

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

DORIEDSON ALVES DA ROSA

HANNAH ARENDT: A RECONSTRUÇÃO DO HOMEM POLÍTICO

TOLEDO
2019

DORIEDSON ALVES DA ROSA

HANNAH ARENDT: A RECONSTRUÇÃO DO HOMEM POLÍTICO

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(a): Prof. Dr. Tarcílio Ciotta

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

Rosa, Doriedson Alves da Rosa
Hannah Arendt : a reconstrução do homem político /
Doriedson Alves da Rosa Rosa; orientador(a), Tarcílio
Ciotta Ciotta, 2019.
121 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste
do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

1. Arendt. 2. Política. 3. Ética. 4. Liberdade. I.
Ciotta, Tarcílio Ciotta . II. Título.

DORIEDSON ALVES DA ROSA

HANNAH ARENDT: A RECONSTRUÇÃO DO HOMEM POLÍTICO

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(a): Prof. Dr. Tarcílio Ciotta

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca em ___/___/___.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta – (orientador)
UNIOESTE

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Müller – Titular Externo
UEL-PR

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias – Titular Interno
UNIOESTE

Prof. Dr. José Luiz Ames – Titular Interno
UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, **DORIEDSON ALVES DA ROSA**, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, Campus de Toledo, declaro que este texto 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 elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências 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, 30 de novembro de 2019.

Assinatura

Dedico este trabalho às memórias de minha mãe e de meu irmão, pessoas que foram, e de certa forma continuam sendo, extremamente importantes em minha vida.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, quero agradecer a meu orientador, o Prof. Dr. Tarcílio Ciotta, sobretudo pela confiança e apoio durante a realização de minha pesquisa, e também pelas muitas defesas que fez de meu trabalho. Além dele, desejo agradecer ao Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias, porque além de muito solícito, mesmo não me orientando, sempre me presenteou com agradáveis e entusiasmantes conversas, que, de uma maneira ou de outra, serviram de motivação.

Agradeço a Prof.^a Dr.^a Dilnéia Rochana Tavares do Couto, professora do curso de Filosofia da UEAP, por me coorientar, ainda que informalmente, pelos encontros, ainda que poucos, nos quais conversamos e discutimos algumas ideias sobre o pensamento de Arendt.

Finalmente, agradeço a paciência, o apoio e a compreensão de minha família – minha esposa, minha filha e minha enteada – por estarem firme e incondicionalmente, mesmo nas situações mais adversas, sempre do meu lado. Sem elas nada disso seria possível.

Creem elas que o voto lhes arrebatará das mãos o poder e os privilégios, enquanto eu tenho a certeza que, mesmo com o exercício da escassa dose de Prudência e Astúcia com que os prendou a parcimoniosa Natureza, poderão facilmente manter-se na preeminência atual. Assim sendo, deixai a ralé divertir-se com o voto! Que é uma Eleição senão um espetáculo gratuito de marionetes que os governantes oferecem aos governados para distrair-lhes a atenção?

Aldous Huxley

RESUMO

O tema desta pesquisa é “Hannah Arendt: a reconstrução do homem político”, apresentado sobretudo a partir das concepções políticas, diluídas e presentes, ao longo das diversas obras de Hannah Arendt. O problema central desta dissertação é a possibilidade de reconsiderar a condição política do homem atual, tomando como objeto de análise o pensamento político de Arendt; e também se o perfil desse homem político é ainda atual e realizável pública e coletivamente. Os objetivos específicos são: apresentar os principais elementos da teoria política de Arendt; traçar um perfil identitário para esse homem político; e, por fim, determinar um caráter ético que oriente sua conduta e prática políticas. A importância desta pesquisa reside no fato de propor, em certa medida, repensar a realidade política a partir de categorias como espaço público, liberdade, ação e discurso, que, na teoria política de Arendt, são aspectos indispensáveis à prática política; e não apenas como resultados esperados de uma natureza teoricamente partidária e representativo, como, por exemplo, acontece na grande maioria dos sistemas políticos na atualidade. Metodologicamente, o trabalho se pautou, essencialmente, pelo estudo das obras de Arendt; além de alguns comentadores e críticos. Nesse sentido, ao fazer isso, foi possível chegar à conclusão que o homem político arendtiano depende, para sua existência pública e factual, da aceitação da responsabilidade e autoria que lhe cabem em um mundo plural, cuja permanência, sem ele, não é possível. Ademais, que esse mesmo mundo comum e público, objeto da vida política e coletiva, só começa a existir à medida em que ele se torna agente público, atuando na publicidade da vida comum enquanto mais um sujeito que pode criar o inexistente e a contingência em sua singularidade e unicidade política, através de sua condição de homem político.

Palavras-chave: Arendt; identidade e política; reconstrução; ética e política.

ABSTRACT

The theme of This research is "Hannah Arendt : the reconstruction of the political man, presented above all, from her political conceptions present all through the diverse work of Hannah Arendt. The central problem of this dissertation is the possibility of reconsidering the political condition of the current man having as his object the analysis Arendt's political thought; and in a collective basis the specific aims are: Presenting the main elements of Arendt's political theory, drawing a profile in which can identify this political being and in the end, determining the ethical character that guides his conduct and political practice. The Importance of this research is in the fact that it proposes, in a certain way, rethinking the political reality from categories as public space, liberty, action and speech, which are, according to Arendt's political theory, show aspects for the political practice; and not only as expected results from theoretically partisan and representative nature, just like it happening the major part of the current political systems. Methodologically this research was based, essentially in the study of Arendt's works, and other critics and commentators, in this sense, in doing that, it was possible to get to the outcome in which the "Arendtician political man " depends, for his public and factual existence, on the acceptance of the responsibility and authorship in a plural world who's permanence without it is not possible. Furthermore, this world, ordinary and public, object of public and Collective life, only begins to exist at the moment that he becomes a public agent, acting in the publicity of common life, while, one more subject who can create the inexistent, and the contingency and its Singularity and unicity, through Its political man's condition.

Keywords: Arendt; identity and politics; reconstruction; ethics and politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT	23
1.1 Espaço político.....	23
1.2. Liberdade política.....	31
1.3 Ação política.....	39
1.4 Discurso político.....	47
2. IDENTIDADE DO HOMEM POLÍTICO	57
2.1 Pensar e estar vivo.....	57
2.2 Fenomenologia do ser político.....	65
2.3 Idiossincrasia do homem público.....	72
2.4 Natureza do homem político.....	80
3. ETHOS POLÍTICO	89
3.1 Ética política.....	89
3.2 Utilidade geral ou bem comum.....	96
3.3 Renúncia do homem político.....	101
3.4 Dignidade da política.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS	121

INTRODUÇÃO

Arendt, como ela mesma se definiu em diversas ocasiões, era uma pensadora política, e não uma filósofa. E essa ênfase dada por ela a política, com certeza, fica bem evidente ao analisarmos sua produção teórica, cujo centro orbita, sem sombra de dúvidas, em torno de questões fundamentalmente políticas. Contudo, o grande referencial para as muitas concepções políticas que desenvolveu, em larga medida, é a democracia grega, basicamente em seu surgimento e estruturação inicial. Por isso, ao pensar a política ao longo do seu desenvolvimento, até o período em que viveu, a partir do mundo antigo, Arendt não deixa de tecer análises comparativas, sobretudo tentando resgatar os princípios, ideias e concepções que a tornaram tão vigorosa e produtiva na época histórica que caracteriza o seu surgimento em Atenas. Além disso, o pensamento político arendtiano, talvez como um de seus pontos mais marcantes e fundamentais, centraliza o universo político e seus desdobramentos, essencialmente, no indivíduo, portanto, naquilo que determina um tipo de caráter centrado na sua participação direta, contínua e compartilhada – num tipo de “ele não está só” – na construção de toda e qualquer realidade política possível.

Não só por essas questões, resgatar a concepção arendtianas sobre política é tão importante, e não apenas academicamente, mas como uma forma de repensar e redefinir o papel que cabe a cada um no mundo humano – e na realidade política que compartilhamos, por vivermos juntos e comunitariamente – que criamos de forma contínua e plural. Por isso, é possível, dentre outras coisas, caracterizar o pensamento político de Arendt como uma incitação à tolerância, à convivência e à responsabilidade, também enquanto questões indispensáveis e presentes no mundo político em que vivemos. Não por acaso, portanto, Arendt critica veementemente a posição alcançada pelo homem na política atual, não apenas no âmbito institucional, mas sobretudo em relação ao que ele tem politicamente de voluntário e espontâneo, em razão do seu longo, permanente e extenso processo de exclusão e abandono da política, cujo indício maior é a sua própria desqualificação política, resultando em indivíduos alienados, apáticos e ausentes da esfera pública. É exatamente nesse contexto

de desinteresse, omissão e exclusão, além de desabilitação do espaço público, que surge a necessidade de pensar a reconstrução do homem político, a partir do arcabouço teórico de Arendt.

Assim sendo, esta dissertação traz como tema “Hannah Arendt: a reconstrução do homem político”, cujo foco está na compreensão e no uso das obras e categorias de Arendt para a análise da situação, e da condição atual e política, do homem contemporâneo. Nesse sentido, o problema a ser levantado aqui é sobre a possibilidade de se reconsiderar a condição política do homem atual tomando como objeto de análise o pensamento político de Arendt; e, além disso, se o perfil desse homem político é ainda atual e realizável pública e coletivamente. Evidentemente, essas análises se baseiam, entre outras coisas, nas concepções arendtianas de espaço público-político, liberdade, ação e discurso, por serem consideradas, por Arendt, elementos fundamentais ao exercício político. Com isso, se pretende, especificamente: apresentar os principais elementos da teoria política de Arendt; traçar um perfil identitário para esse homem político; e, por fim, determinar um caráter ético que oriente sua conduta e prática políticas. Consequentemente, em termos metodológicos, o trabalho se pautou, essencialmente, pelo estudo das obras de Arendt; além de alguns comentadores e críticos.

Em face disso, o texto desta dissertação fora dividido em três capítulos, cada um deles subdividido em quatro seções:

No primeiro capítulo, intitulado “Princípios fundamentais da política em Hanna Arendt”, as quatro seções são: 1.1 “Espaço político”; 1.2 “Liberdade política”; 1.3 “Ação política”; 1.4 “Discurso político”. O objetivo é apresentar as quatro categorias do pensamento de Arendt que consideramos fundamentais para a compreensão de sua teoria política. Além disso, se tentou estabelecer as possíveis conexões entre elas, sendo compreender a existência de uma grande relação entre essas categorias, de tal maneira que cada uma acaba dependendo, em termos de definição e funcionalidade política, da outra. Nesse caso, também, o objetivo é apresentar a definição de Arendt para cada uma delas, levando em consideração o que fora dito em suas obras.

No segundo capítulo, intitulado “Identidade do homem político”, as quatro seções são: 2.1 “Pensar e estar vivo”; 2.2 “Fenomenologia do ser político”; 2.3 “Idiossincrasia do homem público”; 2.4 “Natureza do homem político”. O que se pretende é caracterizar, de modo geral, e também especificamente em cada seção, o homem político dentro da teoria de Arendt, destacando aquilo que consideramos fundamental para sua constituição, aparição e permanência. Também, assim como fora feito no primeiro capítulo, há uma constante preocupação em identificar as eventuais conexões que existem entre as definições apresentadas em cada seção. Sendo assim, na primeira seção do capítulo procuramos compreender a relação que Arendt estabelece entre pensamento e existência; na segunda, como o homem político se enquadra à ideia de aparição fenomênica; na terceira, o que caracteriza especificamente o homem público; na quarta e última, o que faz do homem um ser eminentemente político.

O terceiro capítulo, intitulado “Ethos político”, assim como os dois anteriores, também apresenta quatro seções: 3.1 “Ética política”; 3.2 “Utilidade geral ou bem comum”; 3.3 “Renúncia do homem político”; 3.4 “Dignidade da política”. Nesse último capítulo, o objetivo é apresentar, em linhas gerais, a análise política de Arendt a partir da perspectiva de uma ética política, defendida em termos da condição de cidadania que acompanha o homem político como um dos aspectos que correspondem à dignidade da política, e que, por isso, se relacionam também com a responsabilidade e a própria dignidade humana. Assim, na primeira seção é proposta uma ética política, baseada sobretudo na ideia de responsabilidade pessoal; na segunda, a convivência comum é compreendida como um lidar com aquilo que é público, compartilhado e comum; na terceira, a questão da renúncia da vida política é discutida como uma degradação da condição humana; na última, a dignidade da política é associada à dignidade humana, o que significa que o resgate da política também significaria o resgate do homem em sua cidadania.

Desse modo, o que se propõe nesta dissertação, é a análise da questão do homem político na contemporaneidade, principalmente tendo em mente em que medida realmente ele é, factual e concretamente, um homem

público e um cidadão responsável, condições indispensáveis que acompanham o entendimento e a realização da política em Arendt. Por esse motivo, uma das maiores virtudes da obra de Arendt certamente está em sua atualidade, bem como em sua versatilidade ante as diversas formulações democráticas vigentes no mundo hoje. Pois as categorias utilizadas por Arendt apresentam, e também tornam evidentes, de forma muito vigorosa e perspicaz, a fragilidade da estrutura política e da forma como a política é praticada, e não somente em sistemas democráticos, com a exclusão do espaço público a que foi submetido o homem contemporâneo. Além disso, Arendt demonstra que esse homem, para sobreviver entre outros, e principalmente com os outros, precisa de um novo entendimento de seu papel e de sua força cívica, porque a sua subsistência social e política depende fundamentalmente de sua condição de cidadania, e das liberdades, direitos e obrigações que ela traz consigo, no âmbito da realidade legal e da legítima aceitação que encerra o valor da lei, quando sobre ela repousa o peso da responsabilidade e do compromisso de uma constituição consensual, participativa e coletiva da realidade social e política de uma dada comunidade humana.

Em termos objetivos, ao final da pesquisa, foi possível chegar à seguinte conclusão: o homem político arendtiano depende, para sua existência pública e factual, da aceitação da responsabilidade e autoria que lhe cabem em um mundo plural, cuja permanência, sem ele, não é razoável nem tampouco possível. Além disso, do ponto de vista político, no que diz respeito a origem da política, estamos muito distantes, na atualidade, do ideal político grego. Nossas democracias, em termos do pensamento arendtiano, se distanciaram, ao longo dos séculos, basicamente de tudo aquilo que a política representou. Por isso, é preciso entender que a reconstrução do homem político é, também e inegavelmente, a reconstrução da própria política no que ela tem de mais valioso, isto é, a sua dimensão humana e relacional. Talvez, isso se justifique no fato de que sem política não há homens, não havendo singularidades ou pluralidade, mas apenas um punhado de sujeitos alheios a si mesmos e ao mundo no qual transitam temporariamente, como indivíduos estranhos à própria existência, não apenas coletiva, mas sobretudo individual. Enfim, a política não existe sem os homens, e o homem, ser relacional por natureza,

não existe sem um mundo político que lhe confira a possibilidade de ser, sempre e incondicionalmente, um entre muitos outros.

CAPÍTULO I

1 PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Neste primeiro momento, levando em consideração a importância de determinadas definições para a compreensão da obra arendtiana, principalmente no campo político, iniciamos abordando quatro definições fundamentais, quais sejam: espaço político, liberdade política, ação política e discurso político. O objetivo aqui é basicamente introduzir a abordagem teórica, proposta neste trabalho, a partir da apresentação destes conceitos preliminares, porque eles constituem, muito provavelmente, o que há de mais elementar no pensamento político de Hannah Arendt, portanto, sem os quais qualquer tentativa de entendimento incorreria em um certo grau de imprecisão.

1.1 Espaço político

Um dos aspectos políticos essenciais ao pensamento de Arendt, muito provavelmente, é a determinação ou caracterização do espaço público, sobretudo porque para ela, sem essa dimensão espacial da vida comum, não há qualquer possibilidade de existência de uma comunidade política nem tampouco de um homem político. Não é por acaso, portanto, que esta questão seja tão amplamente discutida ao longo de sua obra, o que fica bem evidente, por exemplo, quando Arendt fala da *polis* como o local onde se dava “[...] um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros” (ARENDR, 2007, p. 36). Era exatamente nesse espaço público, convertido em espaço também político, que a liberdade era compartilhada por todos, e onde o poder se manifestava através da vontade, repartida e defendida, a partir do diálogo e do consenso como expressões da coletividade ali representada na ação livre de pessoas agindo em conjunto (ABREU, 2004, p. 38).

Para Arendt, por conseguinte, a existência desses locais, sejam eles institucionais ou não, é o que torna possível a construção de sociedades nas quais o marco político regulatório seja a discussão aberta e livre dos assuntos

que dizem respeito aos interesses coletivos de suas respectivas comunidades políticas, por definição, composta por cidadãos livres, autônomos e principalmente plurais (SCHIO, 2012, p. 16). Então, “A própria liberdade, portanto, exigia um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a ágora, a praça ou a *pólis*, o espaço político propriamente dito” (ARENDT, 2011, p. 59). Em razão disso, para Arendt, pensar a política em todas as suas propriedades é, antes de mais nada, definir ou configurar um espaço aberto à publicidade, num mundo compartilhado e plural – para além dos limites e redutos que configurem institucionalidades fechadas – no qual todo indivíduo, sendo de seu interesse, possa estabelecer relações dialogais para que o bem comum passe à condição de peça fundamental e central das discussões públicas; ou seja, daquilo que envolve os interesses imediatos dos envolvidos, nas falas e interações intersubjetivas, no âmbito do debate e da defesa de consensos deliberativos em espacialidades que se destinem basicamente a esse fim, orientados pelo senso-comum que une seus membros (LAFER, 2003, p. 103).

De acordo com Arendt,

Esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posterioridade na seqüência das gerações. Essa cidade a oferecer aos homens mortais e a seus feitos e palavras passageiros um lugar duradouro constitui a polis – que é política e, desse modo, diferente de outros povoamentos (para os quais os gregos tinham uma palavra específica), porque originalmente só foi construída em torno do espaço público, em torno da praça do mercado, na qual os livres e iguais podiam encontrar-se a qualquer hora (ARENDT, 2002, p. 20).

Por isso, “[...] o enfraquecimento, o desaparecimento ou a perda de especificidade do espaço público redundam em fragilização do domínio político [...]”, o que tornaria inviável a política enquanto prática humana de um homem livre, autônomo e comprometido com aquilo que é comum em sua comunidade (CORREIA, 2017, p. 38). Desse modo, imaginar reuniões públicas e coletivas nas quais qualquer sujeito possa expor sua opinião, além de ouvir os demais indivíduos, agindo e interagindo publicamente, não parece fazer qualquer sentido prático em um contexto em que inexista a esfera pública; ou onde as

representações ou “representatividades legítimas”, por exemplo, acabem suprimindo a individualidade do agente político, fazendo com que a política perca sua essência pública, além de sua capacidade de arregimentar os cidadãos em torno da defesa dos seus próprios interesses, de forma coletiva e consensual. Uma situação como essa, para Arendt, significaria a perda, por parte do povo – e mais particularmente de cada indivíduo – de sua capacidade de exprimir, discutir e decidir, no que diz respeito às atribuições de seu protagonismo político, conduzindo ao cancelamento, de forma permanente, de seu *status* político bem como à supressão da personalidade pública que lhe cabe; e também do comprometimento da liberdade que deve caracterizar cada cidadão (ARENDR, 2011, p. 297).

Em razão disso, Arendt, ao discorrer sobre a não participação política, inclusive em termos da dominação ou escravização imposta por regimes tirânicos ou totalitários, fala de apolitismo:

Há inúmeras situações na história, embora jamais numa escala global, em que a participação das pessoas foi alijada – na forma de tiranias hoje aparentemente obsoletas que soltam as rédeas da vontade de um único homem, ou do totalitarismo moderno, em que os seres humanos são escravizados a serviço de pretensas “forças históricas” e processos superiores e impessoais. A natureza dessa forma de dominação, que num sentido profundo é verdadeiramente apolítica, evidencia-se precisamente na dinâmica que ela mesmo gera e que lhe é peculiar; uma dinâmica em que tudo e todos que eram considerados “grandes” podem e devem – para que o movimento conserve o seu impulso – ser hoje relegado ao esquecimento (ARENDR, 2008a, p. 149-150).

O problema para Arendt, talvez o maior, era a formação e preservação de Estados totalitários, ou de algo que se parecesse com eles – o que ela presenciou ao longo de praticamente toda a sua vida – porque eles personificavam, para ela, além da impossibilidade de instalação de espaços públicos de natureza política, a negação da própria política. Nesse caso, o que está em jogo não é apenas o espaço onde se desenvolvem as práticas política, como a ação e o discurso, mas principalmente a liberdade de agir diante da coletividade dos agentes políticos, o que se caracteriza pela eliminação “de todo o espaço entre os homens” (CORREIA, 2014, p. 74). No entanto, a questão não se reduz, por outro lado, a simples exclusão, mas também ao

“desejo desesperado de exonerar-se da capacidade de agir” em um ambiente marcado pelo terror e pela desconfiança indiscriminada (ARENDDT, 2008a, p. 151). Com isso, tanto a vida privada quanto a pública vão sendo arruinadas, e a política deixa de ser uma forma de alcançar o “bem público”, pois a pluralidade, e a diversidade que ela traz consigo, são ofuscadas pela perda da espacialidade na qual os indivíduos possam agir, interagir, e se distinguir por cada uma de suas ações individuais e singulares (FRY, 2010, p. 81).

Sendo assim, em função da inação dos atores políticos excluídos voluntária ou compulsoriamente do espaço de discussão política, por sua “pouca ou nenhuma competência”, cabe agora a eles somente a observação passiva e indiferente do que é feito à sua revelia, enquanto seus direitos políticos são transferidos para o Estado e, com eles, também suas responsabilidades sociais (ARENDDT, 2012, p. 211). Essa marginalização política do cidadão ou sujeito político – a “solidão do homem de massa” – com sua consequente desoneração e desresponsabilização dos assuntos públicos, acaba provocando o declínio da vida pública e do homem público, cuja origem está em uma realidade social e coletiva burocraticamente apolítica e excludente, porque “[...] os laços políticos entre os homens são cortados e fica proibida toda participação na vida pública” (JARDIM, 2011, p. 36). Por esta razão, ao falar sobre a concepção de república, corroborando com Arendt, Sennett assevera o seguinte:

Uma *res publica* representa, em geral, aquele vínculo de associação e de compromisso mútuo que existem entre pessoas que não estão unidas por laços de família ou de associação íntima: é o vínculo de uma multidão, um “povo”, de uma sociedade organizada, mais do que vínculo de família ou de amizade. Como na época romana, a participação na *res publica* é hoje, na maioria das vezes, uma questão de estar de acordo; e os fóruns para essa vida pública, como a cidade, estão em estado de decadência (SENNETT, 2016, p. 16).

A questão da república, da maneira como é apresentada por Sennett, assim como também é definida por Arendt, gira em torno da instauração e defesa de um “vínculo de associação e de compromisso”, firmado entre concidadãos, que exceda o mero e despreocupado consentimento público, o que, aliás, é tão comum às práticas democráticas na atualidade. Contudo, esse

modelo de associação e compromisso só pode ser alcançado se a totalidade dos indivíduos habilitados politicamente, num puro exercício de cidadania, exercer seus direitos políticos como “uma sociedade organizada”, autônoma e absoluta em suas deliberações, discursões e ações conjuntas. Além disso, ao tratar do problema do espaço político, Arendt, talvez mais do que qualquer outro teórico político do século XX, além de mencionar a decadência da esfera política, defende também o papel que a esfera pública desempenha como uma espécie de núcleo constituinte do universo político, destacando que essa esfera é o local em que realmente a liberdade, a ação e o discurso encarnam a realidade de sujeitos que personificam um vasto e inequívoco campo de possibilidades relacionais humanas e diversas, sobretudo de natureza política, onde emerge o homem como um tipo de ser político (CORREIA, 2017, p. 7).

Se pensarmos, entretanto, na contemporaneidade, o significado de um espaço compartilhado em que indivíduos discutam, deliberem e se responsabilizem pelos mais variados aspectos que caracterizam o conviver da existência em comum, muito provavelmente será impossível configurar, por mais difusa que seja, qualquer ideia ou imagem razoável de um eventual espaço destinado ao uso político de todos, indistinta e livremente, como se configurasse uma comunidade de iguais, porque, como afirmara Schio, “[...] o humano foi substituído pela individualidade privada, pelo sentimento vago, pela produtividade e pela competitividade” (2008, p. 15). Diante dessa realidade, a política assumiu a condição de prática apropriada apenas a iniciados, ou a indivíduos potencialmente credenciados para o seu exercício eficiente – há um *telos* (a representatividade, por exemplo) consagrando uns e excluindo outros – desobrigada de apresentar a configuração estrutural de um “horizonte democrático” abrigando os múltiplos e diversos membros da comunidade política, como copartícipes, e, principalmente, responsáveis pelo que se tornou o espaço de convivência cívica e comum, agora convertido em um dominante espaço de exclusão. Castells, analisando a representatividade nas democracias liberais, vai denominar esse processo de um tipo de profissionalização da política (CASTELLS, 2018, p. 13).

No entanto, embora possa parecer que a questão primordial aqui seja a instauração ou construção conjunta (comunitária) de uma espacialidade política – logo, de um local apropriado, disponível irrestritamente e confiado ao trânsito, intercâmbio e à permanência de indivíduos exercendo livremente suas cidadanias –, para Arendt, a ideia central desta concepção é que apenas cidadãos iguais e livres podem tornar realizável, concretamente, em termos de uma concepção e prática fiéis ao pensamento grego original, o que é política, sobretudo quando fundada numa ética cuja função essencial é garantir a dignidade humana (SCHIO, 2012, p. 19). Arendt sustenta, além disso, que o surgimento do modelo político-administrativo que corresponde à cidade-estado grega é o que produz a necessidade de configuração de uma ordem organizacional em que seja possível a distinção entre – dentro da existência humana no ambiente comum da vida em uma cidade – aquilo que encarna o privado e o que encarnaria o público, como esferas completamente distintas, ainda que em certo sentido sejam complementares e necessárias uma a outra.

Conseqüentemente, ao analisar a vida privada e política, no mundo grego antigo, Arendt assevera o seguinte:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*” (ARENDR, 2007, p. 33).

Ao identificar ou estabelecer a correlação entres as esferas privada e pública, Arendt não rejeita a primeira, embora deixe claro que a liberdade, instrumento político por excelência, só pode se dar no campo polifônico da segunda, diante da supressão de toda e qualquer necessidade laboral que implique o confinamento do homem político ao interior de sua realidade privada, individual e solitária representada principalmente pela rigidez da estrutura familiar (ARENDR, 2007, p. 40). Desse modo, ao escapar do controle familiar, o indivíduo, agora elevado à condição de cidadão da *polis*, sai do impositivo campo das desigualdades e se insere, autônoma e automaticamente, com os seus iguais, no dialético universo da igualdade

partilhada, e passa a transitar no campo inaugurado, aberto e multifacetado, pela presença de outros também libertos, como mais um agente político (ARENDR, 2007, p. 41). Por isso, assim como também já havia sido dito por Arendt, Sennett assevera que houve um desgaste da vida pública, provocado por “pessoas que estão agora, mais do que nunca, preocupadas com as histórias de suas próprias vidas e com suas emoções particulares”, portanto, distanciadas das relações interpessoais que se dão no âmbito da publicidade (SENNETT, 2016, p. 17-18). É justamente esse sujeito que incomoda Arendt.

Conseqüentemente, entender o conceito de política em Arendt, mais do que reconhecer como vital o fato de que ela tenha afirmado que “a política se baseia no fato da pluralidade humana”, é se dar conta da impossibilidade de existência de uma coletividade diversa e variada fora do lastro insubstituível da sociabilidade política (ARENDR, 2008a, p. 144). Ora, a essência da política é a relação entre indivíduos livres, e não há liberdade que subsista e se perpetue em sociedades que não toleram ou convivem harmoniosamente com o diferente, isto é, com as singularidades e particularidades que caracterizam cada um de seus membros. Em vista disso, ao falar sobre o pensamento de Arendt, Fry faz a seguinte observação: “A política se quiser escapar à tirania, deve estar disposta a levar em conta as múltiplas perspectivas da comunidade e a tolerar as contradições que surgem entre vários pontos de vista” (FRY, 2010, p. 63).

Logo, a reconstrução de um ambiente destinado à manifestação do homem como sujeito político¹ (ou sua reconstrução) significa, fundamentalmente, para Arendt, a desprivatização e desindividualização de aspectos de sua realidade pessoal e particular num movimento que os tornem públicos, ou seja, vistos e ouvidos como componentes indissociáveis da dimensão social, política e intersubjetiva de cada um, na mundanidade, feito conseqüências imediatas e diretas das feições e aparências que perfazem as

¹ Não estou afirmando, aqui, que o homem é um animal político, com uma essência política que antecede o próprio exercício da política, como o *zoon politikon* de Aristóteles, mas que ao agir politicamente, entre outros, ele se caracteriza, ou se coloca na condição de “sujeito político”, a partir do momento, como afirmara Arendt, que estabelece relações com os demais membros da comunidade na qual está inserido coletiva e politicamente. Essa questão será retomada na seção 4 do capítulo II.

relações de convivência no ambiente plural da coletividade (ARENDT, 2007, p. 59). Pois, ao suscitar o espaçamento da ação política, toda e qualquer subjetividade política acaba fomentando, também, diante dos outros e com os demais, a diluição (compartilhamento) das responsabilidades, discussões, decisões e opiniões – ainda que surjam polêmicas, enfrentamentos e dissensos, numa reafirmação da realidade dialógica na qual estão inseridos – além do entendimento de que é impossível, politicamente falando, todo e qualquer anonimato individual de seus atores políticos, com suas respectivas identidades pessoais subjugadas pela ausência do ambiente coletivo e comum. Por conta disso, Arendt reitera:

Dessa perspectiva, continuamos inscientes do verdadeiro conteúdo da vida política – da recompensadora alegria que surge de estar na companhia de nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserirmos no mundo pela palavra e pelas ações, adquirindo e sustentando assim nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo (ARENDT, 2016b, p. 325).

Enquanto Sennett (2016, p. 33), por um lado, fala sobre um “espaço público morto”, resultado dos insucessos do próprio desenvolvimento da vida pessoal na contemporaneidade; Arendt (ARENDT, 2007, p. 61) assegura que, por exemplo, no caso dos franceses, mas como uma analogia que reflete a degradação da aparição pública no século XX, o declínio da “esfera pública” é o que os fez se voltarem para as “pequenas coisas”, significando não a sua ampliação, mas o seu refluir. Além disso, e o que é ainda mais preocupante, é o fato de que o comprometimento da esfera pública acarreta também, inevitavelmente, o descredenciamento da esfera privada (ARENDT, 2007, p. 68). Bem, o certo é que o homem público arendtiano é o resultado da reconstrução, e junção mais que apropriada, de um sujeito que deve trazer para o universo da publicidade o discurso, a ação e a inter-relação como elementos fundantes de sua unicidade política. Porque ao se comunicar com os outros, assumindo seu protagonismo político, todo sujeito que age no espaço público se torna, imediatamente, o sujeito, autor e beneficiário de sua liberdade, num jogo contínuo com outras liberdades possíveis, sempre predispostas potencialmente ao diálogo e, inevitavelmente, ao conflito de interesses particulares.

1.2 Liberdade política

Para Arendt, em se tratando especificamente da política, a liberdade é uma questão fundamental, pois sem ela qualquer realidade dita política perde todo e qualquer sentido concretamente prático, coletivo, social e principalmente individual. Além disso, de acordo com a reflexão arendtiana, a liberdade é um dos elementos essenciais da própria política, talvez até o mais importante, porque ela está intimamente enraizada às relações e problemas humanos que marcam ou caracterizam a convivência cotidiana, de indivíduos pertencentes à mesma comunidade, e que, em razão disso, agem e falam uns com os outros continuamente (ARENDR, 2016b, p. 190-191). Isso se deve ao fato, de acordo com Fry, de que para Arendt a ação é o fundamento da liberdade, ou aquilo que a torna necessária e essencial em um ambiente comum em que indivíduos se manifestam ao agir em público, e também ao estar entre seus pares, construindo consensos a partir de relações que se pautam pelo diálogo e pela exposição das múltiplas e diversas opiniões que representam a pluralidade humana (FRY, 2010, p. 72-73). Em razão disso, Arendt chega a afirmar que ter “liberdade pública” implica “participar de assuntos públicos”, e é exatamente isso que está ligado profundamente à sua ideia de homem político (ARENDR, 2011, p. 163).

Como um contraponto, de certo modo, a esse entendimento, Sennett, ao discutir política na Inglaterra do século XVIII, aponta o seguinte:

A liberdade não fazia parte da estrutura da afinidade natural; opunha-se à ideia de convenção enquanto ordem pública. Mas o que era ela? Poucas pessoas da época de Wilkes poderiam dar uma resposta a essa pergunta; tudo o que conseguiriam seria fazer com que a vida pessoal e idiossincrática do campeão da liberdade se tornasse ela mesma “símbolo” de liberdade. Se o grito pela liberdade foi o meio pelo qual a molécula explodiu, o verdadeiro desafio à vida pública não era a liberdade, mas antes a personalidade individual, enquanto uma força “simbólica”. A partir dessa ideia da personalidade individual como um princípio social é que basicamente surgiu o impulso moderno de considerar válidas apenas aquelas medidas políticas cujos “patronos” sejam pessoas “críveis, “fiáveis” e “decentes” (SENNETT, 2016, p. 158-159).

A liberdade para Arendt, também como fora afirmado por Sennett, por conseguinte, não pode ser retratada simplesmente como um “símbolo”,

condicionada à manifestação do comportamento individual de alguém em seu agir só, nem tampouco está condicionada às singularidades de alguém “especial”, ou mesmo ao seu modo de ser pessoal e individual, como no caso de Wilkes² – por ter o perfil de um contestador da “ordem pública”. Pois, se a liberdade é um atributo inalienável da prática política, e como a própria especificidade do universo político se apresenta na razão de ser da pluralidade humana, ela só pode existir onde indivíduos – e não em um sujeito particular e único, isolado e solitário – desfrutem das faculdades conferidas ao *status* de uma cidadania que deva seu valor, originalidade e efetividade a um estado de igualdade que se estabelece entre concidadãos que são, igual e consensualmente, responsáveis pela confecção da esfera pública; e também por seu compartilhamento. Sendo, então, esta mesma liberdade o resultado e a expressão de uma coletividade consolidada nas muitas outras individualidades que a orientam e, além disso, dos componentes que conferem viabilidade e poder ao universo político (ABREU, 2004, p. 116).

Ao se referir à liberdade, tomando como referência e princípio a *polis* grega, Arendt destaca o seguinte:

O que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. Mas isso não significa entender-se aqui a coisa política ou a política justamente como um meio para possibilitar aos homens a liberdade, uma vida livre. Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa. A propósito, apenas num certo sentido; posto que para poder viver numa *polis*, o homem já devia ser livre em outro sentido – ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro nem como trabalhador à necessidade do ganha-pão diário. Primeiro, o homem precisava ser livre ou se libertar para a liberdade, e esse ser livre do ser forçado pela necessidade da vida era o sentido original do grego *scholē* ou do romano *otium*, o ócio, como dizemos hoje (ARENDR, 2017, p. 47).

Porém, alcançar a liberdade significava elevá-la ao estado de substrato, base ou fundamento de todo e qualquer empreendimento ou *praxes*

² John Wilkes Booth (1725 - 1797) foi um jornalista e político inglês que se tornou célebre pela defesa do direito dos eleitores à escolha dos representantes na Casa dos Comuns britânica; e por ter ajudado a conquistar, em 1771, o direito dos editores e jornalistas a publicar as *verbatim*, isto é, as intervenções proferidas durante os debates parlamentares.

política, especialmente dentro do contexto civil da cidade-estado grega, portanto, no amplo e diverso domínio da espacialidade pública, o que exigia o abandono da esfera doméstica e o ingresso espontâneo (voluntário) nos eventos e acontecimentos da vida pública (ARENDR, 2007, p. 45). Desse modo, a liberdade era essencialmente o apartamento da vida íntima, pessoal, isolada, e a entrada e permanência na vida pública aberta, fenomênica e comum que caracteriza a política, diante da qual nenhum servilismo político é tolerado, porque é nela que o indivíduo se apresenta como “mais um” num mundo já povoado por muitos outros sujeitos que estão na mesma condição de igualdade que ele. Entretanto, é importante ressaltar que para Arendt essa igualdade não significava justiça – como geralmente se entende a ideia de igualdade – mas sim a própria essência da liberdade; além da rejeição a qualquer dimensão ou esfera política em que houvesse desigualdades que correspondessem, por exemplo, à constituição de indivíduos comandando e outros sendo comandados (ARENDR, 2007, p. 42).

Logo, não estamos falando de uma liberdade do indivíduo político em relação ao mundo ou ao “domínio político”, mas em relação às próprias necessidades mais imediatas e pessoais; portanto, em franca oposição aos protagonismos solitários de sujeitos que teoricamente encarnariam a própria essência da política, no isolamento e reclusão de suas respectivas privatividades, enquanto sujeitos incomunicáveis e indiferentes à vida pública (ARENDR, 2016b, 320). Contudo, a condição de liberto deste agente político reivindica para si – e para os demais membros da coletividade que também integram ativamente a facticidade do mundo que ele cultural e ativamente ajudara a construir; agora, enquanto sujeito consciente do que cabe coletivamente a si e aos outros, pois a sociedade na qual ele age e fala é o seu lugar permanente de atuação transformadora, embora nunca consiga completamente prever ou reverter o que surge a partir do seu agir (FRY, 2010, p. 71) – a autodeterminação da realidade política como resultado esperado da cooperação, engajamento, e particularmente da cumplicidade coparticipativa e corresponsável de todos os aptos politicamente a agir como cidadãos.

Por outro lado, quando Arendt analisa o problema da liberdade, o objetivo é também propor formas ou maneiras de contornar, ou mesmo suprimir, qualquer movimento que leve – assim como aconteceu no contexto histórico em que seus livros foram escritos³ – às mazelas de comunidades políticas dominadas por regimes totalitários, cujos desdobramentos testemunhou ao longo de praticamente toda a sua vida, porque neles havia um enorme desprezo por qualquer forma de liberdade (JARDIM, 2011, p. 73). Por isso, ela afiança que a maior dificuldade à conquista, instauração e preservação da liberdade são os governos constituídos através do indeferimento ou negação dos direitos individuais, além do impedimento de participação política e do tolhimento da possibilidade de manifestação contrária (ou oposição); práticas extremamente habituais a governos que defendem modelos apolíticos e dominadores de administração pública, o que está também relacionado ao aparecimento das massas na modernidade (CORREIA, 2014, p. 61-62). Assim, o governo que deveria ser exercido como consequência imediata e expressão do diálogo e troca de opiniões entre os membros da comunidade política, acaba sufocado na personificação da vontade exclusiva, única e privilegiada de um indivíduo ou grupo restrito de sujeitos, debilitando profundamente a manifestação da personalidade política do homem público pensado por Arendt, sobretudo em sua liberdade. Nesse sentido, Schio (2012, p. 201) assevera que “A liberdade, propriamente dita, nessa construção teórica, somente é possível na vida política, na construção de um mundo compartilhado. [...], ela é contingente e gera situações novas e inéditas.”

Segundo Arendt,

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

³ Embora o regime nazista já houvesse chegado ao fim, com a derrota da Alemanha na Segunda Guerra Mundial (1939-1945), ainda havia, na época em que Arendt escreveu seus livros, o Stalinismo na antiga União Soviética.

delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade (ARENDR, 2012, p. 619).

Embora tenha afirmado que o princípio que orienta a liberdade seja a lei e aquilo que ela regulamenta, prescreve e dispõe, em outro trecho conhecido de sua obra – que cito ao final deste parágrafo – Arendt reconhece que nem sempre a liberdade foi garantida apenas e tão somente por aparatos jurídicos ou códigos legais destinados essencialmente a isso. Houve um período em que, segundo ela, a lei era usada somente como um mecanismo de preservação da propriedade privada, e nesse direito de propriedade repousava, também, o direito à liberdade política. Consequentemente, à grande maioria dos cidadãos era denegada qualquer forma, por mais tênue que fosse, de liberdade pessoal, porque a liberdade política era apenas destinada ao exercício privativo de uma elite econômica (ou financeira), a partir de uma dinâmica exclusivista e segregativa, que existia como a retratação fiel de comunidades fundadas e mantidas à custa da exclusão de muitos, ou da maioria, e da exclusividade e privilégios concedidos aos poucos possuidores de propriedades.

Diz Arendt:

Para o século XVIII, tal como antes para o século XVII e depois para o século XIX, a função primária das leis não era garantir as liberdades, e sim proteger a propriedade; o que garantia a liberdade não era a lei enquanto tal, e sim a propriedade. Antes do século XX, o povo não estava diretamente exposto, sem qualquer proteção pessoal, às pressões do Estado e da sociedade; somente quando surgiu um povo livre sem propriedade que lhes protegessem as liberdades é que se fizeram necessárias leis que protegessem diretamente as pessoas e a liberdade pessoal, em vez de proteger meramente suas propriedades. No século XVIII, porém, e sobretudo nos países de língua inglesa, a propriedade e a liberdade ainda coincidem; quem dizia propriedade dizia liberdade, e recuperar ou defender os direitos de propriedade equivalia a lutar pela liberdade (ARENDR, 2011, p. 234).

Arendt, embora entenda a liberdade como um bem que deve ser obrigatoriamente estendido a todos, de forma indistinta, afirma que ela ainda está associada (ou condicionada) a questão da propriedade privada, sobretudo entre os séculos XVIII e meados do XX. Por isso, quando a ideia (ou noção) de “povo” como elemento político assume uma conotação coletiva ainda maior,

incorporando os que também não possuem “propriedades privadas”, Arendt aponta para o fato do surgimento de leis “necessárias” à proteção tanto das pessoas quanto de suas liberdades pessoais. Entretanto, além da questão da propriedade privada, Arendt (ARENDR, 2016b, p. 196) destaca outros dois aspectos que, especialmente para o pensamento político-filosófico e religioso europeu, desempenharam papéis relevantes para a definição do que seria a liberdade, sobretudo durante os períodos nos quais a liberdade fora foco de constantes debates. O primeiro diz respeito ao fato da associação, sobretudo entre os séculos XVII e XVIII, feita por alguns filósofos e teóricos políticos – como Montesquieu, por exemplo –, da liberdade com a ideia de segurança. E, nesse caso em particular, o que parece contrariar o pensamento político arendtiano, é que essa pretensa liberdade dependia basicamente do governo; e não do indivíduo em sua ação própria, autônoma, livre, consciente e responsável. É esse tipo de ação, segundo Briskievicz (2017, p.141), que vai distinguir o poder político como sendo flexível, mutável e finito, portanto, dependente da ação. Sendo assim, a inação é o que, num primeiro momento – depois, seguida de um movimento de desresponsabilização – tornaria possível a postura (ou conduta) política e enérgica de governos que visassem primordialmente à proteção de seu povo, e não a abertura à participação pública e política de seus cidadãos.

Já no caso do componente religioso, o segundo aspecto a exercer certa influência sobre a concepção de liberdade, Arendt (ARENDR, 2016b, p. 197) afirma que a “desconfiança e a hostilidade que os cristãos primitivos tinham contra a esfera política” produziu, para eles, um conceito distorcido de liberdade, o que os induziu a acreditar que ser livre era estar isento de toda responsabilidade política e, portanto, também pública, em todo e qualquer sentido que pudesse comprometer o desprendimento, desinteresse e abandono em relação ao mundo natural, material e “corrupto” onde viviam os homens. E mais, essa ideia de abstinência política havia começado com os filósofos anteriores a esse período – como Platão – com suas concepções de “*vita contemplativa*”, principalmente ao entendê-la como uma dimensão “livre e superior” destituída da obrigatoriedade e do compromisso com a mundanidade da vida comum. Antagonicamente a essa perspectiva, tomando como princípio

o pensamento de Arendt, Lafer (2003, p. 47) associa a liberdade à manifestação do homem no espaço público, dentro da realidade plural da vida humana e da publicidade da vida política, através do exercício permanente da palavra e da ação – por serem aspectos que permeiam a *vita activa*, diferentemente da *vita contemplativa*, onde prevalece o “diálogo do *eu* consigo mesmo” – e não do afastamento da realidade objetiva e o conseqüente distanciamento do caráter mundano da vida humana.

Se o homem político reivindicado por Arendt vive, e principalmente convive com desiguais e diferentes em suas individualidades singulares e únicas, a liberdade política deve ser entendida, dentro desse contexto, como a rejeição à vontade e ao arbítrio pessoal, particular e privado, em função de uma conduta dialogal e deliberativa cujo resultado seja a conjugação dos interesses particulares num tipo de representação coletiva da ação livre, onde seja realmente plausível “chamar a existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou imaginação” (ARENDDT, 2016b, p. 198). Desse modo, a liberdade, para se tornar estado ou condição de liberto, em Arendt, não pode ter como fins últimos certezas absolutas (ou dogmáticas), alheias à aleatoriedade do mundo e às dinâmicas políticas próprias à convivência comum – como se os fatos e acontecimentos da cotidianidade fossem simplesmente resultados de realidades factuais completamente previsíveis e inescapáveis – porque a liberdade depende de certo grau de incerteza, descontrolo e imprevisibilidade para ser, de fato, liberdade concreta do sujeito que age (ARENDDT, 2016a, p. 198), fundamentalmente, na condição de ator político que atua em uma comunidade pautada pelo respeito e tolerância à alteridade de interesses e vontades, ainda que sejam absolutamente antagônicas, sem qualquer obstáculo que impeça cada indivíduo de agir e falar livremente.

Conseqüentemente, para Arendt, a liberdade na esfera política se dá a partir da participação, do debate, bem como das ações que podem resultar de consensos e dissensos dentro das comunidades políticas, muito mais do que da vontade individual propriamente dita (ARENDDT, 2016a, p. 197). Entretanto, talvez não seja enganoso pensar que a vontade acaba sendo também um tipo

de subproduto da liberdade, e não a sua essência, portanto, como algo que não possui existência própria, nem tampouco imediata, fora daquilo que é determinado por uma consciência política ciente das necessidades, dos desvios e dos problemas da existência pública e política. Contudo, sem negar que essa mesma vontade é também parte constituinte do potencial que cada indivíduo possui de provocar ou induzir possíveis modificações em todo e qualquer espaço de convivência, diálogo e praticidade, sobretudo na forma de ação que se projeta para o futuro, ao refutar toda renúncia pública que signifique alguma forma de indiferença política. Por isso, Abreu (2004, p. 118) afirma que a vontade é uma atividade exclusiva da *vita contemplativa*, que, em razão disso, ocorre no isolamento – portanto, sem qualquer necessidade da presença de outros sujeitos – voltada para “projetos”, isto é, para aquilo que ainda se pretende fazer ou realizar.

Arendt (2016b, p. 199), ao afirmar que “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma e a mesma coisa”, situa a liberdade e a ação como particularidades políticas que se ajustam e se integram ao mesmo campo humano, o do homem político em sua aparição pública. Por esta razão, de modo bem específico e único, esses aspectos se complementam enquanto dimensões constitutivas de uma subjetividade pública e política que resiste – apesar das dificuldades e contratempos determinados pela imposição de obrigações que afetam seu *status* político, como as necessidades da vida e do trabalho –, às contrariedades de uma realidade política que se recusa a ser polifônica, pluralista e comunitária, como imaginava Arendt para o homem em sua condição política, negando que “O estar junto a outros traduz a condição humana da pluralidade, sem a qual não poderíamos conceber a vida política” (CORREIA, 2014, p. 118). Contudo, a aparição desse homem depende da coincidência entre liberdade e igualdade, assim como aconteceu na *polis* grega:

Liberdade e igualdade coincidiam, ainda, porque os gregos acreditavam que só se era livre quando as ações humanas davam-se entre os próprios pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e violência e, portanto, na ausência de qualquer forma de governo definida a partir da dominação entre

os cidadãos. Por esse motivo, a tirania significava o enclausuramento de todos os homens no espaço privado, isto é, a perda total daquela esfera onde eles podiam mostrar-se e onde a realidade enquanto tal podia constituir-se em suas várias perspectivas (ARENDR, 2016b, p. 140-141).

Sendo assim, reconstruir esse homem político significa, em Arendt, objetivamente, restaurar o sentido de liberdade que havia na palavra política (ARENDR, 2016a, p. 266). Entretanto, essa liberdade teorizada por Arendt se afirma enquanto uma possibilidade de ser, ou como um devir em contínua construção, sobretudo à medida e a partir do momento em que indivíduos, e não um único e isolado sujeito, predispõem-se a discutir assuntos humanos no âmbito da espacialidade pública. Quando isso acontece, eles passam a constituir uma comunidade política, cujos anseios, necessidades e mazelas não escapam à elaboração de ações que incondicionalmente reflitam a formação consensual de opiniões e caminhos plausíveis em um universo de relações no qual deve haver e prevalecer a pluralidade humana e o agir sempre contínuo e conjunto.

1.3 Ação política

Para Arendt, é importante que haja um espaço físico no qual o homem possa transitar entre outros, exercendo sua liberdade, manifestando-se enquanto presença fenomênica, ao mesmo tempo em que estabelece canais permanentes de comunicação e diálogo. Contudo, o mais importante é que esta espacialidade seja, além de qualquer outra coisa, o local em que esse mesmo homem aja livremente, na companhia de seus pares, pois nenhuma ação pode, em sua natureza política, ser considerada fora do ambiente de convívio humano (ARENDR, 2007, p. 31). Portanto, em Arendt, a ação é uma das dimensões políticas do homem, e isso fica evidente ao percebermos que ao agir o homem comunica a si mesmo, e também suas experiências, aos demais, enquanto recebe e absorve aquilo que lhe é transmitido pelos outros. Além disso, como afirmara Lafer (2003, p. 29), o acontecimento que dá início ao agir humano é o ato individual e solitário do nascimento (a natalidade), quando surgimos e “iniciamos para o mundo”, como a primeira ação humana

na realidade concreta do mundo. Por isso, Arendt parte da concepção de que a ação, assim como o discurso, são práticas essenciais à constituição de qualquer comunidade humana, sobretudo no que diz respeito à sua dimensão política.

De acordo com Arendt:

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário e útil (ARENDR, 2007, p. 34).

Apesar dos contratempos e dificuldades comuns a qualquer realidade política em que predomine a diferença ou pluralidade dos indivíduos, e onde, por conseguinte, possam surgir consensos, além de dissensos e oposições, para Arendt, o fundamental é esboçar e defender, mesmo em Estados em que prevaleçam condições legais, culturais e históricas mínimas, a liberdade de ação dos membros de suas comunidades políticas como um direito e princípio de cidadania legalmente constituídos e inalienáveis (ARENDR, 2012, p. 210). Pois, “A liberdade situa-se na esfera social⁴, e a força e a violência tornam-se monopólios do governo” (ARENDR, 2007, p. 40), sendo, em razão disso, aspectos distintos que, grosso modo, ainda assim, caracterizam as relações políticas nos mais diversos agrupamentos humanos. Portanto, de certo modo, é fácil compreender que Arendt, em se tratando de modelos autoritários de governo, aliados em alguns casos à defesa de instâncias institucionais de representação partidária⁵, acredite que esse tipo de fazer político autoritário acabe resultando “no desaparecimento do mundo comum”, fazendo com que os homens sejam lançados uns contra os outros e se constituam como massa,

⁴ Arendt (2019, p. 34) afirma que a esfera social representa um tipo de hibridismo, não sendo “nem privada nem pública”, entre o público e o privado, portanto, ela acaba encerrando em si também a esfera política, dessa forma, incluindo, por conseguinte, a liberdade como um de seus múltiplos aspectos.

⁵ Segundo Fry (2010, p. 110-111), a representação político-partidária era algo muito criticado por Arendt, por ser uma forma, principalmente indireta, de fazer valer a liberdade de ação que deveria, natural e irrestritamente, permear a esfera política, em todos os seus desdobramentos coletivos e políticos, permitindo o surgimento de regras e leis válidas de cidadania que significassem a permanente e contínua liberdade de participação individual.

descaracterizando a ação como elemento político fundamental à vida pública, e também à responsabilização pessoal pela ordem pública e política vigente (CORREIA, 2014, p. 22-23).

Ora, um sujeito como esse, afastado do mundo comum, preso ao mundo individual da própria privacidade, escondido dos outros, e isolado dos demais, não irá interagir, opinar, nem tampouco agir, segundo afirmara Jardim (2011, p. 19), perdendo sua capacidade de agir no mundo comum ao ser destituído da “matéria de que é feita a política”, a ação. Dessa forma, talvez por puro condicionamento ideológico e comportamental, deixa a esfera pública à mercê do controle e do uso exclusivo de indivíduos ou grupos dispostos essencialmente a conduzir a sociedade civil e o Estado de acordo com interesses pessoais e/ou particulares, que desconsideram deliberadamente aquilo que representa o bem-comum numa comunidade política. Com isso, esses indivíduos perdem inteiramente a sua humanidade (ARENDT, 2007, p. 48). Weil, em face disso, sustenta que esse homem despossuído de seu eu público, de uma personalidade política, se tornou, em larga medida, “[...] um homem privado, e leva uma vida que não diz respeito à sociedade, [...], uma existência secreta [...]” (WEIL, 1990, p. 129). Esse homem ignorado, e que ignora a coletividade na qual está inserido, desconhecido e ausente do espaço público, em hipótese nenhuma poderá ser um homem político, porque ele não vive também na espacialidade pública como um agente público.

Para Arendt, de acordo com Chaves (2009, p. 95), a anulação do espaço da ação, que é o espaço público, produz um quadro ou a condição ideal para o surgimento de regimes totalitários, burocraticamente violentos, opressores e policiais, em qualquer lugar, época ou segmento da cultura humana, sempre tolhendo o homem, em seu *status* político, de sua liberdade e do poder de sua própria ação. É justamente esta alienação do homem público, e sua recusa e abnegação permissiva da esfera pública, em si mesmo “justificada”, que acaba transfigurando seu papel de agente público e político, por conseguinte, sujeito ativo, participativo e cooperativo, em apenas um mero espectador indiferente a toda realidade que o cerca, principalmente ao se afastar tanto do mundo onde também está inserido, como também ao se eximir

ou abster do convívio com os outros sujeitos públicos e políticos, que dividem com ele a mesma responsabilidade e obrigatoriedade de quem deve agir livremente (CORREIA, 2014, p. 78).

Sobre a questão do espectador, do ponto de vista do pensamento de Arendt, Chaves assevera o seguinte:

Arendt também considera que o juízo político cabe ao espectador. Observamos anteriormente que a faculdade do juízo requer uma retirada do mundo para que possamos refletir sobre o significado dos eventos particulares. Dessa forma, quando julgamos, fazemo-lo não como atores, mas como espectadores, seja dos nossos atos, seja dos atos alheios. Além disso, o espectador tem condição de ver o todo, enquanto o ator está concentrado apenas no papel que lhe cabe no grande palco do mundo. Só ele pode alcançar aquela imparcialidade que confere maior autenticidade à sua opinião. E essa opinião, tendo em vista que não é resultante de verdades que se pretendem universais, tem validade específica, e não geral (CHAVES, 2009, p. 118).

Por outro lado, ao discutir a situação do homem público, Arendt destaca, assim como Sennett – contudo, no caso de Sennett a partir do século XIX e com uma caracterização ligeiramente diferente – a figura do “espectador”. Sennett afirma, por exemplo, que o espectador, com sua personalidade pública condicionada à mera observação, em um tipo de insensibilidade em relação ao que é público – que, aliás, também é coletiva – se recusava a se envolver ativamente nos acontecimentos ou eventos da vida comunitária, porque a insegurança diante dos outros, sobre o que poderia vir a dizer ou fazer, o tolhia do exercício de sua cidadania ativa. Para ele, de maneira contínua e permanente, havia o risco sempre presente de que atos, falas e opiniões potencialmente descontroláveis, embora de sua autoria e responsabilidade, lhe causassem algum tipo de comprometimento (SENNETT, 2016, p. 285). Além disso, de acordo com Sennett, se a multidão o incomodava e constrangia, era por causa de sua incapacidade de agir e interagir em público e com o público, pois acreditava que ao domínio público se reservava somente o que diz respeito à sua personalidade, e não a seu estado de sujeito ou ser social. Esse homem passivo queria, paciente e anonimamente, apenas testemunhar a manifestação pública dos outros, sem que houvesse qualquer

compromisso ou envolvimento seu na coletividade, por isso, sua alegria era não ser notado em sua singularidade. E mais,

O espectador, uma figura isolada, esperava realizar tarefas da personalidade que sentia não poder realizar quando ativamente intercambiava com outros. Em suas interações sociais seus sentimentos se tornaram confusos e instáveis. Ficando passivo, esperava que o fizessem sentir mais. Essa esperança era mais do que desejo de titilações, de estímulos sensoriais, ao se ficar estático. Em público, as pessoas, especialmente os homens, esperavam ao menos testemunhar como era a vida fora da rigidez da propriedade que experimentavam na família. Em silêncio, assistindo a vida passar, o homem estava finalmente livre. Assim sendo, a sobrevivência de um domínio público nos novos termos estabeleceu uma antítese fundamental da vida moderna: os modos do desenvolvimento pessoal livre, como sendo opostos, estando em conflito contra os modos da interação social tal como a família a encarna (SENNETT, 2016, p. 286).

Para Arendt, porém, diferentemente de Sennett, o espectador não é aquele indivíduo impassível que se recusa a participar, mas aquele sujeito que se predispõe a agir, ainda que em algumas ocasiões como ator e outras como espectador, de acordo com sua responsabilidade, além dos papéis políticos circunstanciais e permanentes, que a ele se apresentam. Por isso, ao analisar a ação política, Arendt sustenta que toda e qualquer ação é consequência da “condição da pluralidade humana”, e que também só pode ocorrer entre homens (ARENDR, 2007, p. 15). É essa capacidade de agir, sempre alternando atribuições ou atividades, diante da diferença, que acaba também produzindo o inusitado, como sujeitos não homogeneizados, livres e autênticos em suas existências e experiências singulares, que se intercomunicam também pela cumplicidade da ação comum e livre, e não meramente condicionados por determinados comportamentos, como afirma Abreu (ABREU, 2004, p. 37), ao se referir ao pensamento de Arendt. Essa pluralidade, por conseguinte, significa um mundo de homens diferentes, isto é, ninguém é “exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDR, 2007, p. 16); que, como resultado mais do que esperado, são capazes de produzir o novo e, também, reproduzir o velho com significativas e permanentes alterações, respondendo, de acordo com as circunstancialidades, aos desafios da convivência política que, impreterivelmente, não elimina as

dificuldades de conciliar interesses múltiplos e diversos, como aqueles que se materializam na capacidade humana de pensar a própria realidade, tendo em vista as mais variadas necessidades particulares, sejam elas consequência ou não de concepções individualistas de convivência.

Porém, é no viver junto, portanto, no extenso e multifacetado domínio das inter-relações singulares e pessoais, que caracterizam a experiência coletiva, que o homem se descortina e se descobre como alguém que age no mundo; entretanto, não sozinho, como um misantropo isolado socialmente da realidade mundana comum, tentando desesperadamente se manter distanciado dos demais, mas como homem político sempre tentando se fazer entender ao falar e/ou agir (ARENDR, 2007, p. 188). Além disso, esse agir se desvela como representação do novo à medida que novos sujeitos desembarcam no mundo, nascidos na estranheza do desigual, embora na condição de agentes e reagentes cujas ações e reações não podem, em circunstância alguma, ser pressupostas em sua estreita integralidade como resultados ou destinos necessários e inescapáveis, porque o nascimento representa “a chegada de uma singularidade completamente inédita” ao mundo, por isso, única e imprevisível em seu modo de agir (SCHIO, 2012, p. 169). Logo, toda e qualquer ação sempre traz consigo, e nunca consegue se desprender absolutamente dessa condição, a incontornabilidade, imprevisibilidade e irreversibilidade que lhe são legadas pelo estrito caráter peculiar e extraordinário da natureza humana e sua potencial liberdade de ação.

Segundo Arendt:

A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual 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. Se, pois, ao deflagrar processos naturais começamos a agir *sobre* a natureza, começamos manifestamente a transportar nossa própria imprevisibilidade para o domínio que costumávamos pensar como regido por leis inexoráveis (ARENDR, 2016b, p. 92-93).

O agir arendtiano, então, corresponde à ideia de produção do inexistente, o que pode significar a superação do existente e também o surgimento do novo, além de incorporar a própria ideia de contingência – é exatamente essa contingência da ação que confere significado aos eventos e ações humanas, impedindo a perda da significação que cada uma delas traz naturalmente consigo (CORREIA, 2014, p. XVII). Essa contingência, ou descontrole e inexatidão em relação aos resultados e consequências para quem age, e também para quem presencia a ação e seus desdobramentos, ante aquilo que ocorre enquanto consequência espontânea e voluntária, é o que torna possível a reconfiguração do real tanto no que tem de humano quanto de político e social, como um tipo de estado ou condição de incerteza e indefinição cuja origem é justamente a ação livre. Além disso, segundo Arendt, os princípios que levam um indivíduo à ação são a “honra ou a glória” e o “amor a igualdade”, embora eles se manifestem no mundo apenas enquanto durarem as ações (ARENDR, 2016b, p. 199). Dessa maneira, no começar, no imprimir movimento, e no ser de sua casualidade, se revelam as determinações conceituais do pensamento de Arendt sobre a ação, que é também coletiva, em meio às inúmeras manifestações pessoais das múltiplas individualidades participantes do mundo político, resultando na ação do homem político que age e se comunica no espaço público da política (ARENDR, 2007, p. 190).

A partir da ação, então, Arendt chama ao espaço público, e portanto à esfera política, o homem comum, massificado, em sua “apatia política” (BRISKIEVICZ, 2017, p. 70), preso a uma vida ordinária e banal e sobretudo repetitiva, a tomar parte na construção – e também reconstrução de si como homem político – dos espaços de conversação conflitiva e consensual, onde a intersubjetividade, e a necessidade dialógica que ele reivindica para si, possam tornar obrigatório ou indispensável novos ordenamentos políticos, tais como a responsabilidade, a cooperação e a convivência, sem os comuns apelos às institucionalidades burocratizadas, estanques e pouco participativas, do mundo político contemporâneo. Dessa forma, seria possível instituir campos reais de domínio político coletivo e participativo, cujo traço fundamental seja a conjugação de forças através de ações e decisões consensuais, o que Arendt chama, politicamente, de poder: “O poder nunca é propriedade de um

indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência enquanto o grupo se conserva unido” (ARENDDT, 2016b, p. 60).

No pensamento político de Arendt, a ação não é um ato despropositado, – se a *poíesis* visa um produto, isto é, um objeto; *práxis* (ação), por outro lado, visa a boa ação, e não um objeto (SCHIO, 2012, p. 155) – embora possa ser alheia, particularmente em seus desdobramentos, a quem age, e ignorada em suas intenções sobretudo por quem a presencia; pois ela tem como objeto interesses humanos, mesmo que desconhecidos plenamente em seus resultados finais, e é justamente esse grau de indeterminação factual, no espaço público e comum da coletividade, que estabelece e perpetua, de certa maneira, as relações entre os agentes, aqueles que testemunham e suas realidades políticas imediatas. Com isso, a intenção que conduz ao agir acaba se convertendo, dentre outras coisas, numa verdade factual relativa e circunstancial, que depende fundamentalmente dos outros também envolvidos, agentes e espectadores, cuja origem e necessidade se encontram na “realidade humana e objetiva”, resultando da intersubjetividade dialogal de indivíduos diferentes que se comunicam, o que Arendt vai denominar simplesmente de “teias de relações” (ARENDDT, 2007, p. 195).

Se a valorização da ação no pensamento arendtiano, de certa forma, é um reflexo da admiração e do valor, por Arendt atribuídos, ao modelo democrático grego, isso se deve ao fato de que a anulação da individualidade política de seu tempo – cujo subproduto era a proliferação de governos e Estados antidemocráticos e pró-ditatoriais, com a condenação do homem público a condição de reles componente de uma massa de sujeito fanáticos e aterrorizados pelo medo do fraco desempenho de suas ideologias de prosperidade e progresso – representava, essencialmente, a degradação política do homem de seu tempo (ARENDDT, 2012, p. 436-437). Esses sujeitos, desprovidos de direitos e de autodeterminação, estavam condenados à impossibilidade de realização de suas liberdades, portanto, ao completo desmoronamento de seu *status* civil, político e social, pois, “[...] a presença de ação política bem-sucedida em uma comunidade é sinal de que a liberdade

está prevalecendo” (FRY, 2010, p. 73). Logo, não havendo ação, não havia liberdade, nem igualdade ou qualquer forma de política.

Sendo assim, o que fica mais perceptível na análise política de Arendt, e na importância que confere à ação, é o mérito que a ação traz consigo de ser, natural e livremente, um mecanismo de movimento, mudança e comprometimento com a realidade comum e coletiva, principalmente no seu caráter coletivo, como requisito insubstituível para o perfeito exercício de toda e qualquer forma de cidadania, em seu estado ético. Além disso, a ação transfere para o campo multifacetado da liberdade o entendimento de que cada sujeito só passar a ser um agente político a partir do momento em que sua *práxis* incorpora às experiências em sociedade a sua intrasferível condição de cidadania política, também vinculada umbilicalmente a natureza pública e coletiva do discurso político. Por isso, o homem político em Arendt, para ser reconstruído, depende não somente da disposição para a ação, também como reafirmação de sua dignidade, mas da comunicabilidade que nasce do discurso político, que é fundamentalmente seu instrumento de diálogo contínuo e permanente com a pluralidade do mundo onde habita.

1.4 Discurso político

Para Arendt, parte substancial da prática política se dá, se constrói e também permanece no restrito domínio da linguagem humana, no seu caráter comunicativo – e, ao mesmo tempo, também impessoal – encarnado no discurso, portanto, nos atos dialógicos que surgem da intersubjetividade, tipificando e caracterizando o fazer político enquanto especialização própria da condição humana e da condição de homem político que se expressa na convivência, através da “conversa mútua e livre” e do “convencimento recíproco” (ARENDR, 2017, p. 48-49). Não porque a política exija um tipo especial de linguagem humana, mas porque ela mesma não subsiste sem o potencial comunicativo das estruturas linguísticas, especialmente as verbais. Logo, não é possível a existência de qualquer comunidade política sem que a linguagem seja empregada não apenas como meio de aparição, mas também

como meio de intercâmbio e mediação, ou simplesmente de entendimento discursivo e conciliatório entre seus membros (CORREIA, 2014, p. 40). Sendo assim, a comunidade, como resultado da convivência coletiva, cooperativa e comunicativa, sobrevive em razão do estabelecimento de vínculos dialogais oriundos da atuação pública e política de cada indivíduo, quando se instaura uma ampla comunicabilidade discursiva que incorpore a pluralidade dos homens que as singulariza, e, dessa maneira, rejeite conseqüentemente toda inclinação ao isolamento e inatividade que possa se instaurar no espaço público dificultando toda e qualquer prática política.

Em razão disso, ao tratar o discurso como instrumento político de revelação do sujeito que fala, Arendt afirma o seguinte:

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelando ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar – está implícita em tudo o que se diz ou faz. Só o completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar que é [...] (ARENDR, 2007, p. 192).

Desse modo, a utilização de elementos linguísticos comuns, como uma mesma língua, por exemplo, é um dos meios mais eficientes de comunicação entre esses indivíduos (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2014, p. 17); além de permitir a quebra da condição apolítica de individualidades isoladas, solitárias e incomunicáveis, predispondo-as ao diálogo entre si e com a coletividade que as circunda. Por isso, para Arendt, estes indivíduos, enquanto seres comunicativos, falantes e discursivos, em suas objetividades e subjetividades – com perfis definidos por suas necessidades, interesses e ambições – através de um modelo de conversação que deve ser irrevogavelmente inviolável, contínuo e transigente, tornam concreta e realizável toda e qualquer ideia de convivência social e política, num domínio público onde se estabelece uma múltipla e diversa interação intercomunicativa, ancorada em suas diferentes personalidades e, principalmente, em suas

cidadanias, porque a ação é sempre acompanhada do discurso (ABREU, 2004, p. 31).

Dentro de uma perspectiva relacional e linguística, onde se encontram o falante e o discurso, é possível afirmar que

O discurso são as combinações de elementos linguísticos (frases ou conjuntos constituídos de muitas frases), usadas pelos falantes com o propósito de exprimir seus pensamentos, de falar do mundo exterior ou de seu mundo interior, de agir, sobre o mundo. A fala é a exteriorização psicofísico-fisiológica do discurso. Ela é rigorosamente individual, pois é sempre um eu quem toma a palavra e realiza o ato de exteriorizar o discurso (FIORIN, 2006, p. 11).

Assim como Fiorin, o discurso para Arendt representa sempre, muito embora circunstâncias diferentes possam e devam produzir falas e interpretações desiguais, e às vezes inclusive contraditórias e antagônicas, as visões de mundo dos interlocutores que o produzem e o compartilham, refletindo tanto as interioridades quanto as exterioridades de quem fala, exprimindo, manifestando e expondo suas percepções do mundano, ao tomar a palavra como instrumento eficaz de sua ação discursiva, intercomunicativa e pública, “[...] pois o homem, como ser político, é dotado do poder de fala” (ARENDR, 2011, p. 44). E, se a discursividade assume uma constituição transitória, passageira e independente, depois de pronunciado o discurso, sendo não apenas um meio de pacificação entre interesses diversos, mas principalmente um exercício de poder (FOUCAULT, 2010, p. 9-10), é fundamental compreender que o homem que pronuncia o discurso não é indefinidamente o mesmo, nem tampouco as condições nas quais exercita sua comunicabilidade estão isentas de transformações, modificações ou reformulações permanentemente contingentes. Por isso, Arendt considera o discurso uma das mais importantes práticas políticas, sem, entretanto, rejeitar a transitoriedade do discurso apontada por Foucault, mesmo afirmando que ele é, essencial e fundamentalmente, para além de sua realidade temporal, preservado pela memória humana, formando estórias do mundo humano e político (ARENDR, 2016b, p. 262).

Diante disso, reafirmando a individualidade do discurso, aliás, como já fora dito por Arendt e Fiorin, Foucault reitera a importância do autor do discurso, ao afirmar o seguinte:

O autor, não entendido, é claro, como indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência (FOUCAULT, 2010, p. 26).

É esse sujeito do discurso foucaultiano, assim também como fora concebido antecipadamente por Arendt, quem confere inicialmente sentido ou significado àquilo que diz, sobretudo publicamente entre outros dialogadores, além de construir as impressões, entendimentos e interpretações da comunidade política, e, no mesmo movimento, legitimando-as através do manejo da palavra e de sua habilidade dialética e retórica. Com isso, ao defender pontos de vista, debater e comunicar ideias ele torna realizável toda e qualquer associação política; como as que surgiram no início da democracia no mundo grego antigo, porque ali a palavra era essencialmente o alicerce dos processos que possibilitaram a constituição das cidades-estados como domínios em que a política era livre de restrições discursivas e aberta a todo e qualquer cidadão que quisesse exercê-la participativamente, “pois a persuasão regulava as relações entre os cidadãos da *polis*” (ARENDR, 2016b, p. 277).

Contudo, não só em razão desses aspectos, mas também em função deles, a Ágora, na Grécia Antiga, era o ambiente público destinado aos eventos políticos de maior envergadura, como a Eclésia, ao legitimar e viabilizar o discurso. Isso possibilitava que a assembleia de cidadãos, no exercício cívico dos direitos políticos que cabiam a eles, fizesse da fala o evento, a ação e o ato cooperativo que se dava por meio da palavra associada à livre participação nos negócios públicos (CURTIS, 2012, p. 172-173). Desse modo, a liberdade de expressão de cada um representava uma das mais importantes práticas políticas, de seus direitos de cidadania, e também uma maneira de defesa das prerrogativas de todos enquanto integrantes de uma comunidade de iguais. Dessa forma, o espírito público que revestia aquele universo político único, além de ser uma das máximas manifestações de coletividade, cooperação e responsabilidade numa sociedade em que a política exercia um indiscutível e

vital papel no campo prático e interpessoal, correspondia ao manejo hábil da oralidade – entre múltiplos espectadores e sujeitos distintos, comprometidos com o debate e a discussão dos problemas comuns – porque a *polis* é, na sua essência espacial, o lugar da aparência do cidadão, onde o homem político age e se mostra discursivamente (CORREIA, 2014, p. 132).

Para Arendt (2017, p. 100-101), o discurso no mundo comum da Ágora grega não se limitava a um mero palavreado aleatório de origem eminentemente política, porque a importância e atuação dos falantes se estendia para além da realidade puramente coletiva e imediata da *polis* – embora ainda assim dependesse substancialmente dela –, adentrando a própria necessidade humana do *logos* como parte funcional de seus caracteres enquanto sujeitos, indivíduos, pessoas e seres sociais que falam por si, ao mesmo tempo em que discutem os limites cívicos do convívio coletivo. Contudo, esse processo de engendramento e caracterização individual do discurso não suprimia o caráter da ação discursiva mais ampla, da qual ele inevitavelmente fazia parte, isto é, daquela que se dá na sociedade deliberativa que está personificada na cidade-estado, e nas relações intersubjetivas de seus membros e cidadãos. Sendo assim, para cada indivíduo o discurso tem um papel ou função cívica que transita entre o mundo pessoal privado e o ambiente público, interconectando-os, ao mesmo tempo em que estabelece as devidas distinções que caracteriza e diferencia cada sujeito em seus *bios politikos* (ARENDR, 2007, p. 33). Porém, esse homem político que verbaliza sua ação acaba fugindo da simples necessidade – como afirmara Foucault, para quem o discurso impõe certa obrigatoriedade, especialmente em se tratando do falante – de que haja uma ritualística determinando somente “propriedades singulares e papéis” políticos preestabelecidos para ele, porque a condução dos assuntos públicos prescreve certa volatilidade comportamental, funcional e prática sem a qual a construção de uma espacialidade pública e plural se tornaria algo impraticável (FOUCAULT, 2010, p. 39).

Na espacialidade cívica da sociedade grega antiga, portanto, na esfera pública – e isso definitivamente inclui a cidade-estado grega que Arendt

(ARENDRT, 2007, p. 34) defende e apreende como modelo político de referência – a questão girava em torno do *logos* e de seu virtual “poder de persuasão” (VERGNIÈRES, 1998, p. 250), porque o *logos* é o elemento comum de intercâmbio entre os agentes políticos que constituem o espaço público, tornando-o dialeticamente plural, diverso, singular, único e dinâmico. Em razão disso, o orador ou falante, além de carregar consigo a responsabilidade e a necessidade de comunicar alguma coisa e persuadir o público, era simultaneamente “identificado por suas palavras” (SENNETT, 2010, p. 85), como se elas representassem não apenas um jogo de signos, significações e possíveis interpretações, mas a sua própria identidade e caráter enquanto sujeito, agente e cidadão político predisposto a discutir aquilo que configurava a razão, o sentido e o dever das assembleias públicas e de sua presença nelas. Além do mais, o falante não agia sozinho, ele dialogava argumentativamente com os seus concidadãos e espectadores, ao fazer do discurso um ato de potencial negação da violência e instauração de uma cooperação dialogada, fundada, por isso mesmo, na razoabilidade da necessidade de solução consensual para as questões que permeavam a vida coletiva e pública, desse modo, reafirmando o caráter essencial do *sensus communis*, sem o qual nenhuma comunicação seria possível, porque o discurso, para Arendt, segundo Chaves (209, p. 111), depende dele.

Ao fazer, de certa maneira, um breve paralelo entre discurso e violência, Arendt diz o seguinte:

O pensamento era secundário no discurso; mas o discurso e a ação eram tidos como coevos e coiguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isto originalmente significava não apenas que todas as ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio das palavras, porém, mas fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação. Somente a pura violência é muda, e por este motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza (ARENDRT, 2007, p. 34-35).

Contrastando, de certo modo, com o que fora declarado por Arendt em relação ao papel e a importância do *logos* para o mundo grego, Barbara Cassin

(1999, p. 44), ao se referir ao posicionamento de Arendt em relação ao discurso, afirma que ela banalizou a sua definição “a ponto de fazer dela uma mera herança *dóxica*, característica da maneira política grega em geral”, sem dar o devido valor ao que o *logos* realmente representou para o homem grego, isto é, desconsiderando sua “discursividade retórica”. Por outro lado, Cassin (1999, p. 45) afirma que “Arendt decide interpretar o *logos* em sentido forte, porque político, como ‘fala e persuasão’, ou até como “conversação”, em oposição à ‘força’ e a ‘violência’. Dessa forma, em Arendt, o discurso era, por conseguinte, uma expressão da liberdade política que caracterizava a realidade coletiva e intersubjetiva do mundo grego antigo sem o qual a prática democrática, no espaço público, seria impossível e irrealizável. Sendo assim, esses vínculos comunicativos e dialogais que se estabeleciam através da discursividade, interpessoal e pública, asseguravam a expressão coletiva e contínua das diversas opiniões que se formavam entre os seus múltiplos agentes políticos. Ademais, Arendt (2007, p. 35) assevera que o discurso supera a ação na esfera política porque ele não se propõe a “[...] responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito”, mas “[...] significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão [...]”.

Fry, ao correlacionar política e opinião no pensamento de Arendt, afirma o seguinte:

Para Arendt, o problema da política platônica é que a *doxa* é relegada ao papel de opinião subjetiva e é menoscabada como não tendo nenhuma validade política. Em contrapartida, Arendt afirma que a política deveria envolver as diferentes *doxai* de todos os membros das comunidades, a fim de chegar a uma decisão baseada no que é melhor para a comunidade como um todo, em vez de negar as diversas perspectivas dos cidadãos em favor de uma política universal (FRY, 2010, p. 61-62).

A opinião, por conseguinte, não pode ser depreciada ou desprezada, do ponto de vista do discurso, porque ela intrinsecamente está condicionada à pluralidade humana, e o discurso, principalmente por potencializar a comunicação intersubjetiva, é a instituição político-social capaz de suscitar a veiculação dos múltiplos e possíveis pontos de vista que permeiam a estrutura e a ordenação da esfera pública. Por isso, também, de acordo com Arendt (2008, p. 109), não é possível conceber um indivíduo que age e fale existindo

no singular, mas apenas entre outros, na pluralidade da condição humana, enquanto pré-requisito para constituição de corpos políticos que se baseiam essencial e fundamentalmente na diferença e, concomitantemente, na igualdade. Desse modo, embora as falas sejam, num primeiro momento, individualizadas pelo agente político que emite ou exterioriza o seu discurso, é somente no ambiente público, na presença de outrem, e através da palavra e da conversão, que é razoável conceber a concretude de uma vida política (ARENDR, 2016b, p. 271). Nesse ambiente, o sujeito, que verbaliza seus interesses por meio da fala e da comunicação, adquire a condição de coautor e copartícipe das esferas pública e política, assumindo uma função mais participativa e responsável sem a indiferença do mero espectador que aprecia a tudo de longe, na comodidade de sua inação e desinteresse. A grande questão, portanto, não é a utilidade que se restringe ao arbítrio de um único indivíduo, mas o bem comum que se pode construir, coletivamente, a partir do conhecimento e reconhecimento de todas as necessidades individuais (VERGNIÈRE, 1998, p. 258).

Se o espaço público corresponde, como afirmara Sennett (2016, p. 34), a um ambiente em que transitavam livremente conhecidos e estranhos, como consequência de uma “diversidade relativamente grande de pessoas”, dispostas em uma espacialidade aberta a possíveis e potenciais intercâmbios, a facticidade da política, assim também como pensara Arendt, acaba incorporando a necessidade de aparição dos atores políticos, especialmente em suas respectivas personalidades. Possivelmente, também em razão disso, Arendt (2007, p. 189) chega a admitir que a vida é uma impossibilidade irrealizável sem a ação e o discurso, diante do processo contínuo e inescapável que caracteriza a singularização de quem age e fala publicamente. Desse modo, o problema reside no fato de que por meio do discurso o indivíduo consegue responder à pergunta sobre sua identidade, mesmo que a resposta não seja definitiva, porque a vida que ele tem ainda prossegue como existência no mundo, pois é apenas a partir de sua presença pública que o autor do discurso “[...] se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer [...]” (ARENDR, 2007, p. 191).

De acordo com Arendt:

A rigor, a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e o do falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam (ARENDDT, 2007, p. 211).

Enfim, qualquer realidade social que rejeite o diálogo, as conversações e as falas entre as pessoas que compõem a sua estrutura comunitária, para Arendt, certamente, não se configuram como um tipo de unidade realmente política. Além do mais, é justamente nesse espaço de interações múltiplas, recíprocas e contínuas, que tipifica virtualmente o campo político com suas múltiplas divergências e discordâncias reconciliáveis, que os sujeitos aparecem aos demais sujeitos, como atores singulares de uma história, que também é política na essência, que começa com o nascimento, e que se perpetua como “[...] o espaço da reprodução, do conflito e da heterogeneidade” (FIORIN, 2006, p. 45); contudo, sem denegar seu valor enquanto campo distinto e apropriado à manifestação pública do discurso, revelando a potencialidade da palavra como subsídio de um poder que naturalmente é constituído coletivamente através da palavra falada.

CAPÍTULO II

IDENTIDADE DO HOMEM POLÍTICO

Agora, por entendermos que a reconstrução do homem político, sobretudo em se tratando de suas especificidades e determinação, perpassa e exige que esse mesmo homem seja descrito como um ser que possui uma identidade, aparecendo em sua condição fenomênica e identitária à pluralidade como ser público e também político, nos propusemos a analisar, à luz do pensamento arendtiano, alguns aspectos e critérios essenciais à sua tipificação, tais como: pensamento e existência, inicialmente; e, depois, a fenomenologia, idiosincrasia e natureza do homem político. o objetivo é estabelecer a importância destes aspectos à caracterização, fundamentação e representação do homem em seu processo de reconstrução e constituição pública e principalmente política.

2.1 Pensar e estar vivo

Não é difícil reconhecer, sem muito esforço, que a relação estabelecida por Arendt entre pensamento e existência pode assumir, dependendo da abordagem adotada, até certo ponto, um número considerável de interpretações igualmente válidas. De certa maneira, isso é possível porque, na realidade, ao falar sobre o pensar e o estar vivo, Arendt está, ao mesmo tempo em que os incorpora à sua compreensão de política, reconciliando a existência humana à inata capacidade do homem de pensar, como ao afirmar que “[...] os processos do pensamento permeiam tão intimamente toda a existência humana que o seu começo e o seu fim coincidem com o começo e o fim da própria existência humana” (2007, p. 184).

Logo, o pensar requer a inserção do sujeito pensante na realidade do mundo que o cerca, como ser que vive e convive com outras pessoas neste mesmo mundo, ao mesmo tempo em que se recolhe e isola, apenas enquanto pensa, para dialogar consigo mesmo como “[...] o dois-em-um que se opõe à unicidade da minha presença no mundo das aparências” (CORREIA, 2017, p. 54). Além disso, traçar um perfil do homem político arendtiano certamente

requer que seja levado em consideração, assim como a ação e o discurso, num patamar de importância no mínimo semelhante, o pensamento enquanto instância política intrinsecamente ligada ao existir individual e coletivo, dentro de uma comunidade política, embora o traço principal da prática de pensar seja a suspensão de toda e quaisquer ações no exato instante em que se pensa, ainda que sejam apenas e tão somente atividades extremamente banais (ARENDR, 2003, p. 149).

Contudo, a discussão aqui, até em razão desse fato também, pretende se ater mais ao que está relacionado diretamente à correspondência entre pensamento, existência e política, na tentativa de indicar um caráter ou identidade política do homem que se tenciona enquadrar à perspectiva apontada por Arendt. Além do mais, mesmo restringindo o campo teórico de especulação, o que no caso de Arendt não é algo tão simples assim, há tantos outros aspectos que certamente poderiam também fomentar ou conduzir a abordagens mais completas, extensas e, talvez, até incorporando elementos ainda ignorados nesse tratamento – por causa das sutilezas argumentativas, no arcabouço teórico que constitui a sua obra, no que diz respeito à identidade compartilhada entre pensamento e existência – que em razão de sua extensão e variedade, não serão inteiramente considerados aqui.

Celso Lafer, ao falar sobre a correspondência entre pensamento e vida, definindo o que seria pensar, a partir do que Arendt havia dito sobre Heidegger, afirma:

Em outras palavras, pensar não é pensar sobre alguma coisa, mas pensar alguma coisa. Não existe a oposição entre razão e a paixão, entre o espírito e a vida em Heidegger, mas sim, como apreendeu Hannah Arendt, a possibilidade de um pensar apaixonado, no qual o pensar e o estar vivo constituem uma unidade que se funde (LAFER, 2003, p. 23).

Para Arendt, então, razão e paixão, espírito e vida, caminham como faces interdependentes e intercomunicáveis da mesma realidade política, o homem. Nele, ação e contemplação, conduzidas ao longo de uma vida comum, além de comunitária e coletiva, como características arraigadas à realidade humana individual, acabam se transformando em uma unidade na qual permanentemente pensar e estar vivo correspondem a condição de um sujeito

singular cuja reflexão e temporalidade o caracterizam enquanto ser que age transitoriamente no e sobre o mundo. Por isso mesmo, ao tentar estabelecer um perfil identitário, o mais fiel possível do homem político arendtiano, logo de imediato surge natural, e de maneira teoricamente razoável, a ligação necessária entre *Vita activa* e *Vita contemplativa*, como dois aspectos que configuram, bem como se alinham e se fundem, nesse homem, num tipo ideal de modelo político que se completa a partir da união entre ambas, portanto, não havendo qualquer sentido em pensá-las do ponto de vista de uma eventual exclusão, ou oposição dicotômica, entre princípios que são, basicamente, constitutivos do existir humano.

No entanto, não se trata aqui de um caráter simplesmente dual, mas essencialmente de uma complementariedade cuja forma individual, expressa no ambiente coletivo e pluralista da política, é o homem político, partindo da concepção de que ele é o resultado esperado dessa conjugação de um sujeito vivo que, por pensar e agir no ambiente público, depende da interação contínua e produtiva entre o agir (estar vivo) e o pensar. Nesse sentido, Arendt (2007, p. 24) afirma o seguinte: “Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* deriva o seu significado da *vita contemplativa*; sua mui limitada dignidade deve-se ao fato de que serve às necessidades e carências da contemplação num corpo vivo”. E esse fato se reveste de realidade prática, política, social e cultural, sobretudo na cidade-estado grega e na república romana, porque “A *pólis* e a *res publica* são espaços de discurso e de ação, resultando daí que o discurso é um ato intersubjetivo, plural, coletivo, público” (BRISKIEVICZ, 2017, p. 100), que não dispensa o pensamento e que está condicionado a sujeitos que se intercomunicam.

Arendt, ao trabalhar a conexão entre ação e reflexão, e ao relatar a valorização da vida contemplativa em detrimento da ativa, na contemporaneidade, assumindo como modelo a realidade política grega, assevera que:

Com o desaparecimento da antiga cidade-estado – e Agostinho foi, aparentemente, o último a conhecer pelo menos o que outrora significava ser um cidadão – a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas do mundo.

Convém lembrar que isto não queria dizer que o trabalho e o labor houvessem galgado posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas e fossem agora tão dignos quanto a vida política. De fato, o oposto era verdadeiro: a ação passa a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de sorte que a contemplação (o *bios theoretikos*, traduzido como *vida contemplativa*) era o único modo de vida realmente livre (ARENDDT, 2007, p. 22).

Pois bem, se ação e contemplação coabitam o mesmo indivíduo vivo e político, o sentido deste humano processo de intercâmbio, entre aspectos diferentes e funcionalmente distintos, reside essencialmente na sua inteira adequação a própria realidade imediata do vivido, momento em que a atividade de pensar e a existência se misturam e quase se confundem, mesmo que continuem, de certa forma, sendo particularidades adicionais do mesmo sujeito. Porque o estar vivo (ARENDDT, 2016b, p. 37), na verdade, nada mais é do que a representação de um intervalo de tempo pessoal, entre o passado e o futuro, como uma lacuna que impõe ao homem uma existência temporalizada, ou um existir contextualizado e determinado circunstancialmente, cuja apreensão compreensiva depende de sua capacidade de pensar. E isso não somente revela que essa capacidade seja algo comum à espécie humana, ainda que nem todos façam uso dela, como também torna evidente o envolvimento deste mesmo homem que pensa, a partir de seu universo relacional e mundano, seja ele de natureza estritamente física, emocional, intersubjetiva ou coletiva, com a liberdade da esfera pública que ele reivindica para si através das “representações”, do pensamento solitário, na forma de “imagens” (ARENDDT, 1993, p. 150).

É justamente esse “diálogo de si para consigo mesmo” (FRY, 2010, p. 123), nas mais diversas e variadas circunstâncias e instâncias da vida, na companhia de sujeitos diferentes, e em situações que podem ou não se repetir durante a existência comum, coletiva e social, que caracteriza o homem, principalmente o político, como um ser também de interações comunicativas sempre potencialmente razoáveis e possíveis, na pluralidade e multiplicidade das relações que estabelece continuamente. Sendo assim, é legítimo afirmar que a atividade de pensar não está circunscrita a um grupo exclusivo de indivíduos, mas que ela é algo comum a todo e qualquer ser humano, como um

traço essencial e identitário de quem sempre convive com outros também virtualmente capazes do exercício individual do pensamento e do diálogo. “Esse diálogo[...] está ligado ao mundo das aparências, [...] pois a sua dualidade aponta para a infinita pluralidade, que é a lei da terra e característica básica da *vita activa* (LAFER, 2003, p. 82).

Ao se referir à capacidade humana de pensar, Arendt diz o seguinte:

Apesar de sabermos que o ser humano é capaz de pensar – manter comunicação consigo mesmo – não sabemos quantos se entregam a esta devastadora empresa; tudo que podemos dizer é que o hábito de pensar, de refletir sobre o que está fazendo, é independente do nível social, educacional ou intelectual do indivíduo (ARENDR, 2015, p. 61).

No ato individual de pensar, segundo Arendt (ARENDR, 2008a, p. 63), no ser o “dois-em-um”, apesar do momentâneo isolamento interior necessário e característico a quem pensa, o indivíduo pensante não pode ignorar o fato de está inserido em uma realidade dinâmica e mutável, bem como de também está profundamente ligado a outros sujeitos que experimentam e compartilham, de modo geral, condições similares a dele como aspectos inerentes às suas próprias existências comuns e políticas. Por isso, ao se exigir que o pensar seja um ato de natureza individual, portanto, limitado ao âmbito pessoal e particular, se esteja afirmando que se deva também impor a absoluta separação entre o sujeito que pensa e o seu mundo circundante, compartilhado e comum, principalmente no que diz respeito a pluralidade do político que o compõe, como uma obrigação ou consequência inevitável do ato de pensar. Quem pensa, negando ou não esta condição, convive.

Diante disso, na existência cotidiana e coletiva, que se apresenta enquanto expressão imediata da convivência entre estranhos e desiguais – representada factualmente no homem político, que, em função da pluralidade humana, acaba sendo um campo sempre aberto à interlocução e ao reconhecimento da diferença – nenhum sujeito pode abdicar do pensamento, ainda que confrontado por impedimentos como a falta de tempo ou de vontade de pensar (ARENDR, 2016a, p. 19), porque toda a vitalidade coletiva e social de sua vida, não somente no campo multifacetado da política, mas em outras esferas também, depende imensamente dessa atividade individual.

É bem provável, porém, que esse sentido de ajustamento teórico (o do pensar individual) e político (o do fazer ou agir no espaço público) entre a vida individual e a coletiva, aliás, tenha sido uma das muitas razões pelas quais Arendt, embora textualmente cite somente duas (ARENDR, 2016a, p. 17-19), tenha desenvolvido teoricamente a sua concepção de vida reflexiva em oposição conceitual e analítica à vida ativa, com o objetivo de construir (ou reconstruir) aquilo que ela entende como sendo os traços necessários à composição do homem enquanto um ser condicionalmente político. E, por mais cartesiano que isso possa parecer, o pensamento, aliado à aparição pública do homem político, é uma evidência irrevogável da existência real e concreta do indivíduo que pensa e age entre outros.

Ora, não estamos nos reportando aqui a uma vida isolada, única e separada das demais, mas naquela que se dá na presença, e entre outros, de atores responsáveis e comprometidos com a consolidação do espaço público, circunstância na qual o pensamento passa a ser um dos instrumentos primordiais de confecção do que Kant denomina de “maneira de pensar ampliada”, ou simplesmente *phronesis* em grego. Esse é um dos motivos pelos quais o homem político arendtiano não pode se recusar, como sujeito livre que age e fala com os outros, e entre os outros, ao permanente exercício do pensamento, isto é, ao “[...] hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame sua atenção, independentemente de resultados e conteúdos específicos [...]” (ARENDR, 2016a, p. 20).

Ao discutir a “maneira de pensar ampliada” ou *phronesis*, em se tratando do cidadão e sua condição política ideal, Arendt assevera que:

Seu ideal característico e com isso o parâmetro para a específica aptidão política situa-se na *phronesis*, aquela compreensão do homem político (do *politikos*, não do estadista que não existia em absoluto dentro desse mundo) que tem tão pouco a ver com sabedoria que Aristóteles até pôde definir em acentuada oposição à sabedoria dos filósofos. Compreensão num estado de coisas político não significa outra coisa que ganhar e ter presente a maior visão geral das possíveis posições e pontos de vista, dos quais o estado de coisas pode ser visto e a partir dos quais pode ser julgado. Quase não se falou dessa *phronesis* através dos séculos, que em Aristóteles é a verdadeira virtude cardinal da coisa política. Só encontramos de novo em Kant, na explanação da razão

saudável do homem como um bem do juízo. Ele a chama de “maneira de pensar ampliada” e a define expressamente como a capacidade “de pensar no lugar de todos os outros” [...] (ARENDR, 2017, p. 101-102).

Por outro lado, em se tratando da realidade política propriamente dita e de como ela se conecta às dinâmicas do ato de pensar, o estar vivo expressa, para Arendt, dentre outras coisas, a transitoriedade de uma existência individual terrena e mundana, condicionada a certo período histórico-cultural, em que determinados indivíduos convivem e cuja convivência surge da necessidade comum do viver junto. Assim, vai sendo demarcado um amplo e multifacetado ambiente público e político onde a presença se preenche e se manifesta na visibilidade, no diálogo e na compreensão de um mundo objetivo que é o mesmo para todos, no qual a ação seja aquilo que resulte de constructos consensuais, através da natureza persuasiva do diálogo intercomunicativo, cuja origem se encontra exatamente nessa “maneira de pensar ampliada”.

Contudo, se uma das distinções características do homem político em Arendt é a compreensão, e ela se confunde com a capacidade de pensar a realidade mundana por meio da concessão de significados aos acontecimentos e as aparências, e se o ambiente onde isso se dá é no espaço fenomênico da esfera pública (ARENDR, 2007, p. 61), isso implica dizer também que embora o pensamento seja uma consequência de um movimento individual em busca da construção (ou reconstrução mental) do objeto pensado, as outras concepções, isto é, os demais indivíduos também envolvidos nesse processo de produção do objeto pensado, de algum modo, acabam contribuindo para as formulações tanto de ordem individual quanto coletiva. Diante deste fato, esse homem político, que também possui uma existência privada e pessoal, é forçado a se projetar política e existencialmente para além da própria existência individual, para o “[...] viver-num-mundo-real e o falar-sobre-ele-com-outros [...]” (ARENDR, 2017, p. 60), sem que ele (e eles) seja impedido da possibilidade de “conversa-sobre-alguma-coisa”, impossibilitando assim que a experiência do mundano se coloque, de certo modo, como algo entre eles destituído de qualquer mínima significação ou sentido, porque ele é o pano de fundo da vida compartilhada existencial e politicamente.

Ao correlacionar compreensão, política, ação e existência, no pensamento de Arendt, Jardim afirma o seguinte:

Em uma conferência de 1953, “Compreensão e política”, Hannah Arendt já tinha exposto essa tese em outros termos. A compreensão, isto é, o pensamento, não é parte da ação e também não corresponde a qualquer exigência do homem inserido no mundo. No entanto, ela permite dotar de significado os acontecimentos, e por esse motivo apresenta-se como uma resposta a eles. A compreensão ensina “a lidar com o que irrevogavelmente passou a reconciliar-se com o que inevitavelmente existe” (JARDIM, 2011, p. 106).

Jardim assinala, nesse trecho especificamente, que para Arendt há uma estreita conexão entre a compreensão (ou o pensar) e os acontecimentos da vida presente. O que acaba, em Arendt, também remetendo a ideia do pensar ao domínio ordinário da vida mundana, sem que, com isso, no entanto, pretenda ou consiga desconectá-la da realidade existencial, e principalmente imediata, de quem vive e percebe, em sua sensorialidade, o mundo comum e coletivo. É justamente esse indivíduo que aparece e apreende sensorialmente a objetividade de seu universo existencial, também como um ser que acaba por se tornar objeto para outros, assim como ele, para quem Arendt define que seu ser e sua aparência são exatamente a mesma coisa, sobretudo do ponto de vista do espectador: “Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, ser e aparecer coincidem” (ARENDR, 2016a, p. 35).

Estar vivo, portanto, corresponde ao tempo de duração da vida, a temporalidade que se desenrola entre o nascimento e a morte, principalmente na companhia dos outros e no ambiente em que predomina a liberdade política, que é a espacialidade do público, condição indispensável ao ato de pensar (ARENDR, 2007, p. 338). Por isso, o sujeito que pensa não está cativo em si mesmo, como na introspecção, “[...] diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo” (ARENDR, 2007, p. 293). Entretanto, essa liberdade só é possível quando o homem público consegue separar as necessidades da vida privada, da liberdade da vida pública, embora estes sejam aspectos interligados e presentes, e ao mesmo tempo independentes, na própria realidade política, além de serem completamente distintos em relação à capacidade de compor a

realidade humana em sua liberação das necessidades da existência, como é o caso da vida pública (CORREIA, 2017, p. 45). Em vista disso, se o pensamento, do ponto de vista político, para Arendt, é uma consequência da liberdade, ou um estar de posse dela de maneira pessoal e individual, ele só poderá se concretizar à medida que o indivíduo, ao aparece entre outros, for visto e ouvido em sua condição fenomênica em razão de sua publicidade e da relação que estabelece com estes mesmos sujeitos e agentes públicos, como alguém que se fez ou se tornou, também, um ser político.

2.2 Fenomenologia do ser político

É possível observar em Arendt, segundo Abreu (2004, p. 47), não apenas no que diz respeito à questão do aparecer do homem público na espacialidade do ambiente comum, mas também em razão de outras ideias correlatas, que o ser político surge a partir da realidade coletiva, essencial e fundamentalmente como um ser fenomênico destinado a ser visto e ouvido na (e pela) coletividade. Dessa forma, a aparição, a percepção, a sensibilidade, a objetividade observada, e o ser que a observa, por exemplo, fazem parte de um mundo em que não há somente homens plurais se manifestando diante de potenciais espectadores, igualmente sujeitos à observação, mas uma variedade enorme de coisas que também podem se tornar objetos de observação, emergindo enquanto fenômenos que aparecem e, com isso, acabam se constituindo em múltiplas identidades fenomênicas reais, e, desse modo, configuram a concretude da existência sensorial dinâmica e múltipla que é o caráter fundante, além de permanente, da mundaneidade.

Chaves, ao falar sobre a aparência em Arendt, mencionando o biólogo e zoólogo suíço Adolf Portmann, diz o seguinte:

Não há ser além do que aparece, não há uma essência atrás da aparência; pelo contrário, uma aparência só pode dar lugar a outra aparência. Sustentada nas teses do biólogo e zoólogo suíço Adolf Portmann, que combatem as teorias funcionalistas, segundo as quais as aparências, em seres vivos, só servem para proteger os órgãos internos, a autora escreve que todos os seres vivos sensíveis, tanto homens quanto animais, chegam ao mundo equipados para ver e serem vistos, ouvir e

serem ouvidos, tocar e serem tocados – em suma, tudo o que é vivo tem um impulso para aparecer, apresentando e exibindo não um “eu” interno, mas a si próprio como indivíduo. Além do mais, nunca somos apenas sujeitos, constituímos também objetos para outros sujeitos. Tudo aquilo que existe é para ser percebido por alguém, pressupõe um espectador (CHAVES, 2009, p. 79).

Por isso, sem a realidade factual e concreta desses seres mundanos perceptíveis, isto é, na ausência do parecer e do reconhecimento típico ao estar vivo, no espaço público e no mundo objetivo, o ser político se desumaniza e perde, no seu estado de reclusão e isolamento, a publicidade como o seu legítimo lugar e espaço de visibilidade (ADRIANO, 2007, p. 8), enquanto o público se dilui como esfera de sua presença e de aparição sua e dos outros, desse modo, excluindo a liberdade de sua prática, e também de sua herança e legado político. Por este motivo, ao falar sobre o aparecer no mundo, Arendt (ARENDR, 2016a, p. 36) destaca o seguinte: “A mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto e que não apareça como tal para alguém que garanta a sua realidade ‘objetiva’.” Ou seja, qualquer realidade objetiva sempre demanda, de alguma forma sensorial, alguém que a confirme e a perceba, através dos sentidos, como algo que existe entre as outras coisas do mundo.

Sendo assim, o aparecer (ARENDR, 2007, p. 216) para o diferente (ou dessemelhante) é, pela própria natureza da aparição, o momento em que o aparecido se torna realidade fenomênica, cujo sentido está no fato de ser apreendido objetivamente pelos outros, como uma outra personalidade identificável, com sua idiossincrasia e também traços comuns, portanto, como alguém que age, fala e se desvela pelo exercício da intersubjetividade e intercâmbio de uma convivência humana e comum, compartilhada e intermediada principalmente pelo diálogo e pelo mundo, em uma realidade que é sempre e incondicionalmente o domínio em que o aparecer remete à presença ou reunião de muitas vozes ali, no caso do homem político, no espaço dialogal do diverso, onde cada um se manifesta na aparição e no reconhecimento recíproco.

Segundo Arendt:

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que *aparecem* e, portanto, são próprias para ser vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para ser percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados. Nada poderia aparecer – a palavra “aparência”: criaturas vivas capazes de conhecer, de reconhecer e de reagir – em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer – não apenas ao que está aí, mas também ao que para elas parece e que é destinado a sua percepção (ARENDDT, 2016a, p. 35)

No entanto, o que há de mais relevante nesse processo de aparição pública do homem, em Arendt, por outro lado, não é somente o sair do privado e se inserir no público, o que isoladamente não seria essencialmente político, mas a possibilidade de agir em conjunto, e principalmente, o que é determinante no caso da ação, reconhecer sua inescapável responsabilidade política. Desse modo, sua liberdade, e especialmente a espontaneidade do que faz ou pretende fazer, estão condicionadas às dinamicidades de um mundo comum, em que ser político e estar na companhia dos outros coincidem, porém, sem qualquer coação que implique a imposição ou o exercício de qualquer forma de violência, porque diversidade e liberdade são virtualmente a mesma coisa, no espaço dialógico em que prevalece a contingência, a imprevisibilidade e a pluralidade (CHAVES, 2009, p. 99).

Ao discutir a questão do espaço público, e ao apontá-lo como o local onde o homem se mostra em sua liberdade e espontaneidade, Arendt afirmara, de acordo com Kurt Sontheimer, o seguinte:

Livre agir é agir em público, e público é o espaço original do político. Nele o homem deve mostrar-se em sua liberdade e espontaneidade, e se afirmar no trato político com outros. A adaptação oportunista, a fuga ao privado, a retirada da responsabilidade política, a cômoda apatia política – que, porém, não causa nada de positivo –, a delimitação consciente dos outros, sejam partidos, interesses ou concidadãos estrangeiros que são rotulados como estranhos: todos esses modos de conduta corrente hoje em dia são nocivos a uma verdadeira política civilizada (ARENDDT, 2017, p. 11-12).

O que está dito aqui, essencialmente, é que, no que se refere à condição de homem político, esse sujeito não pode, sob pena de perda de sua liberdade de agir e falar, e de sua capacidade de se relacionar por meio da

convivência em comum, se retirar do ambiente público onde se dá sua aparição fenomênica e reconhecível, porque não há política fora desse ambiente de convívio (SCHIO, 2008, p. 138). Além disso, se, por alguma razão, ele acabar se retirando da convivência pública, não só deixará de ser um ser político, mas também o espaço reservado à ação e ao discurso perderá a sua publicidade, portanto, sua funcionalidade e instrumentalidade, e a responsabilidade no campo político, que é um de suas diversas atribuições, se diluirá no exato momento em que ele se isolar na solidão e incomunicabilidade de sua vida privada. Sendo assim, para Arendt (ARENDR, 2016b, p. 320), qualquer ponto de vista (ou concepção) exterior ao domínio político – isto é, gerado tanto fora da comunidade à qual pertencemos como distanciado do convívio com nossos semelhantes – caracteriza-se nitidamente como um dos vários modos de existência solitária.

Diante disso, dentro de uma perspectiva substancialmente política, Arendt (1993, p. 31) destaca o valor do pensamento fenomenológico heideggeriano ao expor, a partir dele, a existência de um sentido que só existe para o “Eu” quando ele não se encontra só, mas que se torna evidente ou explícito à medida que ele, enquanto personalidade livre e singular, se insere no mundo da convivência cotidiana e comum. Em linhas gerais, para Arendt, partindo desse princípio ordenador, o ser político em sua condição fenomênica, é, com certeza, esse sujeito que só se apropria de algum significado, ou mesmo de um sentido existencial e principalmente político, quando se desloca da solidão para a realidade banal da existência conjunta e compartilhada, portanto, apenas quando é possível vê-lo e ouvi-lo entre seus pares, na comunidade, em sua inconfundível unicidade pessoal e dialógica.

Segundo Arendt,

Na esfera pública, em que nada conta a menos que se possa fazer ver e ouvir, a visibilidade e a audibilidade são de maior importância. Argumentar que essas são apenas aparências exteriores é incorrer em petição de princípio. Pois são precisamente as aparências que “aparecem” em público, e as qualidades interiores, os dons do coração e mente, apenas são políticas na medida em que seu portador deseja expô-las em público, colocá-las na ribalta do mercado (ARENDR, 2004, p. 267).

Nesse caso, para Arendt, não basta estar na publicidade, vivendo junto e com os outros, mas principalmente se fazer notar, através da espacialidade do próprio corpo, sobretudo em virtude de sua eventual capacidade de ser percebido sensorialmente – além da linguagem com todo seu potencial comunicativo, usando a persuasão e a argumentação como mecanismos de aparição da liberdade, do discurso e da ação diante da pluralidade humana – em mundo que significa, para o âmbito político, o lugar destinado à instauração do espaço público (LAFER, 2003, p. 31). Logo, colocar-se na publicidade do espaço público é, para o homem público, e também para o indivíduo que pensa e existe na própria realidade concreta e comum, tão somente o aspecto inicial, pois o objetivo maior deve ser, incondicionalmente, por pura necessidade política, a visibilidade que se consolida na presença física de uma corporeidade – expressa na exterioridade do mundo (ARENDR, 2016b, p. 210) –, e da manifestação singular e única da opinião pessoal e compartilhada, em um contínuo processo onde a interação intersubjetiva desvela identidades individuais, sem, entretanto, negar a elas seus traços identitários e suas respectivas personalidades.

Diante de um ambiente potencialmente político, uma das questões fundamentais que orientam a aparição pública, o “mostrar-se” do ser político, corresponde à necessidade de estabelecer contato dialogal com os muitos indivíduos que caracterizam a pluralidade, porque é exatamente essa comunicabilidade, para Arendt, que torna realizável toda e qualquer interação discursiva, o que é imprescindível ao ser do homem político em seu desvelar (ABREU, 2004, p. 44). Então, ao aparecer no mundo, pelas suas “formas externas” (LAFER, 2003, p. 73-74), ele, o ser político, confere realidade a tudo que está, assim como ele, no ambiente público da mundaneidade – logo, todo e qualquer isolamento acaba sendo descredenciado de valor e importância política – porque a intersubjetividade da fala e da ação se impõem como medida que orienta, enquanto manifesta e confirma, a transitoriedade desse mesmo sujeito, ao se tornar visível em sua aparência e encarnação individual, na condição de coautor da realidade circundante que ele compartilha com os demais. É nesse momento, por conseguinte, que levado por um comum “impulso de autoexposição” (ARENDR, 2016a, p. 37), que ele, como ser vivo

que é, comunica a própria aparição como algo a ser aprendido apenas e tão somente como processo de revelação de si, em contínua sintonia com o exercício da própria liberdade individual.

Por outro lado, segundo Arendt (2007, p. 189), o que, aliás, subjaz a essa ideia de desvelamento, é a distinção que se faz através da diferença, isto é, a necessidade política de que cada indivíduo não se manifeste simplesmente como outro, uma alteridade, mas principalmente como alguém que possui, com certa independência e autonomia, uma identidade única, que encerra em si o próprio reconhecimento e entendimento da singularidade que também diz quem ele, e também o outro, é. Na condição de ser fenomênico (FRY, 2010, p. 70), portanto, não basta ser outro, mas é fundamental ser “alguém” e não “algo”, porque a alteridade não é o mesmo que distinção, identidade ou reconhecimento, é preciso saber “expressar a diferença e distinguir-se”, fazendo da linguagem o meio de “comunicar a si próprio”, o que é possível apenas a seres humanos no ambiente público. Contudo, não somente isso, porque há outro fator fundamental a esse processo de inter-relação e identificação entre esses sujeitos que interagem de forma dialogal, sobretudo no que diz respeito ao ser político, que é exatamente a *doxa*, pois ela é o instrumento revelador do ser que, somente no espaço público, se exprime como indivíduo político.

Em relação à *doxa*, e ao aparecer que ela promove, ao tomar a política grega novamente como exemplo, partindo do protagonismo de Sócrates, Arendt diz o seguinte:

A palavra *doxa* significa não apenas opinião, mas também esplendor e fama. Como tal, ela está relacionada à esfera política, que é a esfera pública na qual todo mundo pode aparecer e mostrar quem é. Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais. Este era, para os gregos, o grande privilégio da vida pública e que faltava na privacidade da vida doméstica, onde não se era visto nem ouvido pelos outros. (Esposas e filhos, escravos e serviçais, numa palavra, a família, não eram, obviamente, reconhecidos como plenamente humanos.) Na vida privada se está oculto e não se pode aparecer nem brilhar; conseqüentemente, ali nenhuma *doxa* é possível. Sócrates, que sempre rejeitou cargo e honra pública, nunca se retirou para a vida privada, mas, ao contrário, circulava pela praça do mercado em meio a essas *doxai*, opiniões. O que Platão chamou mais tarde de *dialegethai* Sócrates chamava de

maiêutica, a arte do parto: ele queria ajudar as pessoas a dar à luz os seus próprios pensamentos, a encontrar a verdade em sua *doxa* (ARENDT, 2008a, p. 56).

Contudo, se a linguagem, principalmente no uso e atribuições da *doxa* – e aí podemos incluir o discurso, a persuasão, o debate, a discussão – é a forma consagrada à exposição, e também à expressão e manifestação do ser político, essa condição se dá na realidade física e fisiológica da encarnação corpórea. Esse ser político, ao aparecer – agindo e falando na esfera pública, com a espacialidade de seu corpo único, pessoal e singular, na condição de objetividade apreendida e reconhecida sensorialmente pelos outros, seus pares e iguais em *status* político e humano, sob o domínio da facticidade da realidade humana, sociocultural e política, num contexto em que o corpo é um indício vivo de sua existência no mundo comum – se mostra “[...] na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (ARENDT, 2007, p. 192). Consequentemente, como afirma Lafer, ao analisar o pensamento de Arendt: “Tudo o que é na medida em que aparece, não existe isoladamente no singular, requerendo a intersubjetividade” (LAFER, 2003, p. 74). Nesse existir mundano e corpóreo, todavia, não basta que pensamento e existência coincidam, como ocorrências simultâneas e interdependentes, enquanto princípios correlatos e complementares em um mesmo e singular indivíduo humano, é fundamental que todo ser também seja, concomitantemente, um aparecer para a exterioridade do mundo, cuja origem fenomênica seja o nascimento e o derradeiro ato se anuncie na morte.

Além disso, um dos aspectos mais relevantes para Arendt (2015, p. 71), no caso da natalidade e da mortalidade, é muito provavelmente a possibilidade de mudança – ligada a estes dois eventos únicos na vida particular e também pública de cada indivíduo – não somente promovida pela expectativa do nascimento, mas também garantida pela finitude da morte, o que nega qualquer possibilidade de uma permanência infinita, com repetições e continuidade sem fim, o que levaria o gênero humano a se tornar “vítima de insuportável tédio”. Por isso, no caso do ser político em sua aparição e encarnação, se o nascimento é, de certo modo, seu primeiro ato político no mundo, a morte, por outro lado, é a própria materialização, também possível,

de uma realidade absolutamente apolítica, ao significar isolamento e ausência definitiva da companhia dos outros e da esfera pública (ARENDT, 2016c, p. 86-87). Em razão disso, ao citar a obra de Arendt, Fry (2010, p. 65) afirma que as condições essenciais da vida humana, onde se desenvolve a vida ativa e, conseqüentemente, o diálogo pela presença e pela aparência, são a natalidade e a mortalidade: “Os homens não são politicamente seres para a morte, mas permanentes afirmadores da singularidade que o nascimento inaugura” (CORREIA, 2007, p. 21).

Em Arendt (2007, p. 192-193), portanto, não estamos somente diante de um corpo vivo, que age e fala, mas de alguém cuja identidade se torna visível sobretudo através de suas *doxais* discursivas, na relação direta, espacial e dialógica, além de imediata e contínua, com os demais membros do corpo político do qual faz parte, na espacialidade do ambiente público, como um ser político que a medida que se exterioriza pela fala, também acaba revelando quem de fato é. Sendo a política “a manifestação do fenômeno do convívio humano” (SCHIO, 2008, p. 203), e o homem um “Ser do mundo” (ARENDT, 1993, p. 16), cuja encarnação fenomênica se dá no espaço público, onde sua identidade se estabelece como diferença e unicidade de alguém reconhecível, seu caráter e sua existência coletiva, por conseguinte, não pode prescindir da publicidade, do senso de coletividade e da impessoalidade daquilo que caracteriza um tipo de idiossincrasia do homem público, cujo meio de existir é a convivência.

2.3 Idiossincrasia do homem público

Ao discutir o homem político arendtiano, é razoável pensá-lo como o resultado ou conjugação de dois aspectos – o privado e o público – que, em Arendt, seria coerente afirmar, acabam guardando alguns antagonismos, embora haja uma compreensível e justificável condição de mutualidade entre ambos, numa construção (ou reconstrução) teórica que vai configurando um tipo de sujeito que se bifurca permanentemente entre o privado da vida familiar e o público da vida política. E não somente isso, Arendt discrimina a esfera privada (a do lar e da família), onde ele restrita e limitadamente habita, como o

reino da necessidade; e a pública (a da *polis*), onde ele aparece constituindo a coletividade, como sendo a naturalmente destinada ao exercício da política, e, por conseguinte, da liberdade (ARENDR, 2007, p. 40) e à sua manifestação pública.

Em virtude disso, “Arendt descreve a ação política como sendo um tipo de performance porque ela acontece em uma arena pública e precisa ser testemunhada por outras pessoas” (FRY, 2010, p. 71). Consequentemente, temos em Arendt esses homens performáticos, atuando privada e publicamente como “agentes dos acontecimentos” (SCHIO, 2012, p. 18), exercendo papéis diferentes e antagônicos, desdobrando-se entre duas realidades, que, de alguma maneira reconciliável, ainda assim, não podem ter negadas suas personalidades, seus caracteres, ou a maneira típica e própria de ser alguém nessa esfera do comum, diante da qual não se pode desconsiderar sua idiossincrasia, – isto é, a publicidade, o senso de coletividade e também a impessoalidade da existência comunitária, desse mesmo indivíduo – como aquilo que deve ser incorporado à sua vida ordinária, na tentativa de torná-lo, social e culturalmente, um cidadão e, portanto, um homem político. Nesse sentido, Correia, ao falar sobre a relação entre a *polis*, a vida privada e a cidadania, a partir de Arendt, afirma que essa relação pode ter produzido um certo comprometimento da vida privada, embora o objetivo fosse basicamente possibilitar “a indispensável participação do cidadão nos assuntos públicos” (2017, p. 44).

Contudo, embora tenha um caráter dual, esse homem (e depois cidadão) ainda deve conservar a devida e necessária distinção entre o que caracteriza o privado, portanto, aquilo que lhe é de âmbito pessoal ou próprio (*idion*); daquilo que se estende para além de sua privatividade, como algo que apresenta uma natureza ou *status* público ou comum (*koinon*) (ARENDR, 2007, p. 33), num ambiente em que a existência é, sempre e irremediavelmente, um contínuo exercício de convivência, um estar em conformidade com a dinâmica do ambiente público, onde se permanece voluntária e intencionalmente junto sempre em aberta e ininterrupta condição de diálogo e ação.

Para Arendt,

A passagem da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mais também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis. Hoje, não apenas não concordaríamos com os gregos que uma vida vivida na privacidade do que é próprio ao indivíduo (*idion*), à parte do mundo comum, é “idiota” por definição, mais tampouco concordaríamos com os romanos, para os quais a privacidade oferecia um refúgio apenas temporário contra os negócios da *res publica*. O que hoje chamamos de privado é um círculo de intimidade cujos primórdios podemos encontrar nos últimos períodos da civilização romana, embora dificilmente em qualquer período da antiguidade grega, mas cujas peculiares multiforridade e variedade eram certamente desconhecidas de qualquer período anterior à era moderna (ARENDR, 2007, p. 47-48).

O problema, no entanto, reside no fato de que esse processo de desconstrução – tomando como referência o que acontecia na realidade grega da *polis*, por exemplo – tanto no caso do privado quanto do público, segundo Arendt, criado ao longo do tempo nas subseqüentes sociedades humanas, não somente desfigura o privado como também o público, repercutindo sobretudo na condição individual de cidadania, bem como também na realização idiossincrática do homem público, isto é, na sua encarnação cívica enquanto ser político cujo caráter se revela nas “teias de relações” que os diversos agentes, inclusive ele, criam entre si (JARDIM, 2011, p. 81) . Assim sendo, ao falar sobre a privacidade no período medieval, e compará-la com o que acontecia na modernidade, Arendt assevera que o público era assumido com o único propósito de conservar essencialmente o privado, como se não houvesse a “sociedade”, essa esfera híbrida, o que, aliás, fica bem claro na realidade moderna, na qual a característica fundamental é o fato de que “[...] os interesses privados assumem importância pública (ARENDR, 2007, p. 44 - 45)”, e não coletiva e consensual, como deveria realmente ser dentro de uma realidade consensualmente pública e política.

Com isso, o plural e comum é secundarizado e descredenciado, porque o que de fato importa é que o privado seja transplantado para o lugar e a legitimidade política do público, substituindo-o e descredenciando-o em importância e valor comunitário, ao ser deslocado para assumir o *status*,

fraudulentamente, da forma e prestígio da condição de “bem comum”, enquanto “demanda e interesse coletivo”, forçando e impondo realmente o abandono da publicidade do homem com a instauração de personalidades egoístas e individualistas, enquanto se destrói todo e qualquer senso de coletividade. Ou seja, “O social retirou da esfera política a dimensão de publicidade e da esfera privada a ocupação com a esfera das necessidades” (AGUIAR, 2004, p. 10), pois tudo passa a se resumir, de acordo com esse entendimento e perspectiva, aos interesses e necessidades do homem que fora tolhido de seu *status* político, portanto, da publicidade que o acompanha e também do senso comum que o orienta num mundo em que predomina a coexistência (ARENDR, 2008b, p. 13).

Contudo, esse homem que se insere no espaço público, potencialmente disposto a participar ativamente da vida comum e a abrir mão do conforto da inatividade política, do ambiente privado, não renega a intimidade da vida privada, nem tampouco refuta a privacidade que a ela está substancialmente associada, mas é um sujeito que uma vez agindo, impessoalmente e diante dos outros, percebe a realidade comum como o ambiente apropriado ao desenvolvimento do seu senso de coletividade, o que Briskievicz chama de “espírito de uma coletividade”, ao se referir à ação conjunta e consensual do povo (2017, p. 46-47). A questão aqui, portanto, não é distender o privado, tentando, com isso, abarcar o público e o social, e, desse modo, subordinar a liberdade individual às determinações imperativas e normativas de uma vontade coletiva, arbitrária e impositiva, constituída socialmente, substituindo ações por comportamentos (ARENDR, 2007, p. 50), pretensamente definidos de maneira comunitária, mas conciliar a existência de um homem político, possuidor de identidade pública, com a obrigatoriedade de um sujeito público incorporado ao mundo cotidiano do viver com os outros, como membro inalienável de sua comunidade política, além de responsável pelo que nela é decidido e feito (ARENDR, 2004, p. 216).

Essa personalidade que assume aspecto público, abdica do isolamento, e também da solidão, e se engaja no mundo coletivo da existência identitária, de ordem política, espontânea e dialógica, recusando qualquer traço

de exclusão ou afastamento que signifique a reclusão ao confinamento de uma vida particular e anônima, porque não há como sustentar, diante da pluralidade e do espaço público, a neutralidade de seu ser e a vocação política que lhe é própria, é o homem público em Arendt. No entanto, a questão, aqui, não é apenas a ausência, mas o não pertencimento e o reconhecimento do perfil idiossincrático de quem adquire visibilidade e identidade pela confirmação dos que o veem e ouvem (CHAVES, 2009, p. 55).

Diante disso, ao analisar o discurso e a ação, Conceição, a partir de Arendt, propõe o seguinte:

Para Arendt, a qualidade do discurso e a qualidade da ação são possíveis, quando as pessoas estão “com outras”, no gozo da convivência humana. Para ela, a ação consiste no agir político, em espaço comum a todos; o que pressupõe a existência da igualdade entre os indivíduos. Não há uma igualdade no sentido de semelhança, mas uma igualdade de desiguais, uma igualdade enquanto ser humano. Uma igualdade que possibilita a revelação das diferenças. Pois os seres iguais são capazes de agir e através da ação se dão conta de sua singularidade (CONCEIÇÃO, 2016, p. 79-80).

Sendo o homem público, em Arendt, aquele ser e agente da ação que se move e transita no espaço entre os homens – na publicidade, que o traz a notoriedade e reconhecimento no ambiente público; na impessoalidade dos interesses, com deliberações que incorporam o consenso a partir do todo; no seu senso de coletividade, por ser o sujeito que apreende a realidade mundana como o constructo de uma coletividade da qual ele também faz parte – ele se expressa pelo reconhecimento da coautoria e da responsabilidade compartilhada pelas feições da realidade política da qual é parte fundamental e constituinte, sobretudo através do caráter contingente de suas ações: “Ou seja, a ação gera o inusitado, o desconhecido, aquilo que não depende de opções pré-fixadas e de resultados previstos e previsíveis” (SCHIO, 2012, p. 153). Esse homem arendtiano, condicionalmente político, por conseguinte, é uma contingência em meio a tantas outras contingências públicas, diluídas em meio à pluralidade comunitária dos diferentes.

Desse modo, o aspecto comunitário da esfera pública acaba se tornando o meio e a abertura para o todo (ou para a totalidade), possibilitando a inclusão

das subjetividades, agora manifestas e identificadas, portanto, não mais irreconhecíveis e ignoradas, enquanto exclui o particular como encarnações egoístas e individuais de interesses independentes, arbitrários, e, principalmente, indiferentes aos demais. A esfera política ou espaço político tem seu *locus* no espaço público, e é caracterizada como a esfera em que os seres humanos agem com base no princípio da igualdade (ABREU, 2004, p. 35).

Sobre a perda da natureza política do mundo público, Arendt diz o seguinte:

Mesmo onde o mundo está, ou é mantido, mais ou menos em ordem, o âmbito público perdeu o poder iluminador que originalmente fazia parte de sua natureza. Um número cada vez maior de pessoas nos países do mundo ocidental, o qual encarou desde o declínio do mundo antigo a liberdade em relação à política como uma das liberdades básicas, utiliza tal liberdade e se retira do mundo e de suas obrigações junto a ele. Essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode inclusive cultivar grandes talentos ao ponto da genialidade e assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo. Mas, a cada uma dessas retiradas, ocorre uma perda quase demonstrável para o mundo; o que se perde é o espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens (ARENDR, 2008b, p. 6-7).

Se o homem público depende da espacialidade e comunicabilidade da esfera pública para ser quem é – na vocação que o predispõe e o condiciona a ser um agente político – essencialmente como um “espaço intermediário” onde se dão suas relações intersubjetivas e interpessoais, logo, como a “esfera dos negócios humanos” (ARENDR, 2007, p. 196), sobretudo na condição de membro de uma comunidade política, ele o faz, muito provavelmente, por reconhecer que ao se desprender do privado e se inserir na publicidade não apenas se torna cúmplice e coautor da realidade humana e política, mas porque passa também a se distinguir como uma individualidade autônoma, livre e pensante, entre outras igualmente possíveis.

Em vista disso, Arendt (2007, p. 51) defende que essa individualidade manifesta – principalmente através de ações e palavras, o que era muito comum aos gregos nos primórdios de sua excelência política, pois nesse

período havia amor pelo “corpo político” e um comprometimento muito maior com a formulação de constructos jurídicos que garantissem a “defesa e administração dos negócios públicos” – servia para estabelecer diferenciações entre os diversos indivíduos, ainda que, de forma simultânea, se preservasse certa igualdade humana, ao se revelar os aspectos singulares e identidades particulares que compunham cada individualidade. Ora, como nenhuma igualdade subsiste sem liberdade, a questão do espaço público acaba, em razão disso, perpassando a concepção arendtiana de *animal laborans*, que, de acordo com Lafer, enquanto espaço de convivência e inter-relações, só é possível à medida que houver a “liberação da necessidade biológica do *animal laborans*” (LAFER, 2003, p. 31).

Ao falar sobre alteridade e diálogo, contrapondo-se ao isolamento do homem político contemporâneo, Arendt, fazendo referência à política clássica grega, diz o seguinte:

Nessa incessante conversa os gregos descobriram que o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um infinito número de ângulos, aos quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Em um percuciente inexaurível fluxo de argumentos, tais como apresentados aos cidadãos de Atenas pelos sofistas, o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria “opinião” – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (*dokeí moi*, “parece-me”, donde *dóksa*, ou “opinião”) – com os de seus concidadãos. Os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos (ARENDR, 2016b, p. 82).

Por outro lado, se para Arendt (2012, p. 634) o *animal laborans* é aquele sujeito isolado, cuja existência se desvincula de sua realidade política, especialmente ao perder seu lugar público enquanto agente e alteridade reconhecível, ele também é a antítese do homem público, por se encontrar alienado do próprio mundo, condicionado às necessidades imediatas de uma existência individual que não pensa o próprio existir, mas tão somente a subsistência momentânea e biológica. É exatamente este sujeito, que “[...] está a sós com o seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo” (ARENDR, 2007, p. 224), alheado do mundo, desenraizado da esfera do comum e do

mundo, que por isso lida com o mundo público com desprezo e indiferença, sendo inteira e voluntariamente apolítico, além de massificado e homogeneizado pelas práticas sociais que geram comportamento e não ações e interações dialogais, que Arendt rejeita, em suas acepções políticas, como uma personalidade de fato pública e coletiva, porque se encontra encarcerado na própria personalidade. Segundo Sennett (2016, p. 374,), essa figura fugidia e avessa ao ambiente público e à coletividade do mundo comum, hoje, em sua personalidade, se assemelha a um refugiado que se esconde “nos domínios privados da vida”.

Uma das grandes questões aqui, no entanto, em meio a tantas outras igualmente importantes, é o fato de que em Arendt (2007, p. 62-63) o espaço da publicidade deve obrigatoriamente transcender a temporalidade ou transitoriedade (ou a mortalidade) dos indivíduos. Ou seja, esse espaço não pode estar circunscrito a um período específico, nem tampouco limitado a uma geração específica, porque isso anularia a sua capacidade de aglutinar, na espacialidade do mundo comum, sujeitos diferentes, em igualdade e liberdade, dialogando e discutindo, enquanto existências pensantes, a realidade do seu próprio mundo material e político, a partir do senso de coletividade que os mantém unidos, e ao mesmo tempo distintos, como seres autônomos e principalmente autênticos.

De modo compreensivo, por fim, Arendt (2007, 64-65) concebe a esfera pública, onde esse homem público se desvela, age e se intercomunica, como o local em que o poder se instaura em função essencialmente da reunião e ação consensual que surge entre indivíduos dessemelhantes, dispostos a agir em conjunto, como agir que nasce da promessa e do “contrato mútuo”. Por conta disso, enquanto aspecto característico da personalidade pública, indispensável para a construção e aparição do homem político – onde subjetividades, individualidades e identidades se fundem em um único sujeito espacializado, o político – o homem público é quem o antecede e, inconscientemente, também determina fenomenicamente, com a predisposição de quem, antes de qualquer outra coisa, o prepara para uma existência ativa, reflexiva e crítica, de acordo com sua natureza política.

2.4 Natureza do homem político⁶

Definir a natureza da política em Arendt, com certeza, não é tarefa das mais simples, embora haja um número considerável de trechos ao longo de sua obra cuja intenção, pelo menos aparentemente, também seja a de determinar o que a política realmente é; entretanto, eles acabam quase sempre reconduzindo aos mesmos elementos categóricos, sem muita objetividade e rigor em relação a um possível conceito arendtiano do que seria a política. Contudo, é possível associar a ideia de política, no pensamento de Arendt, a múltiplas questões que direta ou indiretamente se correlacionam, e também se ligam, na sua concepção de política, tais como: a esfera pública, a pluralidade, a liberdade, a ação, o poder, o discurso, dentre outras. Correa (2017, p. 37), no entanto, apenas considera tais categorias como “condições de possibilidade da política”, e não como sendo a definição daquilo que de fato, Arendt, acreditava ser a essência e natureza da coisa política.

Porém, de certa maneira, o que aliás é possível constatar na própria Arendt, nenhum desses aspectos nega ou refuta que a existência da política, como atividade humana, e do próprio homem político que a exerce, dependa essencialmente da capacidade individual e humana de se relacionar com os outros de forma intersubjetiva e pública. E isso fica bem evidente quando Arendt (2016b, p. 271) afirma que as “atividades verdadeiramente políticas” são “o agir e o falar”, cuja efetivação depende da existência de um espaço público em que os indivíduos que falam e agem possam ser vistos e ouvidos por outros, no seu aparecer. Portanto, há um aparecer que condiciona o ato político à presença de espectadores, interlocutores, e a instauração de um estreito processo de comunicação entre eles. Além disso, Arendt afirma que o homem não é, ao se referir às concepções gregas e aristotélicas de política, em condição alguma, um ser que tenha uma essência política, mas sim um ser de natureza a-política. Ou seja,

⁶ Ao falar da natureza política do homem político, a intenção aqui é indicar, em Arendt, o que torna o homem um ser político, isto é, o que o caracteriza, na concepção arendtiana, como um indivíduo que age politicamente.

[...] o homem é a-político. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação (ARENDR, 2017, p. 23).

Evidentemente, em termos efetivos e práticos, essa relação entre indivíduos distintos reivindica, para sua concretização, por imposição constitutiva e organizacional do espaço público e político, que também é o local de aparição do homem em sua singularidade e unicidade, a concepção de pluralidade, uma das noções mais caras à teoria política de Arendt (2007, p. 21). Nessa convivência entre diferentes, a ação, o discurso, a publicidade, além do senso de coletividade e da impessoalidade no trato da coisa pública, acabam se revestindo da liberdade que lhes é comum e característica, por ser ela um dos mais importantes princípios na constituição do homem não apenas como ser público, mas sobretudo enquanto ser político potencialmente vocacionado a coexistir na condição de membro de um corpo político, formado por uma generalidade de pessoas iguais. Em vista disso, “Ao dizer que a política tem como condição humana a pluralidade, afirma-se que os seres humanos são singulares e devem mostrar essa singularidade aparecendo em público” (ABREU, 2004, p. 50).

É preciso entender, por outro lado, que a simples ocorrência da convivência entre diferentes na publicidade, portanto, de relações não restrita ao campo familiar e à privacidade, certamente, por si só, não assegura o estabelecer do indivíduo como ser político, nem tampouco pode determinar a existência de uma esfera pública e política em que haja qualquer tipo de comunicação intersubjetiva e dialogal, entre todos. Uma sociabilidade política, por conseguinte, como uma comunidade na qual o homem possa ser inserido através de “palavras e feitos”, para ser política e comum, e dispor de indivíduos exercendo funções políticas, deve obrigatoriamente ser pautada pela liberdade e não pelas “necessidades da vida e a preocupação com sua preservação” (ARENDR, 2016b, p. 194).

Dentro dessa perspectiva, o que está em discussão, no âmbito da política, não é a liberdade do homem, como aquela que caracteriza, por exemplo, a sua interioridade, mas a liberdade que faz do homem um cidadão,

logo, um ser que deve encarar a própria existência como um coexistir, na proximidade e na companhia de sujeitos plurais, por isso, naturalmente inclinados, assim como ele, a interações de ordem interpessoais.

De acordo com Lafer,

A liberdade política, que é a do cidadão e não a do homem enquanto tal, é uma qualidade do “eu posso” da ação. Ela só se manifesta em comunidades que regulamentam, através das leis, a interação da pluralidade. Através desta distinção Hannah Arendt reafirma a sua posição sobre a relação entre política e liberdade. Ambas só aparecem quando existe um espaço público que enseja, pela liberdade e participação na coisa pública, o diálogo no plural, que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unicidade criativa e criadora (LAFER, 2003, p. 97).

No caso do homem em seu *status* político, Arendt (2007, p. 207) sustenta, em se tratando da democracia grega, que não só o ser político depende de uma condição de cidadania, mas também que o agir em público era condição permitida, ou “privilégio” conferido, apenas a quem fosse cidadão, o que significava, em linhas gerais, ter o direito de agir sob a prerrogativa de regulamentações e leis formuladas na *polis*, cujo intuito imediato era assegurar, principalmente aos membros do corpo político, o *politeuesthai* (“viver como cidadão”). Além disso, ela reconhece que “a *polis* não era Atenas, e sim os atenienses”, o que acabava por envolver, em todo e qualquer processo político, a multidão em sua diversidade, isto é, a coletividade passa a ser o elemento principal e fundante da própria realidade do que é político e do que é comum no mundo.

Então, a esfera da política é a esfera dos assuntos humanos por excelência, tomados a partir de uma dimensão coletiva, onde a participação envolve o comprometimento com o que é comum a todos, o que se legitima no fato de que toda ação depende, essencial e fundamentalmente, de uma concordância prévia entre os que fazem parte da estrutura dialógica que surge nesses ambientes, quando o agir conjunto e toda e qualquer ação resultam da superação das diferenças através da persuasão (LAFER, 2003, p. 32).

Desse modo, para Arendt (2017, p. 48-49), “a coisa política”, partindo do exemplo grego, não se encontra condicionada a nenhum princípio ou

realidade social que dependa, fundamentalmente, da existência de cidadãos em posições exclusivas e hierárquicas, em permanente estado de oposição e disputa, como entre dominadores de um lado e dominados do outro, coabitando um mesmo ambiente em que se originam antagonismos e oposições conflitivas, no qual os sujeitos, por razões egoístas e pessoais, acabam produzindo a anulação das individualidades uns dos outros e da liberdade determinada por elas. Por isso, Arendt, ao falar sobre isonomia, não vai relacioná-la a “igualdade perante a lei”, como hoje é tão comum, mas sim ao fato de “[...] que todos têm o mesmo direito à atividade política; e essa atividade na *polis* era de preferência uma atividade de conversa mútua” (BRISKIEVICZ, 2017, p. 137). Por isso, “A tradição greco-romana é o ponto de partida, ou seja, a isonomia da *pólis* e a *civitas* da *res publica*. Arendt ilumina com outros conceitos o que era considerado consenso entre os pensadores políticos” (BRISKIEVICZ, 2017, p. 108-109). Portanto, a isonomia é um princípio que permite um tipo de acolhimento do diferente e sua aceitação no mundo político e comum do espaço público, sem a violência da exclusão e da anulação do outro: “O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era resolvido mediante palavras e persuasão, e não através de força e violência [...]” (ARENDR, 2007, p. 35).

Em razão disso, ao tratar da política na modernidade, Arendt, de acordo com Briskievicz (2017, p. 105), critica o papel que a violência tem desempenhado como prática consagrada por certos governos, simplesmente com o objetivo de impor determinadas concepções de mundo e de domínio do espaço público, corrompendo com isso o caráter discursivo do homem político e da convivência que lhe é própria. Como consequência, a violência tem se tornado a característica mais marcante das interações nas esferas pública e política, e não a ação e o discurso; subvertendo a natureza política das relações humanas, levando a um movimento de desumanização do homem, principalmente ao impedir a possibilidade do agir livre e em conjunto, destruindo a espontaneidade e a novidade que representa o agir do homem enquanto ser político.

No entanto, para Arendt (2017, p. 80-81), no que diz respeito à força e à obrigatoriedade da própria existência, na contemporaneidade, o trabalhador é privado da liberdade por “está sujeito à nua e crua necessidade da vida”, por encarnar o *animal laborans*, sem qualquer possibilidade de fugir das próprias carências, isto é, ele é coagido e condicionado pela necessidade de preservação da vida, o que o impede de se manifestar pública e politicamente, como um ser ou ator realmente político.

Ao correlacionar, no pensamento arendtiano, a ausência ou o impedimento do exercício da liberdade à utilização da violência como instrumento de força, usado em práticas governamentais consideravelmente comuns de pressão e coação, Fry diz o seguinte:

Em geral, a violência é o oposto da liberdade, para Arendt, visto que a violência normalmente é usada por aqueles que estão no comando do governo a fim de pressionar e coagir, resultando na supressão da liberdade do povo. Diferentemente da ação política, a violência é muda, silencia a troca de opiniões e é usada como meio para obter determinados fins mediante a força (FRY, 2010, p. 98).

Outra questão extremamente importante, partindo do que fora antes proposto por Aristóteles, no pensamento político de Arendt (2008, p. 59-60), o que aliás não é muito comum em se tratando de teoria política, é o papel que ela reserva à amizade, sobretudo ao colocá-la como um dos aspectos essenciais à convivência em uma comunidade política e plural, e também como elemento significativo de sustentação da cidadania, ao impedir o isolamento do cidadão e possibilitar o diálogo que se expressa, continuamente, através das diversas *doxai*.

Nesse sentido, o que há de relevante, do ponto de vista do pensamento arendtiano, no que se refere à instrumentalização política da amizade, é o fato de que para Arendt ela é um canal, sempre aberto e permanentemente propenso, de “diálogo autêntico” entre indivíduos diferentes que veem a realidade mundana de ângulos também distintos, e que em razão da amizade, portanto, da proximidade e intersubjetividade que se consolida na *polis*, podem se comunicar e se compreender a partir “do ponto de vista do outro”, demonstrando, dessa maneira, a natureza comum do mundo por eles

compartilhado. Em razão disso, Vergnière (1998, p. 257), ao falar sobre amizade na política, assim como Arendt (2008a, p. 57), trata da ideia do conversar sobre o que é comum como um atributo fundamental à promoção do sentimento de participação na comunidade, cuja origem está no “prazer de estar junto (a sociabilidade)”; o que, no entanto, não contradiz eventuais conflitos e debates, mas gera, em virtude do compartilhamentos de costumes comuns, acordos e entendimentos mútuos, necessários à prática política.

Schio, ao estabelecer um vínculo teórico entre beleza, política e desinteresse, baseada na influência do pensamento de Kant sobre Arendt, fala de um “sentimento de despreendimento pessoal” que poderia favorecer a defesa da amizade como elemento estritamente político:

Se esse sentimento tem a potencialidade de se retroalimentar e de reativar as faculdades da mente, deixando o ser humano mais apto para o convívio com outros. Além disso, indagar se pode haver algo de profundo e que move o espírito em direção ao outro ser humano, e com a tendência ao entendimento, à busca de acordo, de paz e bem-estar. E se a amizade pode tomar conotações políticas, por permitir que haja flexibilização dos pontos de vista, das crenças e dos interesses em prol do outro, de sua opinião que porta dignidade e, por isso, deve ser respeitada (SCHIO, 2008, p. 17).

O fato da amizade, para Arendt, de acordo com Jardim (2011, p. 36), ser um dos mais significativos componentes de seu pensamento político não significa, tão somente, a defesa da conciliação, arbitrária e aleatória, entre indivíduos desconhecidos – como recurso necessário à preservação da convivência e do respeito às múltiplas e singulares opiniões dos convivas – mas, também, um recurso e meio de impedir a instauração de qualquer forma de solidão, o que assumiria, imediatamente, por sua própria natureza política, o caráter de isolamento político e alienação do mundo comum, o que corresponderia a um estado de “falta de relações sociais normais”, algo tão presente e habitual ao existir não político do homem de massa: “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (ARENDR, 2012, p. 633).

Segundo Chaves (2009, p. 55), esse homem isolado, portanto, impedido de agir em conjunto, perde completamente sua conexão com a realidade do mundo que o cerca e também com a dinamicidade da própria existência coletiva, porque ele se tornara supérfluo, reduzido à expressão de um indivíduo atomizado, que não compartilha qualquer interesse comum com os outros, e, por isso, está conformado à defesa e sustentação da própria inutilidade, enquanto condena à desfiguração e ao desprezo, a natureza de seu ser político. Para Arendt (2012, p. 605), no caso dos regimes totalitários, o processo de superfluidade culmina, depois de inculcado na própria compreensão que o indivíduo tem de si mesmo, com a destruição de sua individualidade, o que traz consigo, também, a negação de sua distinção, atribuições pessoais e de tudo aquilo cuja função seja distingui-lo e diferenciá-lo dos demais.

Por conta disso, ao falar sobre a necessidade e a finalidade da política, Arendt afirmou:

A política, segundo se diz, é absolutamente necessária à vida humana, não apenas da sociedade, como do indivíduo também. Como o homem não é auto-suficiente, mas é dependente de outros para a sua existência, são necessários provimentos que afetam a vida de todos e sem os quais a vida comum seria impossível. A tarefa, a finalidade última, da política é salvaguardar a vida em seu sentido mais amplo (ARENDR, 2008, p. 169)

Se levarmos em consideração que essa percepção da política como uma realidade mundana e coletiva, muito mais do que pessoal e individual, se estabelece através de relações na coexistência, nesse caso, o senso comum passa a desempenhar uma tarefa fundamental, porque é exatamente ele que vai adequar as “sensações pessoais” àquilo que se dá no mundo comum (ARENDR, 2007, p. 296). Conseqüentemente, a política assume, assim, também um caráter ético – que nasce da capacidade humana de pensar, de forma analítica e reflexiva, como resultado da aplicabilidade da ética ao mundo da convivência comunitária, a partir daquilo que envolve demandas de ordem pública, coletiva e política – no exato momento em que a responsabilidade adquire uma essência ou dimensão política muito maior, tanto em valor quanto em importância, ao significar o abandono das necessidades da realidade individual, em seu caráter pessoal, e a defesa de um espaço de convivência e

pertencimento (ARENDR, 2004, p. 217). Em razão disso, é preciso entender que sem esse componente ético, e a mentalidade alargada que o acompanha, a política arendtina perde seu direcionamento e seu “senso de comunidade”, tão caros a um mundo plural e diverso, quanto é o humano e o político, habitado pelo homem político (FRY, 2010, p. 144).

Enfim, é possível observar, a partir da teoria arendtiana, que a política não é uma condição imposta naturalmente ao homem, mas algo que ele constrói entre outros, na presença de seus pares, e com eles, como um fim que se estende para além da própria individualidade. E esse homem se faz político à medida que pensa, aparece e se identifica como uma singularidade que não admite a supressão de sua liberdade pública, nem, tão pouco, a perda de seu direito de falar, de ver e ser ouvido por outros, e também de transitar na espacialidade do seu mundo de convivência. Desse modo, a política acaba se convertendo no instrumento que ele, na presença dos outros, utiliza para instituir, administrar e preservar o seu mundo comum e compartilhado, como uma esfera de convívio sempre aberta e preparada para novas representações de si mesmo e dos demais membros de sua coletividade política, na pluralidade que lhe confere a sua condição de homem político.

CAPÍTULO III

ETHOS POLÍTICO

Após analisar, no capítulo anterior, a questão do homem político a partir de sua identidade, tanto fenomênica quanto pública, e também de sua natureza, agora o objetivo é descrevê-lo em termos de uma ética que corresponda, essencialmente, em Arendt, a sua ideia de responsabilidade. Conseqüentemente, na tentativa de identificar esse perfil ético, aqui desenvolveremos os seguintes aspectos: a ideia de ética, inicialmente; e, depois, as concepções de bem comum, assim como o que corresponde a renúncia e dignidade da política. Contudo, não estamos falando de princípios éticos assentados em uma ideia de “responsabilidade compartilhada”, mas ao que caracteriza a responsabilidade em termos absolutamente individuais, sem a sua eventual diluição coletiva. Inevitavelmente, acabamos, do ponto de vista ético e político, reconhecendo a existência do homem ético como condição vital para instauração tanto de sua própria dignidade quanto para a dignidade da política.

3. 1 Ética política

Uma das questões mais importantes, orientando a prática política em Arendt, desde o nível estritamente pessoal ao coletivo, é o fato de que a política, enquanto conjunto de relações que se constituem na prática da ação e do discurso – ocorrendo entre indivíduos, membros de um corpo político que coabitam o mesmo espaço público, onde convivem como cidadãos, logo, onde vivem como integrantes de uma coletividade essencialmente plural – demanda uma certa eticidade, portanto, a ela cabe um determinado *ethos* político⁷, tendo em vista que ética e ação estão substancialmente correlacionadas e condicionadas ao ser do homem político arendtiano (ARENDR, 2008b, p. 79). Desse modo, a *práxis* política encerra em si, sobretudo a partir da ação e do

⁷ Ethos político, neste caso, corresponde às ações, portanto, diz respeito à *práxis* política na sua correlação com a moral vigente, a partir de ideias tais como liberdade, igualdade, diferença e cooperação livre, espontânea e comum, dentro do pensamento político de Arendt.

discurso, um caráter ético que perpassa todos os aspectos tanto da vida humana individual quanto do fazer político, estabelecendo limites e possibilidades cuja natureza se encontra em sua perspectiva moral, e também na capacidade individual de cada membro de formular livremente juízos éticos, que vão transpassando tais relações comunitárias em suas dinamicidades, com o propósito de preservar o espaço público, bem como a vida comum e a comunidade política a ele relacionados.

Schio, ao falar sobre ética e moral em Arendt, principalmente na relação que se estabelece entre política, espaço público, convivência e cidadania, afirma o seguinte:

A vida política, com o espaço público abarcando os cidadãos com o direito de expor suas opiniões, com a possibilidade de concordar ou discordar, gera ações novas e inéditas. Essas ações, entretanto, precisam respeitar os limites éticos. A moralidade, em Arendt, possui horizontes de atuação mais amplos do que os da ética. Ou seja, a moralidade permite um leque maior de atitudes e de comportamentos que sejam aceitos, e que vigoram em uma sociedade. Basta, para ser moral, apropriar-se dos códigos de conduta, submeter-lhes as questões imediatas, ou que se apresentarem no momento, e atuar. [...]. Isso porque o espaço público, a vida, a comunidade, ou o próprio planeta podem estar em perigo, e é um dever ético preservar o mundo (SCHIO, 2012, p. 17).

Por isso, qualquer coletividade, até mesmo as menos numerosas, sempre depende, para sua constituição e sobrevivência política, da aceitação individual de que ninguém está absolutamente isento da reponsabilidade que lhe cabe, no que diz respeito à sua continuidade e preservação, por ser copartícipe e coautor da realidade conjunta e mundana que caracteriza o convívio do mundo comum, como indivíduo sobre o qual a própria sobrevivência política depende, de acordo com Chaves (2009, p. 14), ao interpretar Arendt, de uma ética da responsabilidade. Porém, mesmo que essa responsabilidade seja expressa num sentido último de coletividade, ela precisa, para sua eficácia pública e política, ser assumida a partir de uma determinação inicial fundamentalmente pessoal e individual, o que significa dizer que ser responsável é um traço do homem político, no exercício de sua cidadania e de sua capacidade de julgar, caso contrário, como afirmara Arendt (2004, p. 83), “[...] quando todos são culpados ninguém o é”. Nesse sentido, como

mecanismo de salvaguarda da vida pública e política, a ética acompanha a política, e, de certa forma, acaba abrangendo um campo bem mais amplo do que a moral enquanto componente vital à convivência, porque “Ela é a obrigação que cada um tem pelo mundo, entendido como sendo o espaço que abrange o domínio público, o espaço do aparecimento de tudo o que é possível ao homem perceber” (SCHIO, 2012, p. 213).

Arendt, ao discutir a capacidade de julgar, o pensamento e a consciência moral, em razão da importância que adquirem em seu pensamento político, questiona-se o seguinte:

Será que nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensar? Serão coincidentes a incapacidade de pensar e um fracasso desastroso daquilo a que normalmente chamamos de consciência moral? (ARENDR, 1993, p. 146).

Arendt (2008a, p. 64), diante disso, reafirma, ao correlacionar o componente ético da política a questão da consciência moral e pessoal, a necessidade de que o julgador esteja, em termos práticos, em acordo ou em desacordo consigo mesmo, isto é, que haja em sua própria consciência, como forma de atestar o caráter ético de todo o seu agir – porque essa obrigatoriedade não apenas produz o seu ajuizar, mas também o meio pelo qual ele, o julgador (ou juiz), aparece a si mesmo e aos outros na publicidade da existência política e fenomênica – uma análise ou reflexão que aprove ou desaprove suas ações (ou decisões) de acordo com o “estar-só” do pensar de quem julga, a partir de seu próprio isolamento (ARENDR, 1993, p. 105). Diante desse fato, ao analisar o pensamento político de Arendt, e o seu respectivo componente ético, Lafer (2003, p. 59-60) assevera que o estar de acordo com a própria consciência é a origem da ética ocidental, ainda que sem a exigência de que isso simbolize ou represente qualquer universalismo do juízo, ou seja, que os padrões de julgamento ou as normatizações que os orientam e regulamentam, sejam os mesmos para todo e qualquer agrupamento humano. No entanto, essa habilidade para avaliar a dimensão ética de tudo aquilo que faz, o que é potencialmente intrínseco a todo e qualquer homem, para Arendt (2004, p. 226), e isso fica bem evidente ao considerar a figura de Eichmann, se

encontra intimamente interligada e conectada à capacidade humana de pensar, o que no caso Eichmann mostra-se completamente comprometida.

No entanto, ao discorrer sobre a existência de uma determinada postura ou conduta ética, em qualquer comunidade política, na qual os indivíduos coexistem em ambiente coletivo e comum, em igualdade, livres e aptos a expor publicamente suas opiniões, embora limitadas à impessoalidade e ao senso de comunidade do homem político, Arendt chama de capacidade de pensar – “o dois em um do diálogo sem som” (CORREIA, 2017, p. 69), isto é, a conexão relacional que se estabelece entre o eu e sua consciência, fundamento de sua eticidade – em termos políticos, a necessidade de considerar o maior número de pontos de vista possíveis, tentando o máximo de imparcialidade e abrangência ao se considerar as diversas opiniões, a fim de alcançar o bem comum através do consenso entre os muitos e diferentes eus que compõe a pluralidade: “Essa postura ética está comprometida com o exercício e o cultivo de um *ethos* público, da capacidade de sentir satisfação com aquilo que interessa somente em sociedade [...]” (CHAVES, 2009, p. 163). Dessa atitude do agente político, a “mentalidade ampliada”, a *phronesis* kantiana, cuja natureza encerra implicações de ordem moral e também política, tomando a imaginação como fundamento e ponto de partida, surge o acordo e a conciliação entre as diversas concepções que irão se apresentar no plano público e no campo plural da política, sob a forma de juízos políticos, basicamente, a partir das perspectivas singulares dos espectadores (FRY, 2010, 137).

Em razão disso, Fry, ao analisar o juízo político arendtiano e sua relação com o juízo estético de Kant, assevera o seguinte:

Para Arendt, os juízos políticos são possíveis porque os seres humanos são capazes de dilatar sua mentalidade mediante o uso da imaginação, a fim de enxergar uma situação política particular a partir dos pontos de vista dos outros. Através da imaginação, um juiz pode visualizar como a verdade seria a partir das perspectivas dos outros ao “visitar” seus diferentes pontos de vista. A perspectiva que se obtém quando se “visita” é um ponto de vista geral da comunidade, em vez de um ponto de vista kantiano universal, que determina a verdade acerca da beleza para todos os tempos e lugares (FRY, 2010, p. 143-144).

Ao discutir a questão ou problema da moralidade, essencialmente influenciada por Nietzsche (CHAVES, 2009, p. 160), Arendt (2008a, p. 155-156) menciona e problematiza não apenas a distinção entre preconceito e ideologia, mas também o desgaste e o prejuízo que ambos provocam à capacidade humana de julgar. Sendo assim, se o preconceito impede o confrontar individual e reflexivo com os aspectos que caracterizam a realidade; a ideologia, por outro lado, acaba determinando o abandono dos parâmetros morais e de todo e qualquer julgamento que possa ter origem com base neles. Em função disso, surge no homem um estado niilista em que não há mais padrões ou parâmetros que orientem a sua própria ação, o que se pode comprovar pela perda dos valores, e do que eles sempre representaram, como marcos regulatórios e referenciais morais para a ação. Contudo, ao se referir ao que fora proposto por Kant, a partir de sua concepção de juízo reflexivo, Arendt (FRY, 2010, p. 136) declara que a faculdade de julgar não deve estar subordinada a nenhum parâmetro, ou qualquer coisa que implique num tipo julgar de natureza compulsória, porque os juízos políticos, e também outros de natureza e origem semelhante, assim produzidos, não devem ter por base a obrigatoriedade de um “acordo de aceitação”, mas sim e essencialmente a persuasão, cuja princípio é o diálogo, caso contrário, estaríamos falando de preconceito e não de juízos. Isso acontece, porque assim como Kant, Arendt acreditava que cada indivíduo, por si mesmo, pode formar ou formular juízos sem qualquer necessidade de parâmetros orientando suas ações reflexivas. Ou seja:

Na medida em que a moralidade é mais que a soma total de *mores*, costumes e padrões de comportamento, consolidados pela tradição e validados à base de acordos – e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo – a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político senão a boa intenção de neutralizar os enormes riscos da ação através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. Pelo contrário: decorrem diretamente do desejo de conviver com o outro na modalidade da ação e dos discursos e são, assim, mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processo novos e intermináveis (ARENDR, 2007, p. 257).

Dentro desta perspectiva, a que sustenta que há um *ethos* político incorporado à concepção arendtiana de responsabilidade, e também dependente dela, não é possível conceber um homem responsável, especialmente no âmbito individual, sem levar conta que a culpa, o perdão e a promessa que, de certo modo, ocupam posições também realmente determinantes na interpretação das relações intersubjetivas e políticas, que se dão na esfera pública, a partir desse mesmo homem, onde o exercício e prática da cidadania assumem o *status* fundamental de elementos asseguradores da própria existência do homem enquanto ser político. Por isso, em se tratando das esferas política e jurídica, Arendt (2004, p. 91) nega qualquer possibilidade de existência de uma culpa coletiva ou inocência coletiva, porque a culpa e a inocência só fazem sentido no domínio da individualidade. Além disso, “[...] a culpa diz respeito a um ato, nem mesmo a intenções ou a potencialidades” (CHAVES, 2009, p. 143). Portanto, o que se torna evidente é a individualidade da culpa, e não sua diluição entre muitos ou diversos culpados, como se cada um tivesse de partilhar o erro, de forma coletiva e comunitária, na proporção exata daquilo que caberia a cada indivíduo, na condição de cúmplice, corresponsável ou coautor dos erros e enganos na realidade comum da convivência.

Nesse sentido, ao se referir à necessidade do perdão, no campo das relações humanas, diante da culpa dos agentes, Arendt (2008a, p. 106), sem desconceituar a ideia de culpa, pensa a capacidade de perdoar como um ato de libertação, ou desobrigação, tanto de quem é perdoado quanto de quem perdoa, por causa da irreversibilidade de toda e qualquer ação, pois o perdão corresponde a tentativa de alcançar outros potenciais recomeços, realmente possíveis. Além disso, Arendt também afirma que o perdão é o contrário ou inverso da vingança (BRISKIEVICZ, 2017, p. 102). Entretanto, em relação a promessa, porém, a grande preocupação de Arendt (2007, p. 255-256) é com a imprevisibilidade da ação, isto é, a impossibilidade ou incapacidade humana de prever tudo o que se originará a partir de dado agir, tanto no âmbito individual quanto coletivo, em qualquer comunidade humana; além do fato de que a promessa é, de certa maneira, uma maneira de tentar lidar com a impermanência humana. Assim, portanto, estamos não somente diante da

necessidade de considerar as consequências típicas às inter-relações da pluralidade humana, mas igualmente procurando minimizar os danos futuros provocados pelo que cada indivíduo decidiu fazer. “Para prosseguir agindo, é preciso que a promessa seja uma ferramenta a serviço da crença no outro, sem o qual a vida seria instável” (BRISKIEVICZ, 2017, p. 104).

De maneira complementar, Arendt diz o seguinte:

A única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. A solução para o problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades são aparentadas, pois a primeira delas – perdoar – serve para desfazer os atos do passado cujos “pecados” pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; a segunda – obriga-se através de promessas – serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens (ARENDR, 2007, p. 248-249).

A ética arendtiana (SCHIO, 2012, p. 213-214) está baseada nas relações entre os homens no ambiente público, e com a sua manutenção; por isso, ela é, por natureza prática e teórica, uma ética pautada pela autonomia e voltada à publicidade do ambiente público que caracteriza a política, e não para a privacidade da vida privada. A responsabilidade que advém da condição política de cada membro da comunidade surge com a necessidade de preservação do mundo e de tudo que nele há, como o local em que se instala, permanece e se desenvolve o homem como ser destinado ao convívio. Por isso, de acordo com Schio (2012, p. 220-221), o pensamento ético de Arendt está comprometido com a forma pessoal de pensar e agir, porque a moralidade se apresenta insuficiente, tendo em vista o fato de que apenas obedecer leis e regras seria insuficiente para abarcar todas as necessidades singulares de cada cidadão, para a constituição do homem político em sua autonomia e independência. A ética, por conseguinte, nessa perspectiva, tem como princípio essencial o bem comum, a partir do homem autônomo que pensa e julga sempre como cidadão, por se encontrar na companhia de outros, cujo caráter

ético daquilo faz se percebe na expressão da responsabilidade que assume comunitariamente.

3.2 Utilidade geral ou bem comum

De certo modo, qualquer sociedade estruturada sobre bases como a da concepção de bem comum⁸, muito provavelmente, não poderá ser impelida ou obrigada a destituir, todo e qualquer homem ou cidadão que a integra, do *status* político associado à condição de cidadania que ela traz consigo; porque esta é uma das prerrogativas básicas a quem pretende desempenhar papéis de ordem cívica, como a responsabilidade que cabe a cada um, individual e indistintamente, ao se exigir que todo sujeito se apresente à esfera pública para atuar como agente político (público), na condição de homem político que dispõe da faculdade de estabelecer relações a partir da convivência comunitária. Em relação a isso, como uma de suas maiores preocupações políticas, Arendt (2017, p. 80) fala da desqualificação da vida pública pela imposição da vida individual em suas necessidades, o que acontece também através do trabalho, impedindo que o homem moderno exerça, na individualidade e espontaneidade que o caracterizam, qualquer atividade política que lhe seja própria, por causa de seu afastamento da vida social e o seu consequente confinamento à necessidade da própria realidade individual, na qual se encontra permanentemente inserido e condicionado.

Schio (2008, p. 15), por sua vez, atribui esse recolhimento à esfera privada como resultado da contínua tensão existente entre o individualismo e a sociedade – como se de um lado houve o individualismo da privatidade; e, do outro, a coletividade da vida social e comunitária – o que acaba se refletindo nas muitas transformações pelas quais a sociedade tem passado ao longo do tempo, tanto em termos da mentalidade que lhe é comum quanto do

⁸ O “bem comum”, aqui, diz respeito ao que é de interesse coletivo, público e político, logo, em negação ou oposição aos interesses apenas de ordem pessoal, individual ou privada. Contudo, isso não deve ser interpretado como uma possível inexistência de interesses particulares, mas sim com um tipo de adequação do individual ao público, principalmente a partir de concepções éticas cuja origem sejam a convivência, a igualdade, a liberdade e a diferença enquanto fundamentos da esfera política, o que, aliás, caracteriza o pensamento de Arendt..

conhecimento que ela produz, fazendo com que o homem se adapte “às novas necessidades da fabricação, do consumo, enfim, da vida produtiva”. Com isso, a ação foi, ao longo do tempo, substituída pela fabricação, provocando a “degradação da política”, elevando o homem à condição, na era moderna, de fabricante, construtor e artífice da realidade do mundo, com o uso das coisas e instrumentos que ele mesmo criou, e continuamente usa para transformar a própria vida e a natureza em objetos de sua manipulação (ARENDR, 2007, p. 241-242).

Fazendo um paralelo entre a realidade clássica grega, ao citar Aristóteles e a realidade da vida pública contemporânea, Arendt argumenta que:

A vida “boa”, como Aristóteles qualificava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor, mas livre de cuidados ou mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidades inteiramente diferentes. Era “boa” exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo-se libertado do labor e do trabalho, e tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida (ARENDR, 2007, p. 46).

O que Arendt entende por cidadania, portanto, encontra-se fora dos domínios da necessidade da vida ordinária e do trabalho, pois ela acreditava que a cidadania se pautava pela liberdade e pela igualdade da vida pública, num domínio onde a pluralidade humana se manifestava num tipo de convivência na qual dominava a disposição e o apego ao viver comum, compartilhado e compreendido como um tipo de normatividade ética e pessoal que orientava a construção e preservação da cidadania, e, conseqüentemente, da própria política. Em razão disso, Correia (2017, p. 20-21) assevera que, para Arendt, o estar junto do homem público, nesse ambiente de relações intersubjetivas, destinado à sua própria manifestação e ao exercício de sua cidadania e condição política – sendo que aí cada um se promovia pela fala e pelo discurso, desvinculada de toda necessidade ou utilidade pessoal, porque tudo nesse ambiente estava empenhado com a continuidade ética da vida comunitária que se estabelecia entre diferentes – era possível apenas porque a vida comunitária era acompanhada pela prática e expressão da liberdade

individual: “É na pluralidade dos negócios humanos e não no isolamento que a ação é possível” (BRISKIEVICZ, 2017, p. 100).

Com isso, a existência em comum de indivíduos, dentro de uma coletividade construída sobre uma firme estrutura de relações intersubjetivas, portanto, cristalizada em uma comunidade política, exige, para sua efetivação e realização prática, a constituição de um autêntico ou real estado de cidadania, que se caracteriza pela identificação e reconhecimento, com base num tipo de “senso da comunidade” (FRY, 2010, p. 144), alcançado somente com o juízo pessoal, de que o que há no ambiente público é, de igual modo, objeto do cuidado e da responsabilidade de todos, sem qualquer exceção. O que se busca (SCHIO, 2012, p. 35), por conseguinte, é fugir à priorização das “[...] relações com as coisas, os objetos, e não entre indivíduos[...]”, assim como aconteceu na modernidade, fazendo com que a ação, em seu caráter inovador, e também em sua imprevisibilidade e irreversibilidade, não perca a sua essência espontânea, singular e pessoal, convertendo-se apenas em “comportamentos” previamente condicionados e indispostos a um tipo de exercício ético preliminarmente programado.

Arendt (2007, p. 51) afirma, nesse sentido, ao discorrer sobre a igualdade na cidade-estado grega, em comparação à igualdade moderna, que o “conformismo”, como um instrumento de igualização social, provoca a substituição da ação pelo comportamento, negando e contrariando as relações de ordem humana, que, por natureza, são também e essencialmente políticas. Por isso, Arendt defende a esfera pública como o local apropriado à manifestação das individualidades, com sua dinamicidade política própria e única; aspectos que, por outro lado, acabam sendo absolutamente destruídos pela superfluidade, imposta, por exemplo, por formas de governo como o totalitarismo (CHAVES, 2009, p. 41). O problema é que a superfluidade é um mecanismo de destruição do homem político, e também de sua dignidade, ao impedir que ele mesmo perceba, através de sua consciência, a própria importância e valor – o que o faz negar, em si mesmo, a sua condição de “bom cidadão”, e também sua pertença a uma determinada comunidade, além de

comprometer sua capacidade de ser notado na publicidade do espaço público (ARENDR, 2015, p. 59-61).

Segundo Correia, em Arendt a superfluidade decorre, também, da “sensação de ser dispensável”:

Antes mesmo do advento dos movimentos totalitários, as massas modernas perderam um lugar próprio, vivenciaram cada vez mais o desarraigamento, o sentimento da própria superfluidade e a sensação de quem já não pertence ao mundo de forma alguma. Para Hannah Arendt, a psicologia do homem de massa desenvolveu-se na Europa com o colapso do sistema de classes, quando a sensação de ser dispensável tornou-se um fenômeno de massa (CORREIA, 2017, p. 35).

Essa sensação de não pertencimento ao mundo, que Arendt percebe sobretudo no período em que viveu – o que, aliás, também irá experimentar pessoalmente ao se tornar, durante certo período, apátrida – para ela contrasta com a própria natureza da política, uma vez que é inadmissível, de acordo com o pensamento arendtiano, o viver numa *polis* e não pertencer a nenhuma “comunidade política organizada”, porque isso significaria o “apolitismo” ou “não-cidadania” (ARENDR, 2008a, p. 46). Contudo, de acordo Chaves (2009, p. 54), a questão reside no conceito arendtiano de solidão, que corresponde ao “não pertencimento” e a completa ausência de companhia humana, o que tornaria, inclusive, impossível o reconhecimento da identidade do indivíduo solitário simplesmente devido à inexistência de quem possa eventualmente reconhecê-lo enquanto individualidade, tanto humana quanto política.

Schio (2008, p. 190), de outra maneira, destaca, com base no pensamento de Arendt, que o ser humano tem uma predisposição natural para o viver junto, razão pela qual a pluralidade, que se expressa apenas na convivência, demanda a necessidade de certo grau de gerenciamento público e coletivo, no espaço público onde cada um aparece, para que todos, sem qualquer exceção, possam se expressar, discutir e externar suas próprias opiniões, inclusive com a possibilidade de mudá-las segundo o seu próprio entendimento ou o que for decidido coletivamente. E isso, como não poderia deixar de ser, é o que fundamentalmente caracteriza a cidadania e o entendimento do que seria o bem comum. Contudo, se para assegurar o bem comum é fundamental que a cidadania seja instaurada, defendida e

preservada, por outro lado, isso só é possível se houver, também, uma estrutura jurídica ou legal que sirva de base e justificativa para aquilo que cabe a cada individualidade em sua condição de cidadania, portanto, no que diz respeito aos limites do que se pode ou não fazer, isto é, regulamentando sua liberdade de “agir em um mundo comum” (CORREIA, 2017, p. 34). A cidadania, por conseguinte, não é o campo das arbitrariedades, mas o da liberdade; e não aquela que personifica o caráter do homem comum isolado, mas a do cidadão, em comunidades políticas cujas leis normatizam as interações plurais e intersubjetivas de seus membros constituintes (CHAVES, 2009, p. 96-97).

Como a igualdade, em se tratando da ideia de bem comum, é outro elemento de suma importância para o próprio exercício da cidadania, bem como um garantidor do surgimento e da existência do homem político, Arendt (2011, p. 59), fazendo um paralelo entre ela e a vida privada, diz o seguinte: “A igualdade existia apenas neste campo especificamente político, em que os homens se encontravam como cidadãos, e não como pessoas privadas.” Além disso, Arendt afirma que a igualdade, ou a isonomia em seu *status* político, era uma atribuição da “*pólis* grega”, logo, parte integrante da realidade política e da condição que permitia determinar o que era comum ou coletivo nas cidades gregas, e não algo que eles recebiam em razão do nascimento. Sendo assim, se as leis, e a própria igualdade, são o que fundamenta realmente a cidadania, e, por conseguinte, consagram o bem comum como aquilo que, de certo modo, aproxima a política da coletividade e do sujeito político enquanto cidadão, essa concepção fica evidente ao longo da teoria política de Arendt. Para ela (ARENDR, 2007, p. 210), a esfera política surge como o resultado da ação conjunta, onde os cidadãos participam com suas ações e falas, no domínio da publicidade, protegidos pelos muros da *polis* e pelas leis, inclusive, protegendo da “impericibilidade” tanto as ações quanto os discursos que aparecem nesse espaço público. Contrapondo-se a isso, Chaves (2009, p. 34) diz que em Arendt a condição ou estado dos judeus, deportados para os campos de concentração, significava que eles haviam sofrido “uma morte civil”, isto é, que durante todo processo, que culminava com a deportação, haviam perdido a cidadania e todo e qualquer direito, tanto de natureza político quanto civil.

De acordo com Arendt,

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. [...]. São privados não do direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem (ARENDDT, 2012, p. 403).

Dessa forma, a perda dos direitos humanos também significa, até certo ponto, o desaparecimento da publicidade do espaço público, o que, por conseguinte, resultaria na impossibilidade de opinar e agir livremente no ambiente da pluralidade. Sendo assim, em uma sociedade que se caracteriza pela apatia, pela neutralidade política, pelo desinteresse em relação aos negócios públicos, e sobretudo pela acentuada competição, os deveres e responsabilidades do cidadão perdem completamente o significado e importância, passando a ser concebidos, por eles mesmos, como simples “perda desnecessária do seu tempo e energia” (ARENDDT, 2012, p. 441). Consequentemente, esse tipo de indivíduo não é um cidadão, pois lida com as questões de ordem pública como se fossem um negócio, ou simplesmente um jogo de interesses particulares; além de desconsiderar ou desprezar tudo aquilo que diz respeito ao interesse comum, por está preocupado apenas em assegurar os próprios interesses e objetivos (SCHIO, p. 190). Esta é, muito provavelmente, a melhor e fiel retratação, na contemporaneidade, do homem em sua incompletude política, como não poderia deixar de ser, contextual e politicamente, em franco antagonismo ao homem político arendtiano e ao seu compromisso com a responsabilidade ética e o bem comum.

3.3 Renúncia do homem político

A renúncia à vida política, o que corresponde também a recusa à convivência pública e comunitária, que, aliás, não é um fenômeno recente, se deu também em razão do enorme descrédito atribuído à política ao longo dos

últimos séculos. Logo, ela representa, em linhas gerais, a perda da espacialidade do espaço público, a ausência de liberdade, e também a incapacidade do homem, ainda que vivendo entre outros homens, de estabelecer vínculos que possibilitem a ação, bem como o diálogo com os demais integrantes da coletividade da qual é uma das muitas unidades constituintes. Além do mais, muito provavelmente, a renúncia, o que é ainda mais grave, significa o desaparecimento da igualdade civil, o que tornava possível a aparição e viabilização do homem na sua existência pública e política. Por isso, Arendt (2017, p. 23) afirma que o reconhecimento da igualdade de direitos, que a convivência igualitária impõe, no contexto diverso da pluralidade humana, só é possível a partir do exercício da política, na espacialidade pública onde os atores agem e falam livremente, rompendo o anonimato e a indiferença.

De outra forma, contrapondo-se ao que se entende por realidade política na contemporaneidade, onde liberdade e igualdade necessariamente não se misturam ou completam, Correia (2017, p. 45) ressalta que em Arendt a igualdade assume valor enquanto elemento político essencial à instituição da própria essência do político, sobretudo ao defender a liberdade e a negação de toda e qualquer hierarquização dentro das relações na esfera pública – o que, de certa maneira, comprometeria o estabelecimento da igualdade – bem como a não sujeição do homem político às necessidades biológicas da própria vida, como pré-requisitos fundamentais à atuação política do homem em qualquer época.

Arendt, ao discutir hierarquia e igualdade, a partir das ideias de persuasão e autoridade, assevera o seguinte:

Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos. (A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado.) (ARENDR, 2016b, p. 129).

Arendt, desse modo, reitera que a instauração e defesa da igualdade, significa, dentre outras coisas, a anulação, no espaço público, de toda e qualquer diferenciação – e não da diferença (ARENDR, 2008, p. 147) –, e da desigualdade que ela traz consigo, ao estabelecer a autoridade e a persuasão como instâncias antagônicas, por considerar o processo de hierarquização da realidade política, dependente tanto da legitimidade conferida por quem manda quanto por quem obedece, na ocorrência de um acordo comum sem qualquer violência que decorra de relações autoritárias: “O entusiasmo de Hannah Arendt pela expressividade dos gestos e das palavras, [...], o peso atribuído aos momentos de aparição pública, atestam a importância que ela atribuía a publicidade para a vida pública” (JARDIM, 2011, p. 91).

Em sentido contrário à negação da política, portanto, a persuasão se assenta na discussão, no debate, na conversa, na troca de experiências e perspectivas – no domínio público onde as pessoas estabelecem relações, das mais variadas ordens – diante das quais então a liberdade e a desigualdade, ao mesmo tempo em que unem também aproximam e separam os iguais e diferentes, através das ações e palavras que os indivíduos expressam em suas singularidades, como rejeição a todo e qualquer princípio ligado à recusa da política em sua apropriação humana. Como afirma Fry (2010, p. 79): “A esfera pública está aberta às opiniões dos outros e incentiva a discussão pública de seus acontecimentos”.

Contudo, se pensarmos em termos do descrédito que acompanha historicamente a política, de acordo com Arendt (2008a, p. 47), ele está inicialmente associado ao julgamento e condenação de Sócrates. E não apenas isso, esse episódio também marcaria a separação e o afastamento entre filosofia e política, porque é a partir desse incidente que Platão passou a defender uma posição mais hostil em relação à *polis*, relegando ao desprezo tanto publicidade quanto a opinião, além de marginalizar o aparecer e o agir, descreditando-os como instrumentos políticos. Aliás, o que pode ser muito bem representado pelo descaso que ele próprio manifesta em relação à opinião do cidadão ateniense, em razão da incapacidade, demonstrada por Sócrates, de persuadir ou convencer tanto os atenienses quanto os juízes, durante o seu

juízo, de sua inocência, como se isso houvesse demonstrado a inutilidade do filósofo para a cidade. No entanto, diferentemente de Platão, Arendt (2008a, p. 133) elogia Sócrates por considerá-lo um “homem de ação”, o que significa, no pensamento teórico arendtiano, que ele era essencialmente um homem público e, por consequência, político.

Entretanto, uma das questões que notabilizou a figura de Sócrates, e acabou marcando-o como um exemplo de bom cidadão, para Arendt, e consequentemente como alguém que não rejeitou suas atribuições políticas, foi sua insistência em não burlar ou desrespeitar as leis atenienses, mesmo que isso significasse, e foi justamente o que aconteceu, a sua morte. Arendt (2017, p. 114) destaca o compromisso de Sócrates, como uma conduta exemplar, no que diz respeito à importância e ao valor que ele atribuiu às leis da *polis*. Por isso, Arendt chega ao ponto de afirmar que para Sócrates violar a lei era o mesmo que perder ou abrir mão da cidadania, o que significaria ficar fora dos muros da cidade, para além dos muros da cidade, isto é, sair da cidade. Se para Arendt, como fora ressaltado por CHAVES (2009, p. 53), “Sócrates foi um pensador que permaneceu um homem entre homens, um cidadão entre cidadãos”, isso se deveu ao fato de que ela acreditava que o respeito, e principalmente o cumprimento das leis, eram a verdadeira responsabilidade do cidadão, porque apenas dessa forma o espaço político era preservado como local de trânsito livre e público de indivíduos.

Abreu, ao falar sobre espaço político em Arendt, assegura o seguinte:

O espaço político não é algo que exista constantemente no mundo das relações entre os homens. Na concepção de Arendt, ele é algo que “acontece”. E não são muitos exemplos históricos de tal acontecimento: a *polis* grega, a fundação constitucional americana, os conselhos na revolução húngara, os soviets russos em sua fase inicial, e os movimentos de desobediência civil. Como a ação é uma atividade imprevisível, não se pode saber quando o espaço político vai acontecer. No entanto, o que se pode garantir é que a ocorrência seja possível. Para isso, é necessário que haja instituições que assegurem essa possibilidade e que seja garantido, também, o respeito à capacidade humana de gerar novos começos, que caracteriza a pluralidade (ABREU, 2004, p. 32).

No entanto, se, de acordo com Arendt (2016b, p. 43), Platão – através do mito da caverna – transfere para o âmbito da política, portanto, para o lugar

onde impera o convívio humano público e coletivo de indivíduos plurais, iguais e livres, as ilusões e confusões do mundo sensível, descredenciando a *doxa*; é Agostinho, de outra maneira, que vai desvencilhá-lo, politicamente, de algo ainda mais importante, da liberdade. Segundo Arendt (2016b, p. 192-193), a partir dele a liberdade sai do domínio público, e da necessidade da companhia dos outros, como expressão da ação humana, por conseguinte, como algo que pertencente à exterioridade do mundo comum, e se enclausura na espacialidade íntima dos indivíduos, como um tipo de traço marcante de sua interioridade e espiritualidade, incitando esses sujeitos a desconexão com a própria realidade política e, também, com a coletividade onde se inserem em uma existência comum. Se a política depende da liberdade de ação, que a caracteriza, para ter legitimidade e efetividade prática, o abandono do espaço público representa, muito provavelmente, sua descaracterização e despolitização completa, pois, desse modo, deixa de existir um ser político usufruído da liberdade de agir em comum e na presença dos outros (FRY, 2010, p. 91).

Schio (2012), ao falar sobre poder e sua relação com a coerção e a pluralidade, e da necessidade da existência do indivíduo singular e do espaço público para a ação, diz o seguinte:

O poder não é sinônimo de opressão nem de coerção, mas de aptidão humana para viver na pluralidade. Ele é sempre potencial: exerce-se na relação entre os homens, pelo diálogo aberto à multiplicidade de perspectivas. A sua geração depende, então, da existência do espaço público e da pluralidade, da diversidade de opiniões e de manifestações, na qual cada indivíduo singular se revela a si próprio e aos outros, através da fala, buscando a persuasão, o convencimento pelo melhor argumento. A pluralidade e o mundo comum tornam a política possível a partir da liberdade e da igualdade acessíveis a todos os cidadãos (SCHIO, 2012, p. 197).

O problema com o mundo comum, e, por conseguinte, com a política na modernidade, por outro lado, foi a perda do valor conferido à ação, provocando um contínuo sentimento de indistinção entre aquilo que caracterizava a *vida activa*, no labor, e o que a representava, no campo do trabalho e fabricação (BRISKIEVICZ, 2017, p. 90). A ação, porém, não é algo que possa ser fabricado, pois ela é fruto da capacidade humana de produzir o

novo, o inusitado ou diferente; e, de outra maneira, não se encontra condicionada a nenhum processo biológico, nem, tampouco, está presa à coisificação ou reificação de um produto consumível, mas se diferencia pela liberdade que alcança no espaço público, constituindo a própria condição da política, onde o agir se dá em conjunto. Por outro lado, a desfiguração da ação levou a política a ser considerada apenas como um instrumento de preservação da vida orgânica, balizada por categorias como “produtividade ou improdutividade”, negando o caráter de distinção e diferenciação que envolve o homem em seu agir no mundo: “A ação tanto depende da pluralidade quanto a afirma, pois, ao agir, o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos únicos” (CORREIA, 2017, p. 42).

Arendt, ao falar sobre a perda da fé do homem moderno, e, conseqüentemente, de seu desengano diante da própria mortalidade, ante uma realidade menos confiável do que “o fora na era cristã”, define a vitória do *animal laborans* nos seguintes termos:

[...] O homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi atirado de volta a ela, lançado a interioridade fechada da introspecção, na qual suas mais elevadas experiências eram os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos, os impulsos insensatos de seu corpo que ele confundia com a paixão e que considerava “irrazoáveis” por julgar não poder “arrazoar” com eles, ou seja, prevê-los e medi-los. Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antiguidade ou a vida intelectual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno, da espécie humana (ARENDR, 2007, p. 334)

De certo modo, segundo Arendt, é esse homem desiludido – comprometido com a própria personalidade e com os próprios interesses, investido do individualismo, afastado da publicidade do espaço público, indiferente à percepção política do seu viver e a necessidade da comunidade que a ele está ligada, bem como incapaz de ver o todo como o bem comum, por se encontrar fragilizado pelas desilusões políticas e pelo individualismo da modernidade – quem encarna e personifica o homem de massa. Esse indivíduo, recluso em si mesmo, deixou para atrás a coletividade de homens da

qual fazia parte, se distanciando do mundo para se segregar e viver desesperadamente em uma condição solitária, como membro de uma “sociedade de massa”, enquanto perdia politicamente o mundo comum (ARENDR, 2016b, p. 126). Em vista disso, Briskiewicz (2017, p. 69), ao falar sobre as massas em Arendt, destaca que “[...] a impotência, o sentimento de apatia, a inação, o ressentimento, o desprezo pelas estruturas políticas parlamentares, a não adesão aos partidos, são as características predominantes das massas”. Schio (2008, p. 27), por sua vez, fala, sob o ponto de vista político, da anulação das capacidades de pensar e julgar como aspectos que contribuiriam para a imposição de comportamentos com base em normas e obrigações, portanto, homogeneizados; assim como do desprezo pela ação, enquanto elemento característico do homem em sua performance e atuação política, também como um tipo de recusa da política em seu exercício prático e público no mundo moderno.

Entretanto, se a necessidade de resolver questões sociais mais específicas e imediatas, em termos de representação de classes, em um modelo político que nega o valor e a importância do âmbito e do espaço público possibilitou, como afirma Arendt (2012, p. 367), o surgimento dos partidos políticos no século XIX, mesmo assim, no entanto, eles não perduram por muito tempo, sobretudo pelo insucesso de suas ações representativas, pela ascensão do totalitarismo e pela sua incapacidade em arregimentar novos membros, principalmente entre os mais jovens, e também por terem perdido o apoio das “massas desorganizadas” (CORREIA 2017, p. 35). Nesse ambiente avesso à ordem política, em que a singularidade e a publicidade são eliminadas, as pessoas acabam se tornando incapazes de qualquer reflexão que implique o simples pensar ou julgar, se transformando em indivíduos previsíveis e sem qualquer traço de espontaneidade, porque são condicionados à mais absoluta obediência ideológica (FRY, 2010, p. 36). Diante disso, Arendt (2016b, p. 195) se pergunta: “Não estaria correto, afinal de contas, o credo liberal – ‘Quanto menos política mais liberdade’? Não é verdade que, quanto menor o espaço ocupado pelo político, maior é o domínio deixado à liberdade?” Embora a questão aqui seja a liberdade, esses questionamentos podem muito bem servir como parâmetros representativos do que se pensava, em termos do

valor da política, no período em que ela viveu, retratando toda a descrença que havia em relação a prática política de modo geral.

Por isso, também, ao discorrer sobre o sentido da política na atualidade, Arendt (1993, p. 117) a associe à ideia de “desastre”, considerando não apenas o que já foi feito em nome dela, como a supressão da liberdade nos regimes totalitários, mas especialmente o que ainda poderá vir a ser feito – por exemplo, em caso de uma guerra nuclear. Consequentemente, por esta razão, a política acaba gerando preconceitos, que se sustentam a partir de nossos medos (ARENDR, 2008a, p. 148-150) – como o de que a política destrua a humanidade; e esperanças – que a humanidade recupere a razão e se livre da política; além das questões que envolvem a “democracia partidária”. Isso acontece (CHAVES, 2009, p. 139), muito provavelmente, porque na sociedade de massa cada indivíduo tende a se ver como uma mera engrenagem, de uma maquinaria qualquer, destituído de qualquer importância e valor, confinado às inseguranças e inconstâncias de um mundo instável no qual se dá sua existência supérflua. O resgate desse indivíduo, e a reconquista de seu valor só podem ser alcançados com a recuperação das relações que delimitam a área da política e de sua responsabilidade, na pluralidade do espaço público da convivência, com a reconstrução da política em sua abrangência pública, e, principalmente com a reconstrução de sua dignidade. O que, provavelmente, na atualidade, só pode ser conseguido com a superação da recusa da política.

3.4 Dignidade da política

Ao fazermos uma análise comparativa entre a política praticada na *polis* grega e o que hoje consideramos pertencer ou caracterizar tanto à esfera política quanto à pública, muito provavelmente perceberemos uma considerável diferença, em diversos aspectos que são, em termos categóricos – como o espaço político, a liberdade, a ação e o discurso político, por exemplo – importantes para Arendt, em razão do valor que representam para o seu pensamento político. Nesse sentido, principalmente a representatividade, a burocracia e a violência incorporadas às práticas políticas institucionalizadas –

presentes também em regimes democráticos atuais, e que quase sempre vem acompanhadas de um contínuo e visível processo de descrédito institucional – acabaram produzindo desinteresse e abandono em relação aos assuntos públicos e políticos, por parte dos indivíduos que, pelo menos hipoteticamente, deveriam ser atores e espectadores políticos, interagindo contínua e permanentemente no espaço público. Em vista disso, ao falar sobre movimentos revolucionários de origem marxista, por exemplo, Arendt destaca a violência, a representatividade e a burocratização da política como obstáculos e entraves à participação pública, porque negam, inclusive institucionalmente, qualquer ordem ou tipo de ação no espaço público (ARENDR, 2016c, p. 38-39).

Contudo, se para Arendt, na antiguidade grega, a *polis* era o lugar no qual os cidadãos apareciam aos demais através da ação – como se ela fosse um tipo de “anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” – conferindo às palavras a possibilidade de serem ouvidas e aos atos individuais a capacidade de serem vistos, era exatamente nessa espacialidade pública que a política se convertia em atividade eminentemente humana (ARENDR, 2016b, p. 2001). Entretanto, em regimes políticos nos quais a representatividade é o maior fundamento, por outro lado, Arendt condena exatamente a prática representativa porque ela demonstra o completo abandono da *práxis* política, sobretudo no que diz respeito ao exercício da cidadania, pois isso corresponde à ausência dos indivíduos da espacialidade pública, e a não participação direta nos debates, discussões e decisões que caracterizam o político – a causa principal desse tipo de regime é a burocratização dos partidos políticos e a insistência em representar, apenas e tão somente, os interesses dos próprios membros e integrantes dos partidos, e não da coletividade virtualmente representada (ARENDR, 2015, p. 79).

Por isso, ao criticar a representatividade política na modernidade, Arendt salienta, segundo Chaves (2009, p. 172), o fato de que nesse período a renúncia do espaço público inviabilizou não só a política, mas a própria existência do homem político – aquele que, condicionalmente, age ou atua politicamente – e sua habilidade para construir “pactos sociais” e, portanto, consensos públicos e coletivos, que possam assegurar a permanência do

mundo e do espaço público. Esses consensos, porém, nascem dos interesses comuns que unem os indivíduos, na publicidade que materializa o ambiente coletivo e social, no exato momento em que eles se revelam, através da presença e da opinião, a seus pares como sujeitos presentes no mundo público da vida comum: “Estes interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga” (ARENDDT, 2007, p. 195). Nesse sentido, é pela ausência do homem no espaço público, e, por conseguinte, de sua impossibilidade de atuar e agir politicamente na companhia de outros, que se encontra, para Arendt, o problema da dignidade da política.

Lafer, ao abordar o poder e a relação que ele estabelece com a “dignidade da vida pública”, assevera o seguinte:

Restaurar, recuperar, resgatar o espaço público que permite, pela liberdade, pela comunicação, o agir conjunto, e com ele a geração do poder, é o grande tema unificador da reflexão de Hannah Arendt. Graças a este agir conjunto surge a política autêntica e, com ela, a dignidade da vida pública, que Hannah Arendt conseguiu iluminar mesmo num mundo como o contemporâneo, que viveu a experiência do totalitarismo e que se debate com o impasse do pensamento contemporâneo, sofre a trivialidade da administração das coisas e se desespera com conjunturas difíceis (LAFER, 2003, p.35-36).

O valor da ação como instrumento político, para Arendt, portanto, reside na sua capacidade de potencialmente produzir algo novo, diferente; e, por isso, a ação constitui a essência da liberdade humana na sua habilidade de ser sempre origem de alguma coisa original, inesperada, inusitada (ARENDDT, 1993, p. 51). Esta é a razão, segundo Lafer (2003, p. 94), para que a natalidade, na teoria política de Arendt, corresponda sempre, a partir do entendimento da questão da singularidade que ela representa, a possibilidade real de uma “ação original”, única e pessoal de manifestação da liberdade individual de criar o inexistente. Como interpreta Arendt, é a ação que torna realizável e factual, no campo da política e da pluralidade humanas, a liberdade, bem como a perspectiva de que o agir se desdobre para além de suas próprias determinações iniciais, em virtude da contingência que a torna absolutamente imprevisível em relação às suas condições preliminares e,

consequentemente, em toda sua extensão e desdobramento posteriores (ARENDDT, 1993, p. 51).

Para Schio, o problema não é só agir, mas empreender ações que apresentem certo valor ético. É, por conseguinte, o valor ético da ação que determina a dignidade da política, e também o caráter de quem age, pois a ação executada é, sempre e incondicionalmente, objeto de juízo de quem a presencia:

A arte está no domínio da produção, e a sabedoria prática, ou *phronesis*, no da ação. Na ação aparece o valor do executante, a virtude e prudência, o que não ocorre na produção. A característica preponderante no fazer é a qualidade, a excelência, na obra ou produto. A *práxis* contém, no modo como foi executada, isto é, no processo, e que aparece nos resultados, mesmo que não explícitos, seu valor, a possibilidade de ser tida como boa ou má. Na ação, então, é necessário averiguar se as realizações foram conforme a virtude, pois isso expõe o agente, sua iniciativa e seu caráter, enfim, seu *ethos*, o que não acontece na *poíesis* (SCHIO, 2012, p. 156).

Sendo assim, a dignidade da política, reivindica, ao se misturar e se confundir também com a dignidade humana, na espacialidade da esfera pública, um certo *status* individual ligado a todo e qualquer cidadão em sua personalidade, basicamente em função da honra (*timé*) que cada *polités* (cidadão da *polis*) adquire na esfera dos negócios humanos, ao agir. Então, com isso, a dignidade da política depende fundamentalmente da ação pública e do reconhecimento ético (ou julgamento), por parte dos espectadores, do valor daquilo que é feito entre (e na presença de indivíduos) livres e iguais (SCHIO, 2016, p. 6). Por conta disso, Arendt (2007, p. 31) afirma que as atividades humanas são condicionadas pela convivência que se estabelece na vida em comum, e que a ação, em sua ocorrência e validade, não pode prescindir do meio social, nem tampouco da “constante presença dos outros”, sendo, também em razão dessa particularidade, uma capacidade distintiva do homem em seu fazer individual e político. Além do mais, a ação, diferentemente do pensamento na *vita contemplativa*, é uma atribuição da *vita ativa*, e que, por conta disso, ocorre na companhia dos outros, e não no isolamento do mundo de quem pensa apenas “consigo mesmo” (ABREU, 2004, p. 29).

Ao destacar o significado e o valor da *práxis* para a teoria política de Arendt, Fry explica que:

A categoria final e a mais importante da atividade humana, para Arendt, é a ação ou a *práxis*. A ação diz respeito à política e compromete os seres humanos em sua capacidade mais livre. Arendt acredita que, fundamentalmente, os seres humanos nascem iguais, mas eles também são indivíduos únicos, o que Arendt liga ao que ela chama de “pluralidade” humana (FRY, 2010, p. 69).

Sendo, portanto, a ação um aspecto de suma importância para a existência do homem em sua dignidade humana e política, por corresponder à instauração e permanência não apenas da liberdade mas da própria igualdade política, ela só pode se desenvolver no “domínio do público-político”, que é a *polis*, isto é, no local “[...] em que os homens atingem sua humanidade plena, sua plena realidade como homens, porque não apenas são (como na privacidade da casa); também *aparecem*” (ARENDR, 1993, p. 102). De acordo com Correia (2014, p. 88), a dignidade da política é ameaçada à medida que abdicamos da pluralidade, do espaço público, da persuasão e da vida ativa como instâncias legítimas e constitutivas da própria esfera da realidade humana. Esse grau de desprezo pela política, culminou, em certo sentido, na contemporaneidade, com a desumanização do homem, através da superfluidade que lhe fora imposta, e também pela quebra de sua dignidade, ao se eliminar o caráter “artificial” da vida humana, sem os quais a legalidade, a cidadania e a pluralidade deixam de existir na realidade da vida compartilhada (CHAVES, 2009, p. 36).

Contudo, o homem que se desvela agente e também espectador da realidade dos negócios públicos, ao exercer sua cidadania política, enquanto aparece (ou reaparece) diante de seus pares, reafirma sua capacidade de agir. E, ao fazer isso, está reconduzindo à política a sua dignidade original, promovendo e institucionalizando o espaço público como um instrumento de construção conjunta e participativa do bem comum – a partir da responsabilidade que assume, também como sendo sua – permitindo a acolhida das múltiplas e diversas opiniões que caracterizam a pluralidade do mundo comum: “Tal agir é o que possibilita a cada um revelar a sua

singularidade, segundo a pluralidade que condiciona a ação política” (ABREU, 2004, p. 36).

Sobre a vida ativa, e em relação às atribuições de quem habita a *polis*, Schio esclarece:

Na vida ativa há o exercício do poder, das responsabilidades, o que demonstra uma vida honrosa e digna, característica de um ser que habita a *polis*. Nesse domínio, não se busca a verdade ou a perfeição, mas se formam as opiniões (*doxai*), “porque a opinião versa sobre o variável”, àquilo que concerne ao bem-estar básico, e precisa ser resolvido em conjunto, visando a obter a melhor solução possível no momento (SCHIO, 2012, p. 157-158).

Não é possível, porém, como afirmara Arendt (2012, p. 210), que indivíduos desprovidos de direitos políticos, e excluídos da vida pública, desse modo, voltados para as próprias necessidades e interesses, possam exercer o poder que lhes cabe ou mesmo a responsabilidade que lhe é devida, se, por conta disso, perderam seu lugar na sociedade e também a completa conexão, comunicativa e cooperativa, com os outros membros da coletividade. Em uma sociedade com essas características, o que predomina é a concorrência, a disputa e o interesse pessoal, e não a dimensão coletiva e cooperativa que pensa a realidade como uma produção ou construção conjunta, de indivíduos diferentes dentro de um campo absolutamente relacional como é a política.

A vida pública do homem político, em Arendt, exige, por conseguinte, que este mesmo homem tome para si a responsabilidade que lhe cabe, não somente enquanto cidadão, mas principalmente como uma das diversas partes de um todo ainda maior, que é a humanidade. Essa perspectiva, de certo modo, pode ser melhor compreendida, no pensamento político de Arendt, a partir da concepção de “*amor mundi*” (amor ao mundo). Pois está é a forma mais apropriada de partilhar, com os outros, através do diálogo e da ação, o mundo e tudo que nele há, se responsabilizando pela mundaneidade e, sobretudo, reconhecendo o vínculo que nos une conjuntamente ao mundo, pelo pertencimento (NUNES, 2015, p. 72). Por isso, ao julgar cada situação em suas particularidades, a preocupação desse homem não deve ser orientada no sentido da satisfação dos próprios interesses e necessidades pessoais, mas na disposição de cuidar de si e dos outros, com o firme propósito de preservar a

dignidade humana, e, com isso, a sua condição de ser político no ambiente plural da esfera pública (CHAVES, 2009, p. 162).

Entretanto, em países nos quais a burocracia se impõe como forma de governo – e aqui, a burocracia não deve ser confundida com a simples execução de serviços públicos – o indivíduo, e a privatividade que caracteriza a sua própria vida, acabam sendo desestruturados quando a espontaneidade de suas ações lhes é suprimida, juntamente com suas “atividades sociais e políticas”, provocando o que Arendt (2012, p. 343) chama de “esterilidade política”. Nesse caso, em uma realidade social como essa, há o desaparecimento do homem político e a implementação de um sujeito funcional, cuja vida privada fora completamente digerida pela sua função social. Com isso, sua existência passa, então, a ser mero reflexo daquilo que é determinado pela função ou emprego que ocupa, em um tipo de administração que se estende para além das esferas da governabilidade pública e o atinge na subjetividade, portanto, no que deveria torná-lo singular e único, destruindo o espaço público-político e a possibilidade de um ambiente em que o interesse comum seja discutido e tratado como um bem público e coletivo (CORREIA, 2014, p. 16).

Fora do espaço público, esse homem não age, não se comunica e não consegue construir, coletivamente, nenhuma espécie de poder político. Por isso, para Arendt, a ação possui uma gramática e o poder uma sintaxe que justificariam a política como uma atribuição essencialmente coletiva e plural:

A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera política, é provavelmente a faculdade humana suprema (ARENDR, 2011, p. 228).

Além disso, Arendt estabelece uma íntima correlação entre a “burocratização da vida política” e o aumento da violência, basicamente porque para ela a violência passou a ser um instrumento político, ou mais precisamente, um instrumental de governos, embora, em contrapartida, a prática de violências sempre gere ainda mais violência e instabilidades.

Exatamente por isso, ela reitera que a burocracia é um tipo de governo que impede que as pessoas tenham qualquer tipo de liberdade política, portanto, o exercício da liberdade, no que diz respeito à ação propriamente dita, é negado e combatido enquanto prerrogativa de cidadania, o que se manifesta diante do “domínio de Ninguém”, como acontece em estruturas políticas e sociedades burocratizadas (ARENDR, 2016c, p. 99-101). E isso acontece, sistematicamente, sobretudo na modernidade, por causa da desvalorização da ação e do discurso, e da “glorificação da violência”, o que acabou provocando a rejeição do poder enquanto “capacidade de agir em conjunto”, forçando a perda de sentido da ação, o que resulta na desumanização do homem, que se vê destituído de sua dignidade (BRISKIEVICZ, 2017, p. 105).

Para Turbay,

Arendt prioriza a necessidade de institucionalização de uma esfera pública em relação à urgência das questões sociais, o que se explica por sua busca de reestruturação da dignidade humana via dignificação da política, ou seja, pela sua convicção de que a descartabilidade humana só pode ser refreada pelo reconhecimento da cidadania, o que confere não só poder de agir – capacidade humana abordada através da experiência ateniense –, mas também direitos e deveres resguardados por instituições estáveis, tal como os sustentados pelo Império Romano (TURBAY, 2013, p. 195).

Se, de acordo com Arendt, “[...] o homem faz o mundo e faz-se a si mesmo pertencendo ao mundo [...]”, a dignidade da política está condicionada aquilo que ele faz de si mesmo, estando e ao mesmo tempo sendo também mundo, enquanto rejeita a própria reificação, e, por conseguinte, a descartabilidade que caracteriza a superfluidade de sua vida contemporânea (ARENDR, 1997, p. 79). Ao se tornar refém do trabalho e do consumo, a história de sua vida individual perde a capacidade de ser identificável naquilo que faz na esfera pública, e, ao atuar – portanto, como sujeito apolítico, sem qualquer menção a quem é em sua singularidade e diferenciação, comparado aos outros com os quais convive – sua dignidade se esfacela em meio à perda de sua habilidade de agir como iniciador (CORREIA, 2014, p. 102). E assim como acontecia na *polis* grega, toda excelência que se exige da condição de homem político, e que também o distinguia, só pode ser alcançada à medida que ele (o homem público) compreende o valor de sua liberdade – “o homem

mais livre” –, além do fato de que seu movimento e presença pública se justificava e legitimava na capacidade de “considerar todos os pontos de vista” igualmente, e sob a ótica da diversidade de opiniões (ARENDT, 2011, p. 230).

Sendo a natureza do homem político o reflexo da publicidade, do senso de comunidade, e também da impessoalidade ao lidar com aquilo que é público, coletivo e comum, esse sujeito só se torna factível se a esfera pública for institucionalizada como local definitivo de sua própria aparição e permanência, no mundo e diante dos outros, enquanto ser político cuja essência coletiva e jurídica se consolide naquilo que Arendt define como cidadania. Isso ocorre quando seu modo de ser público apreende a ação e o discurso como evidências do estar junto, na convivência, pensando, julgando e vivendo com seus iguais, ainda que esse homem seja essencialmente uma singularidade única e autônoma entre tantos outros indivíduos. Nesse sentido, é exatamente esse homem, em sua dimensão, profundidade e performance política, e especialmente em seu caráter ético e civil, que Arendt pretende reaver na contemporaneidade, muito provavelmente, como antítese, e ao mesmo tempo solução, para a descrença que tem se perpetuado – e se tornou absolutamente comum sobretudo após a ascensão dos regimes totalitários, na prática individual e política que caracteriza o homem hodierno, tolhendo-o do usufruto da liberdade e da companhia de seus convivas em seu mundo comum – na reaparição e, especialmente na reconstrução, do homem político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de qualquer outra coisa, estudar a obra de Arendt é descobrir o prazer na análise de um pensamento encantadoramente objetivo, prático, e sobretudo lúcido, que, apesar de guardar um certo distanciamento temporal em relação à nossa realidade imediata, pode ser ainda um excelente instrumento de análise, interpretação e compreensão do mundo humano e do sentido da condição humana, não só na atualidade. Por isso, se o pensamento arendtiano pode, de maneira muito objetiva, ser usado como instrumento de estudo da condição do homem em seu *status* político, isso se deve ao fato de que Arendt pensou a realidade humana a partir do que julgava mais elementar, isto é, a política. Isso significa, em linhas gerais, que Arendt parte de um sujeito que se desenvolve, e chega a ser o que é em toda sua amplitude e genialidade, apenas e tão somente a partir do convívio coletivo e comum, embora sempre envolto em questões que ultrapassam a dimensão restrita de sua vida privada e particular, se estendendo para a diversidade e pluralidade do mundo público que o cerca e integra em comunidades múltiplas e diversas, tornando-o um ser coletivo e relacional e, especialmente, um ser político.

Nesse mundo público, em que esse indivíduo se manifesta fenomenologicamente, com e diante dos outros, interagindo e se comunicando através da ação e da palavra, a liberdade passa a possuir uma dimensão estritamente política, só pode ser conquistada, mantida e reafirmada se ele atuar ora como agente político, ora como expectador que julga, avalia e compreende a publicidade do mundo compartilhado como também um mundo seu, cujos aspectos de sua constituição, por sua permanência e aparição enquanto criatura, depois do nascimento e antes da morte, também dependem dele e, exatamente em razão disso, o tornam coautor da vida em sua dimensão social e coletiva. E, se a liberdade depende visceralmente da igualdade, essa igualdade só alcança realidade prática num tipo de convivência em que o outro é compreendido como mais uma das muitas manifestações da natureza humana, em sua singularidade e multiplicidade, principalmente como uma dignidade viva e manifesta, no próprio gênero humano, a partir de um ser único, que é exatamente o que ele é para os demais. Por conta disso, em

Arendt, a igualdade também é uma realidade fundamentalmente política, que, embora não negue a existência de diferenças, depende da possibilidade de manifestação, na diferença do novo e na força criativa que ele traz consigo, daquilo que guarda e resguarda a pluralidade humana em sua multiplicidade e capacidade de inovação, fugindo da mera repetição de um mundo de coisas fabricadas, e principalmente de um homem desumanizado.

Nesse sentido, ser ou se tornar um homem político, assim como fora pensado por Arendt, significa readquirir um *status* de cidadania sustentado e garantido, em sua essência, por um aparato jurídico e legal que tenha como base leis que assegurem a participação, livre e independente, de todos indistintamente nas esferas pública, administrativa e política, como forma de tornar cada indivíduo também corresponsável pela realidade coletiva e mundana que caracteriza o governo e administração pública em suas comunidades de convivência, com base na isonomia e igualdade política. Em razão disso, esse sujeito precisa ser reconhecido na espacialidade pública, em sua manifestação, enquanto estabelece relações e vínculos comunicativos, debatendo, discutindo, ouvindo e falando, ao mesmo tempo em que delibera conjuntamente, partindo do consenso e do senso comum, embora possa haver dissensos, sobretudo naquilo que diz respeito ou interessa a todos como bem comum, porque aí está o seu fazer político. Pois o homem político arendtiano, em sua concretude, não se isola, e nem tampouco vive excluído do convívio com os demais, mas está sempre disposto a interagir e se relacionar com os outros, como um tipo de força criadora cuja razão de ser é a habilidade para enxergar o mundo comum a partir das concepções, percepções e entendimento dos outros, além do seu próprio ponto vista, como resultado e construção de uma ação relacional e conjunta, que, aliás, só pode existir no convívio.

Desse modo, a convivência, em sua responsabilidade e universalidade pública, exige uma ética da responsabilidade individual, assegurada pela compreensão do sentido da concepção de bem comum, e também do entendimento de que toda e qualquer coletividade, é, essencialmente, enquanto constituição pública, também uma construção política. Para que isso

aconteça, a política precisa ser resgatada como um processo em que o homem, cômico de seus direitos, e principalmente de seus deveres, se enxergue como uma força inovadora e criadora, cuja efetividade e ação dependem da defesa da própria dignidade, o que se faz somente no âmbito do agir político. Então, ao considerarmos a reconstrução do homem político em Arendt, o que se quer realmente é possibilitar o reencontro do homem contemporâneo com aquilo que o homem grego, em sua *polis*, havia sido, isto é, um ser público cuja dignidade se fazia sentir através de toda e qualquer ação pública, na liberdade, igualdade e pluralidade de um ser que, em sua aparição e reconhecimento pelos outros, se torna um homem eminentemente político. É esse homem político, em sua natureza comunicativa, agindo no mundo e se fazendo ver pelos demais, que tornar possível a convivência, além da responsabilidade que cabe a cada um individualmente, diante de um mundo construído e mantido pela força e genialidade da ação humana.

Dessa forma, parece razoável pensar que, para Arendt, diante de um homem naturalmente vocacionado à publicidade do espaço público e a liberdade de estar com os outros, aquilo que condiciona a vida humana, em sua existência, acabe sendo mesmo a política. Contudo, não como ela é praticada hoje, com o homem fora do ambiente público, isolado e instrumentalizado pela violência, pela burocracia e pela representatividade, portanto, sem que participe direta e continuamente da construção da realidade que o cerca, do seu próprio mundo e da vida que lhe cabe. Os modelos políticos atuais, por conseguinte, não abrigam ou protegem a pluralidade, mas a excluem como elemento pernicioso e prejudicial à realização plena da política, desacreditando e descredenciando a prática política como algo fundamental e indispensável à realização do bem comum. Por isso, hoje, é bem mais fácil falarmos em políticos do que em comunidades políticas. Isso é extremamente preocupante, e às vezes perturbador, porque cria a ideia de que nem todos devem participar da política e de seus desdobramentos, mas apenas alguns habilitados e capacitados o suficiente para fazê-lo. Justamente por isso, discutir o fazer político a partir da obra de Arendt é tão importante, porque nela não há qualquer exclusão, mas a inclusão que nasce do entendimento que todos são capazes de fazer política. E o homem político

arendtiano, por essência, é o grande legado de Arendt ao entendimento, a compreensão e interpretação do homem como ser que age politicamente e que se constitui, ao agir, em ser circunstancialmente político.

REFERÊNCIAS

ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os limites do novo**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

AGUIAR, Odílio Alves. **A questão social em Hannah Arendt**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a01.pdf>>. Acesso em: 23 de mar. 2019.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

_____. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **A promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008a.

_____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016a.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2016b.

_____. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016c.

_____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho** – Ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

_____. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BRISKIEVICZ, Danilo Arnaldo. **Violência e poder em Hannah Arendt** [livro eletrônico]. Rio Grande do Sul: Simplíssimo, 2017.

CASTELLS, Manuel. **Ruptura: a crise da democracia liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CASSIN, Barbara. **Aristóteles e o lógos: Contos da Fenomenologia Comum**. São Paulo: Loyola, 1999.

CHAVES, Rosângela. **A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt** [livro eletrônico]. Goiânia: Cãnone Editorial, 2009.

CONCEIÇÃO, Edilene Maria da. **A questão da identidade política de Hannah e a identidade narrativa de Paul Recouer**. In: CONCEIÇÃO, E. M. da; OLIVEIRA, E. de; PASSOS, F. A.; OLIVEIRA, J. L. de (Org.). *Hannah Arendt: pensamento, revolução e poder*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

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

_____. **Hannah Arendt** [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.

CURTIS, Mario. **História da Grécia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. São Paulo: Ática, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2010.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

NUNES, Igor Vinícius Basílio. **Amor mundi e espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética**. Disponível em:

<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/124509>. Acesso em: 31 de maio.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. Rio de Janeiro: Record, 2016.

TURBAY, Luana. **A dimensão política da dignidade humana em Hannah Arendt**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). Tese (Doutorado em Filosofia Moral e Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2008.

_____. **Hannah Arendt**: História e liberdade (Da ação à reflexão). Porto Alegre: Clarinete, 2012.

_____. **Hannah Arendt e a dignidade humana**. Disponível em <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/5896>. Acesso em: 20 de maio.

WEIL, Eric. **Filosofia política**. São Paulo: Loyola, 1990.