jacques Rancière também realizou o mesmo empreendimento de resgatar o conceito original da palavra democracia, pois “[...] entender democracia é entender a batalha que se trava nessa palavra: não somente o tom de raiva ou desprezo que pode afetá-la, mas, mais profundamente os deslocamentos e as inversões de sentido que ela autoriza a seu respeito (RANCIÈRE, 2014b, p. 117). Por isso Rancière afirma que a situação atual exige simultaneamente que se reivindique o nome democracia, mas também se repense inteiramente o significado desta palavra se quisermos revestir a ideia democrática de toda sua força (Cf. RANCIÈRE, 2014a).

original, tendo em vista que todas as categorias políticas de hoje, em franca crise, estão impregnadas de preconceitos que devem ser substituídos por novos juízos (Cf. ARENDT, 2004a, p. 84).

Esse resgate histórico, portanto, está intimamente ligado à busca do juízo, da valoração, realizados a partir de uma experiência autêntica e imediata, que com o passar do tempo e de gerações se tornam preconceitos amparados naquele juízo originário.

Como afirma Arendt, a interpretação crítica do passado tem por objetivo:

[...] descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar deles sua primitiva essência, que tão melancolicamente evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política - tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória -, deixando atrás de si formas ocultas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica (ARENDT, 2016b, p. 41).

Com efeito, Hannah Arendt, no seu projeto inacabado da obra que receberia o nome *O que é política?*, tenta justamente enfrentar os preconceitos atuais contra a política com o intento² de, a partir dessa reconstrução histórica, realizar novos juízos e lapidar novos sentidos para a política, o que ela inicia com perguntas singelas como: “O que é política? Para que serve a política? Tem a política ainda algum sentido?”.

Faz-se necessário iniciar tal abordagem a partir da concepção de preconceito de Arendt que é eminentemente centrada na perspectiva da experiência autêntica.

² Na descrição do seu projeto de livro para a Rockfeller Foundation, Arendt assim explica que um dos objetivos de seu trabalho é: “[...] um reexame crítico dos principais conceitos tradicionais e estruturas conceituais do pensamento político — tais como meios e fim; autoridade; governo; poder; lei; guerra; etc. Com crítica não estou querendo dizer “desmascaramento”. Tentarei descobrir de onde esses conceitos vieram antes de se tornarem moedas gastas e generalizações abstratas. Por conseguinte, examinarei as experiências históricas concretas e políticas em geral, que originalmente ocasionaram conceitos políticos. Pois as experiências por trás até mesmo do conceito mais gasto continuam válidas e devem ser recapturadas e reatualizadas, se se deseja escapar de certas generalizações que se mostraram perniciosas” (ARENDT, 2004a, p. 198).

1.2 O preconceito no sentido arendtiano

O estudo da Filosofia Política deve principiar pela avaliação dos preconceitos contra a política, que, consoante sustenta a Autora, representam algo político, eis que compartilhados pelos homens, “[...] estão presentes em nossa vida, e não podemos atenuá-los com argumentos porquanto refletem realidades incontestáveis e, com maior fidelidade ainda, a atual situação existente, de fato, justamente em seus aspectos políticos” (ARENDR, 2004a, p. 30).

Conforme afirma Hannah Arendt, a eficiência e a periculosidade do preconceito residem no fato de nele sempre se ocultar um pedaço do passado, de modo que o preconceito acoberta “[...] um juízo formado, o qual originalmente tinha uma legítima causa empírica que lhe era apropriada e que só se tornou preconceito porque foi arrastado através dos tempos, de modo cego e sem ser revisto” (ARENDR, 2004a, p. 33).

Hannah Arendt aponta que

[...] os preconceitos sempre desempenham um grande e legítimo papel no espaço público-político. Eles dizem respeito àquilo que todos nós compartilhamos sem querer uns com os outros e onde não julgamos mais porque quase não temos mais oportunidade de ter a experiência direta. Todos esses preconceitos são juízos passados, desde que sejam legítimos e não meros boatos. Nenhum homem pode viver sem eles porque uma vida sem nenhum preconceito exigiria um estado de alerta sobre-humano, [...] Justamente porque os preconceitos sempre têm uma legitimidade inerente a eles é que se deve aventurar-se com eles apenas quando eles não preencherem mais sua função; significa quando não mais adequados para tirar uma parte da realidade do homem julgante (ARENDR, 2004a, p. 83-84).

Desvelar esses preconceitos não é tarefa fácil, pois não se trata simplesmente de substituí-los, quando em descompasso com a realidade, por novos conceitos. É necessário resgatá-los de seu sentido moral, filosófico ou religioso e religá-los ao seu sentido político (SMOLA, 2016, p. 99). Isso porque o “[...] pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDR, 2016b, p. 41).

Hannah Arendt, portanto, procurou analisar os preconceitos subjacentes às categorias políticas e verificar sua consonância com as experiências originárias e autênticas a fim de enfrentar a crise que as atinge. A crise permite investigar a essência da questão, como se lê na Autora, “[...] força-nos a regressar às próprias questões e exige de nós respostas, novas ou antigas, mas, em qualquer caso, respostas sob a forma de juízos diretos” (ARENDR, 2016b, p. 223).

Isso porque “[...] é justamente aí, quando os preconceitos entram em evidente conflito com a realidade que começam a se tornar perigosos [...]” (ARENDR, 2004a, p. 84), pois “[...] no momento em que se separa inteiramente uma ideia de sua base na experiência real, não é difícil estabelecer uma conexão entre ela e praticamente qualquer outra ideia” (ARENDR, 2016b, p. 102).

Os preconceitos podem ser manipulados para emersão de ideologias - concebidas por Arendt como ausência de pensamento e reflexão - o que exige vigilância para substituição destes por novos juízos, pois é imprescindível “[...] que se reduza o preconceito ao juízo nele contido e esse juízo, por seu turno, à experiência nele contida e da qual nasceu” (ARENDR, 2004a, p. 84). Vale dizer, com Arendt, que o preconceito deve ser a medida do juízo, consubstanciado na valoração vinculada à experiência autêntica, originária, de modo que quando o preconceito se afasta do juízo firmado perde seu substrato originário e sua legitimidade, podendo ser transformado em qualquer coisa.³

Os preconceitos existentes contra a política, portanto, não são juízos definitivos, mas indicam a extrema dificuldade de se mover politicamente nessa situação, de modo a criar o risco de a essência da coisa política, velada pelo preconceito que, por sua vez, acoberta a experiência, desaparecer do mundo (ARENDR, 2004a, p. 20).

³ A fim de delimitar bem a concepção arendtiana de juízo e preconceito, é necessário ressaltar o caráter originário do juízo vinculado sempre às experiências autênticas do homem. O preconceito, por sua vez, possui caráter derivado, ele consubstancia a medida do juízo, ou seja, uma concepção com o tempo assimilada pelo homem o desincumbindo da necessidade de valorar novamente aquela experiência originária.

Posto isso, são apontados quais os preconceitos contra a política velam seu sentido originário, impedindo o pensamento político; bem como se demonstra como Hannah Arendt os enfrentou a fim de permitir novos juízos.

1.3 Os preconceitos contra a política enfrentados por Hannah Arendt

A partir da obra de Arendt é possível apontar os principais preconceitos subjacentes à política: **a)** a tentativa platônica de utilizar padrões para fins políticos, questão que exige a análise da relação entre política e filosofia; **b)** a perspectiva do domínio (governante e governado) como cerne da teoria política; **c)** a concepção instrumental de política; **d)** a violência como conteúdo da política; e **e)** a política como condição inerente ao homem.

Pontuar, ainda que de maneira sintética, a forma que Hannah Arendt enfrentou esses preconceitos contra a política se faz imprescindível a fim de se alcançar uma abertura epistemológica a novos juízos sobre o tema.

Tal despreendimento da tradição filosófica, ou como fala Arendt, um transitar pela escada do pensamento sem a segurança do corrimão, permitirá a adequada compreensão da rede de categorias políticas formuladas pela Autora, especificamente os conceitos de ação-discurso, liberdade, pluralidade, espaço político (abordados nessa dissertação) que têm o potencial de trazer novas luzes sobre o conceito de política e fomentar o desenvolvimento de novas práticas que possam, eventualmente, enfrentar a atual crise na política.

1.3.1 Os padrões filosóficos de Platão para fins políticos e a relação entre a política e a filosofia:

A tentativa de impor padrões filosóficos para fins políticos é enfrentada por Arendt fundamentalmente no texto *Filosofia e a Política* (1993a), no qual concebe a filosofia política como a atitude do filósofo em relação aos assuntos dos homens, de modo a abordar e explicitar a relação entre a experiência

filosófica e a experiência entre os homens. Assim, para Arendt, cabe ao filósofo político “[...] ou interpretar a experiência filosófica com categorias cuja origem se deve à esfera dos assuntos humanos, ou, ao contrário, reivindicar prioridade para a experiência filosófica e julgar toda política à sua luz” (ARENDR, 1993a, p. 105).

Essa bifurcação de caminhos a serem seguidos pelo filósofo é magistralmente demonstrada pela Autora (ARENDR, 1993a, p. 91-115), a partir do julgamento e condenação de Sócrates. A morte de Sócrates, que no seu julgamento teve a oportunidade de se defender, mas não conseguiu persuadir os juízes e cidadãos atenienses da sua inocência e importância para a *pólis*, fez com que Platão duvidasse dos ensinamentos socráticos e da capacidade dos cidadãos para governar a *pólis*.

Conforme afirma Arendt (ARENDR, 1993a, p. 97), o método socrático, a maiêutica, “[...] representava a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade em sua *doxa*”. Esse método tinha como pressuposto o reconhecimento de que “[...] todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo [...]” e, portanto, era concebido por Sócrates como uma “[...] atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou àquela verdade geral [...]”.

Desse modo, para Sócrates, o papel do filósofo não era governar, mas sim tornar os cidadãos mais verdadeiros “[...] aperfeiçoar-lhes as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte” (ARENDR, 1993a, p. 97).

A contestação de Platão ao método socrático está fundada na oposição entre a verdade do filósofo, exposta por Sócrates em seu julgamento, e a opinião (*doxa*) dos cidadãos atenienses que condenaram Sócrates (Cf. ARENDR, 1993a, p. 97).

A condenação de Sócrates, na perspectiva de Arendt, fez com que Platão

[...] desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser

julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política (ARENDDT, 1993a, p. 92).

Diante desse quadro de desconfiança, Platão sustenta a impossibilidade de a *pólis* ser governada por opiniões de modo que concebeu a “[...] tirania da verdade segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom - de que os homens podem ser persuadidos -, mas sim a eterna verdade - de que os homens não podem ser persuadidos” (ARENDDT, 1993a, p. 95).

Outro fundamento que Arendt pontua, a respeito da relação entre *Filosofia e a Política*, é o mito da Caverna no qual Platão descreve que os habitantes da caverna, homens comuns com potencial filosófico, acorrentados de modo que só conseguem ver uma superfície em que são projetadas as sombras das coisas do mundo sensível, estão imersos na escuridão e na ignorância, pois tomam as sombras pela realidade (Cf. ARENDDT, 2016b, p. 65; PLATÃO, 2016, p. 274).

Em sua alegoria da caverna, Platão, na interpretação de Arendt, tenta descrever três estágios “[...] designando cada um deles um momento decisivo, uma reviravolta, e formando, os três juntos [...] aquela reviravolta do ser humano como um todo, que, para Platão, é justamente a própria formação do filósofo” (ARENDDT, 1993a, p. 108).

Cada uma dessas três reviravoltas é acompanhada por uma perda de sentido e de orientação decorrente do ofuscamento da vista ocasionado pela saída das trevas para a luz e do retorno da luz para as trevas.

A primeira ocorre quando o futuro filósofo, ainda na caverna, se liberta das correntes, se vira pela primeira vez e vê os objetos como são em si, e vê o fogo que os ilumina, sente a dor em virtude da vista ofuscada pela luz sem ser capaz “[...] de perceber aqueles objetos cujas sombras via anteriormente” (PLATÃO, 2016, p. 275).

A segunda reviravolta ocorre quando o filósofo, não contente com as coisas nas cavernas, “[...] quer descobrir de onde vem esse fogo e quais são as causas das coisas [...]” e, para tanto, sai da caverna em verdadeiro esforço

para ir se acostumando com a luz e gradativamente enxergar os objetos (PLATÃO, 2016, p. 276). Esse momento representa o ápice da vida do filósofo em que “[...] aparecem as ideias, as essências eternas das coisas perecíveis e dos homens mortais, iluminadas pelo sol - a ideia das ideias [...]” (ARENDT, 1993a, p. 107-108).

Por fim, a terceira reviravolta é caracterizada pelo retorno do filósofo à Caverna que, apesar da dificuldade de voltar a enxergar nas trevas da caverna, por piedade aos seus companheiros acorrentados, tenta convencê-los de tomar o caminho da libertação e descobrir o mundo das ideias, situação esta que cria o conflito entre o filósofo e a *pólis*, representada pelos demais homens ainda acorrentados na caverna.

No momento do retorno à caverna o filósofo, acostumado à luz brilhante, ao universo da contemplação, por um lado, já não consegue se orientar na escuridão da caverna, que consubstancia o senso comum compartilhado com os demais homens; e, por outro, não consegue convencer os demais das coisas que viu lá fora, de modo que, como aponta Arendt,

[...] o que quer que diga é, para os habitantes da caverna, como se o mundo estivesse 'virado de cabeça para baixo' (Hegel). O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo (ARENDT, 1993a, p. 93).

Mais adiante Hannah Arendt conclui que

A alegoria da caverna destina-se, assim, a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia. E o propósito é descobrir, no domínio da filosofia, os padrões adequados não só, certamente, a uma cidade povoada por habitantes de cavernas, mas também aos habitantes que, embora de maneira obscura e ignorante, formam suas opiniões com respeito às mesmas questões dos filósofos (ARENDT, 1993a, p. 93).

Nesse contexto de retorno à caverna, na perspicaz leitura de Eduardo Jardim Moraes da obra de Arendt, é possível observar que

[...] o filósofo recorre ao saber que obteve em contato com as ideias e atribui a ele a função de fornecer parâmetros para a

organização da vida entre os homens, isto é, para a política. A ideia do Bem passa agora a ser tomada como o princípio da autoridade do governante, que pode ser aceita por todos, pois remete a uma fonte transcendente, situada além do próprio domínio da política (MORAES, 1999, p. 54).

Nesse ponto, Platão fundamenta a autoridade, num princípio legítimo de coerção, para governar a *pólis*, qual seja a coerção pela razão. Não é possível, contudo, o filósofo governar, nem sua autoridade se estabelece, mediante o uso dos parâmetros platônicos do Bem, pois esses parâmetros não são compartilhados no mundo comum entre homens, mas absorvidos pelo filósofo isoladamente no mundo das ideias.

O mundo comum, compartilhado entre os homens, é o que estabelece a relação entre eles, liga os homens, constituindo a referência e a possibilidade de diálogo entre eles. É necessário que o filósofo compartilhe e compreenda o mundo entre homens para poder na *pólis* convencer os outros homens a adentrarem nesse “novo mundo” de parâmetros filosóficos e, portanto, a partir de uma visão plural (não só do filósofo) constituí-lo entre homens.

Como os cidadãos da *pólis*, que representam a política, não compartilham o mundo das ideias do filósofo, é evidente que política não pode se ajustar a tais padrões imanentes à ideia filosófica do Bem.

Essa situação de descompasso entre a Filosofia - que impõe a ideia e os parâmetros do Bem a partir do mundo das ideias - e a Política, realizada entre homens no mundo sensível - é que fundamenta o preconceito contra a política que foi, conforme sustenta Arendt,

[...] assim julgada não só pelos filósofos, mas, nos séculos subsequentes, por muitos outros, quando os resultados filosóficos, originalmente formulados em oposição ao senso comum, foram por fim absorvidos pela opinião pública dos eruditos. Identificou-se política e governo, e ambos foram vistos como um reflexo da perversidade da natureza humana, assim como o registro dos atos e sofrimentos dos homens foi tomado como reflexo do caráter pecaminoso da humanidade (ARENDR, 1993a, p. 114).

Com efeito, Arendt sustenta que “O rei-filósofo – a solução de Platão – cuja ‘sabedoria’ resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis, é apenas uma variedade de um governo de um só

homem” (ARENDR, 2017a, p. 274), tendo, portanto, como efeito pernicioso o banimento dos cidadãos da esfera pública e, por conseguinte, o banimento da pluralidade do homem “[...] da qual surge — em sua grandeza e miséria — todo o domínio dos assuntos humanos” (ARENDR, 1993a, p. 114), tema que será abordado nos Capítulos seguintes.

É, portanto, necessário afastar da política a tirania da razão dos filósofos que impõem medidas e regras à *pólis*, de modo que o “[...] abandono dos parâmetros metafísicos que conformavam a experiência do pensamento coincide com o fato de que a figura do filósofo não mais se desdobra na figura do rei” (MORAES, 1999, p. 63).

Essa libertação da filosofia política, em relação aos parâmetros metafísicos que lhe eram impostos, abre novas perspectivas para seu desenvolvimento, de modo que “[...] a política deixaria de ser um problema para o filósofo e se tornaria agora um problema filosófico” (MORAES, 1999, p. 65).

Do conflito aqui tratado entre a filosofia e a política, entre o filósofo e a *pólis*, em que a política foi vencedora – como se extrai do julgamento e condenação de Sócrates e da fuga de Aristóteles da *pólis* temendo mesmo destino - resultou na “[...] *apolitia*, a indiferença e o desprezo pelo mundo da Cidade, características da filosofia pós-platônica [...]” (ARENDR, 1993a, p. 104).

Essa mudança de paradigma da relação do filósofo e a *pólis* é bem ilustrada pela diferença entre as posições de Sócrates que, mesmo ciente da injustiça do seu julgamento, preferiu morrer em respeito às leis e por se sentir responsável pela Cidade, e de outro lado a posição de Aristóteles que, não se sentindo mais seguro na *pólis* e por ela responsável, preferiu fugir (Cf. ARENDR, 1993a, p. 104).

Aqui se encontra o fundamento do preconceito e “[...] desprezo que os filósofos em geral, desde Platão, sempre dedicaram à esfera dos negócios humanos” (ARENDR, 2017a, p. 229).

Assim, é fundamental que a política seja estudada e praticada de maneira desvinculada dos preceitos filosóficos metafísicos. Deve-se sempre, porém, aproveitar o pensamento filosófico não como padrão a ser seguido, mas

sim como uma perspectiva de um cidadão que vive e compartilha do mundo entre homens, de modo que a filosofia continue a fornecer diretrizes para que homens possam “[...] ao menos tentar compreender o que estava acontecendo no domínio dos assuntos humanos” (ARENDDT, 1993a, p. 114). Do mesmo modo, o filósofo deve extrair do agir político um espectro de experiências para melhor compreender a condição humana.

1.3.2 A relação de domínio entre governante e governado como cerne da teoria política

Intimamente ligada à relação entre a filosofia e a política, entre o filósofo e a *pólis* da qual Platão tentou extrair o fundamento de autoridade da razão do filósofo sobre os cidadãos; encontram-se outras tentativas, que permeiam toda a história da filosofia política, de se buscar fundamentos legítimos para a coerção sem violência.

Platão percebeu que o filósofo, ao retornar à caverna, não conseguiria governar a *pólis* segundo os padrões do mundo das ideias não compartilhado no mundo entre homens, os quais taxariam as ideias do filósofo de absurdas de quem [...] voltara lá de cima sem olhos e que não valia a pena pensar sequer em semelhante escalada” (PLATÃO, 2016, p. 277). Platão, portanto, buscou alternativas para fundar um princípio legítimo de coerção “[...] a fim de assegurar a obediência voluntária, isto é estabelecer um fundamento sólido para aquilo que desde os romanos, chamamos de autoridade” (ARENDDT, 2016b, p. 151).

Na *República*, Platão busca criar um modelo ideal de cidade na qual as funções nela seriam distribuídas a partir da ideia de justiça que visa preservar a cada um o que é seu e fazer o que lhe compete (Cf. PLATÃO, 2016, p.163). Diante dessa ideia de distribuição de funções na cidade (sapateiro, artesão etc.), em consonância com as capacidades e os títulos recebidos por cada um no nascimento, Platão forja a autoridade proveniente da relação entre governantes e governados.

No terceiro livro de *As Leis*, Platão apresenta um diálogo entre Clínicas e o Atenense, quando sustenta que em toda cidade há homens que exercem a *arkhé* e homens que obedecem a seu poder, de modo títulos ou direito, estabeleceriam o consenso de autoridade e de obediência no Estado (Cf. PLATÃO, 2010, p. 154).

Da concepção de Platão extraem-se sete títulos. Quatro destes títulos estariam relacionados ao nascimento: o poder dos pais sobre os filhos; o poder dos velhos sobre os mais jovens; dos nobres sobre os não nobres; um título se funda na relação de sujeição: dos mestres sobre o escravo; e outros dois últimos seriam provenientes da natureza: o poder dos mais fortes sobre os mais fracos e a autoridade do sábio sobre o ignorante (Cf. PLATÃO, 2010, 154).

Platão delinea, ainda, modelos baseados em relações como a do pastor e de suas ovelhas (vinculação entre seres distintos), entre o timoneiro e os passageiros do barco e entre o médico e o paciente, relações estas que estão fundadas na hierarquia proveniente do conhecimento especializado (perito).

Platão assinala que o título ou direito de autoridade é o que “[...] determina que aquele que carece de entendimento deve acatar, e o sábio conduzir e comandar” (PLATÃO, 2010, p. 154). Por tal razão, faz severa crítica à democracia, que tem a liberdade como seu maior bem a ser alcançado, pois para Platão a busca insaciável da liberdade é convite à tirania a partir do momento que cidadãos “[...] irritam-se à menor imposição de autoridade e não a toleram [...]”, ignoram as leis “[...] para não terem nada nem ninguém acima de si” lhes dando ordens (PLATÃO, 2016, p. 345).

Como afirma Arendt

Em todos esses casos, ou o conhecimento especializado infunde confiança, de modo que nem a força nem a persuasão sejam necessárias para obter aquiescência, ou o regente e o regido pertencem a duas categorias de seres completamente diferentes, um dos quais já é, por implicação, sujeito ao outro, como nos casos do pastor e seu rebanho e do senhor e seus escravos. [...] A plausibilidade desses exemplos repousa na natural desigualdade que prevalece entre o governante e o governado [...] (ARENDRT, 2016b, p. 148).

Hannah Arendt extrai do pensamento político de Platão progressiva redução das faculdades exigidas pelo domínio político, a partir da divisão governantes e governados. Na *República* se delinea a hierarquia entre peritos e leigos; no *Político* orienta-se pela relação entre saber e fazer, já em *As Leis*, “[...] o cumprimento de leis imutáveis é tudo o que resta ao político ou ao bom funcionamento da esfera pública” (ARENDR, 2017a, p. 281).

Do mesmo modo, Aristóteles, sem utilizar das características ditatoriais ou tirânicas de Platão, tenta estabelecer um conceito de autoridade em termos de governantes e de governados remontando a relação entre o perito e o leigo e dos mais velhos e os mais jovens, hipóteses estas em que um deve governar e outro ser governando (ARENDR, 2016b, p. 148).

Aristóteles, descrevendo a realidade da *pólis*, faz a distinção entre a comunidade política, composta de muitos governantes em igualdade, e a casa privada (*oikia*) como monarquia em que o patriarca, com domínio sobre a família e sobre os escravos se liberava das amarras naturais da vida (como o labor e o trabalho) para usufruir da liberdade na *pólis* atuando em igualdade com demais cidadãos, que superaram as necessidades da vida, numa esfera onde não existia governo nem governados (Cf. ARENDR, 2017a, p. 44-45; ARENDR 2016b, p. 159 e ARENDR, 2004a, p. 42).

Aristóteles, portanto, também pretendeu forjar a autoridade no manejo de negócios públicos e na vida política recorrendo à dicotomia entre governantes e governados e os que mandam e os que obedecem.

Tal perspectiva política, tanto de Platão quanto de Aristóteles, é interpretada por Arendt como “[...] uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política” que tem como amparo “[...] o conceito de governo [*rule*], isto é, a noção de que homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer” (ARENDR, 2017a, p. 275).

Essa concepção política, em que se distingue de um lado os governantes que comandam - cuja autoridade se baseava em títulos, *expertises*, relações de sujeição etc. - e de outro os governados que

obedecem, tem como pano de fundo o preconceito contra ação e o objetivo de tentar dominá-la.

Para atingir esse objetivo Platão, em *O político*, cinde os dois modos de ação *arcehi* e *prattein* (“começar” e “realizar”), que para os gregos eram interconectados, de modo a atribuir ao governante, que teria a justa competência para tanto, a tarefa de começar, mantendo o total controle sobre o que começou, e encarregar a tarefa de agir, executar a ideia, aos governados, responsáveis apenas por realizar as ordens, o que ampara a substituição da ideia de ação pela ideia de fabricação (Cf. ARENDT, 2017a, p. 275-276).

Essa cisão entre o pensamento e ação - que consubstancia desdobramento da cisão entre o modo de vida político (ativo) e o modo de vida filosófico (contemplativo) - é observada quando Platão funda o poder do rei na “força de sua inteligência e de sua alma”, de modo que sua atividade se identifica com a “ciência teórica” e não com as artes manuais ou práticas. Desse modo, assim como o arquiteto, por sua *expertise*, dirige o trabalho dos operários indicando a cada um tudo que lhe compete fazer até o término da obra, cabe ao político indicar, a cada um dos governados, o que devem fazer para o bem da cidade (Cf. PLATÃO, 1991, p. 342).

Esse direcionamento de quem manda e mantém as rédeas da execução da obra, visa justamente tentar atribuir previsibilidade à ação, limitar a espontaneidade dos comandados e assegurar a consecução do resultado.

Platão, portanto, identificou a linha divisória entre pensamento e ação (já em uma concepção ligada à fabricação) com o abismo que separa governantes e governados. Platão buscou o fundamento nessa separação, imanente ao seu conceito de política, justamente na vida doméstica, representada pelas relações de sujeição do Senhor com escravo e da família com o patriarca (Cf. PLATÃO, 2016, p. 196 e 208), que são concepções, consoante a experiência grega, pré-políticas inexistente na *pólis*, cuja concepção de política era diametralmente oposta, pois identificava política como agir entre iguais (Cf. ARENDT, 2017a, p. 276). Ou seja, Platão se afastou da autêntica experiência política da *pólis*, concebida como convívio e relação entre iguais na esfera pública, iniciando esse preconceito, desvinculado da experiência originária, forjado a partir da suposta hierarquia entre governante e governado.

Nesse passo, a despeito de o conceito de governo ter origem histórica na experiência do domínio doméstico e familiar, ele desempenha papel decisivo na distribuição de funções e procedimentos para decisão de assuntos públicos estando na nossa tradição inautêntica, vez que desvinculada da experiência política originária, inseparavelmente ligado à política (Cf. ARENDT, 2017a, p. 276). Com efeito, Arendt aponta que:

[...] a identificação platônica do conhecimento como governo e comando, e da ação como obediência e execução, prevaleceu sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornou-se peremptória para a tradição do pensamento político, mesmo depois de esquecidas há muito tempo as raízes da experiência da qual Platão derivou seus conceitos (ARENDT, 2017a, p. 278-279).

Arendt afirma que as tentativas da Filosofia Grega para encontrar um conceito de autoridade não vingaram “[...] devido ao fato de não existir, no âmbito da vida política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas imediatas” (ARENDT, 2016b, p. 161). Desse modo, a compreensão do conteúdo de autoridade se amparou em experiências pré-políticas, da esfera privada, cuja autoridade se fundamenta em critérios hierárquicos de sujeição, expertise e nascimento.

Esse descompasso entre a teoria da dominação, com amparo no conceito de governo da Filosofia Grega, e a experiência política da *pólis* só foi superado quando os romanos adotaram essa tradição da Filosofia Política Grega “[...] como autoridade suprema em todas as matérias de teoria e de pensamento” (ARENDT, 2016b, p. 161) e a ligaram às experiências da vida política da República romana, especialmente à concepção de autoridade resultante do caráter sagrado da fundação da República e continuada na instituição do Senado (Cf. ARENDT, 2016b, p. 162).

O que importa para análise do preconceito subjacente ao conceito de governo forjado a partir da diferença hierárquica entre governantes e governados, aclamada ainda nos dias de hoje, é permitir o desenvolvimento da política sem sua vinculação imediata ao governo, mas sim a partir da perspectiva da igualdade entre os homens e da pluralidade; questões essas que serão enfrentadas nos Capítulos seguintes da dissertação.

1.3.3 A concepção instrumental de política, como meio para atingir um fim

Outra crítica contundente de Hannah Arendt, ao estudo da filosofia política vigente, consiste na impropriedade de se conceituar política como instrumento, como meio, para atingir um objetivo mais relevante, como um fim fora de si mesmo (Cf. ARENDT, 2004a, p. 84).

Em oposição a essa perspectiva, Arendt se ampara em Maquiavel que jamais perguntou para que serve a política, vez que põe de lado essa questão, se preocupando em ensinar como o agir politicamente no mundo das aparências, pois, segundo a interpretação de Arendt do filósofo florentino,

Em política: devemos aparecer, ver e ser vistos, ouvir e ser ouvidos, o que mostramos é o que somos e não o inverso. O que somos não é importante, é privado. A glória é o apogeu da aparência e ela só é possível onde outros veem e onde eu sou visto (ARENDT, 2002, p. 302).

É tradição do pensamento filosófico atribuir um fim para a política: “[...] na antiguidade a proteção dos bons contra o domínio dos maus, em geral a segurança dos filósofos [...]” (ARENDT, 2017a, p. 284); para Aristóteles “[...] a política existe para possibilitar a “boa vida” enquanto que as necessidades da mera existência são satisfeitas no âmbito doméstico [...]” (ARENDT, 2002, p. 302); “[...] na Idade Média se buscava a salvação das almas [...]” (ARENDT, 2017a, p. 284), “[...] na era moderna, a produtividade e progresso da sociedade [...]” são os objetivos a serem alcançados (ARENDT, 2017a, p. 284), sendo que para a teoria contratualista de Hobbes “[...] a política deve ser instituída para assegurar uma existência pacífica e prevenir a “morte violenta” [...]” (ARENDT, 2002, p. 302).

Arendt analisa essa perspectiva a partir das atividades humanas: ação, trabalho e a obra. O trabalho e o obra⁴ são instrumentos para um fim, um resultado. O trabalho é direcionado, visa o suprimento das necessidades

⁴ Na 13ª edição da tradução da *Condição Humana* foram utilizados os termos trabalho e obra (ARENDT, 2017a) e não as expressões labor e trabalho utilizadas nas anteriores edições, consoante detalhadamente explicado na nota à revisão técnica da 13ª edição. Por essa razão, aliada à reconstrução etimológica dos termos feita por Adriano Correia em nota que fez da tradução do texto *Trabalho, Obra e Ação* (ARENDT, 2005, p. 196), também se adotará nesse trabalho as expressões trabalho e obra.

humanas (subsistência), sendo regido pela necessidade, já a obra é regida pela utilidade do meio para atingir o fim.

Desse modo, o *animal laborans* e o *homo faber* julgam as atividades públicas pelos critérios da necessidade e utilidade, como instrumento para fins mais nobres; o primeiro a partir da perspectiva de tornar a vida mais fácil e longa já o segundo pelo critério de tornar o mundo mais útil e belo (Cf. ARENDT, 2017a, p. 257-258).

Da fabricação, utilizada por Platão em substituição da ação, realizada pelo *homo faber* com seus utensílios e ferramentas “provém a experiência mais fundamental da instrumentalidade de toda obra e toda fabricação [...] Aqui realmente o fim justifica os meios; mais que isso, o fim produz, organiza os meios” (ARENDT, 2017a, p. 190).

Com efeito, na fabricação há um objeto, produto, pré-determinado e pré-visualizado que dirige e organiza o processo de sua realização que tem um início e um fim previsível, produto este que sobrevive à atividade e daí em diante tem “vida” própria (ARENDT, 2016b, p. 91).

A ação, por sua vez, tem natureza eminentemente fútil, pois não deixa um produto final atrás de si. É essencialmente irreversível e imprevisível⁵, e se dela decorre consequências “[...] estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão” (ARENDT, 2016b, p. 91).

A ação, ato vivo, e a palavra falada, essenciais à política, consideradas pelos gregos “[...] como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de *energeia* (‘atualidade’ [*actuality*]), com a qual se designavam todas as atividades que não visam um fim” (ARENDT, 2017a, p. 254).

Na palavra falada e na ação ocorre a atualidade:

⁵ Tendo em vista a imprevisibilidade imante à ação, Arendt bem demonstra a tentativa de Platão e Aristóteles de proporem que as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados, à maneira da fabricação. Essa aparente contradição mostra claramente como são profundas as autênticas perplexidades inerentes à capacidade humana de ação, e como é forte a tentação de eliminar seus riscos e perigos (Cf. ARENDT, 2017a, p. 284).

[...] É da experiência dessa total atualidade que advém o significado original do paradoxal “fim em si mesmo”, pois nesses casos de ação e discurso não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade que, assim, se converte em *entelecheia*, e a obra não sucede e extingue o processo, mas está incrustada nele; desempenho é a obra, é *energia*. Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos que a *ergo tou anthropou* (a “obra do homem” *qua* homem); e se definiu essa ‘obra como’ “viver bem” (*eu zen*), queria com isto dizer claramente que a “obra” nesse caso, não é produto da obra, mas só existe na pura atualidade. Essa realização especificamente humana nada tem a ver com categoria de meios e fins; a “obra do homem” não é um fim, porque os meios de realizá-la – as virtudes ou *aretai* – não são qualidades que podem ou não ser atualizadas, mas são por si mesmas “atualidades”. Em outras palavras, os meios de alcançar o fim já seriam o fim; e esse “fim”, por sua vez, não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria atualidade (ARENDDT, 2017a, p. 255-256).

Desse modo, atribuir um fim, um objetivo, à política significa a sua imediata perda de sentido a partir do momento em que o fim estipulado puder ser alcançado por outro meio (ARENDDT, 2004a, p. 84). O despropósito da finitude imanente a um fim (objetivo) já ficou bem demonstrado no contexto das filosofias estritamente utilitaristas que não conseguem responder a questão posta por Lessing, e suscitada por Arendt, “E para que serve servir?” Tal problemática reside no quadro de referência de meios e fins “que transforma imediatamente todo fim alcançado nos meios para um novo fim, [...] em meio ao aparentemente interminável progresso onde a finalidade de hoje se torna o meio de um amanhã melhor [...]” (ARENDDT, 2016b, p. 115).

A inexistência de um fim para a política tem fundamento na liberdade da ação do homem, da sua performance, perante os demais. A ação é livre, transcende, qualquer motivo ou fim intencionado ou mesmo vislumbrado como efeito previsível.

Como aponta Arendt,

[...] a ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer –; ela brota de algo inteiramente diverso que [...] chamarei de um princípio. [...]. Pois, ao contrário do juízo do intelecto que precede a ação e do império da vontade que a

inicia, o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador; e contudo, ao passo que os méritos do juízo perdem sua validade e o vigor da vontade imperante se exaure, no transcurso do ato que executam em colaboração, o princípio que o inspirou nada perde em vigor e em validade através da execução.[...] a manifestação de princípios somente se dá através da ação, e eles se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais. Tais princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência – o grego *aeí aristeúein* (“ambicionar sempre fazer o melhor que puder e ser o melhor de todos”), mas também o medo, a desconfiança ou o ódio. A liberdade ou o seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização. Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa (ARENDDT, 2016b, p. 198-199).

Arendt, a partir da concepção de política como ação livre que durante sua permanência explícita princípios, rememora as metáforas utilizadas pelos gregos. Os gregos para distinguir as atividades políticas das demais fundavam “[...] suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo” (ARENDDT, 2016b, p. 200), como ocorre nas artes representativas, como a dança, a música, o teatro, nas quais a performance do artista é fundamental para o público, constitui o fim em si da arte desempenhada e da qual não se extrai qualquer produto ou resultado, mas sim o impacto da sua realização.

Assim, dentro dessa analogia da política com a arte representativa, em que se valoriza o desempenho, a excelência da performance, a política se diferencia das artes criativas em que se valoriza não o seu processo, mas o seu resultado final, como ocorre na pintura e na escultura, que são submetidas a julgamento. Desse modo, a obra realizada reifica “[...] o pensamento humano a tal ponto que as coisas produzidas possuem existência própria [...]” (ARENDDT, 2016b, p. 200).

A política, como arte do desempenho, desvinculada de qualquer resultado, depende para sua existência permanente de “[...] homens de ação e sua conservação, é obtida pelos mesmos meios que a trouxeram à existência” (ARENDDT, 2016b, p. 200), exigindo, assim, sempre uma nova performance

para explicitar aos demais a sua *virtu*, sua essência que nunca está fora do agir.

A explicitação desse preconceito para com a política visa justamente demonstrar que “Enquanto acreditarmos que lidamos com meios e fins no domínio político, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins premeditados” (ARENDR, 2017a, p. 284).

1.3.4 A violência como conteúdo da política

A tradição política grega, conforme acima ficou apontado, concebia a política como persuasão, debate entre iguais, e performance exercida com liberdade na *pólis*. Tanto é assim que quando “[...] homens livres obedeciam a seu governo, ou às leis da *pólis*, sua obediência era chamada *peitharkhía*, uma palavra que indica claramente que a obediência era obtida por persuasão e não pela força” (ARENDR, 2016b, p. 49).

A rejeição da violência nos assuntos políticos ensejou inclusive as tentativas, acima descritas, dos filósofos gregos, especialmente Platão e Aristóteles, de procurarem introduzir a concepção de autoridade, nos assuntos públicos na *pólis*, como coerção por outros meios, que não a violência (Cf. ARENDR, 2016b, p. 127, 144, 147-156).

A violência era relegada aos assuntos pré-políticos próprios das relações hierarquizadas, como da relação entre senhor e escravo e da família com o patriarca, cujos âmbitos eram regidos pela situação de necessidade que só poderia ser superada pela força e violência. Com efeito, a violência tinha a concepção pré-política e era legitimada justamente por ser “[...] ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo” (ARENDR, 2017a, p. 38).

A violência, para os gregos, era também concebida e admitida nas relações entre Estados ou Cidades-Estados (por exemplo nas guerras), mas tal situação não tinha qualquer conotação política, muito pelo contrário era vista como maneira 'apolítica' de atuar.

Aristóteles, com base na experiência grega da *pólis*, definiu o homem como ser político e ser dotado de linguagem, de modo que a violência seria justamente a incapacidade de fala, e não apenas que a fala é impotente diante da violência (ARENDDT, 2011, p. 45-46).

Na antiguidade a violência tinha, portanto, papel meramente instrumental, um meio que precisava de um fim que o justificasse e limitasse, de modo que a associação da violência à política ocorreu apenas na era moderna, permeada por guerras e revoluções que formaram a experiência política do século passado e sustentaram a glorificação da violência.

Na esfera filosófica, Arendt atribui a Marx, em sua busca de quebrar os paradigmas da tradição, a glorificação da violência mediante associação desta à ação humana livre e consciente que “[...] só viria à luz através das guerras e revoluções [...]” (ARENDDT, 2017a, p. 49). Essa concepção representa “[...] a mais específica negação do *logos*, do discurso, a forma de relacionamento que lhe é diametralmente oposta e, tradicionalmente, a mais humana” (ARENDDT, 2017a, p. 38).

Essa perspectiva de Marx é ilustrada por sua célebre metáfora de atribuir à violência a função de “parteira da História”, uma vez que as revoluções têm em comum o fato de virem à tona por meio do emprego da violência que é “[...] justificada e glorificada por quem age pela causa da necessidade” (ARENDDT, 2011, p. 158).

Arendt sustenta:

Guerras e revoluções têm em comum entre si o fato de serem símbolos da força. Se as experiências políticas de nosso tempo são experiências com guerras e revoluções, isso significa que nos movemos, em essência, no campo da força e que, em virtude de nossas experiências, somos inclinados a equiparar o agir político com o agir violento. Essa equiparação pode ser fatal porque a partir dela, nas condições de hoje, só se pode deduzir que o agir político tornou-se sem sentido; mas em vista do tremendo papel que cabe à força, de fato, na história de todos os povos da Humanidade, ela é bastante compreensível. É como se em nosso horizonte de experiência só aparecesse o resumo de todas as experiências que os homens tiveram com a coisa política (ARENDDT, 2004a, p. 125).

Com o descortinar histórico que expôs os efeitos perniciosos das guerras associados à política exterior, classificada como “continuidade da política por outros meios”, especialmente na questão humanitária, fica mais do que evidente a magnitude do preconceito de associar a política à violência e à força, o que é ainda mais acentuado em razão do advento das armas nucleares de destruição em massa que gera justificado medo “[...] de que a Humanidade poderia apagar-se do mapa por meio da política e dos meios de força à sua disposição” (ARENDR, 2004a, p. 84).

Por tal razão, Arendt afirma que

[...] o medo de a Humanidade poder varrer-se da face da Terra por meio da política e dos meios de violência colocados à sua disposição, e - estreitamente ligada a esse medo - a esperança de a Humanidade ter juízo e, em vez de eliminar-se a si mesma, eliminar a política (ARENDR, 2004a, p. 125).

O preconceito decorrente da identificação da violência e da força com a política tem estreito vínculo com a concepção de política como dominação, governante e governado, ou melhor, da questão de “Quem governa quem?” Como afirma Arendt:

Poder, fortaleza, força, autoridade, violência – não são mais que palavras para indicar os meios pelos quais o homem domina o homem; são considerados sinônimos por terem a mesma função. Somente depois que se cessar de reduzir os assuntos políticos à questão de domínio, aparecerão, ou antes reaparecerão, em autêntica diversidade os termos dados originais no campo dos assuntos humanos (ARENDR, 2015, p. 122).

Assim, a confusão entre esses conceitos acaba facilitando a associação da política à dominação mediante violência e emprego da força⁶. Por outro lado, a associação da política à violência está intimamente ligada ao preconceito, anteriormente enfrentado, de se conceber a política como um meio para um fim, lhe atribuindo caráter meramente instrumental, que, a rigor, não é da essência da política.

⁶ Arendt procurando melhor precisão conceitual sustenta que “Força, que em conversas diárias usamos quase sempre como sinônimo de violência, especialmente quando a violência serve como meio de coação, deveria ser reservado, em linguagem terminológica, para as “forças da natureza” ou para as “forças das circunstâncias” (*la force des choses*), isto é, para indicar a energia liberada através de movimentos físicos ou sociais” (ARENDR, 2015, p. 123).

No momento em que se atribui um objetivo, uma meta, a alguma coisa ou pessoa a não consecução do resultado inquina a eficiência e a legitimidade do instrumento eleito para tanto e, por conseguinte, justifica a procura por novos meios para se alcançar o resultado almejado.

O mesmo ocorre com a política. Ao se atribuir uma meta à política, que tem natureza eminentemente performática regida por princípio, a falha no alcance do resultado eleito fomenta a busca por novos meios, sendo a política substituída, na maioria das vezes, pela força e violência. Isso bem demonstra a fácil atribuição, fruto do preconceito justificável diante da nossa atual experiência política, da violência como conteúdo da política.

Tais preconceitos confundem “[...] aquilo que seria o fim da política com a política em si, e apresentam aquilo que seria uma catástrofe como inerente à própria natureza da política e sendo, por conseguinte, inevitável” (ARENDR, 2004a, p. 125).

Ao contrário da política, a violência tem sim natureza instrumental, sendo sempre um meio para atingir determinados fins e “[...] como todos os meios, está sempre à procura de orientação e de justificativas pelo fim que busca” (ARENDR, 2015, p. 128). Essa característica, por si só, já seria mais do que suficiente para superar o preconceito contra a política decorrente da sua identificação com a violência e com a força, de modo que não há como substituir uma essência (a política como fim por si só) por um instrumento (violência) empregado para alcançar outro fim.

Com efeito, sustenta Arendt

Uma teoria da guerra ou uma teoria da revolução, portanto, só pode tratar da justificação da violência porque essa justificação constitui seu limite político; se, em vez disso, ela chega a uma glorificação ou uma justificação da violência enquanto tal, já não é política, e sim antipolítica (ARENDR, 2015, p. 45).

O perigo desse preconceito é que a coação e a violência acabem por sufocar o livre agir do homem, pois, como afirma Arendt, a morte, seja quando encarada no processo de morrer, ou na consciência interior de cada indivíduo de sua própria mortalidade, talvez seja a experiência mais antipolítica que existe (Cf. ARENDR, 2015, p. 140).

Como se vê, a violência não tem sentido político, mas sim pré-político, podendo ter sua importância para fins políticos exclusivamente com o objetivo de instaurar um novo início “[...] quando a violência é empregada para constituir uma forma de governo totalmente diferente e para gerar a formação de um novo corpo político, quando a libertação da opressão visa pelo menos a constituição da liberdade” (ARENDR, 2011, p. 64).

1.3.5 A política como condição inerente ao homem

Hannah Arendt faz radical crítica à tradição político-filosófica que parte da perspectiva equivocada, desde a definição aristotélica, de homem como *zoon politikon*, como ser político, se ocupando precipuamente *do* homem, “[...] como se no homem houvesse algo político que pertence à sua essência [...]” (ARENDR, 2004a, p. 18).

Hannah Arendt, ao invés de tratar *do* homem como se a política fosse a ele imanente, que a rigor é apolítico, analisa a política como convivência entre diferentes que surge *entre-os-homens* e se estabelece como relação, fora, portanto, dos homens (ARENDR, 2004a, p. 21-23).

Tal concepção de política ancorada no *entre-os-homens* está ligada às concepções arendtianas de pluralidade e espaço político, *locus* onde é exercida a ação e o discurso, em que o homem, sem coerção e necessidade, se revelaria aos demais, partilhando sua concepção de mundo falando e sendo ouvido.

Assim, por ora apenas se afasta a concepção de política com capacidade inerente ao homem, pois trata-se de potencialidade desenvolvida com outros homens. Como diz Arendt “[...] 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” (ARENDR, 2017a, p. 28).

Explicitados os preconceitos para com a política que permeiam a tradição da filosofia política, no Capítulo 2 serão desenvolvidas as atividades inerentes à condição humana, ou seja, as atividades do trabalho, da obra e da

ação que são fundamentais para desenvolver as bases do enfrentamento desses preconceitos e, por conseguinte, para a compreensão das concepções políticas arendtianas desenvolvidas no Capítulo 3.

Capítulo 2

AS ATIVIDADES INERENTES À CONDIÇÃO HUMANA

A exposição dos preconceitos sobre a política e as refutações que Arendt faz a respeito já demonstram certas questões fundamentais do seu pensamento político.

Na parte em que se abordou a relação entre filosofia e a política tem como pano de fundo o enfrentamento da tradição filosófica de veneração à contemplação em detrimento da ação, vista como atividade perigosa por ser incontrolável. Do mesmo modo, a refutação à instrumentalização da política, como meio para atingir um fim, está amparada na diferenciação, fundamental para Arendt, entre as atividades do *animal laborans*, do *homo faber*, e do homem de ação.

Essas questões fundamentais, que permeiam todo o pensamento da Autora, devem ser devidamente explicitadas antes de se adentrar nas concepções políticas arendtianas.

2.1 A *vita activa*

A expressão *vita activa*, resgatada por Arendt, parte da “[...] antiga distinção entre dois modos de vida, entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa*, [...]” de modo que quando se fala “[...] de contemplação e ação, nos referimos não apenas a certas faculdades humanas, mas a dois modos de vida distintos” (ARENDR, 2005, p. 175).

Para Arendt, conforme adiante ficará demonstrado, a ação está intimamente ligada à esfera política o que “[...] está de acordo com a pré-filosófica e pré-platônica, opinião corrente da vida da pólis grega” (ARENDR, 2005, p. 177).

Essa premissa, contudo, foi sendo modificada, por meio da tradição filosófica desde a veneração à contemplação em Platão, que, conforme tratado

acima, buscava um modelo ideal de cidade organizada mediante a distribuição de funções, de modo a garantir condições ao governo do filósofo e ao modo de vida filosófico, considerado, enquanto tal, superior ao modo de vida político do cidadão na pólis (Cf. ARENDT, 2017a, p. 17-18 e ARENDT, 2005, p. 177).

Posteriormente, Aristóteles distribuiu três modos de vida (*bioi*), vinculados ao belo, que o homem livre - ou seja, aquele que não precisa praticar qualquer ato para satisfazer suas necessidades, como o trabalho – poderia escolher: a) a vida voltada aos prazeres do corpo na qual o belo é consumido tal como é dado; b) a vida dedicada aos assuntos da pólis na qual produz belos feitos (aqui se encontrava o modo de vida político); e 3) a vida dos filósofos dedicada à investigação e contemplação das coisas eternas (Cf. ARISTÓTELES, 2010 p. 21 e ARENDT, 2017a, p. 16).

A articulação entre esses modos de vida delineados por Aristóteles, que pressupõem a liberdade em relação às necessidades da vida e a coerção dos outros, “[...] é orientada claramente pela contemplação (*theōreia*), sendo que a isso os filósofos acrescentaram a liberdade de toda atividade política (*skole*) [...]” (ARENDT, 2017a, p. 18).

Com efeito, sustenta Arendt que:

A expressão *vita activa*, compreendendo todas as atividades humanas e definida do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação, corresponde, portanto, mais à *askholia* grega (“inquietação”), com a qual Aristóteles designava toda atividade, que ao *bio politikos* grego. Já desde Aristóteles, a distinção entre quietude e inquietação, entre uma abstenção quase estática de movimento físico externo e qualquer tipo de atividade, é mais decisiva que a distinção entre os modos de vida político e teórico, porque afinal pode ocorrer em qualquer um dos três modos de vida. [...]. Todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa tranquilidade humana (ARENDT, 2017a, p. 18-19).

Essa perspectiva filosófica da supremacia da contemplação, que permite alcançar a perfeita felicidade e a verdade (Cf. ARISTÓTELES, 2010 p. 228-231), sobre a *vita activa* foi posteriormente corroborada pelo cristianismo, cuja

verdade era compreendida como revelação “[...] como algo essencialmente dado ao homem [...]” (ARENDT, 2005, p. 177).

Com efeito, a *vita activa* foi tradicionalmente concebida a partir da perspectiva da *vita contemplativa*, sendo que suas atividades, comparadas com o pressuposto da quietude da contemplação, “[...] pareciam ser semelhantes, na medida em que se caracterizavam pela in-quietude, por algo negativo [...] ou a ausência das condições que tornam possível a contemplação” (ARENDT, 2005, p. 176).

Desse modo, as atividades da *vita activa* foram forjadas pela tradição filosófica, contemplativa por excelência, como condição de possibilidade da contemplação, uma vez que ela necessita “[...] do trabalho para produzir tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum [...]” (ARENDT, 2005, p. 176).

A expressão *vita activa*, derivada da *vita contemplativa*, portanto, até o início da era moderna, não perdeu sua concepção negativa de “in-quietude, nec-otium, a-sckholia” (ARENDT, 2017a, p. 19).

Na modernidade, especialmente a partir da inversão de valores feitas por Kierkegaard⁷ (que foi da dúvida para a crença, invertendo a relação entre razão e fé), por Marx⁸ (que “saltou” da teoria para a ação e da contemplação para o trabalho) e por Nietzsche⁹ (“pulou” do reino transcendente, não sensível

⁷ “O Kierkegaard queria era afirmar a dignidade da fé contra a razão e o raciocínio modernos” (ARENDT, 2016b, p. 58).

⁸ “Marx, ao saltar da Filosofia para a Política, transportou as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente que nunca daquilo que hoje chamaríamos uma ideologia. Além do mais, desde que seu trampolim era, não a filosofia do sentido metafísico antigo, mas a Filosofia da História de Hegel, (...), ele superpôs a “lei da História” à Política, findando por perder o significado de ambas – da ação não menos que do pensamento, e da Política não menos que da Filosofia – ao insistir em que eram meras funções da sociedade e da história” (ARENDT, 2016b, p. 57).

⁹ “O platonismo invertido de Nietzsche, sua insistência na vida e no dado sensível e materialmente, por oposição às ideias suprassensíveis e transcendententes que, desde Platão, acreditava-se deverem medir, julgar e atribuir significado ao dado, terminou no que é comumente chamado de niilismo. E, contudo, Nietzsche não era nenhum niilista, mas, ao contrário, foi o primeiro a tentar superar o niilismo inerente, não às noções dos pensadores, mas à realidade da vida moderna. O que ele descobriu em sua tentativa de “transvaloração” foi que, dentro deste quadro de referência categórico, o sensível perde sua própria *raison d’être*

das ideias, para a sensualidade da vida), houve a manifesta inversão a respeito da ordem tradicional de precedência, de modo que a ação foi alçada ao topo da hierarquia, entre as atividades humanas, e a contemplação foi relegada à sua base.

A despeito dessa inversão hierárquica entre as atividades humanas, Arendt observa que se mantém a lógica equivocada de se valorizar apenas uma das atividades em detrimento das outras, de modo que “[...] o próprio quadro conceitual permaneça intacto” (ARENDR, 2005, p. 177). Assim, para Arendt “[...] a *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior” (ARENDR, 2017a, p. 19).

A própria Hannah Arendt, em um colóquio, afirmou que a sua perspectiva da *vita activa* abordada na obra *A Condição Humana* não conseguiu se desprender da tradição da *vita contemplativa*, o que exigiria, no seu entender, escrever um segundo volume¹⁰ ao referido livro a fim de trazer características genuínas da *vita activa* (Cf. ARENDR, 2010b, p. 127; 2000, p. 8).

Arendt utiliza a expressão *vita activa* com o objetivo de designar três atividades humanas fundamentais, o trabalho, a obra e a ação, tais atividades no entender da Autora “[...] são fundamentais porque cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDR, 2017a, p. 9).

Hannah Arendt examina essas três atividades a partir da perspectiva pré-filosófica, buscando suas origens na *pólis* grega ainda afastada do ideal filosófico da contemplação.

É necessário agora delinear, inclusive mediante crítica à perspectiva contemplativa, as três atividades humanas estudadas por Arendt: o trabalho, a obra, a ação e o discurso.

quando privado de substrato no suprassensível e no transcendente” (ARENDR, 2016b, p. 57-58).

¹⁰ Canovan bem explicita que *A condição humana* é um trabalho menos completo e mais contingente do que os intérpretes costumam imaginar, cuja ênfase é mais sobre os pressupostos para a política começar do que propriamente sobre a política em si (Cf. CANOVAN, 2002, p. 110-101).

2.2. Trabalho

O trabalho, tanto do ponto de vista da experiência na *pólis* (pré-filosófica) como da contemplação, era considerado a atividade mais baixa, pois era a única atividade regida pelo princípio da necessidade. Ou seja, mediante o trabalho o homem produz sua subsistência, garante o processo vital do corpo, razão pela qual essa atividade tem que seguir intermitente com o ciclo da vida, cessando sua repetição apenas com a morte (Cf. ARENDT, 2017a, p.170).

Onde há necessidade não existe liberdade, tanto é que na tradição da *pólis* grega só podiam tratar sobre as coisas públicas da cidade, quem já tinha superado a necessidade de subsistência e do lar. Nesse sentido, como observa Arendt, Marx não visava a simples emancipação da classe trabalhadora “[...] mas a emancipação do homem em relação ao trabalho. Pois “o reino da liberdade começa somente quando o trabalho determinado pela carência” e pela urgência das “necessidades físicas” termina” (ARENDT, 2005, p. 182).

A necessidade que move o *animal laborans* deixa evidente o caráter instrumental de sua atividade, pois o trabalho tem por objetivo um fim maior que consiste em garantir a subsistência.

O trabalho produz bens de consumo. O trabalho e o consumo são indissociáveis, pois o trabalhador no exercício da atividade penosa (como decorre da própria etimologia da palavra¹¹) está consumindo a energia fruto do alimento produzido/adquirido com o trabalho; e com o trabalho realizado se busca atender a necessidade do corpo que tem, como um dos seus fatores de criação, o próprio trabalho (restabelecer as energias despendidas).

O trabalho não se cinge à fadiga e à labuta da sobrevivência, pois - embora dessa atividade não resulte nada que não seja consumido pelo metabolismo vital - está intimamente ligado “[...] à felicidade com que podemos experimentar o fato de estarmos vivos”, pois “[...] o esforço e a gratificação seguem um ao outro tão proximamente quanto a produção e o consumo, de

¹¹ Vide: A nota à revisão técnica feita por Adriano Correia in ARENDT, 2017a, vi/vii.

modo que a felicidade é concomitante ao próprio processo” (ARENDDT, 2005, p. 182).

Como assinala Arendt,

A “benção ou a alegria” do trabalho é o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; e é ainda o único modo de os homens também poderem permanecer e voltarem com contento no círculo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro (ARENDDT, 2017a, p. 131).

Por outro lado, embora o trabalho seja desempenhado em conjunto, na presença de outros homens, não há interação nem existe diferenciação entre eles, pois esta atividade “[...] não possui nenhuma das características da verdadeira pluralidade [...]”; o que há é a “[...] multiplicidade de espécimes, todos fundamentalmente iguais por serem o que são como organismos vivos” (ARENDDT, 2017a, p. 263).

Tal questão pode ser observada em Marx que conceitua cooperação como a forma de trabalho em que muitos trabalham conjuntamente, no mesmo processo de produção. Esse trabalhar conjunto, contudo, não significa interação entre os homens, uma vez que os “[...] trabalhadores entram em relação com o mesmo capital, mas não entre si. Sua cooperação começa só no processo de trabalho, mas no processo de trabalho eles já deixaram de pertencer a si mesmos e são incorporados ao capital” (MARX, 1996, p. 449). Vale dizer, no processo de trabalho não há identificação do outro com todas as suas potencialidades e particularidades, pois os homens trabalham como se fossem um corpo só e não muitos.

Essa igualação de todos a organismos vivos no mesmo processo de trabalho exige a abstração “[...] de toda a consciência de individualidades e identidade; [...] A sociabilidade que surge dessas atividades resultantes do metabolismo do corpo humano com a natureza, não se baseia em igualdade, mas uniformidade [...]” (ARENDDT, 2017a, p. 264).

A ausência de individualidade, a partir da planificação dos indivíduos no processo de trabalho, é verificada em grau mais preponderante no sistema

escravagista, de tal situação é possível extrair, como faz Arendt, “[...] a incapacidade do *animal laborans* para a diferenciação e, por conseguinte, para a ação e o discurso” (ARENDDT, 2017a, p. 266).

O fato de o trabalho ser regido pelo princípio da necessidade, bem como em razão de ter como pressuposto abafar a individualidade e, por conseguinte, a pluralidade, resta claro que o trabalho é uma atividade apolítica, tal como era concebido na *pólis* grega.

Na busca da satisfação da sua subsistência, metabolismo vital, cada indivíduo humano converte-se em *animal laborans*, cuja condição “[...] corresponde à própria dinâmica do estar vivo que compartilhamos com os outros vivos” (CORREIA, 2013, p. 206).

O *animal laborans*, como o sujeito do trabalho, bem explicita que características eminentemente humanas são prescindíveis para o exercício dessa atividade, e realça as características instintivas de satisfação das necessidades, de sobrevivência presente também nos demais animais.

Com o advento da modernidade houve a mencionada inversão da ordem tradicional de precedência das atividades humanas com a valorização da ação sobre as demais atividades. A ação, contudo, foi identificada ao trabalho, o que se iniciou com Locke (LOCKE, 2015, § 27, p. 251) que descobriu o trabalho como fonte da propriedade, depois desenvolvida por Adam Smith para quem o trabalho era fonte de toda a riqueza, e atingiu seu auge com Marx (MARX, 1996, p. 290) que apontou o trabalho como fonte de toda produtividade e expressão da própria humanidade do homem (ARENDDT, 2017a, p. 124).

A conjugação desses dois fatores – advento das sociedades modernas e a glorificação do trabalho - fez com que a atividade do trabalho extrapolasse sua esfera eminentemente privada/familiar, como reconhecida pelos antigos, e alcançasse a esfera social. Esse rompimento com a tradição alterou substancialmente os conceitos de público e privado (o que será detalhado no tópico referente ao espaço público), mas especialmente, para o que por ora importa, fez com que a lógica do trabalho, restrita até então para a satisfação das necessidades individuais, privadas, se expandisse para a esfera pública,

de modo que a sociedade de maneira interligada passou a ter o objetivo de satisfazer a subsistência de todos.

Como afirma Arendt, a sociedade passa a constituir a organização pública do próprio processo vital, as comunidades concentram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida (ARENDDT, 2017a, p. 56).

Tais questões são por ora apenas lançadas a fim de se ressaltar a importância das características da atividade trabalho e suas ramificações no pensamento da Autora, o que merecerá maior detalhamento adiante.

2.3 Obra

A obra é atividade tipicamente instrumental, regida pelo princípio da utilidade, cujo fim é um objeto, um produto, pré-determinado e pré-visualizado, que dirige e organiza o processo de sua realização. Esse processo tem início definido e um fim previsível com a manufatura do produto, o qual sobrevive à atividade e daí em diante tem vida própria e autônoma da de seu criador (Cf. ARENDT, 2016b, p. 91).

Ao contrário do trabalho, a obra produz objetos não consumíveis, eles são utilizáveis e, a despeito de se desgastarem com o uso, sua durabilidade ultrapassa, muitas vezes, a do fabricante. A obra possui, portanto, relativa independência do seu criador.

Nesse ponto, é necessário observar que Marx ao tratar da atividade do trabalho não a distingue da obra¹², pois ele estava interessado

[...] no processo das forças produtivas da sociedade, em cuja vida, [...] a produção e o consumo sempre se equilibram, a questão da existência separada de coisas mundanas, cuja durabilidade sobrevive e resiste aos processos devoradores da vida, jamais lhe ocorreu (ARENDDT, 2017a, p. 133).

¹² Adriano Correia bem aponta que “É certo que, se Marx não distingue trabalho de fabricação, também não seria possível afirmar que em toda a sua obra ele define o homem como um *animal laborans*, no sentido da dinâmica mais elementar do estar vivo” (CORREIA, 2013, p. 207).

Como bem explicita Canovan, muito do que Hannah Arendt diz sobre a obra é o reverso da sua descrição do trabalho, sendo especialmente relevante a sua distinção ente o mundo e a natureza. Para Arendt a condição humana da obra é a mundanidade enquanto a condição humana do trabalho é a própria vida. Pois a obra, ao contrário do trabalho, não satisfaz as necessidades de subsistência que a vida natural exige; a obra significa fazer coisas, objetos sólidos destinados a durar, serem usados em vez de consumidos e contribuir para o mundo, o durável artifício humano que fornece aos homens um lar sobre a Terra¹³ (CANOVAN, 2002, p. 128).

Outra característica da atividade da obra é o componente de violência presente em toda fabricação, pois para sua realização se faz necessário extrair sua matéria prima mediante o emprego de violência contra a natureza (como a derrubada de árvore e extração de ferro da terra), de modo que “[...] o homem enquanto criador do artifício humano sempre foi um destruidor da natureza” (ARENDDT, 2005, p. 184). Essa violência se justifica pelo fim pré-determinado, derrubada da árvore para fazer a mesa, pois na fabricação tudo é julgado pela perspectiva da adequação, de utilidade do custo benefício (Cf. ARENDT, 2005, p. 187).

Isso bem demonstra que a filosofia do *homo faber* é o utilitarismo, que o aprisiona “[...] na cadeia sem fim dos meios e dos fins sem jamais chegar a algum princípio que pudesse justificar a categoria, isto é, a própria utilidade” (ARENDDT, 2005, p. 188). A filosofia utilitarista tenta refutar esse espiral interminável com a transformação do homem em usuário (consumidor) de toda ferramenta fabricada e, portanto, como fim último da fabricação.

¹³ Tradução contextualizada do seguinte excerto:

“Much of what Arendt has to say about work is a mirror-image of her account of labour. In particular, her distinction between the two is very closely linked with her crucial distinction between the world and nature. As she says near the beginning of the book, The human condition of work is worldliness', whereas The human condition of labor is life itself. In so far as a man spends his life in labour, he is no more than a specimen of animal laborans, but work raises him to the dignity of homo faber. For work, unlike labour, does not simply feed the endless process of consumption that natural or pseudo-natural life demands: work means making things, solid objects which are meant to last, to be used rather than consumed and to contribute to the world, the durable human artifice that provides men with a home upon the earth.” É de se observar que a Autora utiliza a expressão *labour* e *work*. Anteriormente na tradução da *Condição humana* para o português no Brasil, também se utilizava como tradução desses termos “labor” e “trabalho”. Contudo, a partir da 13ª edição da tradução, a tradução utilizada foi *trabalho* e *obra*, tradução adotada nessa dissertação, especialmente em virtude das notas à revisão técnica expostas (ARENDDT, 2017a - A, III, e s.s.)

Ocorre, contudo, que os desejos do homem são insaciáveis, pois a fabricação cria novas “necessidades”¹⁴ que, por sua vez, exige novas ferramentas, nova fabricação e novos produtos, retornando ao círculo vicioso utilitarista. A violência empregada contra a natureza demonstra a força do homem como:

[...] fabricante do artifício humano, de seu próprio mundo, é realmente um senhor e mestre, não apenas porque se estabeleceu como o mestre de toda a natureza, mas também porque é senhor de si mesmo e do que faz. Sozinho com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e sozinho novamente ante a obra de suas mãos, ele é livre para destruir (ARENDDT, 2005, p. 186-187).

A utilização dos meios e ferramentas para atingir o resultado pré-determinado resulta na eficiência e na credibilidade do *homo faber*, “[...] cuja atividade é aferida inteiramente pelo uso constante de escalas medidas, regras e padrões [...]” (ARENDDT, 2017a, p. 207). Por outro lado, a obra é digna de confiabilidade, pois o processo de fabricação, ao contrário da ação, é reversível, eis que “[...] toda coisa produzida por mãos humanas pode ser destruída por elas [...]” (ARENDDT, 2005, p. 185).

A confiabilidade na fabricação é que fundamentou a mudança do paradigma grego de valorização da ação, no seu período pré-filosófico, para o culto à obra, fabricação, a partir de Platão como se indicou no Capítulo anterior.

A propagada segurança e eficiência para atingir resultados pré-estabelecidos, “realizar a obra”, fez com que o *homo faber* se intitulasse o fabricante do mundo, “[...] o mestre de toda a natureza, [...] senhor de si mesmo e do que faz” (ARENDDT, 2005, p. 186-187) e, por conseguinte, transgredisse os limites de sua atividade, propondo a aplicação de sua lógica utilitarista aos demais âmbitos da vida, conforme sustenta Arendt:

O *homo faber*, podemos dizer, transgrediu os limites de sua atividade quando, sob o disfarce do utilitarismo, propõe que a instrumentalidade governe o âmbito do mundo acabado tão exclusivamente quanto governa a atividade através da qual todas as coisas contidas nele vêm a ser. Esta generalização será sempre a tentação específica do *homo faber*, se bem que,

¹⁴ Essa questão é ilustrada por Rousseau no seu *Discurso sobre a origem da desigualdade* que descreve a passagem do homem natural para o homem social e a infundável criação de necessidades (ROUSSEAU, 2001, p. 95 e s.s.).

em última análise, ela será a sua própria perdição: só lhe restará a ausência de significação no seio da utilidade; o utilitarismo nunca pode encontrar a resposta para a questão que certa vez Lessing colocou aos filósofos utilitaristas de seu tempo: E qual é, por favor, a utilidade da utilidade? (ARENDR, 2005, p. 189).

A característica mais importante da obra certamente constitui a atribuição de estabilidade e solidez ao mundo, facilitando a proteção do homem de sua instabilidade e a recepção dos homens que virão a este mundo. Ou melhor, nas palavras de Arendt, “[...] sua objetividade repousa no fato de que os homens, não obstante sua natureza sempre em mudança, podem recobrar sua identidade graças à sua relação com a duradoura identidade dos objetos” (ARENDR, 2005, p. 184). A Autora cita o exemplo de identificação do homem com a obra da própria casa em que, por vezes, nasce e morre nela, de modo que a existência da obra em sua objetividade se confunde com a “história” do homem, com sua subjetividade, a obra do *homo faber* consubstancia sua reificação.

Com efeito, Arendt afirma que

Somente porque erigimos um mundo de objetos a partir do que a natureza nos dá e construímos um ambiente artificial na natureza, protegendo-nos assim dela, podemos considerar a natureza como algo “objetivo”. Sem um mundo entre os homens e a natureza haveria movimento eterno, mas não objetividade (ARENDR, 2005, p. 184).

O mundo artificial, fruto da fabricação, garante a permanência no mundo, “[...] em nenhuma outra parte a mera durabilidade do mundo feito pelo homem aparece com tal pureza e clareza [...]” (ARENDR, 2017a, p. 215), do que na obra de arte, que, embora seja fruto do pensamento, é transformada em coisa e ganha realidade, é reificada, na manufatura, como um livro, uma pintura, escultura etc., e com a qual passa a ser tangível, permanente e durável. Aqui há uma circularidade, pois o homem é posto no mundo já criado e ao mesmo tempo cria o mundo por meio de suas obras e ações.

É necessário ter presente no estudo da mundanidade de Arendt que tal questão está, como aponta Canovan (CANOVAN, 2002, p. 109), muito mais ligada ao âmbito cultural da humanidade - sendo essa a razão pela qual Hannah Arendt ressalta tanto as características das obras de arte e as

instituições públicas - que, como posteriormente será apontado, permite que o homem se manifeste publicamente e em conjunto com seus iguais criem o poder.

Adriano Correia assevera que

[...] quando Arendt designa *animal laborans* à dimensão do mero estar vivo em metabolismo com a natureza e *homo faber* à dimensão da existência capaz de criar um mundo humano, artificialmente edificado a partir do material da natureza – “a criação prática de um mundo objetivo” –, parece em alguma medida concordar com Marx, nessa alteração de animal para homo, que o primeiro estágio da humanização do homem repousa na sua capacidade de edificação de mundo – em sua mundanidade, nos termos arendtianos (CORREIA, 2013, p. 206).

Essa durabilidade do objeto acaba inclusive por inquinar a perspectiva da filosofia utilitarista, pois, como afirma Arendt não existe “[...] coisa alguma que de algum modo não transcenda o seu uso funcional, e essa transcendência, corresponde, ao aparecimento público e ao fato de ser vista” (ARENDR, 2017a, p. 215).

Nesse passo, afirma Arendt que:

O mundo das coisas fabricado pelo homem torna-se uma morada para homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e feitos apenas na medida em que transcenda tanto a pura funcionalidade dos bens de consumo como a mera utilidade dos objetos de uso (ARENDR, 2005, p. 190; 2017a, p. 216).

A atividade do *homo faber*, portanto, facilita o trabalho do *animal laborans*, e é imprescindível ao homem de ação, eis que a obra (o poema, o monumento, a escultura, a pintura etc.) permite prostrar no tempo o significado e os efeitos da ação e do discurso, de modo que há latente vinculação entre a ação e a obra, pois “[...] os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, [...] porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria” (ARENDR, 2017a, p. 216).

Por tal razão, salienta Kohn, a obra não somente complementa a atividade do trabalho, fazendo ferramentas que são úteis para facilitar e o

tornar mais produtivo, mas também mediante tais ferramentas constrói um mundo artificial, um artefato cultural estruturalmente complexo e intrincadamente planejado como a rede de relacionamentos que sensata e legalmente vincula aqueles que vivem juntos dentro dele (KOHN, 2000, p. 124).

Nesse sentido, embora a obra não constitua, por si, uma atividade política, ela tem estreita vinculação com espaço público, pois as coisas produzidas pelo *homo faber* adquirem a existência no mundo público onde se abre um espaço de aparecimento e relacionamento entre homens que é essencial para a política. Já a atividade do trabalho está vinculada, pela tradição, à esfera privada da subsistência e, portanto, é eminentemente apolítica, conforme exposto anteriormente.

2.4 Ação e discurso

A ação e o discurso não tratam da política em si, mas da atividade humana da qual a política se manifesta, de modo que o objetivo de Hannah Arendt é destacar essa atividade humana, do trabalho e da obra, com as quais a política é confundida (CANOVAN, 2002, p. 131), conforme demonstrado na análise da tradição.

Embora todas as atividades humanas sejam condicionadas pela presença de outros homens, é evidente que o trabalho (que visa a subsistência do corpo *do homem*) e a obra (cujo objetivo é criar instrumentos para o *homem*) ressaltam a perspectiva do homem com objetos, tanto é que podem ser exercidas no isolamento. Já a ação e o discurso são atividades que têm como pressuposto o *entre homens*, a relação do homem com seus semelhantes, razão pela qual Arendt afirma que “Só a ação é prerrogativa do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (ARENDR, 2017a, p. 28).

Hannah Arendt busca um conceito originário de ação, não aquele vinculado à vontade, intenção e realização amparada no conceito de *praxis* de Aristóteles vinculada a fins do “Belo” (ARENDR, 2016a, p. 92). Arendt faz resgate histórico da perspectiva da ação a partir da experiência política grega

pré-filosófica, anterior à pólis, se esquivando das amarras da tradição da filosofia política que foi iniciada no momento em que a vida na pólis entrava em decadência e forjada por essa experiência (ARENDR, 2016a, p. 91).

Arendt demonstra que, na denominada era heroica grega, os grandes feitos e a fama eram alcançados fora da cidade, nas guerras em que os soldados iam buscar a eternidade de seus atos. A pensadora política ilustra essa questão com a Guerra de Troia na qual Aquiles seguiu o rei Agamemnon porque esperava ganhar para si “[...] glória eterna, a saber, a *doxa* da aparência gloriosa no mundo dos mortais que sobreviverá às suas mortes” (ARENDR, 2011- A, p. 292).

A história de Aquiles é paradigmática, pois mostra que

[...] o preço da *eudaimonia* é a própria vida e que uma pessoa só pode estar segura dela quando renuncia à continuidade da existência ao longo da qual nos revelamos aos poucos, quando resume toda a existência em um único feito, de sorte que a estória do ato termina ao mesmo tempo em que a vida (ARENDR, 2017a, p. 240).

Contudo, os grandes feitos e os seus personagens dependiam da narrativa do historiador, do louvor do poeta, para contar e eternizar a glória dos homens de ação, assim como a eternidade de Aquiles foi assegurada por Homero. O poeta e o historiador narravam suas histórias, não para ressaltar o indivíduo, mas em prol da glória humana.

Como afirmar Arendt, o “[...] o louvor é necessário devido à fragilidade da ação humana [...] totalmente dependente da rememoração no louvor dos poetas e nos relatos dos historiadores [...]” (ARENDR 2016a, p. 90). Tal situação de dependência e fragilidade desse registro demonstra o que “[...] poderia ocorrer com a grandeza humana, se esta tivesse de se fiar apenas nos poetas para garantir sua permanência” (ARENDR, 2017a, p. 244).

Arendt afirma que esse conceito de ação na Grécia heroica, altamente individualista, no qual se destaca

[...] o anseio de autodesvelamento a custa de todos os outros fatores [...] passou a ser protótipo da ação na Grécia Antiga e influenciou [...] o apaixonado impulso de alguém para exibir seu si-mesmo ao medir-se com os outros que está na base do

conceito de política prevalecente nas cidades-Estados” (ARENDR, 2017a, p. 240-241).

A *pólis*, portanto, é forjada com esse objetivo de garantir um lugar de aparecimento, em que os homens podem se distinguir, com atos e discursos, dos demais, demonstrar sua excelência e agir com seus semelhantes. A *pólis* deveria multiplicar as possibilidades de “fama imortal”, multiplicando “[...] para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em atos e palavras quem eram em sua distinção única” (ARENDR, 2017a, p. 243).

A *pólis* realça a *vita activa* dentro da cidade exercida e testemunhada por todos os cidadãos quando do trato dos assuntos públicos, de modo a perpetuar essas ações e discursos¹⁵ independentemente da existência dos poetas e historiadores, como se fosse “uma espécie de memória organizada” (ARENDR, 2017a, p. 245). A *pólis*, por meio de suas leis, delineou o espaço protegido para o exercício da ação política (legislador como artesão, construtor de muros) e a forma como ela deve ser conduzida: mediante o discurso (como ação política, na forma de fala), a persuasão, a troca de perspectivas de mundo e a discussão sobre assuntos públicos (ARENDR, 2017a, p. 241; KATEB, 2000, p. 133).

Como pontua Arendt:

A rigor, a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal qual ela resulta do agir e do falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. “Onde quer que vás será uma polis”: essas famosas palavras não só vieram a ser o lema da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento (ARENDR, 2017a, p. 246).

Rememorar a ação na era heroica - vinculada ao período dos grandes empreendimentos e sua influência na concepção de ação na Grécia antiga com

¹⁵ Canovan sublinha que na *pólis*, onde as pessoas vivem junto, a ação perde sua predominância assumida pelo discurso, de modo que no instante em que sai a ação entra o discurso (CANOVAN, 2002, p. 138)

a construção da *pólis* - é importante para demonstrar que a “[...] ação não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” (ARENDDT, 2017a, p. 245).

Uma vez delineada sucintamente a transformação do conceito de ação - da busca da eternidade gloriosa nos grandes empreendimentos para aparência e distinção do cidadão na presença permanente de seus iguais na polis - é possível realçar de maneira contextualizada as características da ação.

2.4.1 Vínculos, distinções e características

A ação e discurso são atividades intimamente ligadas, pois os homens quando as praticam mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens (ARENDDT, 2017a, p. 228).

Como afirma Arendt

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como no trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *acrchein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*) (ARENDDT, 2017a, p. 219).

A ação e o discurso atendem à necessidade de responder a pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?” Essa revelação de *quem* alguém é (que não se confunde com as habilidades pessoais e talentos – que responde *o que é?*) se dá tanto por suas palavras quanto por seus feitos (ARENDDT, 2017a, p. 221). Nesse sentido, ao “[...] agir e ao falar, os homens

mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano (ARENDDT, 2017a, p. 222).

Essa vinculação entre a ação e discurso é bem demonstrado pela analogia de Demócrito, citada por Arendt, na qual afirma que o *logos*, a palavra, acompanha a ação da mesma maneira que a sombra acompanha todas as coisas reais (ARENDDT, 2018b p. 201).

A despeito desse estreito liame entre ação e discurso, Canovan realça que cada um revela um diferente aspecto da pluralidade humana. O discurso é particularmente associado ao desvelamento das distinções de quem fala, enquanto a ação é particularmente ligada ao início (*initium*) próprio da natalidade (CANOVAN, 2002, p. 131). Mas ambas as atividades têm sempre como resultado “[...] uma história suficientemente coerente para ser narrada (ARENDDT, 2017a, p. 119).

A ação desacompanhada do discurso, além de perder seu vínculo com o agente, perde todo seu caráter revelador e estabilizador, sendo esse o fundamento da dependência dos soldados para com os poetas que perpetuavam a fama daqueles na era heroica.

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer [...] Ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (ARENDDT, 2017a, p. 221).

Como sintetiza Maurizio Passarin, a ação pressupõe a fala, pois por meio desta somos capazes de articular o significado da ação e coordenar a ação com os demais. Por outro lado, discurso pressupõe a ação, não só porque o discurso é uma forma de ação, mas também em virtude de ação constituir frequentemente o meio pelo qual se checa a sinceridade de quem discursa. Dessa forma, ação sem discurso corre o risco de não ter significado e

de não poder ser coordenada com os outros; e discurso sem ação impediria de verificar a sinceridade da pessoa que o propala (PASSERIN, 2018¹⁶).

A qualidade reveladora da ação e do discurso tem por pressuposto a convivência humana, o estar junto com outras pessoas (ARENDT, 2017a, p. 223), pois quem se revela o faz para outras pessoas e quem se distingue o faz de outras pessoas. Os produtos da ação e do discurso constituem, portanto, a textura das relações e dos assuntos humanos:

Sua realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, atestar sua existência. [...]

Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e modelos de pensamento ou ideias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e então transformados em coisas, reificados, por assim dizer – em recital de poesia, página escrita ou no livro impresso, em pintura [...]. Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se lembram; e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. Sem lembrança e sem reificação de que a lembrança necessita para sua realização – e que realmente a tornam, como afirmavam os gregos, a mãe de todas as artes – as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se nunca houvessem existido (ARENDT, 2017a, p. 116-117).

Assim, uma vida sem discurso e sem ação é uma vida sem distinção, em que homens se equivalem a espécimes ciclicamente substituídas na natureza, como os demais animais, sendo, portanto, uma vida “[...] literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre homens” (ARENDT, 2017a, p. 219). Essa situação ficou demonstrada pela experiência dos campos de concentração de “[...] eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como

¹⁶ “In *The Human Condition* Arendt stresses repeatedly that action is primarily symbolic in character and that the web of human relationships is sustained by communicative interaction (HC, 178–9, 184–6, 199–200). We may formulate it as follows. Action entails speech: by means of language we are able to articulate the meaning of our actions and to coordinate the actions of a plurality of agents. Conversely, speech entails action, not only in the sense that speech itself is a form of action, or that most acts are performed in the manner of speech, but in the sense that action is often the means whereby we check the sincerity of the speaker. Thus, just as action without speech runs the risk of being meaningless and would be impossible to coordinate with the actions of others, so speech without action would lack one of the means by which we may confirm the veracity of the speaker.”

expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa [...]” (ARENDDT, 2013, p. 372).

2.4.2 Ação e discurso, trabalho e obra

A atividade do trabalho visa satisfazer a necessidade vital e a obra, regida pelo princípio da utilidade, objetiva a realização de utensílios para facilitar a vida do homem na Terra, conforme demonstrado anteriormente.

A ação e o discurso, por sua vez, têm como característica central sua natureza eminentemente fútil, é um fim em si mesmo. Sua performance explicita aos demais a sua *virtu*, sua essência que nunca está fora do agir, pois nada mais elevado a atingir que sua atividade, tal como ocorria na perspectiva pré-filosófica da ação e da qual a tradição filosófica se descurou com a noção de *praxis* aristotélica vinculada aos fins do “belo” (Cf. ARENDDT, 2016a, p. 92).

A inexistência de um fim para a política tem fundamento na liberdade da ação do homem, da sua performance, perante os demais (política como arte do desempenho). A ação é livre, transcende, qualquer motivo ou intenções, pois, como aponta Kohn, se soubéssemos o que estávamos fazendo quando agimos não seríamos livres, mas sim executaríamos um plano que se desdobraria de maneira lógica como é próprio da obra (KOHNN, 2000, p. 123).

O fim intencionado ou mesmo vislumbrado como efeito previsível, é, a rigor, na ação manifestamente imprevisível, pois como afirma Arendt “[...] se chega a ter quaisquer consequências, estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão [...]” (ARENDDT, 2016 – B, p. 91).

Nas palavras de Arendt, “[...] o significado mais profundo do ato praticado e da palavra enunciada independe de vitória ou derrota, e não deve ser afetado pelo resultado final, por suas consequências boas ou más” (ARENDDT, 2017a, p. 254). A ação, portanto, não é julgada segundo seu resultado (como se julga o pintor e o escultor), mas pela sua excelência, pela

simples atividade do homem exercida perante seus semelhantes, razão pela qual Arendt associa a ação às artes representativas.

A imprevisibilidade da ação não está só na impossibilidade de prever as consequências do ato, mas também da impossibilidade de se saber qual será o pleno significado que se extrairá, uma vez que ele só se manifesta quando a ação termina, sendo, portanto, passível de se transformar em uma narrativa (ARENDR, 2017 – A, p. 237-238).

Além de a ação não constituir um instrumento para atingir um fim, ela tem como característica sua ilimitabilidade (*boundlessness*), em virtude de que quando se age se cria uma nova cadeia de relações que interfere em uma teia de relações pré-existentes, de modo que:

Como a ação atua sobre seres que também são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros. Assim, a ação e a reação entre homens jamais se passam em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros (ARENDR, 2017a, p. 236).

É de se observar que a natureza ilimitada da ação não se restringe à quantidade de relações humanas que são por ela afetadas, mas também tem por fundamento a sua potencialidade - decorrente do nascimento do recém-chegado e sua liberdade de iniciar novos eventos - de superar e romper todos os limites, leis e instituições, existentes no domínio dos assuntos humanos. Com efeito, a ilimitação da ação deflui, da própria imprevisibilidade de suas consequências e do fato de que ela não tem fim, uma vez que “[...] O processo de um único ato pode prolongar-se, literalmente, por todos os tempos, até que a própria humanidade tenha chegado a um fim” (ARENDR, 2017 – A, p. 289).

Essas características demonstram que os homens “[...] nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança qualquer um os processos que desencadeiam por meio da ação [...]” (ARENDR, 2017 – A, p. 289).

Exemplo maior das características da imprevisibilidade e ilimitabilidade da ação são as revoluções francesa e americana que foram conduzidas “[...] em suas fases iniciais, por homens firmemente convencidos de que iriam

apenas restaurar uma antiga ordem das coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo da monarquia absoluta ou pelos abusos do governo colonial” (ARENDR, 2011, p. 74). A impossibilidade de restaurar as antigas liberdades suprimidas aliada à imprevisibilidade e irresistibilidade da ação resultaram na revolução como começo de um novo empreendimento, com o estabelecimento de uma nova ordem e de novas instituições.

As características da ação a diferencia da obra que tem um final certo, o produto pré-visualizado, que absorve toda a força do processo de fabricação, e uma vez criado pode ser desfeito pelo homem. O trabalhado, vinculado à satisfação das necessidades de subsistência, por sua vez, é limitado à duração da vida biológica e sua consequência e objetivo também são previamente conhecidos.

Por outro lado, cada uma das atividades é julgada por diferentes critérios. O trabalho é julgado pela habilidade de sustentar a vida humana, satisfazendo necessidades biológicas de consumo e reprodução; a obra é julgada pelo critério da instrumentalidade e eficiência de manter o mundo confortável ao homem; já a ação “é julgada por sua capacidade de revelar a identidade do agente, de afirmar a realidade do mundo e de atualizar nossa capacidade de liberdade”¹⁷ (PASSARIN, 2018 e ARENDR, 2017a, p. 257).

Como bem sustenta Laura Boella, enfatizando a incontrollabilidade e a precariedade da ação e subtraindo-a do reino da vontade, de seus motivos, de seus objetivos, Hannah Arendt consegue torná-la um princípio de liberdade e não de necessidade, um princípio político e não um assunto privado (ARENDR, 1997, p. 20).

Suscintamente são essas as principais características¹⁸ das atividades humanas da ação e do discurso (fim em si mesmo, imprevisibilidade, ilimitabilidade, irreversibilidade, sua irredutibilidade e sua capacidade de criar

¹⁷ “For Arendt each activity is autonomous, in the sense of having its own distinctive principles and of being judged by different criteria. Labor is judged by its ability to sustain human life, to cater to our biological needs of consumption and reproduction, work is judged by its ability to build and maintain a world fit for human use, and action is judged by its ability to disclose the identity of the agent, to affirm the reality of the world, and to actualize our capacity for freedom.” (PASSARIN, 2018)

¹⁸ Para fins dessa pesquisa algumas dessas características serão adiante tratadas em tópicos específicos.

"novos começos", WALSH, 2011, p. 130) que as distinguem das atividades do trabalho e da obra.

A despeito das manifestas diferenças entre as atividades humanas do trabalho, da obra e da ação, existe um vínculo indissociável entre elas; vínculo esse que decorre do tríptico condicionamento existencial dos homens, que durante o período de tempo entre o nascimento e a morte, “[...] são submetidos ao trabalho para viver, levados a trabalhar [obra] para se sentir em casa no mundo e incitados a agir para encontrar o seu lugar na sociedade de seus semelhantes” (ARENDR, 2018b, p. 89).

A vida do *animal laborans* aprisionado ao ciclo do processo vital é redimida mediante a capacidade humana da fabricação do *homo faber* que atenua as labutas do trabalho e erige um mundo de durabilidade. É notório que a subsistência garantida pelo trabalho do *animal laborans* e os utensílios e locais de aparência produzidos pelo *homo faber* são imprescindíveis para que o homem de ação realize a sua atividade de distinção e aparecimento.

Do mesmo modo, o *animal laborans* e o *homo faber* não podem prescindir do homem de ação, pois sem a “[...] confiança na ação e no discurso como uma forma de convivência, é impossível estabelecer inequivocamente a realidade do si-mesmo próprio, da própria identidade, ou a realidade do mundo circundante” (ARENDR, 2017 – A, p. 258).

Vale dizer, a vida sem significado tanto do *animal laborans* (regida pelo critério da necessidade, da subsistência em um ciclo infinito) como do *homo faber* (regida pela instrumentalidade que transforma todo objetivo alcançado, em novo instrumento em uma cadeia sem fim) é redimida pela ação e pelo discurso que atribuem significado ao mundo ao produzirem “[...] histórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso” (ARENDR, 2017 – A, p. 292).

Assim, essas atividades humanas são igualmente necessárias para a vida humana completa e igualmente contribuem, cada uma de seu modo, para a realização das capacidades humanas.

Ademais, essas três atividades humanas não podem ser individualizadas de maneira estanque, pois muitas vezes elas se interconectam, como se

observa quando o homem mediante ação e o discurso pode implementar melhores condições de trabalho ou melhor organizar a sociedade face as necessidades humanas. O mesmo ocorre com a construção do mundo durável e sólido erigido pela fabricação, pois a partir do momento em que ele é incorporado ao mundo humano

[...] sua utilização e eventual “história” nunca podem ser inteiramente previstas, inicia a fabricação um processo cujo resultado não pode ser inteiramente previsto e que está portanto além do controle de seu autor. Isso significa simplesmente que o homem nunca é exclusivamente *homo faber*, e que mesmo o fabricante permanece ao mesmo tempo um ser que age, que inicia processos onde quer que vá e com o que quer que faça (ARENDR, 2016b, p. 91).

Uma vez estabelecida de maneira geral as características da ação, contrapondo-as com as características do trabalho e da obra, bem como uma vez explicitada a inter-relação entre essas atividades é possível seguir realçando, de maneira mais específica algumas dessas características, mais vinculadas ao agir político.

2.4.3 Princípios da ação

Hannah Arendt pensa a ação política a partir da diferenciação de seus três elementos: objetivo, meta e sentido. Como a ação não tem um fim em si mesmo o objetivo da ação “[...] só começa a aparecer quando a atividade chegou ao fim [...]” o sentido da ação, como de qualquer coisa, “[...] está sempre contido nela mesma”, mas é revelado pelos que presenciaram a ação, já “[...] as metas pelas quais nos orientamos, produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo que é feito” (ARENDR, 2004a, p. 127).

A esses elementos a pensadora política acrescenta o que denomina princípio do agir, que não se confundem com manifestações psicológicas, que impelem o homem à ação, mas consubstancia “a convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si, [...] que desempenharam um papel no andamento do agir político” (ARENDR, 2004a, p. 128). Toda virtude se inicia com um elogio feito a ela e uma vez que essa percepção positiva de um comportamento/ação se torna difuso, ocorre a criação de “[...] critérios orientadores que inspiram ações de governantes e governados pelos quais

todas as ações na esfera pública são julgadas para além do padrão meramente negativo da legalidade” (ARENDDT, 2016a, p. 112).

Esse princípio inspirador “[...] torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador [...] no transcurso do ato que executam em colaboração, o princípio que o inspirou nada perde em vigor e em validade através da execução” (ARENDDT, 2016b, p. 199).

Arendt extrai, essa concepção de princípio do agir, de Montesquieu que apontou três desses princípios, sendo que cada qual é o princípio unificador geral fruto da respectiva forma de governo estabelecida (a honra nas monarquias, a virtude nas repúblicas e o medo nas tiranias) que decorre de “[...] uma experiência básica de homens vivendo e agindo juntos, que se expressa simultaneamente nas leis de um país e nas ações dos homens vivendo sob essa lei” (ARENDDT, 2011a, p. 284).

A virtude é o princípio que inspira ações numa república, o amor à igualdade, o orgulho do cidadão de uma república é não ser mais notório em assuntos públicos do que seus concidadãos. É a alegria de “não estar só no mundo” (ARENDDT, 2016a, p. 115). A experiência fundamental que sustenta as leis republicanas e impele as ações dos cidadãos “[...] é a experiência de viver em conjunto e de serem membros de um grupo de homens igualmente poderosos”. Assim, “[...] as leis de uma república são baseadas na igualdade, e o amor à igualdade é a fonte da qual as ações de seus cidadãos surgem” (ARENDDT, 2011a, p. 285).

A honra inspira os súditos de uma monarquia, pois o orgulho do súdito de uma monarquia é distinguir-se e ser objeto da honra pública. Eles agem por amor à diferença, à distinção dos demais, que pode ensejar o reconhecimento dos demais e do Monarca. Somente agindo e se distinguindo é possível explicitar o verdadeiro “eu” único e irrepetível. Portanto, as “[...] leis monárquicas são baseadas na distinção, de modo que o amor às distinções inspira a ações públicas do conjunto dos cidadãos” (ARENDDT, 2011a, p. 284-285).

O princípio regente da ação política na tirania é medo. O medo dos súditos pelo tirano, o medo em relação aos outros súditos que podem

denunciar a ação ao tirano, bem como o medo que o tirano tem dos súditos. O medo é o reverso da espontaneidade e da ação política que é sufocada nas tiranias. O medo gera o isolamento que contradiz “[...] a condição humana essencial da pluralidade, o agir e o falar em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política” (ARENDR, 2017a, p. 251).

Hannah Arendt, inclui nesses princípios a glória “[...] do mundo homérico, a liberdade, tal como a encontramos em Atenas do tempo clássico, ou a justiça, mas também a igualdade se entendemos entre eles a convicção da dignidade original de tudo que tem rosto humano” (ARENDR, 2004a, p. 128).

Os princípios que inspiram o agir variam não só em relação às diferentes formas de Estado, mas também nos diferentes contextos históricos. Arendt parece firmar o princípio que impele a ação política na busca da felicidade pública, no gosto da liberdade pública - conforme se observa do seu texto *A ação e a busca da felicidade*, (ARENDR, 2018a, p. 113 e s.s.), bem como no final do livro *Sobre a Revolução* (ARENDR, 2011, p. 344) - que não estão vinculadas às honrarias de um cargo, mas sim na possibilidade de estar e agir entre iguais e de decidir com os demais as questões públicas.

Tais princípios estão ligados à liberdade, sendo possível, portanto, interpretar tais princípios, como bem faz George Kateb a partir de uma interpretação (consentânea especialmente com preocupações externadas pela Autora no *Origens do Totalitarismo*) negativa, dicotômica desses princípios, no sentido de que quais princípios podemos perder (liberdade, felicidade pública etc.) e quais princípios podem emergir (medo, ódio, a desconfiança, o isolamento) se não agirmos politicamente. Como afirma Kateb o “[...] político e o dramático (ou estético) tendem a se fundir, tanto no fracasso como no sucesso, tanto a mando de princípios que destroem a liberdade quanto na ordem dos princípios que preservam a liberdade ou criam a liberdade” (KATEB, 2000, p. 138-139).

Diante dessas questões, será analisado mais adiante se ainda existem princípios para impelir a ação política, como Arendt mesmo indaga (ARENDR, 2004a, p. 129). Caso eles existam, é necessário investigar quais são esses princípios, e os seus opostos, necessários na contemporaneidade para

fomentar e julgar a ação política, para criar o sentimento de paixão e de liberdade para agir na esfera pública.

2.4.4 Ação e discurso como poder de transformar o mundo

A ação e o discurso, para Hannah Arendt, estão vinculados à pluralidade humana (como irrepetibilidade das características únicas e exclusivas de cada um) e à natalidade (como início). Esses dois fatores agregados carregam em si a potencialidade de a cada nascimento o mundo se transformar diante da imprevisibilidade das ações e discursos do recém-chegado ao mundo.

A ação e o discurso, para Hannah Arendt, têm um vínculo estreito com o nascimento, pois mediante a ação se renova o milagre do nascimento, do início. É na natalidade que a faculdade da ação se radica ontologicamente (ARENDR, 2017a, p. 306). Agir significa ser capaz de revelar a si, tomar a iniciativa de fazer algo novo imprevisto, realizar milagres no mundo (PASSERIN, 2018).

A cada nascimento nasce também uma maneira diferente de ver o mundo e também uma potencialidade de se criar um mundo diferente, pois por meio da natalidade: “[...] o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo” (ARENDR, 2016b, p. 92-93). Há estreita associação entre “[...] ação, a capacidade de começar, ao fato de que todo ser humano já é por natureza um novo começo nunca antes revelado nem visto no mundo” (ARENDR, 2016a, p. 107).

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (ARENDR, 2017a, p. 219) para se distinguirem dos demais mediante a ação e o discurso construindo um alguém:

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem. [...] 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. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais (ARENDDT, 2017a, p. 220-221).

Com efeito, o que transforma o homem em um ser político é esse instinto, impulso, de distinção de agir de construir sua história com e perante seus semelhantes, mediante ações e discurso. Esta faculdade de agir é que possibilita, como afirma Arendt,

[...] unir-se a seus pares, atuar de comum acordo e partir para metas e empreendimentos que nunca lhes passariam pela cabeça, sem falar nos seus desejos reais se não lhe tivesse sido dada a dádiva de iniciar coisas novas. Filosoficamente falando, agir é a resposta humana à condição da natalidade (ARENDDT, 2015, p. 152).

Desse modo, ao mesmo tempo em que ação e o discurso têm a capacidade reveladora do homem, a partir de uma teia de relações e histórias humanas, a ação tem a capacidade de revelar/constituir o próprio mundo,

[...] no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que interessa [inter-est], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas. A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in-between*] [...] de sorte que a maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala (ARENDDT, 2017a, p. 226).

Ou seja, o mundo comum físico que interliga e reúne os homens é forjado, modificado e transformado de acordo com o interesse comum dos homens expressado, por sua vez, mediante atos e palavras. Por outro lado, essa relação entre os homens, mediante atos e palavras, cria também um

mundo, um “espaço-entre”, que é intangível (qualidade essa que fundamenta a denominação “teia” de relações humanas atribuída por Arendt), formado por regras, costumes, instituições, por meio das quais os homens interagem.

Nesse sentido, Arendt sustenta que:

A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre sobre uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com que ele entra em contato (ARENDR, 2017a, p. 228).

Apenas quando o mundo é submetido e discutido na esfera pública por meio das mais diversas perspectivas individuais, discursos, e ações é possível que a realidade do mundo se manifeste de maneira real e fidedigna.

Trata-se aqui talvez da experiência de ninguém poder compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo. Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é 'realmente', só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem sobre ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. O viver-num-mundo-real e o falar-sobre-ele-com-outros são, no fundo, a mesma e única coisa [...] (ARENDR, 2004a, 59-60).

Aqui existe um verdadeiro círculo retroalimentador, pois o recém-chegado tem a capacidade de se distinguir, de agir, de iniciar novas cadeias de acontecimentos com possibilidade revelar e modificar o mundo que já estabelecido pelos homens que lhe antecederam; e, ao mesmo tempo, esse mundo forja, limita, estabelece barreiras ao seu novo morador.

Com efeito, as ações e discursos individuais estabelecem sentido ao mundo tornando a história suscetível de ser narrada e perpetuada, formam um

emaranhado de relações que em conjunto se transforma na história da humanidade permeada por atos e feitos dos homens.

É necessário, portanto, observar, a partir de Hannah Arendt que:

A história - baseada na suposição manifesta de que, não importa quão acidentais as ações isoladas possam parecer no presente e em sua singularidade, elas conduzem inevitavelmente a uma sequência de eventos que formam uma estória que pode ser expressa através de uma narrativa inteligente no momento em que os eventos se distanciarem no passado – tornou-se a grande dimensão na qual os homens se “reconciliam” com a realidade (Hegel), a realidade dos problemas humanos, isto é, de coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens (ARENDR, 2016b, p. 121).

Assim, contar a história dos atos e discursos dos homens é revelar, é atribuir, sentido ao mundo sem defini-lo, deixando suas potencialidades sempre aberta para novos atos e discursos dos recém-chegados (ARENDR, 2017b, p. 30 e 116). Portanto, apenas “[...] quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinística” (ARENDR, 2004a, p. 58).

A potencialidade inerente ao nascimento humano, o começar algo novo, a ação como poder de distinção e espontaneidade humana, têm raízes no pensamento de Hannah Arendt na forma como ela confrontou o totalitarismo (CANOVAN, 2002, p. 3), pois “[...] o respeito à dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens [...] como construtores de mundos ou coautores de um mundo comum” E nenhuma ideologia determinista e totalitária consegue “[...] suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu” (ARENDR, 2013, p. 386).

2.4.5 A confiabilidade e limites da ação O poder de perdoar e prometer

A imprevisibilidade e a incontrolabilidade imanentes a toda ação, que fundamenta a desconfiança dos filósofos em relação aos assuntos humanos, pode ser atenuada por potencialidades da própria ação.

Os homens quando agem em concerto, de comum acordo, eles geram poder, cujo exercício se manifesta e se materializa na criação de instituições (ARENDR, 2015, p. 120 e 123) e corpos políticos que podem oferecer certa “[...] proteção contra a ilimitabilidade inerente à ação” (ARENDR, 2017a, p. 227). O poder, portanto, atua sobre a ausência de limites da ação, sendo que o não exercício da potencialidade do poder e desagregamento dos homens resulta na impotência dos homens quanto aos efeitos da ação (ARENDR, 2017a, p. 247).

Outro aspecto fundamental de limitação da ação, que não é muitas vezes ressaltado, é a noção de princípio ínsito a todo empreendimento humano em concerto. Nas palavras de Hannah Arendt:

O que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio, *principium* e princípio, não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos. O absoluto do qual o início há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que faz seu aparecimento no mundo junto com ele. A maneira como o iniciador começa o que pretende fazer estabelece a lei da ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento. Como tal o princípio inspira os atos que se seguirão e continua a aparecer enquanto dura a ação [...]. Nenhum poeta ou filósofo posterior exprimiu o significado profundo dessa coincidência [que tanto no latim (*principium*) como no grego a mesma palavra significa início e princípio] com maior beleza e concisão do que Platão [...] ‘Pois o início, porque contém seu próprio princípio, é também um deus que, enquanto mora entre os homens, enquanto inspira seus feitos, a tudo salva’. É a mesma experiência, que séculos mais tarde, fez Políbio dizer: ‘O início não é meramente a metade do todo, mas se estende ao fim’ (ARENDR, 2011 – B, p. 272)

Hannah Arendt extraí a força do princípio da ação e seu poder limitador tanto do momento da fundação de Roma (a *lex romana* como a religião, aliança, de dois povos inimigos) como da Revolução Americana (princípio da promessa mútua e a deliberação comum), cujos princípios permearam todas as ações posteriores salvando-as de maiores arbitrariedades desvinculadas do princípio, da ideia, originária que uniu os homens no empreendimento conjunto.

Com o objetivo de garantir os princípios da fundação, tanto Roma quanto os Estados Unidos da América, criaram instituições, com funções diversas,

para assegurar a autoridade dos princípios da fundação. O Senado Romano garantia a tradição por meio da edição de leis vinculadas ao espírito da fundação. Já a Suprema Corte Americana até hoje preserva os princípios da fundação consagrados na Constituição Americana mediante controle de constitucionalidade das leis editadas em descompasso com os mesmos.

Além da potencialidade de a ação gerar poder e, por conseguinte, instituições capazes de delimitar novas ações, bem como além da força dos princípios do início que norteiam toda a ação; Arendt sublinha a importância do poder de perdoar e de prometer com potencialidades imanes à ação que podem delimitar seus efeitos e permitir certa previsibilidade:

A redenção possível para o constrangimento da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como espada de Dâmoques sobre cada nova geração; e a segunda, a de obrigar-se através de promessas serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens [...] (ARENDR, 2017a, p. 293).

Com efeito, a irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação podem ser, respectivamente, mitigadas pelos poderes humanos do perdão e da promessa.

Inicialmente é necessário explicitar que essas duas faculdades ínsitas à ação possuem evidente vínculo entre elas, pois ambas têm como pressupostos a pluralidade, a presença dos outros “[...] pois ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado por uma promessa feita apenas por si mesmo” (ARENDR, 2017a, p. 294).

Do mesmo modo, ambas as faculdades estão ligadas à temporalidade, de modo que, do ponto de vista do presente, quem perdoa olha para o que aconteceu, perdando o ator pelo que foi feito; enquanto quem promete pretende atribuir, minimamente, previsibilidade e segurança ao futuro (PASSERIN, 2018).

Por fim, ambas as faculdades são expressão da liberdade humana, pois “sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática [...]” (ARENDR, 2017a, p. 304-305).

Agora tratando particularmente da faculdade do perdão - cujo papel nos assuntos humanos foi descoberto, segundo Arendt, por Jesus de Nazaré - ela tem como efeito libertar o homem das consequências daquilo que foi feito, sem o qual a capacidade de agir ficaria limitada a um único ato dos quais jamais se recuperaria (ARENDR, 2017a, p. 293).

O perdão, portanto, permite que o homem aja de novo, recomece uma nova relação com seus semelhantes, de modo que os homens podem ser “[...] livres somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem; somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo” (ARENDR, 2017a, p. 298).

O perdão é oposto da vingança. A vingança se consubstancia em uma reação a uma outra ação, é desdobramento daquela ação inicial que acaba se mantendo vinculada e aos seus efeitos. O perdão, a despeito de também ser uma reação, é a única “[...] que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta [...] tanto o que perdoa, quanto o perdoado” (ARENDR, 2017a, p. 298), permitindo que ambos juntos recomecem uma nova ação, um novo empreendimento.

Arendt sustenta que a plausibilidade do argumento de que o “[...] perdoar e agir são tão intimamente ligados quanto destruir e produzir resulte[a] daquele aspecto do perdão no qual a ação de desfazer que foi feito parece ter o mesmo caráter revelador que o próprio feito” (ARENDR, 2017a, p. 298).

O poder de prometer, por sua vez, ameniza a imprevisibilidade da ação. Conforme a alegoria feita por Arendt, o poder estabilizador inerente à faculdade de fazer promessas instaura ilhas de previsibilidade e marcos de confiabilidade no oceano do futuro (ARENDR, 2017a, p. 303).

Sua origem remonta ao sistema legal romano, *pacta sunt servanda*, e ocupou, ao logo dos séculos, o centro do pensamento político. A imprevisibilidade que promessa mitiga tem uma dupla natureza, decorre da inconfiabilidade “[...] dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais em que todos têm a mesma capacidade de agir” (ARENDDT, 2017a, p. 302).

A promessa constitui o centro gravitacional de qualquer corpo político, é a força que mantém unidos os homens que pretendem agir em conjunto, fundar uma comunidade e instaurar o poder, com o objetivo de dominar essa dupla obscuridade:

Assim, prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles [...] já se encontram em processo de fundação, em processo de constituir uma estrutura terrena estável, que por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta (ARENDDT, 2011, p. 228).

Desse modo, os homens que querem agir em conjunto fazem promessas mútuas, limitam suas liberdades, fixam diretrizes, passam sua soberania individual à soberania do grupo que é infinitamente superior à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas; superioridade esta que “[...] decorre da capacidade de dispor do futuro como se fosse presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz” (ARENDDT, 2017a, p. 303).

Conforme aponta Hannah Arendt

Toda organização de homens, seja social ou política, se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer promessas e mantê-las. O único dever estritamente moral do cidadão é esta dupla disposição de dar e manter asseveração digna de confiança como sua conduta para o futuro, que compõe a condição pré-política para todas as outras virtudes políticas. [...] O único compromisso que eu *como cidadão* tenho o dever de assumir é fazer e manter promessas. Promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível. E uma vez que a previsibilidade do

futuro nunca é absoluta, as promessas são restringidas por duas limitações essenciais. Estamos obrigados a cumprir nossas promessas enquanto não surgir alguma circunstância inesperada, e enquanto a reciprocidade inerente a toda promessa não for rompida (ARENDDT, 2015, p. 82-83).

A promessa constitui o fundamento da teoria contratualista de John Locke, que sustenta que “Nada pode tornar um homem num membro da comunidade política senão o seu ingresso através de um compromisso positivo, de uma promessa expressa e de um pacto” (LOCKE, 2015, II, p. 315, § 122).

O contrato social forjado por Locke, de natureza horizontal em razão da igualdade entre os indivíduos que se comprometem, tem a virtude de se fundar na prévia aliança e comprometimento mútuo dos indivíduos, como antecedente fundamental para instaurar um Governo (CABRAL; ESPIRITO SANTO, 2018, p. 72). É esse comprometimento entre os indivíduos e, portanto, o resguardo do poder de cada um de retomar os poderes delegados, que o diferencia da versão vertical de contrato, em que há uma diferença de planos entre o Soberano e o súdito, conforme exposto por Hobbes que supõe o contrato direto entre o súdito, que renuncia sua liberdade, sem se obrigar por promessas, mas pelo consentimento, e o soberano que a garante (ARENDDT, 2015, p. 77; 2011, p. 222).

Do mesmo modo, a promessa é o fundamento das Constituições¹⁹ modernas que decorrem da eclosão de uma ação conjunta entre homens, reunidos e unidos, como fonte do poder que estabelece uma comunidade política, mediante a promessa de respeitar os direitos, cumprir os deveres e buscar, em conjunto com seus pares, a consecução dos anseios, das diretrizes fixadas no documento.

As Constituições, como etimologicamente se extrai, tem como ínsita a função de constituir-a-ação na busca dos objetivos comuns daqueles que, com

¹⁹ Oportuno exemplificar a importância da promessa com a história do pacto de May Flower redigido no navio e assinado no desembarque pelos colonizadores, advindos da Inglaterra, do EUA, que apesar do medo mútuo de um estado de natureza, “[...] tinham confiança em seu próprio poder, dado e confirmado por ninguém e fundado em nenhuma violência, de se reunirem num ‘corpo político civil’ que mantido exclusivamente pela força da promessa mútua ‘na presença de Deus e uns dos outros’, se supunha dotado de poder suficiente para ‘formular, constituir e regular’ todas as leis e instrumentos de governos necessários.” (ARENDDT, 2011b, p. 219).

seus semelhantes, se comprometeram mutuamente mediante esse ato solene que funda a comunidade. Como afirma Arendt, a “[...] faculdade humana de fazer e manter promessas guarda um elemento da capacidade humana de construir o mundo” (ARENDR, 2011b, p. 228), se remete aos “sucessores” e à “posteridade”, limitando assim a ação dos recém-chegados.

A legitimidade das Constituições e dos demais pactos encontra-se justamente nessa reciprocidade, mutualidade, daqueles que prometeram; de modo que a faculdade de fazer promessas e cumpri-las é a condição que torna viável o exercício da liberdade, como adiante ficará demonstrado no tópico específico sobre o tema.

A análise conjunta desses elementos próprios da ação, consistentes: a) na sua potencialidade de gerar o poder e, por conseguinte, instituições capazes de delimitar novas ações; b) na força dos princípios do início que norteiam e circunscrevem todo o processo da ação; e c) no poder de perdoar e de prometer imanes à ação de modo a limitar a irreversibilidade imprevisibilidade; permite que se inquine a comum crítica (KATEB, 2010, p. 141) ao pensamento de Hannah Arendt quanto à ausência de conteúdo moral da ação e das deliberações, no sentido de que os homens poderiam agir com a total liberdade.

Tal crítica pode ser refutada, em parte, em virtude de que para se iniciar um empreendimento conjunto é necessário, primeiro, convencer os seus pares da veracidade e importância do princípio que norteia a ação, que consubstancia o tronco em que a ação se ramifica até o seu fim.

Além desse princípio, a ação deve respeitar os limites das promessas de realizar o bem comum e das instituições criadas que, a despeito da possibilidade de serem superadas, exigirá um enorme esforço de convencimento para adesão dos pares, verificado apenas em momentos cruciais da história. Assim, a possibilidade de o recém-chegado agir e mudar o mundo está obstaculizada pelo próprio mundo pré-existente e pela pluralidade de homens com interesses e perspectivas de mudo diferentes.

Por outro lado, é certo que Hannah Arendt, como acima apontado, busca se desvencilhar de postulados, parâmetros, morais como forma de limitar ação

e conceber a política (ex. a *ideocracia* platônica, o governo na ideia do Bem que prescinde de persuasão). Contudo, não se pode olvidar que, como adiante será abordado de maneira mais detida, a ação na perspectiva arendtiana tem como pressuposto a pluralidade e a liberdade humana que, longe de constituírem diretrizes morais ou instrumentos da política, são, a rigor condições de possibilidade, existência, da ação política.

Fora desses pressupostos ínsitos à atividade política qualquer outra tentativa de reivindicar parâmetros morais e atribuir limites, conteúdo e objetivos, ainda que nobres, à ação política, estar-se-á retomando a tradição submetendo a *vita activa* do cidadão ao escrutínio da vida contemplativa do filósofo.

Uma vez desenvolvidas as atividades inerentes à condição humana, especialmente a ação e o discurso que consubstanciam elementos fundamentais e originários que perpassam todo o pensamento político de Hannah Arendt, é possível adentrar com maior segurança nas concepções políticas arendtianas da pluralidade, liberdade e espaço público.

Capítulo 3

CONCEPÇÕES POLÍTICAS ARENDTIANAS

3.1 Pluralidade.

É necessário rememorar, o que foi apontado no primeiro capítulo, que Sócrates tinha como método filosófico a maiêutica, cujo objetivo é extrair o pensamento de cada um explicitando sua própria *doxa*. Parte, portanto, da suposição de que o mundo comum se revela de maneira diferente aos homens segundo a posição ocupada por cada um. Sócrates pensava que deveria existir “[...] tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos no modo de falar” (ARENDDT, 1993a, p. 108).

Platão, contudo, contestou o método socrático, pois Sócrates mesmo tendo apresentado sua defesa em seu julgamento não conseguiu demonstrar sua inocência (que seria a verdade) e acabou sendo condenado à morte pela opinião dos cidadãos. Platão, portanto, põe em contraposição a verdade do filósofo, resultado da vida contemplativa, e a opinião (*doxa*) dos cidadãos atenienses, resultado da *vita activa* da ação e do discurso.

Com efeito, a tradição filosófica iniciada por Platão assentou a ascendência da vida contemplativa sobre a *vita activa*, de modo que todo seu pensamento estava centrado no sujeito que existe apenas no singular. Platão, destruiu a pluralidade de Sócrates, chegou inclusive a considerar “[...] a pluralidade – ‘importuna’ (*annoying*) porque prejudicava a solidão preferida pelo filósofo, porque ela responde pelas opiniões (e não pela verdade) e porque ela torna um dependente dos outros” (ARENDDT, 2004a, p. 163).

Hannah Arendt faz, portanto, radical crítica à tradição político-filosófica que parte da perspectiva equivocada, desde a definição aristotélica do homem como *zoon politikon*, como ser político, se ocupando precipuamente do homem, “[...] como se no homem houvesse algo político que pertence à sua essência” (ARENDDT, 2004a, p. 18).

Hannah Arendt, ao invés de tratar do homem como se a política fosse a ele imanente, quando a rigor o homem em si é apolítico, analisa a política como convivência entre diferentes, que surge entre-os-homens e se estabelece como relação, fora, portanto, dos homens (ARENDDT, 2004a, p. 21-23).

Assim, Arendt se afasta da concepção de política como capacidade inerente ao homem, como se fosse da sua natureza, pois a política trata de potencialidade desenvolvida com outros homens, uma vez que “[...] 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” (ARENDDT, 2017a, p. 28).

Como bem explicita Canovan esta é a razão pela qual a obra de Arendt analisa a “condição humana” e não “natureza humana”, sendo que ela evita esta última expressão a fim de enfatizar que “[...] os seres humanos, ao contrário de outras criaturas, são caracterizados por uma abertura e pluralidade particulares que nos impossibilitam de identificar qualquer ‘natureza’ definível”²⁰ (CANOVAN, 2002 p. 105).

Com efeito, a pluralidade é elemento constitutivo da condição humana e, portanto, da política, uma vez que “[...] os homens existem no plural, e nenhum ser humano sabe o que é o homem no singular [...]” (ARENDDT, 2010, p. 132 e 136).

Mesmo depois da quebra da tradição na Modernidade, com a valorização da *vita activa* (especialmente com Marx, que mudou a perspectiva, antes focada na teoria e na contemplação, para a ação e o trabalho), Arendt firma sua teoria da pluralidade em crítica à visão advinda de perspectivas totalizantes como a do *Espírito Absoluto* de Hegel, reverberado no ser-genérico de Marx, que substituem o homem pela humanidade vinculada ao fim da história, bem como contra categorias simplificadoras (como a guerra de classes e a própria noção de inimigo) que eliminam a possibilidade de pluralidade, negando a principal característica política dos seres humanos (Cf. ARENDDT, 2015, p. 101). A principal característica política do homem não é a mortalidade,

²⁰ “[...] The point of avoiding talk about human 'nature' is to emphasise that human beings, unlike other creatures, are characterised by a particular openness and plurality that makes it impossible for us to identify any such definable 'nature'.

mas a natalidade, o novo começo que faz a ação possível (CANOVAN, 2002, p. 130)

Do mesmo modo, a concepção de pluralidade arendtiana consubstancia evidente contraposição às tentativas totalitárias, do Nazismo e do Stalinismo, de apagarem qualquer traço de pluralidade e espontaneidade dos homens que são os aspectos da condição humana, pois impor,

[...] a perda da relevância da fala (e o homem, desde Aristóteles, tem sido definido como um ser que comanda o poder da fala e do pensamento) e a perda de todo relacionamento humano (e o homem, de novo desde Aristóteles, tem sido concebido como o “animal político”, isto é, que por definição vive em comunidade), isto é, a perda, em outras palavras, das mais essenciais características da vida humana (ARENDR, 2013, p. 259).

Ao isolar os homens uns dos outros se afeta frontalmente a faculdade da fala e a pluralidade humana que se correspondem. A eliminação da primeira afeta sensivelmente a pluralidade e, por conseguinte, impossibilita que se atribua significado e realidade ao mundo que tem por pressuposto a “[...] interação com nossos pares para a dissolução das nossas idiossincrasias; por seu turno, essa alienação do mundo é paga com o preço da própria identidade” (CORREIA, 2013, p. 204).

Uma vez expostos os problemas que Hannah Arendt tentou enfrentar a partir da sua concepção de pluralidade, é possível delinear essa sua concepção política.

3.1.1 Pluralidade: igualdade e distinção

A pluralidade tem dois aspectos fundamentais: a igualdade e a distinção. A igualdade dos homens decorre do fato de que todos são seres humanos, possuem as mesmas características, potencialidades, instintos, desejos, necessidades etc., inclusive estudos do genoma humano²¹ apontam que a

²¹ A declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos da UNESCO prevê em seu art. 1º que: “O genoma humano constitui a base da unidade fundamental de todos os membros da família humana bem como de sua inerente dignidade e diversidade. Num sentido simbólico, é o patrimônio da humanidade.

identidade genética entre seres humanos, seja de qualquer origem étnica, está acima de 95%²².

A igualdade entre os seres humanos, por pertencerem à mesma espécie e habitarem o mesmo planeta, permite que eles se entendam, vivam em comunidade, busquem objetivos comuns, pois, como afirma Arendt, “Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles” (ARENDR, 2017a, p. 217).

Já o elemento distintivo da pluralidade decorre da irrepetibilidade, singularidade, de cada ser humano que tem sua perspectiva única do mundo e age de maneira inigualável. Caso os homens não fossem distintos “[...] não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para comunicação imediata de necessidades e carências” (ARENDR, 2017a, p. 217-218).

A pluralidade não se limita à alteridade, comum a tudo o que existe, pois o que se sobressai na pluralidade é a distinção que é característica essencialmente humana, conforme explicita Hannah Arendt:

A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. [...] Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se, só ele é capaz de comunicar alguma coisa. No homem a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares (ARENDR, 2017a, p. 218).

A pluralidade, portanto, decorre do fato de que somos alguém e não algo (JOHN BERGER, ARENDR, 1997 p. 16), a capacidade dos homens de distinguir a si próprios revelando a individualidade de cada um, ao invés de permanecerem apenas distintos (variação no interior da espécie), é realizada de modo que essa distinção única é revelada mediante a ação e o discurso (ARENDR, 2017a, p. 218).

²² “The bottom line is that any two human genomes can be up to 4.5% different from one another, in marked contrast to the previous estimate of 0.01% based solely on single-base changes.” *In* Tomkins JP. DNA Variation Widens Human-Chimp Chasm. *Acts & facts*. 2017a - A;46(4):14.

Com efeito, Arendt conclui:

Assim como não existe o ser humano como tal, mas somente homens e mulheres que em sua absoluta distinção são iguais, ou seja, humanos, essa indiferenciação humana comum é a igualdade que, por sua vez, só se manifesta na diferença absoluta de um igual em relação ao outro. [...] Se, por conseguinte, ação e discurso são as duas atividades políticas por excelência, diferença e igualdade são os dois elementos constitutivos dos corpos políticos (ARENDR, 2016a, p. 109).

Colocadas tais questões, faz-se necessário analisar as duas formas com que a pluralidade humana se manifesta: a) junto com seus iguais, de onde surge a ação e o discurso; e b) junto de si mesmo, que corresponde à atividade de pensar.

3.1.2 Pluralidade com os outros: a construção do mundo

A pluralidade é elemento constitutivo da condição humana, cada um dentro de sua individualidade pratica suas condutas e possui as suas perspectivas de mundo. Nesse sentido, Ursula Ludz afirma que “À pluralidade pertence a relação de pressão entre um e outros, entre o indivíduo (compreendido de maneira plural) e o mundo” (ARENDR, 2004a, p. 167). A política, para Arendt, baseia-se na pluralidade dos homens, pois a política situa-se no entre-os-homens. A política trata da convivência entre diferentes (ARENDR, 2004a, p. 20-23).

Essa distinção entre os homens, expressada mediante a ação e o discurso, uma vez tornada pública, torna-se elemento constitutivo do mundo, pois o mundo é intersubjetivo, é construído a partir do confronto de ideias, de perspectivas e da realização de atos.

Hannah Arendt, na obra *A vida do espírito*, que a despeito de não ter uma conotação exclusivamente política, bem demonstra a necessidade da pluralidade para o nosso senso de realidade:

O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais tem consequências de longo alcance para o que nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto nossa quanto a

do mundo. Em ambos os casos, nossa 'fé perceptiva' – como designou Merleau-Ponty – nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo como aparecemos para nós mesmos (ARENDDT, 2018b, p. 63).

Assim, pode-se extrair que a subjetividade do “*aparece-me*” - como o objeto aparece para mim, a minha perspectiva do objeto, que é uma indicação prévia de realidade - é remediada ou toma realidade, em virtude de que o objeto aparece também para os outros, ainda que de modo diferente. A realidade do objeto depende, portanto, dessa pluralidade e intersubjetividade que lhe é constitutiva.

Não basta apenas os cinco sentidos (que representam as cinco propriedades do mundo: visível, audível, palpável, repleto de gostos e odores) recaíam sobre o mesmo objeto para termos o sentido da realidade, além disso se faz necessário ter em comum o “[...] contexto que dota o objetivo singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade” (ARENDDT, 2018b, p. 67). Tais pressupostos são denominados, por Arendt, com a tríplice comunhão da qual surge a *sensação* de realidade, que, em síntese, é “[...] dada pela ação conjunta dos sentidos coordenados pelo senso comum e garantida pela pluralidade [...]” (ARENDDT, 2018b, p. 82).

A realidade depende, portanto, “[...] inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, atestar sua existência” (ARENDDT, 2017a, p. 116). A ausência de pluralidade, por sua vez, acaba com o mundo comum a partir do momento em que “[...] é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva [...]” (ARENDDT, 2017a, p. 71).

Nesse sentido, Hannah Arendt (ARENDDT, 2017a, p. 70-71) sustenta que a “[...] realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser

concebido”. Assim, exclusivamente quando os objetos, as ações podem ser visualizadas por muitas pessoas em uma “[...] variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão a sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedignamente”.

Conforme afirma Jerome Kohn, a profundidade da apreciação de Hannah Arendt é verificada na afirmação de que

[...] os únicos critérios de julgamento que têm algum grau de confiabilidade não são em nenhum sentido transmitidos de cima, mas provêm da pluralidade humana, a condição da política. O julgamento político não é uma questão de conhecimento, pseudoconhecimento ou pensamento especulativo. Ele não elimina riscos, mas afirma a liberdade humana e o mundo que as pessoas livres compartilham. Mais exatamente estabelece a realidade da liberdade humana num mundo comum (ARENDDT, 2016 – A, p. 11).

Cada subjetividade, portanto, tem sua confirmação na subjetividade do outro, de modo que a realidade do mundo só pode ser estabelecida a partir dessa pluralidade de perspectivas a respeito do mesmo objeto. A pluralidade de subjetividades pressupõe a sociabilidade dos homens, pois de nada adiantaria sermos plurais sem a comunicação e confronto de perspectivas. Por essa razão, Arendt sustenta que a sociabilidade não é o mais alto fim intentado pelo homem como asseverou Kant no *Começo conjectural da história humana*, mas constitui a “[...] própria origem, e não meta da humanidade do homem; ou seja, descobrimos que a sociabilidade é a própria essência dos homens na medida em que pertencem apenas a este mundo” (ARENDDT, 1993b, p. 95).

Ao se socializar, sair de sua subjetividade, confrontando-a com outras, descobrindo novas perspectivas, realçando as igualdades e equalizando as diferenças pode-se construir uma vida em comunidade.

A pluralidade tem, portanto, como pressuposto sua publicidade, sua comunicabilidade, consistente na submissão ao público, mediante a ação e o discurso, de sua distinção, da exposição de sua *doxa*, sua perspectiva de mundo aos demais. A lição socrática, “sei que nada sei”, tem justamente esse significado “[...] sei que não tenho a verdade para todos, não posso saber a verdade do outro, a não ser perguntando-lhe e, assim, conhecendo a sua *doxa*,

que se lhe revele distintamente de como se revela aos outros (ARENDR, 1993a, p. 99).

A publicidade consubstancia a efetivação da pluralidade com a submissão do pensamento ao julgamento dos demais. Nas palavras de Arendt, a partir de sua interpretação de Kant, a publicidade é o “[...] ‘princípio transcendental’ que deveria governar toda ação. Qualquer ato que “necessita de publicidade” para não derrotar sua própria causa é, como lembram, um ato que combina política e direito” (ARENDR, 1993b, p. 78).

Nesse sentido, portanto, se delinea a pluralidade entre os cidadãos que, mediante suas diferentes perspectivas e ideias, constroem e decidem a respeito do destino do mundo comum.

3.1.3 Pluralidade comigo mesmo

Ao tratar da pluralidade comigo mesmo, Hannah Arendt parte de dois ensinamentos fundamentais de Sócrates: O “conhece-te a ti mesmo” délfico que na perspectiva de Sócrates significa que “[...] apenas ao conhecer o que aparece para mim - apenas para mim, e, permanece, portanto, sempre relacionado à minha própria existência concreta - eu poderei algum dia compreender a verdade (ARENDR, 1993a, p. 100).

Ligado a essa perspectiva do conhecimento da sua verdade, sua *doxa*, está o princípio da não contradição, pois “Para Sócrates, o principal critério para o homem que expressa autenticamente a sua *doxa* era ‘que ele esteja de acordo consigo mesmo, que não se contradiga e não diga coisas contraditórias’” (ARENDR, 2016 – A, p. 62).

O princípio da não contradição está presente em *Górgias* em que Sócrates afirma que

Eu, pelo menos, meu caro, sou de parecer que me fora preferível ter a lira desafinada e desarmônica, ou um coro por mim dirigido, sim, e até mesmo não concordar com minhas opiniões a maioria dos homens, e combatê-las, a ficar [sendo um] em desarmonia comigo mesmo e vir a contradizer-me (PLATÃO, p. 38).

Arendt, a respeito dessa passagem do diálogo de Sócrates, realça que só pode existir contradição na pluralidade e não na unidade. A contradição do eu comigo mesmo, já demonstra a dualidade do pensamento, mas mesmo assim a pensadora política aponta a dificuldade de os leitores modernos assimilarem essa dualidade, o que é evidenciado pelo “[...] fato de que as palavras-chave “sendo um” [...] frequentemente são ignoradas pelos tradutores” (ARENDDT, 2018b, p. 203).

Essa dualidade na unidade do pensamento, que chamamos de consciência, demonstra que eu sou eu, que apareço para mim mesmo, de modo que uma diferença se instala na minha Unicidade. Por isso Sócrates sempre aconselhava “seja como gostaria de aparecer aos outros, isto é, apareça a si próprio tal como gostaria de aparecer quando visto pelos outros” (ARENDDT, 2016 – A, p. 64).

Essa é a pluralidade dentro de si, de modo que, como afirma Arendt, o ser em si e para si mesmo só é possível no dois-em-um que “[...] Sócrates descobriu ser a essência do pensamento, e que Platão traduziu em linguagem conceitual como o diálogo sem som – *eme emauto* – de mim comigo mesmo” (ARENDDT, 2018b, p. 207).

Quando do diálogo do eu comigo mesmo não se está “inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um” (ARENDDT, 1993a, p. 103).

Desse modo, embora o pensamento seja uma atividade solitária ele não exclui todos os outros, pois todo pensamento é geral e faz presentes os demais pela imaginação, movendo-se assim em um “[...] espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, ele adota a posição do cidadão do mundo de Kant. Pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita” (ARENDDT, 1993b, p. 57).

Essa potencialidade de o pensamento, no diálogo silencioso do eu comigo mesmo, considerar as perspectivas dos demais, fugindo das

idiosincrasias, contingências e preconceitos da subjetividade, resulta na mentalidade alargada kantiana que propugna que “[...] quanto maior o alcance - quanto mais amplo é o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de um ponto de vista a outro - mais “geral” será esse pensamento” (ARENDDT, 1993b, p. 57).

A dualidade do eu comigo mesmo, fugindo da contradição, no entender de Arendt (ARENDDT, 2018b, p. 210 e 2016b; p. 302), é que fundamenta o Imperativo Categórico de Kant explicitado no sentido de que aja “[...] apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59). Justamente a tentativa de o pensamento tornar sua máxima universal é que possibilita a mentalidade alargada.

Como diz Arendt, a partir de Sócrates, “somente aquele que sabe viver comigo mesmo está apto a viver com os outros. Desse modo “[...] posso estar de acordo ou em desacordo comigo mesmo; e isso significa que não só apareço para os outros, como também para mim mesmo (ARENDDT, 1993a, p. 101).

3.1.4 A vinculação entre pluralidade do cidadão e a pluralidade do filósofo

A pluralidade decorrente das características únicas e irrepetíveis de cada homem (distinção) comunicada aos seus iguais (interação com os outros) que são da mesma espécie, habitam o mesmo planeta, possuindo, por conseguinte, interesses comuns, é a pluralidade eminentemente política, própria da *vita activa*, exercida, mediante a ação e o discurso, pelo cidadão.

Já a pluralidade do dois (dualidade) em um (na unicidade), do diálogo comigo mesmo (interação comigo), é a pluralidade do pensamento, própria do filósofo e da sua *vita contemplativa*.

No pensar o homem se afasta da pluralidade dos demais (alheamento), deixa o mundo das aparências, e dos sentidos, e se recolhe ao diálogo consigo mesmo, como atividade reflexiva. O pensamento, como as demais atividades do espírito (Vontade e Juízo), pressupõe a retirada do mundo (pare e pense), o afastamento do seu objeto, pois ele nunca atua na imediatidade do que é dado,

mas sim na representação, fazendo presente o que está ausente, do objeto. Por isso Arendt, afirma que o “[...] pensamento sempre implica a lembrança: todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar” (ARENDR, 2018b, p. 96).

Como se vê, tais pluralidades pressupõem atividades (*vita activa* e *vita contemplativa*) antagônicas, que são bem sintetizadas na dicotomia entre ser e pensar, e no seu desdobramento ora penso (comigo mesmo) ora sou (com os demais). A despeito desse antagonismo, existe um vínculo indissociável entre a pluralidade exercida no pensamento (diálogo comigo) com a pluralidade exercida junto aos demais. Esse vínculo decorre da natureza discursiva do pensamento e, por conseguinte, da sua necessidade de ser comunicado:

A linguagem sem dúvida serve também para a comunicação entre os homens; mas, aí, sua necessidade vem simplesmente do fato de que os homens, seres pensantes que são, tem a necessidade de comunicar seus pensamentos; os pensamentos, para acontecerem, não precisam ser comunicados; mas não podem ocorrer sem ser falados – silenciosa ou sonoramente, em um diálogo, conforme o caso (ARENDR, 2018b, p. 96).

O pensamento, que trata de coisas invisíveis não mais presentes (relembrar), para retornar ao mundo sensível e perceptível por todos precisa se expressar a si mesmo e aos demais (pluralidade) mediante discurso, sob pena de não possuir qualquer significado. Hannah Arendt extrai essa perspectiva da filosofia kantiana no sentido de que o pensamento

[...] depende de seu uso público; sem o “teste do exame livre e aberto”, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis. A razão não foi feita para “isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros (ARENDR, 1993b p. 53).

A pluralidade está dentro de si, sendo essa a razão pela qual “[...] a saída do filósofo da esfera da pluralidade é sempre uma ilusão: ainda que eu tivesse que viver inteiramente sozinho, estando vivo, eu viveria na contradição de pluralidade”. Por outro lado, é justamente quando estou na “[...] companhia dos outros que, atraindo-me para fora do diálogo do pensamento torna-me novamente um - um ser só humano, único, falando apenas com uma voz e sendo reconhecido como tal por todos os outros” (ARENDR, 1993a, p. 101).

Isso demonstra que a verdade do pensamento (do filósofo) precisa ser comunicada, tornar-se opinião ao ser submetida à apreciação dos demais. Por essa razão, é necessário que todo pensamento, inclusive o filosófico, seja absorvido, visto pelos demais, não como um padrão a ser seguido, mas sim como uma perspectiva, uma opinião, de um cidadão que vive e compartilha do mundo entre homens.

Há o deslocamento da verdade racional para a opinião que implica na mudança do homem no singular (ainda que na sua dualidade) para o homem no plural, de modo que a validade do pensamento depende da sua exposição aos demais “[...] depende do livre acordo e do livre consentimento; são o resultado de um pensamento discursivo, representativo; e são comunicadas através da persuasão e da dissuasão” (ARENDDT, 2016b, p. 306).

A pluralidade do eu comigo mesmo, que busca abarcar no pensamento as perspectivas dos demais, alcançando a mentalidade alargada kantiana, certamente consubstancia imprescindível depuração da *doxa*, facilitadora da convivência dos homens. Contudo, por mais longe que essa generalização idealizada possa ser plural, ela não alcança, todas as possibilidades e potencialidades decorrentes da submissão de um objeto ou tema à pluralidade de perspectivas e vozes dos demais:

Esse diálogo do eu-e-eu-mesmo “Jamais pode, porém, alcançar o nós, o verdadeiro plural da ação. (Um erro bastante frequente entre os filósofos modernos que insistem na importância da comunicação como garantia da verdade – em especial Karl Jasper e Martin Buber, com sua filosofia do Eu-Tu – é acreditar que a intimidade do diálogo, a “ação interna” na qual “apelo” a mim mesmo ou ao “outro eu”, o amigo em Aristóteles, o amado em Jasper, o Tu em Buber, possa estender-se e tornar-se paradigmática para a esfera política) (ARENDDT, 2018b, p. 469).

A destilação do pensamento no seu diálogo mudo que propicia a verdade subjetiva e a publicização desta como *doxa* à perspectiva crítica dos demais, consubstancia a dúplici potencialidade da pluralidade na construção de um mundo intersubjetivo.

3.1.5 Os homens de ação e a pluralidade do espectador

A ação e o discurso atribuem sentido ao mundo a partir da pluralidade. A ação, quando se transforma em história suscetível de narração, ganha permanência, pois relatar os fatos e rememorar os acontecimentos garante permanência e estabilidade.

O vínculo entre os grandes feitos realizados na era heroica grega e o poeta, o historiador que contava as histórias assegurando a permanência aos atos heroicos, originou a pólis com o objetivo de que todas as ações e discursos fossem presenciados pelos demais, de modo a assegurar a eternidade.

Desse modo, para que esses grandes feitos e discursos fossem preservados, era imprescindível sua reificação mediante, obras de artes, poemas etc. ou sua rememoração mediante as narrativas do historiador que transmitem e rememoram a ação perante a comunidade. Somente a recordação, a recontagem das ações como histórias, pode salvar as vidas e os atos dos atores do esquecimento e da futilidade (PASSERIN, 2018) e iluminar as ações e discursos do futuro.

Além da necessidade do espectador que presencia os grandes feitos e os discursos, transformando-os em narrativas que permitirá sua perpetuação, Hannah Arendt aponta outro atributo do espectador essencial à ação, agora não vinculada à sua permanência, mas sim ao significado das ações e discursos.

Hannah Arendt demonstra que a característica da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação, das quais origina sua própria força, sempre deixou claro que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo, não sabe qual será o resultado e significado de seus atos, que para ele nunca é revelado, até mesmo em razão da ilimitabilidade do processo desencadeado pela ação.

O ator por praticar o ato, faz parte do todo e, portanto, está comprometido com ele, não consegue atribuir seu significado de maneira fidedigna, de modo que, como sustenta Arendt, embora cada um comece a própria vida, distinguindo-se por atos e discursos, “[...] ninguém é autor ou

criador de sua própria estória de vida” (ARENDR, 2017a, p. 228), pois a verdadeira identidade dos atores e o significado de seus atos só são totalmente revelados pelo contador de histórias.

O espectador, a partir do distanciamento que tem da ação, pode ver o objeto e a ação por todos os lados, alargando a perspectiva micro (do ator) para perspectiva macroscópica. A imparcialidade do ator, portanto, não decorre de um suposto “ponto de vista mais elevado”, mas sim da necessidade de considerar os pontos de vista dos outros, se retirando do envolvimento ativo para uma posição que permita contemplar o todo (ARENDR, 1993b, p. 56 e 58; 2018b, p. 113).

Como o ator se preocupa com a *doxa*, a fama (a palavra *doxa* significa tanto “ fama” quanto “opinião”), ou seja, com a opinião dos outros (a fama advém da opinião dos outros) ele depende do espectador que formulará um juízo sobre a ação e do qual emergirá o padrão para a as novas condutas do ator (ARENDR, 1993b, p. 72).

O contar a história, ou desfiar uma narrativa, após a ação ou pronunciamento, é parte constitutiva do seu significado, pois é apenas quando há um distanciamento da ação e se verifica seus desdobramentos e interação com outros atos pode a sua significância se manifestar plenamente e ser incorporada em uma narrativa, seja de poetas ou historiadores, atribuindo veracidade e um maior grau de significância (PASSERIN, 2018).

Com efeito, como “os homens aparecem em um mundo de aparências, eles precisam dos espectadores” que atribuirão o significado à ação e ao discurso, pois

[...] significado daquilo que realmente acontece e aparece enquanto está acontecendo só será revelado quando desaparece. A lembrança – por meio da qual tornamos presente para o nosso espírito o que de fato está ausente e pertence ao passado – revela o significado, na forma de história. O homem que faz a revelação não está envolvido com as aparências, ele é cego, protegido contra o visível, para poder ver o invisível (ARENDR, 2018b, p. 153).

O expectador consubstancia a pluralidade humana, ou seja, são os homens como membros de uma plateia, de modo que a *doxa*, o “parece-me”

de cada um vai ser confrontado com o “parece-me” dos demais, para daí sim possibilitar um significado depurado pela pluralidade. Assim, como sustenta Arendt “[...] o veredicto do espectador, ainda que imparcial e livre dos interesses [...], não é independente do ponto de vista dos outros – ao contrário, segundo Kant, uma ‘mentalidade alargada’ tem que os levar em conta” (ARENDR, 2018b, p. 113).

Por isso se faz fundamental para o verdadeiro desvelamento da ação e dos discursos a antiga presença do historiador e do poeta, agora representado pela pluralidade dos seus semelhantes, que, a partir do distanciamento da ação e do confronto de perspectivas, conseguem atribuir o significado.

Aqui se encontra o vínculo indissociável entre a ação e o discurso submetido à pluralidade que consegue, mediante o distanciamento e a lembrança, lhes atribuir significado.

3.2 Liberdade

Para Hanna Arendt a liberdade é elemento indissociável do conceito de ação política, sendo que a Autora a explora por meio de duas perspectivas. A primeira perspectiva analisa a liberdade por seu viés negativo que se identifica com a igualdade. Arendt se ampara na experiência autêntica do atuar na pólis que significa estar entre iguais, entre pessoas que superaram as necessidades privadas (de subsistência, da família e do lar) e convivem numa esfera onde não existe governantes nem governados.

Por outro lado, Arendt analisa a liberdade como espontaneidade, pré-política, inserida no poder-começar algo novo, perspectiva essa estritamente vinculada à ação e ao discurso como a capacidade de cada um modificar e constituir o mundo entre homens.

Ambas perspectivas, interligadas e interdependentes, são analisadas em conjunto com a pluralidade, pois Hannah Arendt concebe tanto a igualdade como a liberdade como qualidades vinculadas ao convívio entre homens em uma sociedade e não como características intrínsecas ao homem.

3.2.1. Liberdade negativa: libertação em busca da igualdade política

A noção de liberdade nas cidades-estados gregas era expressada pela palavra isonomia “[...] como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados. [...] consistia na ausência completa da noção de domínio (a “arquia”)” (ARENDDT, 2011b, p. 58).

A isonomia, portanto, garantia a liberdade, pois somente os homens livres de domínios, próprio da vida privada, podiam se encontrar no espaço público entre iguais. A liberdade não era vista pela perspectiva intrínseca ao homem, mas sim como a possibilidade de os homens, a despeito de suas diferenças próprias da pluralidade, serem considerados iguais no ambiente público, mediante as leis constituidoras das instituições. Os homens são diferentes e as instituições os igualam.

Nesse sentido, Arendt afirma que a liberdade e igualdade “[...] eram convencionais e artificiais, frutos do esforço humano e qualidades do mundo feitos pelo homem” (ARENDDT, 2011b, p. 59), a liberdade pressupunha a presença do outro no espaço público:

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais (ARENDDT, 2004a, p. 48).

Por isso, Arendt sustenta que a liberdade da “[...] coisa política dependia, por completo, da presença e da igualdade de direitos de muitos [...] Quando esses outros com direitos iguais e suas opiniões particulares são abolidos [...], ninguém é livre e ninguém está apto para a compreensão” (ARENDDT, 2004a, p. 102) que exige a perspectiva dos demais anunciada no espaço público.

Para o cidadão atingir o espaço público, agir em liberdade, estar entre iguais e decidir os assuntos comuns, era necessário, portanto, superar as necessidades de subsistência, do lar, do trabalho e de qualquer outra forma de domínio, pois como aponta Arendt não-ser-livre “[...] existe quando se é

submetido à força de um outro, mas também existe, e até mesmo mais originalmente, quando se está sujeito à nua e crua necessidade da vida” (ARENDDT, 2004a, p. 80).

A libertação dessas amarras era garantida nas pólis apenas aos cidadãos que se utilizavam do trabalho escravo para não trabalhar e suprir suas necessidades. Como afirma Constant “[...] sem a população escrava de Atenas, vinte mil atenienses não teriam podido deliberar cada dia na praça pública” (CONSTANT, p. 5), de modo que essa igualdade não tinha nada a ver com justiça, pois a igualdade era para os poucos que conseguiam superar as necessidades. Vale dizer, o exercício da liberdade pública na pólis dependia da libertação dessas necessidades para que o cidadão pudesse agir, discursar e deliberar entre os seus iguais também libertos desses domínios.

Benjamin Constant no seu discurso *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, faz justamente essa diferenciação entre a liberdade política dos antigos - baseada na igualdade dos cidadãos na deliberação dos assuntos públicos, de modo que o cidadão “[...] quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados [...]” - e a liberdade dos modernos centrada na independência individual - “[...] o indivíduo independente na vida privada, mesmo nos Estados mais livres só é soberano em aparência [...]” (CONSTANT, p. 3).

Arendt, contudo, explicita a diferença entre liberdade e libertação:

[...] liberdade e libertação não se equivalem; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa e que, portanto, mesmo a intenção de libertar não é igual ao desejo de liberdade. Mas esse truismo volta e meia são esquecidos, é porque a libertação sempre aparece como um todo, ao passo que a fundação da liberdade sempre é incerta [...] (ARENDDT, 2011b, p. 57).

Assim, ao abordar criticamente a confusão dos revolucionários entre os conceitos de liberdade e libertação, Arendt sustenta que os direitos relacionados à vida, liberdade e propriedade,

[...] mesmo nessa nova ampliação revolucionária desses direitos a todos os homens, as liberdades significavam somente liberdade de restrições injustificadas e, como tais, eram

fundamentalmente iguais à liberdades de movimento [...] Todas essas liberdades, às quais poderíamos acrescentar nossas exigências de estarmos livres do medo e da fome, são, é claro essencialmente negativas; resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade, que, como veremos adiante, é a partição nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. Se a revolução visasse apenas à garantia dos direitos civis, estaria visando não à liberdade, e sim à libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados.

[...] a revolução [...] sempre esteve relacionada com a libertação e com a liberdade. E, como a libertação, cujos frutos são a ausência de restrição e a posse do “poder de locomoção”, é de fato uma condição da liberdade – ninguém jamais poderia chegar a um lugar onde impera a liberdade se não pudesse se locomover sem restrição -, frequentemente fica muito difícil dizer onde termina o simples desejo de libertação, de estar livre da opressão, e onde começa o desejo de liberdade como modo político de vida (ARENDDT, 2011b, p. 61).

Portanto, em Arendt, os direitos civis são considerados liberdades negativas, liberdade como não dominação (amo/escravo, patriarca/família etc.), próprias da libertação, que garantem ao homem agir sem a interferência de outros. Tais direitos liberdades civis como aponta Arendt “[...] não são poderes em si, mas apenas uma isenção do abuso de poder” (ARENDDT, 2011b, p. 191).

A partir da libertação e da igualdade do homem construída por meio das instituições públicas, os homens se tornam iguais como membros de um grupo com base na força da nossa decisão de garantir a nós mesmos mutuamente direitos iguais (CANOVAN, 2002, p. 241). É no reconhecimento recíproco de “[...] direitos iguais que os mais diferentes garantem a si próprios [...]” (ARENDDT, 2004a, p. 23), bem como no interesse comum daqueles que habitam o mesmo planeta é que os homens garantem a si mesmos a manifestação de sua distinção, mediante a expressão de sua perspectiva única sobre um assunto humano.

Nas sociedades modernas se superou a concepção antiga de liberdade como igualdade, que era para poucos e exercida apenas nas cercanias da polis (ARENDDT, 2004a, p. 103). Somente após a liberdade como igualdade ter seu reconhecimento legal e político por meio de suas instituições políticas, o que até então havia sido exigido somente por poucos passou a ser visto como direito de todos:

[...] A experiência fundamental sobre a qual as leis republicanas estão fundadas e das quais as ações dos cidadãos emergem é a experiência de viver em conjunto e de serem membros de um grupo de homens igualmente poderosos. As leis em uma república não são, portanto, leis de distinção, mas de restrição; elas são projetadas para restringir a força de cada cidadão de modo que se deixe espaço para a força de seus concidadãos (ARENDDT, 2011a, p. 285).

Para Hannah Arendt a liberdade em sua concepção negativa, como igualdade e libertação, consubstancia pressuposto pré-político a possibilitar e facilitar a instauração da política, mas não um meio, ideal ou objetivo a ser alcançado pela política (ARENDDT, 2011a, p. 289). Essa diferença entre a liberdade como libertação e a liberdade política como agir entre seus iguais e deliberar sobre assuntos comuns, Arendt extrai de dois momentos de fundação de sociedades e de duas revoluções.

A partir da análise das lendas da fundação romana e hebraica Arendt ressalta a surpreendente coincidência de ambas terem como “[...] princípio inspirador para a ação” o amor pela liberdade tanto no “[...] sentido negativo de libertação da opressão quanto no positivo de estabelecimento da Liberdade como realidade estável e tangível”. Desse modo, ambas as lendas “[...] começam com um ato de libertação, a fuga da opressão e da escravidão no Egito e a fuga de Troia em chamas [...]” (liberdade negativa) e ambas são narradas a partir da “[...] perspectiva de uma nova liberdade: a conquista de uma nova ‘terra prometida’ [...]” que propiciaria a instituição de uma nova liberdade (ARENDDT, 2018b, p. 472).

Do mesmo modo, Arendt, ao analisar as Revoluções Francesa e Americana, demonstra que ambas pretendiam a libertação, respectivamente, do despotismo e do poder colonial para criar uma nova ordem, uma nova forma de liberdade.

Arendt pontua que a Revolução Francesa, a pretexto de promover a liberdade, realizou a libertação, mas não criou instituições e leis públicas que permitissem o exercício da liberdade política no espaço público (como ocorreu na independência Americana), de modo que os excluídos continuaram excluídos politicamente só que agora com direitos civis simplesmente declarados.

Isso ocorre em virtude de que entre a libertação e a instituição da liberdade política há um hiato, um abismo, “[...] que ocorre depois que se alcança a libertação, já que a libertação, ainda que seja a *conditio sine qua non* da liberdade, jamais é a *conditio per quam* que causa a liberdade – não resta nada em que o ‘iniciante’ possa se agarrar” (ARENDT, 2018b, p. 476).

Arendt, portanto, é crítica à perspectiva de que por meio da política (política como instrumento) seria possível resolver problemas eminentemente sociais, como a possibilidade de eliminar a pobreza. A sua crítica está fundada na percepção de que a necessidade, imanente aos problemas sociais (fome, terra etc.), não pode invadir a esfera política, que é “[...] a única esfera em que os homens podem ser verdadeiramente livres” (ARENDT, 2011b, p. 157).

No pensamento político de Arendt a libertação, ausência de domínio, é pressuposto do exercício da política, de modo que a partir do momento em que as pessoas desfavorecidas são admitidas a agir em liberdade no espaço público, emancipadas da necessidade, junto com seus iguais (igualdade política) elas podem deliberar como construir o mundo de maneira mais igual (igualdade econômica), combatendo os problemas sociais.

Nesse sentido, para Arendt o importante é construir a igualdade mediante as instituições políticas para daí sim, mediante decisão construída entre os iguais, deliberar como enfrentar os problemas sociais, de modo que estes problemas (próprios da necessidade) não podem pautar as decisões políticas.

De maneira concreta, Arendt desconfiaria de programas assistencialistas às classes desfavorecidas sem que se as admitam e as tratem com igualdade nos espaços públicos, pois nessa situação se estaria satisfazendo uma necessidade (subsistência, auxílio, moradia etc.) e criando outra ao colocar tais pessoas sob domínio de quem formulou o programa social.

De outro lado, uma vez garantida a admissão de todos os que queiram adentrar no espaço público para se manifestar e deliberar com seus iguais, a decisão política de se efetivar o programa social para atender as necessidades dos mais carentes, estaria de acordo com o pensamento de Hannah Arendt, pois não se estaria trocando uma necessidade por outra, tendo em vista que

mesmo a ameaça ou o término do programa social não inquinaria a liberdade de atuação no espaço público.

3.2.2 Liberdade filosófica

A liberdade pré-filosófica tinha uma concepção política da *vita activa* na pólis, indicava um *status* político (cidadão livre e não escravo) e uma circunstância física (liberdade de locomoção). Porém, a partir da tradição filosófica, iniciada por Platão, a liberdade passou a ser vista como uma faculdade intrínseca ao homem que exerce livremente seu pensamento e realiza escolhas sobre alternativas previamente estabelecidas.

Tal concepção de liberdade tem como pano de fundo a vida contemplativa, em que o homem no seu isolamento possui a liberdade de elaborar as mais complexas abstrações justamente quando se abstém de agir, fugindo das contingências, da imprevisibilidade e ilimitabilidade próprias da ação e da *doxa* do cidadão. Nessa perspectiva o “[...] homem podia *sentir-se* livre quando era, na verdade, um escravo, ou quando não era capaz de mover seus membros” (ARENDDT, 2018b, p. 266).

A tradição da filosofia política, temendo a ausência de controle sobre a ação, substituiu o ideal de liberdade pelo ideal de sujeito autônomo, sinônimo de autonomia. Esse viés filosófico resulta no sentido de que a liberdade só poderia ser de ordem metafísica, pois não seria congruente falar de uma liberdade determinada pelo mundo fenomênico-material (Cf. CABILDO, 2004, p. 139).

Como afirma Arendt:

[...] Se a soberania e liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria ideia de pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra [...] todas as recomendações propostas pela tradição para que o homem possa superar a condição de não soberania e atingir uma integridade intocável da pessoa humana equivalem a compensações para a intrínseca “fraqueza” da pluralidade (ARENDDT, 2017a, p. 290).

Por tal razão, Arendt dissocia a liberdade da autonomia da razão, afastando-a de conceitos normativos, como a causalidade racional que

atribuiria a condução moral da vontade pressuposta por Kant (cf. KANT, 2007, 93-96). Arendt não despreza as faculdades do espírito, mas as delimita à perspectiva pré-filosófica ressaltando seus reflexos na atividade política, como demonstrado acima na parte em que se discorreu sobre o diálogo do eu comigo mesmo e sua repercussão na pluralidade.

No tocante à autonomia da vontade, associada à liberdade, Arendt explicita que essa faculdade tem “[...] a possibilidade de resistência às necessidades do desejo, por um lado, e aos ditames do intelecto e da razão, por outro, que constituem a liberdade humana” (ARENDR, 2018b, p. 394).

Nesse sentido, para Arendt, “A qualidade básica de nossa vontade é que podemos querer ou não-querer o objeto apresentado pela razão ou pelo desejo (ARENDR, 2018b, p. 395) ou mesmo escapar das coerções de conduta exteriores, porém, essa liberdade da vontade não significa que a liberdade do homem é ilimitada:

[...] O modo normal que o homem tem de escapar à sua liberdade é simplesmente agir conforme as proposições da vontade. [...] a vontade humana é indeterminada, aberta a contrários e, portanto, fragmentada somente à medida que sua única atividade consiste em formar volições; no momento em que para de querer e começa a agir conforme uma das proposições da vontade, ela perde sua liberdade [...] (ARENDR, 2018b, p. 406).

Do livro *A vida do espírito* pode se extrair que tanto a atividade do *conhecer* - que por meio da cognição (intelecto) é possível apreender as percepções dadas aos sentidos e por meio do pensar (razão) compreender o significado – como a atividade do *querer* têm sua importância intrínseca própria da subjetividade, mas só ganha realidade quando exteriorizado.

O *ego pensante*, portanto, embora explicita razões para o atuar, ele não se impõe para o ego *volitivo* que é livre para decidir mediante a exteriorização da ação. Essa potencialidade da vontade de decidir “[...] é um poder porque pode alcançar algo” e essa potência, inerente à Vontade [...] É um “eu-posso” poderoso [...] ativo [...] que o ego experimenta” (ARENDR, 2018b, p. 407). A vontade quando exteriorizada é um poder, pois ela se desvencilha, vence a resistência da razão do ego pensante e dos desejos, e atribui um comando para a ação, um comando para iniciar uma cadeia nova de acontecimentos, a

vontade, assim, impõe projetos ao futuro e ao agir se submete às contingências do mundo.

Essa concepção arendtiana se ampara em Montesquieu (MONTESQUIEU, 2000, p. 198), que propugna que “A liberdade filosófica consiste no exercício de sua vontade, ou pelo menos se devemos falar em todos os sistemas na opinião que se tem de que se exerce sua vontade” Já a liberdade política para Montesquieu consiste na segurança de se ter o “[...] direito de fazer tudo o que as leis permitem” (MONTESQUIEU, 2000, p. 166).

Com efeito, “[...] a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-querer. Uma vez que é possuída pelo cidadão, e não pelo homem em geral, só pode se manifestar em comunidades (ARENDR, 2018b, p. 469), ou seja, a liberdade não depende do pensamento e da vontade, mas sim da pluralidade, do agir entre iguais, como se passa a analisar no próximo tópico.

3.2.3 Liberdade política

Em oposição à perspectiva da liberdade filosófica abstrata e categórica, forjada na tradição da vida contemplativa, está a liberdade política fundada na experiência de cada cidadão, mas sobretudo também no “[...] testemunho jamais esquecido das línguas antigas, nas quais o grego *archein* significa começar e dominar, quer dizer, ser livre, e o latim *agere* significa pôr alguma coisa em andamento, desencadear um processo” (ARENDR, 2004a, p. 44).

Como indicado, os homens criam instituições e leis a fim de superar a esfera da necessidade e do domínio, uma vez ocorrida essa libertação é possível se falar em liberdade política que consubstancia a concreta possibilidade de os homens, que vivem em um mundo comum, agirem e discursarem sem amarras perante seus pares, deliberarem sobre temas públicos.

A concepção de liberdade política de Hannah Arendt está intimamente ligada à sua linha de pensamento sobre a ação e o discurso. Ou melhor dizendo, a ação e discurso constituem as formas de se exercer a liberdade

política. A liberdade política, portanto, também está fundada no fato de que todo homem carrega em si a potencialidade de iniciar uma nova cadeia de relações, possuir uma inédita perspectiva sobre as questões e assuntos públicos.

A espontaneidade, que é individual e, portanto, pré-política, toma corpo, se transforma em liberdade, a partir da necessidade desta ser externalizada, realizada com os demais, na pluralidade. Significa que ao se agir em liberdade com os demais é possível criar poder, muito superior ao individual, capaz de realizar o objetivo comum, pois como aponta Canovan o agir em concerto, criando algo novo no mundo, é o que nos permite finalmente ver a liberdade (Cf. CANOVAN, 2002, p. 213).

Por tal razão, Arendt afirma que o milagre da liberdade está contido tanto na potencialidade do homem poder-começar e realizar com seus pares algo inteiramente novo, como no fato de que o nascimento de cada homem consubstanciar em si um novo começo (ARENDR, 2004a, p. 43). Desse modo, para Canovan a liberdade política arendtiana enfatiza a nossa capacidade não só de escolher entre alternativas estabelecidas e previsíveis (*liberum arbitrium*), mas também a capacidade do homem, junto de seus semelhantes, invocar e realizar possibilidades inteiramente novas e inesperadas (Cf. CANOVAN, 2002, p. 214).

A ação e o discurso são realizados na liberdade, pois “os homens são livres - diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa (ARENDR, 2017a, p. 255-256). Arendt, portanto, reconhece uma identidade entre liberdade e política:

Essa liberdade de movimento, seja a liberdade de ir em frente e começar algo novo e inaudito, ou seja, a liberdade de se relacionar com muitos conversando e tomar conhecimento de muitas coisas que, em sua totalidade, são o mundo em dado momento, não era nem é, de maneira alguma, o objetivo da política - aquilo que seria alcançável por meios políticos; é muito mais o conteúdo e sentido original da própria coisa política. Nesse sentido, política e liberdade são idênticas e sempre onde não existe essa espécie de liberdade, tampouco existe o espaço político no verdadeiro sentido (ARENDR, 2004a, p. 60).

Desse modo, a identidade entre política e liberdade significa para Arendt “[...] que nesse espaço - e em nenhum outro - temos de fato o direito de esperar milagres. [...] porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável” (ARENDR, 2004a, p. 44).

A liberdade política, portanto, afasta-se da ideia de liberdade filosófica exercida mediante a contemplação e livre arbítrio, vez que pressupõe uma realidade concreta exercida na pluralidade, em público, na presença, em conjunto, interagindo com os demais homens livres a fim de expressar, discutir e decidir sobre assuntos políticos, enfim significa “o direito de ser participante no governo” (ARENDR, 2011b, p. 278).

Essa possibilidade de decidir sobre os assuntos públicos tem dois corolários importantes. Implica na responsabilidade que cada cidadão deve assumir pelas consequências do agir no espaço público, bem como resulta na própria legitimidade da tomada de decisão, pois o cidadão ao contribuir, ao participar dos debates, ao expor sua *doxa* aos demais, reconhece, ainda que sua opinião tenha sido vencida, a autoridade da decisão tomada pelos seus iguais no espaço público.

Qualquer forma de liberdade para Hannah Arendt, liberdade de movimento, pensamento, de expressão etc. só pode ocorrer a partir de um espaço de aparecimento em que se expõe à pluralidade de homens, portanto, a partir da liberdade política.

Essa liberdade é a liberdade dos antigos, mencionada por Constant (CONSTANT, p. 5), que afirma que diante de eventual necessidade de se escolher entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos ficaria com esta. Contudo, é de se observar que a despeito de Arendt basear sua teoria na pólis grega, que o próprio Constant reconhece como a mais desenvolvida em termos de liberdades pessoais, ela não perde a perspectiva crítica à liberdade política na pólis por ser fundada no domínio dos cidadãos sobre os escravos, e sobre os demais familiares.

Assim, parece inapropriado, no pensamento de Hannah Arendt, essa possibilidade de escolha entre a liberdade negativa - que tem o viés da ausência de domínio, própria da liberdade dos modernos - e a liberdade ativa -

de participação na tomada de decisões coletivas, verificada na liberdade dos antigos - pois para ela a libertação, as garantias individuais, consubstanciam condições *sine qua non* para o exercício da liberdade política.

Contemporaneamente Axel Honneth (HONNETH, 1999) desenvolve uma perspectiva muito semelhante, embora se aproxime mais da concepção de cooperação voluntária de John Dewey como uso coletivo das forças individuais para solução de problemas políticos, o que também se aproxima da concepção de agir em concerto de Arendt. A perspectiva de Axel Honneth explicita a necessária vinculação entre as liberdades individuais que só se concretizam dentro da coletividade, intersubjetivamente:

[...] como alternativa al liberalismo, proponen el concepto comunicativo de la libertad humana: aquí, con base en la demostración de que la libertad del individuo se debe a las relaciones comunicativas, se obtiene, en la medida en que cada ciudadano particular sólo en asociación con los otros puede alcanzar su autonomía personal, una comprensión ampliada de la formación democrática de la voluntad. [...] la participación de todos los ciudadanos en la formación de las decisiones políticas [...] debe expresar el hecho de que sólo en el medio público de una interacción libre de dominio, se puede conseguir y proteger aquella libertad individual (HONNETH, 1999, p. 86)

A insuficiência da libertação, condição para o exercício das liberdades públicas, para os homens pode ser observada no fato de que a Revolução Francesa teve como um dos seus “estopins” a total ausência de liberdade política, pois o maior problema do absolutismo não era tanto, no que toca às classes mais altas, quanto ao fato

[...] de que o mundo dos assuntos públicos era não só quase desconhecido para eles mas também invisível”. Os hommes de lettres compartilhavam com os pobres, afora e antes de qualquer compaixão por seus sofrimentos era precisamente a obscuridade, ou seja, o fato de que esfera pública lhes era invisível e de que não tinham acesso ao espaço público onde pudessem se fazer visíveis e adquirir significação (ARENDDT, 2011b, p. 168-169, Cf. ARENDT, 2018a, p. 144 - 145).

Com efeito, ainda que garantido ao homem liberdades individuais, que pelo próprio qualificativo já as restringem ao indivíduo, a ausência da liberdade política para agirmos com nossos iguais, resulta na solidão, na sensação de “não pertencer ao mundo” (KOHN, 2000, p. 119).

3.2.4 Liberdade política e felicidade pública

O desejo de pertencer ao mundo e não apenas de estar no mundo, ficou explícito no contexto das revoluções em que se utilizou o termo “liberdade” com uma ênfase nova e quase desconhecida sobre a liberdade pública,

[...] A liberdade para eles só podia existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou o espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos” (ARENDR, 2011b, p. 169).

Tanto na Revolução Francesa como na Revolução Americana o desejo de liberdade e a sua realização, ainda que parcial, fez emergir uma noção efervescente de felicidade pública que, para além dos direitos da propriedade, consistia no direito de ter parte e exercer o poder dentro do novo espaço político, diante de novas leis e instituições, ser um ator na deliberação dos assuntos públicos (Cf. ARENDR, 2011b, p. 171-172).

Nesse sentido, se descobriu um vínculo entre ação, liberdade pública, e uma nova espécie de felicidade que não poderia ser encontrada na vida privada, âmbito da satisfação das necessidades, do convívio subjetivo e do bem-estar, que jamais poderia propiciar uma felicidade completa. Essa felicidade era a felicidade pública que significava “[...] uma participação na “gestão do governo”, isto é, no poder público enquanto distinto do direito comumente reconhecido de proteção de sua vida privada pelo governo, mesmo contra o poder público” (ARENDR, 2018a, p. 140).

Arendt demonstra que a busca da felicidade pública, decorrente do exercício da liberdade política no espaço público, estava bem presente no pensamento de Thomas Jefferson, um dos personagens centrais da revolução americana, que

[...] delineou, por várias vezes, seu grande e esquecido plano de dividir e subdividir as republicas da União em “repúblicas elementares dos distritos” onde todo homem seria capaz de sentir “que ele é um participante do governo comum”, e, portanto, viveria em um Congresso próprio” (ARENDR, 2018 – A, p. 133).

Essa experiência de felicidade pública, mediante a participação no governo, também é observada no sistema de sovietes e nos Rate de revoluções posteriores. A expressão “busca da felicidade” foi adotada na Declaração de Independência Americana (Cf. ARENDT, 2018a, p. 138-139), cuja anterior experiência concreta e autêntica constituiu as assembleias e distritos, onde se deliberavam sobre questões públicas, de modo que homens “[...] sabiam que as atividades ligadas a esses afazeres não constituíam um fardo, mas conferiam àqueles que as realizavam em público um sentimento de felicidade que não poderia ser obtido em nenhum outro lugar” (ARENDT, 2018a, p. 143).

Aqui a liberdade pública que permite uma felicidade pública faz um contraponto ao entendimento antigo e pré-teórico de Tirania como “[...] forma de governo em que o governante monopolizava para si o direito de ação e baniu os cidadãos da esfera pública para a privacidade de seus lares, onde eles supostamente deveriam lidar com seus afazeres próprios, privados” (ARENDT, 2018a, p. 147).

As Revoluções Francesa e Americana, a despeito das notáveis diferenças existentes, tiveram em comum a dificuldade de tornar permanente a felicidade pública que tinham experimentado e se inebriando durante a revolução. Robespierre e Jefferson pretendiam perpetuar a revolução e se alarmavam com a possibilidade de que o “[...] o término da revolução e a introdução de um governo constitucional decretasse o fim da liberdade pública [...]” (ARENDT, 2018a, p. 151).

Desse modo, a redescoberta na Era Moderna desse vínculo entre a ação, a liberdade pública e a felicidade pública é uma das mais preciosas heranças deixadas, sem testamento (na expressão de René Char) e cujo pensamento político exige uma real atenção e desenvolvimento.

3.3 Espaço Público

Nos tópicos anteriores já ficou evidenciada a importância do espaço público para Hannah Arendt. O espaço público é onde desaguam e se

concretizam as outras categorias políticas da Autora acima desenvolvidas, pois os conceitos de ação e discurso, de pluralidade e de liberdade política, todos eles, pressupõem o aparecimento, a publicidade, em um espaço para os demais.

Faz-se necessário perpassar, ainda que brevemente, pelo resgate histórico realizado por Arendt das esferas pública e privada da antiguidade, período em que eram âmbitos muito diferentes, até a modernidade com o advento da esfera social, bem como se impõe explicitar a lógica inerente a cada uma das esferas.

3.3.1 As esferas privada, pública e social

Na antiguidade a esfera privada era o local de superação das necessidades da vida, do labor e da família significava uma privação da vida pública, de modo que nesta esfera o que ocorria sob seu domínio “permanecia um domínio das questões sombrias, desarticuladas e obscuras; a vida privada era desprovida de realidade, pois não poderia se mostrar e não poderia ser vista por outros” (ARENDR, 2011a, p. 290).

Hannah Arendt sustenta que “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. A força compulsiva era a própria vida [...]” (ARENDR, 2017 – A, p. 36).

Com efeito, as atividades exercidas no lar são regidas pelo princípio da necessidade, de modo que a sua atividade humana principal era o trabalho, também regido pelo princípio da necessidade, que produz a subsistência, garante o processo vital do corpo de seus membros. Justamente por a esfera privada ser permeada pela necessidade, nessa esfera não se atua em liberdade, mas sim de maneira instrumental e automatizada visando unicamente a subsistência de seus integrantes.

A esfera da privacidade, da intimidade, na visão de Arendt é regida também pelo princípio da exclusividade, pois nessa esfera escolhemos “[...] com quem desejamos passar a vida, os amigos pessoais e aqueles a quem

amamos [...]” recai “[...] numa pessoa pela sua singularidade, sua diferença de todas as outras pessoas que conhecemos [...]” (ARENDDT, 2004b, p. 276).

Outra característica importante da esfera privada, é a sua inerente ideia de domínio do patriarca sobre os demais. Essa concepção hierárquica inerente à família, que era vista na antiguidade grega como pré-política, acabou forjando a tradição (inautêntica, pois desvinculada da experiência) filosófica platônica que se inspirou justamente na vida doméstica - representada pelas relações de sujeição do escravo ao Senhor e da família ao patriarca (Cf. PLATÃO, 2016, p. 196 e 208) - para firmar como cerne da filosofia política a relação de domínio entre governante e governado.

A esfera pública, por sua vez, era o oposto, nela vigia o reino da igualdade, pois só os homens que superaram as necessidades privadas eram reconhecidos como cidadãos e, por conseguinte, poderiam adentrar na esfera pública para discutir e decidir os assuntos públicos. Ou seja, a desigualdade da esfera privada, inclusive com a utilização de mão de obra escrava, propiciava que o homem superasse as necessidades e ingressasse na esfera pública junto com seus iguais para assim agir em liberdade.

Nesse sentido, Arendt demonstra que a violência e a força eram justificadas na esfera familiar, como por exemplo no subjugar do escravo, com o objetivo de vencer as necessidades e alcançar a liberdade. A violência, portanto, era vista como um ato pré-político cujo emprego era autorizado exclusivamente com o objetivo de alcançar a liberdade e construir o espaço público (ARENDDT, 2017a, p. 38).

Desse modo, a esfera pública é o espaço para o exercício da ação e do discurso em liberdade, sem ser dominado e sem dominar, a fim de se realizar e deliberar em conjunto.

Com o advento da modernidade, Arendt afirma que houve a invasão da esfera privada na esfera política, de modo a diluir os respectivos contornos, o que se deu principalmente pela “[...] ascendência da sociedade, isto é do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação ‘coletiva’” (ARENDDT, 2017a, p. 40).

Na modernidade, portanto, a sociedade foi funcionalizada para garantir a subsistência de todos, a sociedade passou a constituir a organização pública do próprio processo vital, de modo que o “[...] novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedade de trabalhadores e empregados” concentrando-se “imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida [...]” – o trabalho (ARENDR, 2017a, p. 56-57).

Nas sociedades modernas ocorre a transposição da atividade humana do trabalho, própria da esfera privada do lar (subsistência) para esfera pública, o que faz com que a sociedade se interligue visando precipuamente garantir a subsistência de todos. Assim, a esfera pública que antes era o âmbito da liberdade e da igualdade passou a ser regida também pela necessidade da subsistência.

Dilui-se, assim, a antiga divisão entre privado e o público, bem como alterou-se o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis (ARENDR, 2017a, p. 56-57).

A esfera social, por fim, está sujeita ao princípio da discriminação em que “as diferenças pelas quais as pessoas pertencem a certos grupos cuja própria possibilidade de identificação exige que elas discriminem outros grupos no mesmo âmbito”. Assim, Arendt sustenta que “sem algum tipo de discriminação, a sociedade simplesmente deixaria de existir e possibilidades muito importantes de livre associação e formação de grupos desapareceriam” (ARENDR, 2004b, p. 275).

Assim, no pensamento de Arendt há nítida diferenciação entre a esfera pública e a social. Essa diferenciação que fundamenta sua discordância com a política de integração forçada entre brancos e negros nas escolas nos estados sulistas pela Suprema Corte Americana (Cf. ARENDR, 2003, p. 193). Segundo o entendimento da Autora a integração no âmbito social, com a superação paulatina dos preconceitos, está vinculada à esfera social, cabendo ao Estado, na esfera pública, apenas promover a igualdade perante a lei de modo a acabar com todas as espécies de discriminação legalmente institucionalizada (como exemplo leis que proibiam casamentos inter-raciais e homossexuais e impediam o alistamento eleitoral de negros).

3.3.2 A esfera pública como espaço de absorção da pluralidade

Como acima demonstrado, a pluralidade, no sentido arendtiano, é elemento constitutivo da condição humana, cada um dentro de sua individualidade pratica sua conduta e possui a sua perspectiva do mundo, de modo que a política se baseia na pluralidade dos homens, situa-se no entre-os-homens, trata da convivência entre diferentes (Cf. ARENDT, 2004a, p. 20-23).

A condição humana da pluralidade precisa ser manifestada, por meio de ações, discurso, no espaço de aparência da esfera pública. O espaço público é *locus* onde se exerce a ação e o discurso, em que o homem se revela aos demais, partilhando sua concepção de mundo, falando e sendo ouvido. Essa partilha na esfera pública de diferentes perspectivas é constituidora do mundo comum, como apontamos acima. Nesse sentido, Arendt afirma que a

[...] realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido. [...]. A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública [...]. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão a sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedignamente (ARENDT, 2017a, p. 70-71).

Para Arendt a presença dos outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos. No domínio público-político, portanto, não só o mundo ganha realidade como “[...] os homens atingem sua humanidade plena, sua plena realidade como homens, porque não apenas são (como na privacidade da casa) também aparecem” (ARENDT, 1993a, p. 101).

O espaço público deve garantir a realização da pluralidade e a perspectiva do espectador, que, a partir do distanciamento da ação e do confronto de perspectivas, consegue atribuir significado e realizar o julgamento político intersubjetivo sobre interesses comuns.

Por outro lado, além dessa vinculação da esfera pública ao aparecimento, Arendt frisa a característica do espaço público ao próprio mundo,

[...] na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espalho-entre [in-between], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si (ARENDR, 2017a; p. 64)

Nesse sentido, a esfera pública permite que a pluralidade se efetive e, por conseguinte, garante que seja dado um sentido ao mundo comum, que nos reúne na companhia uns dos outros, e ao próprio homem, pois a realidade dos mesmos só se efetiva diante da presença, da perspectiva dos demais sobre um mesmo objeto, de modo que, em oposição, existe verdadeira irrealidade nas relações humanas desenvolvidas de forma desligada de um mundo comum a todas as pessoas (ARENDR, 2017b, p. 24).

3.3.3 A lei e a esfera pública.

Conforme aponta Arendt “O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo”, desse modo essa potencialidade do espaço de aparência “[...] não sobrevive à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens [...], mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades” (ARENDR, 2017a, p. 247).

Os homens quando agem em concerto, de comum acordo, eles geram poder, mas para garantir a permanência de seu exercício é necessário à sua materialização mediante a criação de instituições e na promulgação de leis

(ARENDR, 2015, p. 120 e 123). Quando os homens mediante promessas mútuas se comprometem a agir em conjunto, limitam suas liberdades, fixam diretrizes, passam sua liberdade individual à soberania do grupo, de modo que enquanto mantiverem suas promessas de reciprocidade o poder permanecerá e as instituições continuarão a garantir o espaço público.

O vínculo criado entre os cidadãos, por meio do assentimento em viver em comunidade, é imprescindível para que as leis e instituições criadas garantam a permanência da esfera pública. Portanto, o espaço público é instaurado convencionalmente, é obra do homem que permite o exercício legítimo do poder (ARENDR, 2011b, p. 242).

A esfera pública, na concepção da Hannah Arendt, está vinculada aos conceitos de liberdade e igualdade, pois todos possuem o mesmo direito de falar, ouvir e agir, porém, como por natureza os homens não são iguais eles necessitam de uma instituição política, a lei, para assim serem considerados:

A experiência fundamental sobre a qual as leis republicanas estão fundadas e das quais as ações dos cidadãos emergem é a experiência de viver em conjunto e de serem membros de um grupo de homens igualmente poderosos. As leis em uma república não são, portanto, leis de distinção, mas de restrição; elas são projetadas para restringir a força de cada cidadão de modo que se deixe espaço para a força de seus concidadãos” (ARENDR, 2011a, p. 285).

Só o ato político, portanto, pode gerar igualdade, contudo, a lei não cumpre aqui a função de reduzir a pluralidade ao idêntico e invariável, mas sim autoriza e fomenta o livre fluxo das palavras e das ações, garante a manifestação da pluralidade humana.

Nesse sentido, Hannah Arendt atribui papel importantíssimo à Lei na criação da esfera pública. A lei - derivada desse comprometimento de agir em grupo, do assentimento aos direitos e obrigações mutuamente outorgados - representa as regras do jogo para se viver em comunidade. A lei cria “[...] um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto” (ARENDR, 2004b, p. 123).

Com base na perspectiva grega sobre as leis, como muros que garantem o espaço para os homens agirem em liberdade, Arendt sustenta que a lei confere estabilidade a uma comunidade, cria a possibilidade de os cidadãos iniciarem novos feitos em conjunto, realizarem discursos, deliberarem sobre assuntos públicos, bem como garante a existência de um mundo comum que unifica e converge as preocupações e interesses de seus moradores. Nesse “espaço-entre [in-between], comum a todos e, portanto, concernente a cada um, é o espaço no qual a vida política ocorre” (ARENDR, 2011a, p. 276 e 282).

Arendt vincula a lei à noção de espaço público, pois o cidadão age em liberdade em um espaço territorial delimitado no qual é reconhecido como igual e titular de direitos. Essa é a importância da noção arendtiana do direito de ter direitos, tendo em vista que sem o reconhecimento do indivíduo como um cidadão ele não poderá agir em liberdade, pois é excluído do espaço público:

Os conceitos políticos se baseiam na pluralidade, diversidade e limitações mútuas. Um cidadão é, por definição, um cidadão entre cidadãos de um país entre países. Seus direitos e deveres devem ser definidos e limitados, não só pelos seus companheiros cidadãos, mas também pelas fronteiras de um território. [...] A política trata dos homens, nativos de muitos países e herdeiros de muitos passados; suas leis são as cercas positivamente estabelecidas que cingem, protegem e limitam o espaço onde a liberdade não é um conceito, mas uma realidade política viva” (ARENDR, 2017b, p. 90).

Arendt vê a instituição do espaço público como garantia da igualdade, ao permitir a manifestação da pluralidade humana, mediante o agir, o ouvir e falar, perante outros homens em liberdade. O espaço público é fundamental para que se realize a liberdade filosófica e se atinja a felicidade pública, pois oferece um lugar tangível em que cada um possa ser efetivamente livre, pois como aponta Arendt o sistema distrital de Jefferson tinha como pressuposto que:

“[...] ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia se dizer livre sem ter sua experiência na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público” (ARENDR, 2011b, p. 320).

Assim, as leis possuem dupla função. De um lado, ela garante e delinea um espaço e a forma de participação do cidadão na esfera pública e na tomada

de decisões coletivas, de outro lado ela atribui legitimidade as decisões tomadas sobre seu espaço de regramento, permite a identificação entre legalidade e legitimidade, pois a lei é vista como “[...] único conteúdo legítimo da convivência humana e toda atividade política é, em última instância, delineada como atividade legislativa ou aplicação de prescrições legais” (ARENDDT, 2011a, p. 280).

Esse vínculo indissociável entre o espaço público, em que se deve discutir e deliberar as decisões coletivas, e as leis emanadas dessas instituições é que sustenta toda a estrutura dos Estados Constitucionais modernos. Contudo, se não há um espaço de liberdade propício para ocorrer confronto de ideias, de realidades, essa estrutura de legitimidade se transforma em fachada para a decisão de uma minoria elitista alçada à política pelo poder econômico e pelos meios de comunicação em massa.

É necessário, portanto, perquirir se as leis realmente estão restringindo as forças de cada indivíduo a fim de criar um espaço público em que o cidadão possa, em igualdade, exercer livremente o discurso e agir entre seus iguais, ou se as leis estão apenas ressaltando as forças dos mais poderosos.

Após analisar as concepções políticas arendtianas de ação e discurso, pluralidade, liberdade e espaço público é possível mensurar a potencialidade e atualidade de seu pensamento político para realização de novos juízos sobre a política nas sociedades contemporâneas, conforme se demonstrará mediante as provocações de estudo e abordagem no próximo capítulo.

Capítulo 4

A FORMAÇÃO DE NOVOS JUÍZOS

4.1 A força e atualidade do pensamento político de Arendt para o enfrentamento dos atuais preconceitos contra a política

O conceito de Política e o próprio agir político, por terem direta derivação do convívio humano, estão, como não poderia deixar de ser, em constantes mudanças com avanços e retrocessos.

A despeito de estarmos em um período histórico de relativa paz entre os Estados Nacionais, bem diferente do contexto da obra e da experiência de vida de Hannah Arendt, é inegável a profunda crise política estabelecida na ordem mundial que está minando a relevância da atividade política.

Os preconceitos e crises que fundamentam o pessimismo contra a política nas sociedades contemporâneas parecem se identificar ou, ao menos, terem raiz nos preconceitos enfrentados por Arendt, especialmente no que toca a sua crítica à sociedade moderna, o que demonstra a atualidade de seu pensamento.

A rede de categorias políticas formulada por Hannah Arendt, especificamente os conceitos, tratados anteriormente, de ação-discurso, liberdade, pluralidade, espaço político, tem o potencial de trazer luzes sobre o conceito de política e fomentar o desenvolvimento de novas práticas políticas.

O desenvolvimento das linhas de pensamento político deve continuar a ser trilhado mesmo sem a segurança da tradição, sem o corrimão (*without a bannister*) para nos guiar.

Adiante são apontados alguns preconceitos contemporâneos para com a política, sendo suscitado contra eles uma perspectiva de enfrentamento com base no pensamento de Hannah Arendt que pode fundar novos juízos sobre a política.

4.2 Alienação e a padronização do comportamento da sociedade pelo trabalho e consumo

Demonstrou-se, no tópico **2.2** sobre o trabalho, que o advento das sociedades modernas e a glorificação do trabalho fizeram com que essa atividade extrapolasse sua esfera eminentemente privada/familiar e alcançasse a esfera social. Esse rompimento com a tradição alterou substancialmente os conceitos dos domínios público e privado, fez com que a lógica do trabalho, restrita até então para a satisfação das necessidades individuais, privadas, se expandisse-se para esfera pública, de modo que a sociedade de maneira interligada passou a ter como objetivo precípua satisfazer a subsistência de todos.

Diante dessa invasão da lógica do trabalho à esfera social e, por conseguinte, com o deslocamento do processo vital individual para o processo vital social, a sociedade é fortemente impregnada da lógica do trabalho.

A sociedade moderna, a partir da sua funcionalização e da produção em escala industrial, conseguiu, até certo ponto, satisfazer as necessidades de subsistência, do corpo, de suas populações, o que na antiguidade se fazia mediante o uso do trabalho escravo.

Contudo, essa emancipação em relação à subsistência, que propiciaria que o homem direcionasse suas energias às outras atividades mais nobres como pensou Marx inspirado na experiência grega escravocrata que permitia o agir político na *pólis*, foi uma ilusão, pois “[...] o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites” (ARENDETT, 2017 – A, p. 165).

Com isso, nas sociedades moderna se criou inúmeras necessidades “artificiais”, a serem satisfeitas mediante o consumo, que amarram o indivíduo ainda ao domínio da necessidade, pois o homem fica tão absorvido ao consumo que não lhe resta interesse à cidadania e aos assuntos públicos (Cf. CANOVAN, 2002, p. 127).

A sociedade, inebriada pela lógica do trabalho e consumo, é configurada de modo a afastar o cidadão dos assuntos políticos, pois sua preocupação central é a satisfação das necessidades vitais e as “necessidades” artificialmente criadas pelo homem (Cf. CANOVAN, 2002, p. 126). A vida em sociedade, absorvida pelo trabalho, é integrada ao ciclo permanente de atuação para satisfação de suas necessidades mediante o consumo.

Em suma, na sociedade moderna, questão que perdura até os dias de hoje, o homem é consumido, integra o metabolismo social, para satisfazer as suas necessidades e dos demais. A sociedade diminui e obstaculiza convívio entre os homens como seres plurais, vez que o trabalho resulta na padronização, planificação, de comportamentos, na sufocação das individualidades e das potencialidades humanas.

Ademais, a sociedade regida pela lógica do trabalho resulta na instrumentalização das atividades humanas, cujo objetivo passa a ser essencialmente a satisfação das necessidades, o que enseja evidente restrição da liberdade, pois, como se extrai da própria experiência grega, onde há necessidade não há liberdade.

Desse modo, o vínculo entre os cidadãos já não constituído pela reciprocidade de promessas e pela outorga de direitos e deveres mútuos, mas sim por meio de um vínculo instrumental de satisfação das necessidades do consumo. É perspicaz, portanto, a observação de Arendt no sentido de que a dificuldade fundamental na sociedade de massas não é “[...] o número de pessoas envolvido, ou ao menos não é fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las” (ARENDR, 2017a; p. 65).

Nesse ponto encontra-se presente a dupla alienação do homem em relação ao mundo e à Terra. A alienação em relação ao mundo, como espaço modificado pelo homem constituidor do domínio público, refere-se à perda de um mundo intersubjetivamente constituído de experiências e ações por meio das quais estabelecemos nossa auto identidade e um senso adequado e comum de realidade (Cf. PASSARIN, 2018).

Essa alienação do mundo decorrente do individualismo exacerbado, alienado ao trabalho-consumo e à busca de interesses econômicos privados, já estava presente ao tempo de Hannah Arendt. Contemporaneamente, essa alienação do mundo, parece estar ainda mais profunda, tendo em vista o atual desenvolvimento do “mundo virtual”, de realidades paralelas (muitas vezes sem lastro no mundo real) de relacionamentos por meio das redes sociais que afasta o contato e a interação no espaço público.

Vale dizer, a exacerbada valorização do mundo virtual que tem por característica o isolacionismo, a seleção do que se quer ver, ouvir e discutir, excluindo os demais discursos, realidades e interesses antagônicos (como é melhor explorado no próximo tópico), fragiliza o compromisso com o mundo real, compartilhado com os demais, que consubstancia um interesse comum aglutinador dos homens que os expõem e os confronta à realidades, perspectivas e discursos distintos, e, portanto, exige que se concilie interesses, firme-se compromissos e se realize promessas mútuas a fim de garantir o convívio social.

Por outro lado, a própria padronização de comportamento e a igualdade como uniformidade “[...] baseada no conformismo inerente à sociedade e que só é possível porque o comportamento substitui a ação como principal forma de relação humana [...]” (ARENDR, 2017a, p. 50) já presente e criticada por Arendt na sociedade de massa, imersa no ciclo infundável do trabalho e consumo, também parece estar se agravando na sociedade contemporânea diante do uso das novas tecnológicas cibernéticas.

Essas novas tecnologias em que o indivíduo abre mão espontaneamente de sua privacidade, cede seus dados (pesquisas na internet, localização, deslocamentos, hábitos de consumo, preferências etc.) permite a previsibilidade e o direcionamento de comportamentos e do consumo, de modo que, mesmo com a enorme liberdade que se tem atualmente, resulta no sufocamento da espontaneidade humana, obstando o agir e o início de novas cadeias, pois a sociedade aceita passivamente a rotina da vida cotidiana e a transformação da ação e espontaneidade em comportamento, direcionado e previsível.

Essa uniformidade e previsibilidade de comportamento tem ainda como efeito mais pernicioso o fato de que “[...] os feitos terão cada vez menos possibilidade de opor-se à maré do comportamento, e os eventos perderão cada vez mais a sua importância, isto é sua capacidade de iluminar o tempo histórico” (ARENDR, 2017a, p. 53).

Além da alienação quanto ao mundo persiste uma alienação do homem em relação à Terra, a partir da sua fuga dela para o Universo impulsionada pela ciência e tecnologia, o que permitirá uma “vida em laboratório” (Cf. PASSARIN, 2018). Nesse sentido, a Terra que deveria ser uma preocupação de todos, vez que condiciona a existência de todos que nela habitam, e, portanto, um interesse comum que vinculasse os homens, acabou sendo deixada de lado (v.g. metas ambientais) para a atuação de outros interesses como o “desenvolvimento” de alguns Estados nação.

4.3 Recrudescimento dos espaços políticos para se agir em pluralidade

Ficou demonstrada a imprescindibilidade do espaço público como o lugar, permeado pela igualdade entre os homens, em que a pluralidade e o dissenso se manifestam, local em que se pode constituir um mundo comum, onde a realidade consegue manifestar-se de maneira real e fidedigna.

Nas sociedades capitalistas, afirma Rancière, favorece-se a busca por prosperidade material e felicidade privada que tornam os cidadãos indiferentes ao bem público (Cf. RANCIÈRE, 2014, p. 17). Essa redução da convivência pública também é denunciada por Arendt ao sustentar que na sociedade do consumo há “[...] surpreendente inversão da antiga relação entre o público e privado, exige que eles [homens] se mostrem somente na privatidade de suas famílias ou na intimidade dos amigos” (ARENDR, 2017a; p. 260).

Além disso está ainda presente a força da tradição com sua tentativa de “[...] banimento dos cidadãos do domínio público e a insistência em que devem dedicar-se aos seus assuntos privados, enquanto só ‘o soberano’ deve cuidar dos negócios públicos” (ARENDR, 2017a, p. 274).

O pensamento de Hannah Arendt, desenvolvido nesta dissertação, permite apontar as seguintes potencialidades que podem ser desenvolvidas na configuração do espaço público:

a) a invasão da temática social de subsistência comunitária na esfera pública, com a ascensão da economia como assunto público por excelência em detrimento dos demais, questão que será melhor explorada adiante;

b) a valorização dos aspectos privados e econômicos como a felicidade particular e, por conseguinte, o desinteresse pelo público e comunitário e pela consequente felicidade pública;

c) a ausência de espaços públicos para a manifestação da pluralidade humana, mediante a fala, o discurso e a ação;

d) a cisão entre o homem e o cidadão, cuja duplicidade de papéis dificulta o desempenho da cidadania, pois o homem exaurido pelo trabalho (subsistência) não tem tempo de se dedicar aos assuntos públicos;

e) cooptação do espaço público pelo particular mediante reeleições e influência do poder econômico nas disputas eleitorais;

f) apropriação dos assuntos públicos pelos especialistas, diante da suposta ignorância da população que não possui capacidade para tratar dos complexos problemas políticos, conforme adiante desenvolvido;

Além desses apontamentos, é possível verificar que o espaço público está sendo “bombardeado” pela publicização da esfera privada, por meio da exposição da privacidade nas redes sociais e nos demais meios de comunicação, em que se torna pública a intimidade, o sexo, e se exhibe o patrimônio como forma de excelência a ser reconhecida.

A valorização dessas questões eminentemente privadas em detrimento das questões políticas e comunitárias, são submetidas à apreciação pública de modo a subverter o espaço da admiração pública - que deveria ser resultado dos feitos públicos, das ações e dos discursos – transformando-o em espaço de ostentação individual em que “[...] a futilidade da admiração pública, consumida diariamente em doses cada vez maiores é tal que a recompensa

monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, pode tornar-se mais 'objetiva' e mais real" (ARENDR, 2017a, p. 70).

Há, portanto, manifesta inversão na lógica dos espaços, em que o relevante público foi privatizado e o privado, irrelevante, foi publicizado. Tal inversão agregada aos demais fatores preocupantes de usurpação do espaço público acima arrolados, podem resultar na perda de referência quanto ao objeto público comum e, por conseguinte, na perda da realidade que

[...] a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana (ARENDR, 2017a, p. 71)

Esse cenário pode levar ao isolamento radical, resultado do encapsulamento do homem nos aspectos privados, ainda que submetidos ao público, que pode transformar os homens em seres

[...] inteiramente privados, isto é privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva humana (ARENDR, 2017a, p. 71)

O risco desse isolamento radical com a transformação do homem em ser inteiramente privado parece ser real diante da quadra histórica de intolerância vivida, tempo em que perdemos a capacidade de falar, ouvir e agir perante a esfera pública cada vez mais restrita e invadida por objetos, imagens (ver) e histórias (ouvir) eminentemente privadas.

Não se olvida a grande capacidade de mobilização e de troca de informações que redes sociais propiciam sobre temas políticos no mundo virtual (*on line*) como se viu, por exemplo, na primavera árabe. Contudo, a sua capacidade de organização e a criação de um poder no mundo real (*off-line*) é bastante controversa, consoante aponta Elke Schwarz, no seu trabalho sobre o tema, inspirado na filósofa *@hannah_arendt: An Arendtian Critique of Online*

Social Networks. Schwarz. Nesse artigo são apontadas as dificuldades de as redes sociais se tornarem um espaço público na concepção arendtiana.

O principal fator, que impede as redes sociais de se tornarem um espaço público, decorre do fato de elas terem sido feitas para o entretenimento e para conectar amigos, de modo que ela conecta, reúne, pessoas parecidas e que já possuem um relacionamento de confiança *off-line*. Assim, o princípio primordial que rege as redes sociais é o da discriminação próprio do domínio social (Cf. ARENDT, 2003, p. 204-205), pois se escolhe com quem se quer conectar e se exclui pessoas que eventualmente possuam diferentes perspectivas e afinidades, gerando uma homogeneidade de pensamento e comportamentos (Cf. SCHWARZ, 2014, p. 185).

Assim, inexistem a necessária pluralidade para as redes sociais se revelarem um verdadeiro espaço público, isso não só em virtude do princípio da discriminação que as rege, mas também pela própria formatação de seus algoritmos que são programados para unirem pessoas com as mesmas perspectivas de mundo, criando assim “bolhas” político-sociais, pois seus integrantes têm a impressão de que o mundo pensa da maneira como as coisas estão explicitadas naquele grupo, fomentando em última análise a exclusão das diferenças e um discurso isolacionista²³.

A despeito dessas características das atuais redes sociais, nada impede, muito pelo contrário, é necessário, que novos arranjos e redes sejam elaborados, especialmente para fins políticos, desvinculados dos interesses econômicos-comerciais que as regem atualmente.

Para que novas redes sociais possam ser formatadas de modo a propiciar uma esfera pública nos moldes propostos por Arendt, é possível apontar os seguintes pressupostos:

a) fomentar de maneira efetiva a troca de perspectivas, propiciando o debate sobre assuntos públicos, delineando divergências de entendimento,

²³ Schwarz expõe outros fatores, que fogem do objeto do presente trabalho, a respeito das redes sociais que inviabilizam o seu reconhecimento com uma esfera público-política, como a fugacidade do espaço criado para se debater um tema nas redes sociais, que é denominado *flashpublic*, e consistem em uma mobilização rápida de atenção e compartilhamento em direção a um objetivo político predefinido, que do mesmo modo não garante a pluralidade de perspectivas nem a estabilidade própria das instituições políticas.

explicitando consequências das decisões e organizando de maneira escalonada a tomada da decisão coletiva;

b) garantir amplo acesso e participação a todo o cidadão que tenha interesse de se expor na esfera pública, explicitar sua *doxa*, sua perspectiva de mundo;

c) garantir a igualdade de participação e liberdade de manifestação, de modo que todos possam discursar de maneira livre, sem coerções, entre iguais sobre assuntos de interesse comum;

d) fornecer informações idôneas a respeito dos assuntos de interesse público a serem debatidos e garantir, minimamente, a veracidade factual das informações que permeiam o debate, a fim assegurar que a realidade não seja usurpada ou distorcida por falsidades (as denominadas *Fake News*), tendo em vista que “[...] fatos e eventos – o resultado invariável de homens que vivem e agem conjuntamente - constituem a verdadeira textura do domínio político, é com a verdade fatural que nos ocupamos” (ARENDR, 2016b, p. 287).

e) impedir que robôs ou outros mecanismos possam artificialmente influenciar ou direcionar, de qualquer forma, o debate e os resultados dele decorrentes, garantindo assim que cada pessoa ao se manifestar consiga expressar a sua excelência perante os seus iguais e possa usufruir da felicidade pública de deliberar, de se sentir partícipe e construtor da decisão sobre assuntos de interesse comum;

f) impedir a partidarização do debate, pois os partidos políticos são regidos pelos princípios da representação (fornecem apoio do povo, mediante o voto, ao parlamento, indicam candidatos, possuem estrutura oligárquica) e têm âmbito próprios, de modo que não devem afetar a esfera pública nos moldes das redes sociais que devem ser regidas pelo exercício da política, democracia, direta pelo cidadão;

g) é fundamental que essas plataformas de redes sociais facilitem não só a comunicação entre os cidadãos, mas principalmente permitam que o frutífero confronto de ideias e perspectivas tenha poder de influência nos espaços institucionais, sejam considerados pelos políticos e representantes de classes sociais e só sejam afastados mediante argumentos racionais;

h) o debate deve ser fomentando e procedido de modo a afunilar e racionalizar as discussões, permitindo, assim, (como ocorria nos Conselhos que Arendt defende com entusiasmo) que a autoridade e a legitimidade da decisão não sejam geradas em cima nem em baixo, mas sim de cada camada da pirâmide (Cf. ARENDT, 2011b, p. 348). Por exemplo, seria possível organizar o procedimento de maneira que, nos temas nacionais, essas discussões possam partir dos Municípios, ocorrendo os debates entre os munícipes, os vereadores e o prefeito, explicitando as divergências e os argumentos que ampararam a discussão local que devem ser levados à discussão regional nos Estados e, por fim, permitir um debate mais amplo e acurado no nível nacional;

A busca por formas de instituir, de maneira espontânea ou organizada, espaços de debate sobre assuntos comuns, seja por meio virtual ou presencial, é imprescindível uma vez que existe ainda um déficit muito grande de espaços em que o cidadão possa, em igualdade, debater temas comunitários, expor a sua perspectiva de mundo, espaços estes que não devem ser vinculados exclusivamente ao Estado, mas também fora dele, pois o domínio público é gerado e mantido, em diferentes lugares, bastando que os homens se unam, em igualdade, para agir, discursar a respeito de interesses e problemas comuns.

Além da criação de espaços públicos se faz necessário buscar mecanismos para atrair os cidadãos a ocupar os espaços públicos, a deliberarem com seus iguais, a sentirem a felicidade pública, demonstrando “[...] que se importam com algo além de sua felicidade privada e se interessam pelo estado do mundo [...]” (ARENDT, 2011b, p. 340), pois as instituições dependem para sua existência e permanência dos homens de ação, sem eles elas se tornam mera fachada legitimadora de governos oligárquicos.

Para tanto, é de rigor que as paixões políticas – a coragem, a busca da felicidade pública e o gosto pela liberdade pública -, sejam valorizadas, dignas de reconhecimento público, fomentando, assim, que o cidadão adentre no espaço público para participar e reconheça a sua responsabilidade sobre o mundo.

4.4 Eleição e representação como fator de afastamento do povo da ação política

A hegemônica concepção do liberalismo presente nas democracias liberais, própria do sistema capitalista, tem como perspectiva uma sociedade voltada para fins estritamente individualistas e privados que propiciaria o progresso e a pacífica convivência entre os homens mediante a garantia da liberdade individual e da propriedade privada, sob a ficção e suposição da “[...] existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com “uma mão invisível” guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes” (ARENDR, 2017a, p. 53).

O cidadão liberal é politicamente inativo, pois seus interesses estão focados na felicidade privada e no seu progresso individual (Cf. ARENDR, 2016b, p. 202), contrastando com a perspectiva arendtiana de agir político no domínio público e sobre o crivo das perspectivas mais diversas a fim de construir um mundo intersubjetivo.

A legitimidade do poder político forjado pelos Estados Nacionais tem origem na outorga ao cidadão do direito de sufrágio, no direito de votar e ser votado. Essa legitimidade pressuposta, a partir da eleição e representação, presente nos procedimentos democráticos forjados pelos Estados contemporâneos, consubstancia franco processo de alienação do cidadão do mundo e das questões políticas, pois ao mesmo tempo que foi concedido esse direito ao cidadão para garantir suposta legitimidade do processo político (todo poder emana do povo), tal processo do sistema representativo acabou afastando o cidadão das questões políticas.

Política é o contato, a persuasão, convívio entre diferentes, e o homem quando simplesmente deposita o seu voto na urna se afasta de suas concepções políticas e relega a discussão e a sua responsabilidade para com o mundo ao seu representante, pois consoante a célebre frase, citada por Arendt, de Benjamin Rush “[...] todo o poder deriva do povo [mas] o povo só o possui no dia das eleições. Depois disso, ele é propriedade de seus governantes” (ARENDR, 2011b, p. 299).

A representação, portanto, que deveria ser um dos canais para o cidadão poder exercer diretamente seu poder político, agir politicamente, acaba privatizando não só o espaço público (Cf. RANCIÈRE, 2014, p. 69), como o próprio debate sobre o assunto de índole pública, que assim se transforma em assunto privado de uma oligarquia de representantes que priva, exclui, o cidadão da esfera pública.

Os procedimentos democráticos contemporâneos ao reduzir o processo de decisões políticas ao um único momento (eleição), afastou, portanto, o cidadão do debate e da vivência política cotidiana.

Nesse sentido, fica evidente, que a eleição e, por conseguinte, a representação, a despeito de constituírem pressupostos fundamentais para a Democracia, afastam o cidadão do exercício do seu poder, relegando suas atenções exclusivamente aos interesses privados e econômicos e a sua contrapartida na manutenção do metabolismo social.

Nas sociedades de massa - ao invés de se criar instituições políticas e fomentar a construção de decisões intersubjetivas mediante a discussão plural dos *inter-esses* do cidadão - são criados mecanismos para legitimar justamente o contrário. Isso porque de um lado o amarra ao círculo vicioso do trabalho-consumo, âmbito em que se despende a maior parte do tempo e energia para poder satisfazer suas necessidades de consumo mediante o trabalho; e de outro lado o cidadão está convencido de que quando deposita o voto no seu representante exerceu o seu direito de participação política.

O homem, portanto, não possui interesse nem muito menos tempo para pensar e discutir a respeito de assuntos públicos, razão pela qual foge de sua responsabilidade política para com o mundo escondendo-se no seu reino e na felicidade privados.

Essa alienação da política e do pensamento sobre as coisas comuns, sufoca a pluralidade constitutiva do mundo, tornando-o monolítico e subjetivo, aliena o homem do mundo para sua mente, criando um quadro propício para perspectivas autoritárias.

4.5 Preconceitos contra os políticos

Intimamente ligado aos tópicos anteriores está o preconceito contra os políticos. O homem que não quer participar da política para usufruir a felicidade e prosperidade privada, não valoriza, até por boas razões (como a corrupção, desmandos etc.), o político que tem a coragem de adentrar na esfera pública, expor as suas ideias e a si mesmo para discutir com seus iguais os assuntos políticos.

A preocupação do cidadão moderno e contemporâneo é que o político, o governo, não atrapalhe, e mais, fomente as condições ideais para o seu crescimento econômico e individual, outorgando infraestrutura, segurança liberdade econômica etc.

Desse modo, atualmente o que se vê é a pretensão de substituir políticos por gestores, como representantes apolíticos, que possam imprimir a eficiência capitalista na burocracia estatal (governo de ninguém).

A política tem o seu tempo, exige debate, discussão de ideias, troca de perspectivas, discursos e concessões mútuas, pois para ela não importa metas, o conhecimento ou a verdade

[...] mas sim o julgamento e a decisão, a judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele não de surgir (ARENDR, 2016b, p. 277).

Esse tempo próprio da política, muitas vezes, não está em consonância com as expectativas e exigências da sociedade que anseia cada vez mais pela satisfação de prazeres, consecução de resultados e o alcance da felicidade de forma imediata pela abundância e pelo consumo.

Com apontou Hannah Arendt (ARENDR, 2017 – A, p. 167) numa sociedade configurada para satisfazer pelo trabalho as necessidades do consumo “[...] o perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade.

Assim, a impossibilidade de a política satisfazer o infindável apetite do *animal laborans* e a felicidade que ele acredita alcançar no consumo, transformam o político e a própria política em um estorvo para o alcance dos objetivos fixados. Esse preconceito e pessimismo para com a política têm lastro na perspectiva instrumental da política, como meio para atingir um fim, incansavelmente combatida por Arendt.

A partir do momento em que a sociedade aponta como seu objetivo a liberdade e a felicidade privada e a política não atinge essas metas, a sua legitimidade é contestada justificando a procura por novos meios para se alcançar o resultado almejado.

A substituição da política, que tem natureza eminentemente performática como princípio, por algum meio para atingir o resultado pretendido tem dois problemas fundamentais.

O primeiro é “quem” instituiu o objetivo da sociedade, qual é a legitimidade da eleição dessa suposta meta comum aos cidadãos? Ora, sem a política, sem o confronto de ideias e perspectivas, em liberdade e igualdade, não há como se construir legitimamente o mundo, muito menos estabelecer metas e diretrizes (próprias do preconceito para com a política da noção de governante e governando) aos cidadãos. Em suma, não há como estabelecer legitimamente metas e objetivos para uma comunidade sem sua construção por meio da política, a não ser que se queira sucumbir à noção hierárquica em que o governante estabelece a “verdade” (como pretendia Platão ao colocar o filósofo na administração da pólis) à revelia da *doxa*, da perspectiva, dos cidadãos.

O segundo problema resultante na substituição da política por outro meio, é que na maioria das vezes o substituto da política é a utilização do novo/velho instrumento consubstanciado no emprego da violência, da força que prescinde do convencimento, do diálogo, da persuasão, resultando na tomada de decisões autoritárias que desprezam a pluralidade humana.

Na sociedade contemporânea não é difícil de se verificar que a desilusão para com a política e a tentativa de a substituir por algum meio mais eficaz para atingir os objetivos (segurança, poder aquisitivo, crescimento econômico etc.),

resulta, muitas vezes, em uma série de concessões a respeito de garantias individuais, de participação no poder público, de procedimentos democráticos etc., justificando a eleição de inimigos, a perseguição de minorias, o incremento da repressão policial, a consagração dos bons costumes e condutas morais, tudo em nome da consecução do resultado estabelecido à revelia da política e da participação dos cidadãos.

O problema das massas politicamente neutras e indiferentes para os assuntos públicos, bem como subjetivamente vinculadas a resultados (progresso, segurança, conforto etc.) é que elas configuram ambiente propício para governos totalitários cujas promessas e objetivos são atingidos a qualquer custo (Cf. ARENDT, 2013, p. 284 - 287).

O enfrentamento desse preconceito para com a política e o político, exige a busca do ferramental teórico de Hannah Arendt, particularmente a sua concepção da política como um fim em si mesmo, como forma de construção plural do homem e do mundo, e os seus esforços para escancarar as raízes e consequências dos Estados totalitários.

4.6 Cooptação do sistema político por fatores externos (economia e justiça)

Certamente uma das concepções mais controversa a respeito do pensamento de Hannah Arendt é a sua tentativa em separar as questões políticas de outras questões, como a questão social, a economia etc.

A verve com que Hannah Arendt defende o afastamento do domínio público de questões sociais se funda na sua tentativa de afastar o princípio da necessidade, própria do trabalho, do domínio público que rege a liberdade política. As questões sociais que têm como princípio regente a necessidade, para Hannah Arendt são questões pré-políticas que devem estar satisfeitas para se instaurar uma esfera pública em que os homens possam atuar entre iguais

Desse modo, como bem aponta Canovan, para Arendt as diferenças entre as ondas sucessivas de economistas políticos, mercantilistas, liberais e socialistas são insignificantes, além do fato de que todos compartilham uma perspectiva "social" segundo a qual o objetivo da política é promover as atividades de produção e consumo, isto é, o processo da vital (Cf. CANOVAN, 2002, p. 118).

Essa perspectiva, contudo, não afasta a possibilidade de, uma vez instaurada a esfera pública, garantidora da igualdade, nela se debata em pluralidade qual a política pública deve ser adotada, qual é o mundo intersubjetivo que aquela comunidade quer construir.

A posição de Arendt, embora possa receber críticas produtivas no desenvolvimento do seu pensamento, parece ser fundamental para libertar a política, que está sendo solapada por fatores externos, como por exemplo dinheiro, justiça e a publicidade.

Isso é de especial relevância pelo fato de que atualmente vários assuntos políticos estão sendo debatidos apenas pelo viés econômico e não a partir da perspectiva plural de um mundo que uma sociedade quer construir, o que resulta no obscurecimento da discussão política pela lógica econômica de meios e fins, de modo que o poder econômico constrói uma correlação interna entre o seu sistema econômico irresistível e uma unidimensional lógica do progresso, que torna os seres humanos como ferramentas desenvolvendo eventos históricos (Cf. BLATTLER; MARTI, 2005, p. 97).

Essa invasão da economia sobre temas políticos promove também despolitização, o afastamento do cidadão comum da discussão sobre assuntos públicos, privatizando-o para os *experts* no assunto, que possuem as mesmas concepções de vida e que fazem o casamento místico entre o capital e o bem comum como necessidade histórica inelutável (Cf. RANCIÈRE, 2014b, p.104).

A cooptação dos assuntos políticos pela pauta econômica também tem como efeito pernicioso o incremento do seu poder de influência na política e nos procedimentos democráticos, como se observa nas milionárias campanhas eleitorais, mediante financiamentos muitas vezes escusos, em que a perspectiva de voto é calculada a partir do dinheiro investido. Esse poder de

influência da economia afeta seriamente o domínio público, pois direciona sua pauta para assuntos privados, restringe o acesso às instituições públicas aos que não possuem essa perspectiva e inquina a igualdade de participação, que é pressuposto político.

A tentativa de se monopolizar o debate político mediante o discurso econômico e técnico²⁴ parte de um pressuposto elitista de que o cidadão não teria condições de técnicas (Joseph Schumpeter) e a devida isenção para deliberar sobre determinados assuntos. Aqui mais uma vez se está diante do velho preconceito forjado a partir da tradição platônica, contra a *doxa* do cidadão que não teria condições de administrar e governar a *pólis*, papel este que caberia ao filósofo na antiguidade (os filósofos nas sociedades atuais, regidas por um viés utilitaristas, infelizmente perderam importância quando comparado com outras épocas) e na contemporaneidade parece estar sendo assumido pelos economistas e pelos *experts*.

Esse preconceito parte do pressuposto de que dilemas políticos são solucionáveis como se fossem problemas de cognição (Cf. ARENDT, 2017a, p. 274) e tem por objetivo afastar o cidadão da esfera pública e do debate das questões comunitárias. Tal preconceito já vem sendo enfrentado desde John Dewey, citado por Sintomer (SINTOMER, 2010, p. 137), por meio de sua teoria participativa em que bem pontuou que “[...] Uma classe de experts está inevitavelmente tão afastada do interesse comum, que se torna numa classe com interesses particulares e um saber privado – o que, no que respeita às questões sociais, equivale a um não saber” (DEWEY, 1954, p. 207).

A valorização do cidadão e a defesa de sua participação na decisão de questões supostamente mais complexas e de índole técnica é firmada por meio das seguintes vertentes, explicitadas por Yves Sintomer, que justificam a participação do cidadão em processos de tomada de decisão:

a) “*saber do utilizador*”: no sentido de que o cidadão como utilizador e destinatário dos serviços públicos tem melhor capacidade de expressar como “adaptar e melhorar a oferta de políticas públicas” para atender mais adequadamente aos usuários; ou em termos de uma visão mais comunicativa

²⁴ As questões aqui desenvolvidas partem da lição de Yves Sintomer no texto *Saberes dos cidadãos e saber político*.

demonstra que o diálogo “[...] entre os técnicos e as pessoas em causa [...] permite, através de uma discussão pública, uma progressiva clarificação das necessidades mediante a emergência de um conhecimento partilhado entre cidadãos, e entre cidadãos e experts” (SINTOMER, 2010, p. 137);

b) “bom senso” do cidadão: “[...] parte importante da decisão escapa a uma definição puramente técnica e implica escolhas culturais, sociais ou políticas” (SINTOMER, 2010, p. 150);

c) “saber profissional difuso”: os cidadãos são também trabalhadores dotados de um saber profissional que permite, conforme sustenta Sintomer, “[...] confrontar os saberes técnicos das pessoas que ocupam os cargos oficiais com os saberes também técnicos dos “simples” cidadãos [...]” (SINTOMER, 2010, p. 142, 151);

d) “*expertise por delegação*”: consiste na participação de associações da sociedade civil que relativizam a divisão do trabalho político, e podem fomentar e enriquecer a participação no debate sobre temas públicos ainda que sejam complexos (Cf. SINTOMER, 2010, p. 143);

e) a submissão do tema à “*contra análise*”: ocorre em contexto de controvérsia técnica ou científica, é necessário alargar o debate para além do círculo habitual dos tomadores de decisão (Cf. SINTOMER, 2010, p. 143);

Esses conceitos são bastante importantes a fim de expandir e fundamentar de maneira mais pormenorizada a participação do cidadão nas tomadas de decisão coletivas ainda que estas versem sobre questões complexas, técnicas ou económicas. Contudo, a partir da perspectiva de Hannah Arendt, a participação do cidadão, a submissão da questão à pluralidade que atua na esfera pública, tem um significado ainda mais radical, no sentido de ser o único critério que atribui realidade, confiança e legitimidade ao julgamento político.

Com efeito, as decisões dos *experts* não possuem a necessária legitimidade, pois não se pode decidir questões de maneira “técnica” que terão profundas e difusa consequências nas sociedades, sem que o cidadão tenha participado, contribuído sobre o tema, na tomada de decisão, até porque como aponta Sintomer:

[...] não se pode aceitar como verdade a opinião dos experts, porque estes se enganam frequentemente, porque as soluções que propõem não deixarão de suscitar problemas não previstos, mas também e, principalmente, porque a sua expertise é influenciada por factores culturais ou políticos que estão longe de serem neutros (SINTOMER, 2010, p. 143).

Não se olvida que cada vez mais é necessário fazer diagnósticos e prognoses, muitas vezes estritamente técnicos, para deliberar sobre temas coletivos. Contudo, esses embasamentos técnicos, devem ser submetidos à esfera pública de maneira imparcial e equânime por meio da publicidade e contraditório das mais diferentes vertentes, perspectivas e análises técnicas, a fim de que o cidadão, com maiores subsídios, delibere, firme sua posição, discursse e aja politicamente dentro de sua perspectiva de mundo a respeito desses dados e das consequências que a decisão pode advir em um sentido ou em outro.

O que não se pode admitir é a tentativa de obstar que os cidadãos, a pluralidade dos homens, participem das discussões públicas sob a suposta falta de condições para deliberarem sobre questões técnicas ou econômicas, pois, além de toda técnica ou concepção econômica ter fundamento ético-moral, que portanto, deve ter respaldo em um entendimento intersubjetivamente construído, quanto mais ampla é submissão das questões coletivas ao domínio público mais legítima e fidedigna é o julgamento político.

Além do viés técnico-econômico que se tenta imprimir sobre as questões que devem ser submetidas à apreciação de toda a comunidade por terem carácter eminentemente político, é importante apontar também o franco avanço e o poder de influência da Justiça sobre temas políticos na contemporaneidade.

A ascensão do regime totalitário Nazista em conformidade com a legalidade vigente – concebida como mero desdobramento do processo legislativo - escancarou a impossibilidade de se ter um direito meramente formal, desvinculado de preceitos éticos, aprovado por uma maioria ocasional.

Essa experiência traumática fez com que os Estados Democráticos do pós-guerra se reformulassem a partir de duas premissas fundamentais: a) a necessidade de se positivar constitucionalmente direitos humanos, normas programáticas e valores; e ao mesmo tempo b) garantir a supremacia da

constituição mediante o controle de constitucionalidade das leis tanto formal, (observância do procedimento democrático) quanto material (no sentido de respeito aos direitos fundamentais e aos demais valores positivados na constituição).

Essa dupla premissa resultou no que foi denominado por Luhmann de acoplamento estrutural (NEVES, p. 2008), ou seja, a constituição consagrou em seu texto a interconexão, o diálogo, entre a Democracia e Estado de Direito ou, em outros termos, a Politização do Direito e a Juridicalização da Política²⁵, passando um a ser condição de surgimento e validade do outro.

Habermas sustenta que a conexão interna entre soberania popular e direitos humanos consiste no fato de que estes estabelecem precisamente as condições que permitem institucionalizar legalmente as diferentes formas de comunicação necessárias para garantir um processo legislativo autônomo politicamente (HABERMAS, 1988, p. 220-230). Desse modo, como afirma ainda Habermas, as decisões da maioria são limitadas por meio de uma proteção dos direitos fundamentais das minorias; pois os cidadãos, no exercício de sua autonomia política, não podem ir contra o sistema de direitos que constitui esta mesma autonomia (HABERMAS, 2003, p. 224).

Dessa imbricação entre o direito e a política, observa-se que do mesmo modo que a legitimidade democrática encontra-se na observância de um procedimento e no respeito aos direitos fundamentais, a legitimidade e, por conseguinte, o poder de coerção do Direito tem como pressuposto ser uma manifestação popular expressada pela vontade da maioria por meio de procedimento capaz de absorver a pluralidade de interesses na sua elaboração, e, ao mesmo tempo, respeitar os direitos fundamentais e princípios constitucionais, de modo a garantir que a minoria vencida possa lutar para tornar-se maioria e mudar o direito posto.

Justamente nesse ponto incide o delicado equilíbrio dos papéis da Justiça no Estado Democrático de direito: 1] o papel da Justiça de controle constitucional do direito promulgado mediante o procedimento Democrático; e

²⁵ Vide: Dieter Grimm, in *"Constituição e Política"*, tradutor Geraldo de Carvalho, Del Rey Internacional; 2006, BH, pp. 06-11.

2] a Justiça como instrumento de garantia dos direitos fundamentais que são imprescindíveis para o desenvolvimento da Democracia.

Essa relação difícil, mas altamente produtiva e legitimadora do Estado Democrático de Direito, entre a Política, em evidente crise na sociedade moderna, e o Direito (Constituição) que é garantido pela Jurisdição, é desenvolvida tanto na Filosofia quanto no Direito em duas vertentes contrapostas, a corrente interpretativista contra não interpretativista²⁶, debatida especialmente no Estados Unidos da América, e a discussão, mais contemporânea, entre procedimentalistas e substancialistas²⁷.

Em síntese, essas vertentes se opõem a respeito da delimitação do papel das Cortes Constitucionais na política. Se à justiça compete garantir o procedimento democrático, mediante a tutela de direitos individuais, para que politicamente se possa construir os destinos da comunidade e do Estado. Ou se é possível a justiça, mediante interpretação dos princípios e direitos fundamentais, permeados de evidente conteúdo moral, atribuir, definir o conteúdo de tais direitos.

A posição de Hannah Arendt nessa disputa teórica, embora não analisada dentro dessa complexidade atual, pode ser extraída do seu artigo *Reflexões sobre Little Rock* (ARENDR, 2004b), no qual criticou a decisão da Suprema Corte Americana que determinou a dessegregação forçada nas escolas públicas sulistas, obrigando as crianças negras a frequentarem as escolas mistas.

A perspectiva de Hannah Arendt é no sentido de que cabe ao Estado, na esfera pública, promover a igualdade perante a lei de modo a acabar com todas as espécies de discriminação legalmente institucionalizadas (e.g. leis que proibiam casamentos inter-raciais e homossexuais e impedia o alistamento eleitoral de negros), mas não de obrigar crianças a frequentarem escolas

²⁶ Sobre o tema vide a obra de Tribe e Dorf, in *“Heremênutica Constitucional”*, Del Rey Internacional, 2007, e Tribe *“La enigmática persistencia de las teorías constitucionales basadas en el proceso”* ReDCE n° 16.

²⁷ A corrente procedimentalista é defendida por autores como Habermas e Ingebour Maus, já a teoria substancialista é defendida por autores como Alexy, Dworkin e Ferrajoli. Na doutrina nacional ver Streck in *“Jurisdição Constitucional e Heremênutica: Uma Nova Crítica do Direito”*, Forense, 2ª ed., 2004,

mistas, pondo as na linha de frente de um debate público tormentoso e acirrado.

A despeito da controvérsia subjacente ao tema tratado por Arendt (ARENDR, 2004b), a sua concepção nesse caso indica uma posição procedimentalista da Justiça, no sentido de declarar a inconstitucionalidade de qualquer discriminação legal e fomentar o debate público a respeito dos temas políticos, mas não forçar uma posição para qual a população não está pronta, vez que não construída intersubjetivamente.

A obra de Hannah Arendt, portanto, possui bons argumentos para enfrentar o problema dos limites do Judiciário sobre o domínio público, sendo possível ressaltar que sua perspectiva fixaria como possível norte de um lado a possibilidade de a Justiça agir nas situações em que estiver em jogo garantias individuais (libertação), especialmente nas hipóteses que envolvam a liberdade e a igualdade e o acesso ao espaço público; e de outro lado a impossibilidade de a Justiça impor padrões de comportamento e pensamento ao cidadão, como desejava Platão que o filósofo fizesse na *pólis* grega.

Todo o pessimismo e os preconceitos para com a política na sociedade contemporânea e ao mesmo tempo as novas luzes que o pensamento de Hannah Arendt lança para a superação desses obstáculos demonstra o vínculo indissociável entre a política e a possibilidade de realização de milagres apontado pela pensadora política:

Portanto, se esperar um milagre for um traço característico da falta de saída em que nosso mundo chegou, então essa expectativa não nos remete, de modo nenhum, para fora do âmbito político original. Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço - e em nenhum outro - temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo. A pergunta se a política ainda tem algum sentido nos remete, justamente quando ela termina na crença em milagres — e onde mais deveria terminar senão aí - de volta forçosamente à pergunta sobre o sentido da política (ARENDR, 2004a, p. 44-45).

Terminada essas conclusões a respeito da potencialidade do pensamento da Autora para fazer frente aos problemas políticos contemporâneos, é possível, agora sim, tecer considerações finais da pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho trilhado até aqui explorou os preconceitos para com a política, os pilares do pensamento arendtiano que permitiram reconhecer a atualidade do pensamento e a força das concepções políticas de Hannah Arendt para enfrentar os preconceitos e inquirir novos juízos a respeito da política na contemporaneidade. Apesar do esforço expendido, a obra da Autora, como é próprio no seu pensamento, não fornece um conceito estanque e conclusivo a respeito do significado de política.

Mesmo assim é necessário se sentir provocado, pela coragem do pensamento originário e independente que Autora construiu, para enfrentar essa dificuldade e tentar explicitar, ainda que correndo sério risco de errar, algumas considerações finais, além das conclusões externadas no capítulo anterior, a respeito do que da problemática que se propôs a enfrentar: O que é política? Possui a política algum sentido hoje?

Após superar as veredas e os tortuosos caminhos que a obra Hannah Arendt, de caráter fragmentário e problemático, nos submete e tentar estruturar o seu pensamento, é possível extrair que política, na concepção arendtiana, é a amálgama das suas perspectivas de ação-discurso, liberdade, pluralidade, e espaço público que são partes e ao mesmo tempo o todo da política.

A política não se identifica simplesmente com liberdade, como Arendt parece sintetizar no seu livro inacabado *O que é política?* A partir de toda a obra da Autora pode-se apontar que a política consubstancia, na verdade, condição de realidade e legitimidade da própria liberdade, do homem, do mundo, do pensamento e das decisões coletivas, pois todos esses elementos têm como pressuposto comum sua submissão ao crivo da pluralidade no domínio público.

O mundo, para Hannah Arendt, só pode emergir por meio da política, em seu sentido mais amplo, por meio do convívio dos homens, em liberdade e igualdade, na esfera pública a fim de deliberar sobre as questões comunitárias e garantir a efetividade da liberdade que foi mutuamente concedida no momento da instauração de uma sociedade.

Nesse sentido, a liberdade, sem a pluralidade dos homens e as instituições por eles criadas, ou constitui a liberdade do mais forte e poderoso mediante a submissão do mais fraco ou consubstancia a liberdade filosófica do eu comigo mesmo, mera abstração que não alcança realidade enquanto não submetida à perspectiva crítica dos demais.

Do mesmo modo, o homem só ganha realidade, além do mero existir, por meio da política, pois apenas quando seus feitos são presenciados pelos demais, seus discursos transmitidos e perpetuados na pluralidade, é possível responder à pergunta sobre quem alguém é.

É possível ir além e afirmar que o sentido da política é justamente a possibilidade de uma realidade legítima, pois é factível viver em um mundo sem a política, do mesmo modo o homem subsiste sem a política, mas, nessa perspectiva apolítica, tanto o mundo quanto o homem serão pré-concebidos por alguém ou entregues à simples existência.

Posta a característica de legitimidade existencial da política, a pergunta a respeito de se política faz ainda algum sentido parece já estar respondida, se ainda pretendermos atribuir um sentido fidedigno ao mundo e aos assuntos políticos.

Contudo, diante do explícito preconceito e até mesmo repulsa que vivemos contra a política, essa pergunta se mantém perturbadora e atual, merecendo reflexão ainda que breve.

Inquirir um sentido para a política - que pressupõe a valorização da pluralidade, os cidadãos em liberdade e igualdade no espaço público discutindo questões comuns e que, principalmente, tem como característica essencial a ausência de objetivos - é realmente problemático diante do quadro crítico das sociedades modernas, delineado por Arendt e acima rememorado e atualizado com problemas mais contemporâneos.

Esse quadro expõe a submissão da sociedade de massa ao círculo vicioso do trabalho e consumo, cujo princípio propulsor do homem é a busca da satisfação das “necessidades” criadas e da subsistência a fim de se atingir a prosperidade e felicidade privada.

De qualquer modo, é necessário sempre ter em mente que se quisermos construir um mundo em pluralidade, intersubjetivamente, se pretendermos questionar e participar do debate a respeito das questões públicas, se buscamos garantir a legitimidade ao mundo e às decisões coletivas, se ainda queremos assegurar a liberdade e a igualdade políticas, se buscamos a felicidade pública para além da satisfação do mero consumo e da felicidade privada, a política não só faz todo o sentido como é pressuposto fundamental para todas essas questões.

A despeito, portanto, da falta de preocupação das sociedades de massa para com o mundo e os assuntos públicos em que os homens ainda encontram-se acorrentados ao círculo vicioso do trabalho-consumo e são regidos pelo princípio da necessidade própria do *animal laborans*, é possível ter uma perspectiva positiva, não só em virtude do movimento dialético da história, com seus avanços e retrocessos, mas principalmente em razão da compreensão da potencialidade do homem de fazer milagres contra todas as probabilidades estatísticas, que é ínsita a cada homem, renovada em cada nascimento e efetivada por meio da ação dos homens em conjunto.

Com efeito, a pluralidade humana (como irrepetibilidade das características únicas e exclusivas de cada um) e à natalidade (como início) agregadas carregam em si a potencialidade de a cada nascimento o mundo se transformar diante da imprevisibilidade das ações e discursos do recém-chegado ao mundo.

Essa perspectiva otimista está longe de ser ingênua ou submetida a razões religiosas, mas faz parte da experiência histórica da humanidade que bem explicita esse poder ilimitado, incontrolável e imprevisível da força dos homens quando agem em conjunto visando objetivos em comuns.

Portanto, enquanto o homem estiver em condições de agir livremente, de iniciar novas cadeias de acontecimentos, ele está em condições, como sustenta Hannah Arendt, de realizar o improvável e o impensado, de resgatar os princípios que atraem o homem à esfera pública para agir e discursar entre iguais, de modo que aqui encontra-se o vínculo indissociável, proposto pela Autora, entre a política e a possibilidade de realização de milagres.

REFERÊNCIAS

ARENDT Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Tradução Virgínia Starling, organização e notas Heloísa Starling. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.

_____. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo, revisão e apresentação Adriano Correia, introdução Margaret Canovan. 13ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017a.

_____. *A Vida do Espírito*. Tradução Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

_____. *A grande tradição*. Tradução Paulo Eduardo Bodziak Júnior e Adriano Correia; *In* O que devemos pensar – Revista de Filosofia da PUCRJ, nº 29, Rio de Janeiro, 2011a.

_____. *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução Pedro Jorgensen Jr. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Difel, 2016a.

_____. *Crises da república*. Tradução José Volkmann. 3ª Edição, São Paulo, Editora Perspectiva, 2015.

_____. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2018c.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. 8ª Edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016b.

_____. *Estado nacional y democracia (1963)*, in ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura CLXXXVI 742 marzo-abril (2010) p. 191-194; 2010.

_____. *Filosofia e Política*. In: *A dignidade da política*. 3. Edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993a.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann, posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução e ensaio André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.

_____ *Notas sobre a política e o estado em Maquiavel*. Revista Lua Nova N° 55-56, p. 297-307, 2002.

_____ *O que é Política?* Organização Ursula Lutz, prefácio Jurt Sotheimer e Tradução Reinaldo Guarany. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a.

_____ *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, versão edição Kindle; 2013.

_____ *Que és Política?* Tradução Rosa Sala Garbó. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

_____ *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: in Reflexões sobre Little Rock. CIA das Letras, 2004b.

_____ *Responsibility and judgment*. edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.

_____ *Sobre a revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

_____ *Trabalho, Obra, Ação*. Tradução Adriano Correia, *In* Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 7, 2/2005 [orig. 1987]. pp. 175-201; 2005.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução Torrieri Guimaraes. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Martin Claret Ltda., 2010.

_____ *A Política*. Tradução Nestor Silveira Chaves, introdução Ivan Lins. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, Livraria Saraiva, Coleção: Clássicos para todos; 2017.

BLATTLER, Sidonia; MARTI, Irene M. *Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom*. Translated by Senem Saner, *Hypatia* vol. 20, n° 2, Spring, 2005.

CABILDO, Sissi Cano; *Hannah Arendt: condiciones de posibilidad de la participación pública*, Tesis presentada para la obtención del grado de doctor por la Universidad Complutense de Madrid 2004.

CABRAL, Rafael Leite Ferreira; ESPIRITO SANTO, Erickson Rodrigues do. *Tópicos especiais de ética e filosofia política - John Locke*": vol. I: / org. José Dias Ademir Menin, Junior Cunha; Toledo –PR, Editora Vivens, 2018.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press: First paperback edition 1994, digital printing 2002.

CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Tradução de Loura Silveira. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Departamento de História Disciplina: História Contemporânea Prof. Luiz Arnaut, http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/Constant_liberdade.pdf.

CORREIA, Adriano. *Quem é o animal laborans de Hannah Arendt?* Curitiba: Revista de Filosofia, Aurora, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013.

DE BARROS, Manoel. *Memórias inventadas. A infância*. São Paulo: Editora Planeta, I, 2003.

GRIMM; Dieter. *Constituição e Política*. Tradução Geraldo de Carvalho Belo Horizonte: Del Rey Internacional, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *O conceito de poder de Hannah Arendt*. In: FREITAS, B.; ROUANET, S. P. (Orgs.). *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. vols. 1 e 2; Tradução de Flávio Beno Seibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HONNETH, Axel. *La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente*. Colômbia: Estudios Políticos, n°. 15, p. 81-106, 1999.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. 3ª Edição, revista e ampliada. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2018.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70 Ltda., 2007.

LOCKE, John. *Dois tratados do governo civil*. Tradução de Miguel Morgado; Edições 70 Ltda., Lisboa, Portugal, 2015.

MORAES, Eduardo Jardim. *Hannah Arendt - Filosofia e Política*. *Philósofos*, Revista de Filosofia, v. 4, n. 2 (1999).

MARX, Karl. *O capital, crítica da economia política*. Volume I, livro primeiro, o processo de produção do capital, Tomo1. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. 1996.

MAUS, Igeborg. *O Direito e a Política, Teoria da Democracia*. Tradução Elisete Antoniuk, Del Rey Editora, Belo Horizonte, 2009.

NEVES; Marcelo. *Têmis e Leviatã: uma relação difícil. O Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PASSERIN, Maurizio. *Hannah Arendt, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/arendt/>. 2018.

PLATÃO, *A República*. Tradução Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Livraria Saraiva, Coleção Clássicos para todos. 2016.

_____ *As Leis*. Tradução Edson Bini, Edipro 2010.

_____ *Diálogos/Platão*. Coleção: Os pensadores: Banquete — Fédon — Sofista — Político. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa; 5ª Edição, 1991.

_____ *Górgias*; Versão eletrônica do diálogo platônico “Górgias”, Tradução: Carlos Alberto Nunes, Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia), Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>.

PITKIN, Hanna Fenichel; CANOVAN, Margaret; WOLIN, Sheldon S.; BEINER, Ronald; et all.; *Hannah Arendt Critical Essays*. edited by Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman. Ney York: State University of New York Press, 1994.

RANCIÈRE, Jacques. *Ainda se pode falar de democracia?* (YMAGO ensaios breves Livro 4), 2014a.

_____ *O ódio à democracia*. Tradução Mariana Echalar. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2014b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem da Desigualdade*. Tradução Maria Lacerda de Moura. Ridendo Castigat Mores, versão e-Book; 2001.

SMOLA, Julia Gabriela. *El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre revolución, promesa y fundación política*. São Paulo: Cadernos de Filosofia Alemã | v. 21; n. 3 | pp.93-110. dez. 2016.

VILLA, Dana; KOHN, Jerome; KATEB, Georg, *et all. The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Editado por Dana Villa, Cambridge University Press, 2000.

SCHWARZ, Elke. *@hannah_arendt: An Arendtian Critique of Online Social Networks*. In Millennium: Journal of International Studies, Vol. 43(1) 165 –186, 2014.

SINTOMER, Yves. *Saberes dos cidadãos e saber político*. In Revista Crítica de Ciências Sociais, 91, 135-153, Dezembro 2010.

STRECK; Lenio Luiz. *Verdade e Consenso, Constituição hermenêutica e Teorias Discursivas, Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em Direito*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

_____. *Jurisdição Constitucional e Decisão Jurídica*, 3ª Edição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2.013.

WALSH, Philip; *The Human Condition as social ontology: Hannah Arendt on society, action and knowledge*; in History of the Human Sciences (HHS) 24(2) 120–137; 2011.