

AUDA APARECIDA DE RAMOS

**LIBERDADE EM HANNAH ARENDT: O MILAGRE DO RECOMEÇAR
HUMANO**

Dissertação de Mestrado

Área de Concentração: Ética

MESTRADO EM FILOSOFIA

**LIBERDADE EM HANNAH ARENDT: O MILAGRE
DO RECOMEÇAR HUMANO**

Por

AUDA APARECIDA DE RAMOS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Gama Filho, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a. Maria da Penha Felício dos Santos de Carvalho

Rio de Janeiro/07

“O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”.(OT: 331)

“Privar um indivíduo do mundo comum no qual sua liberdade possa se exprimir e se inscrever, ser reconhecida e retomada por outros, é privá-lo da condição de sua autonomia, de sua existência como um “quem”. Quando se subtraem as condições da inscrição da liberdade no mundo visível, é a fonte invisível dessa liberdade que se arrisca a secar, essa fonte enigmática, que Hannah Arendt chama de espontaneidade”. (ROVIELLO.: 2003. p. 115-116)

“Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa”. (EPF: 156)

“(…) Na dimensão humana, conhecemos o autor dos ‘milagres’. São homens que os realizam – homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito”. (EPF: 220)

DEDICATÓRIA

Ao meu pai, o Sr. Azemiro, que com sua sabedoria e simplicidade, me possibilitou “asas” para conhecer novos mundos; e

À minha doce irmã, Jezilda, cujo brilho não se mostra mais neste mundo terreno, pois ocupou seu lugar entre estrelas brilhantes.

AGRADECIMENTOS

À minha família e amigos que com gestos e palavras de incentivo foram decisivos para a concretização deste projeto;

Ao prof. Dr. Edson Peixoto de Resende Filho, pela acolhida ao Programa de Mestrado da UGF;

Aos Professores que nos acompanharam nessa árdua jornada;

A sempre gentil Fabiana, cuja voz e e-mails, nos inteirava das novidades do Mestrado;

E, especialmente, a Prof^a Dr^a Maria da Penha Felício dos Santos de Carvalho, minha orientadora, que durante as tempestades e na hora em que o barco vacilou foi a capitã competente na retomada do rumo certo.

RESUMO

A presente Dissertação trata de um dos pontos centrais do pensamento arendtiano: o conceito de liberdade. Para Arendt, a liberdade se vincula imediatamente ao mundo das aparências que se estabelece entre os homens, através da ação e das palavras intercambiadas; Nessa visão, ao tentar retirar do homem o espaço público necessário para o aparecimento da liberdade, o totalitarismo representou a forma mais cruel de desnaturação da política. Arendt pensa a liberdade política não como um fenômeno da vontade, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má. Mas, a liberdade como ato de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido. Assim, a liberdade para ela é baseada no fato da pluralidade dos homens, no milagre de cada homem ser um novo começo em si mesmo e na responsabilidade com o mundo que o precede e que continuará existindo depois dele.

Palavras-chaves: *liberdade, nascimento, política.*

ABSTRACT

This dissertation examines one of the key points of Arendtian thought: the concept of freedom. For Arendt, freedom has an immediate link with the world of appearances existing between people, through actions and the exchange of words. From this point of view, by trying to deprive mankind of the public space needed for freedom to appear, totalitarianism represented the cruelest form of the denaturalization of politics. Arendt sees political freedom not as a phenomenon of will, a freedom of choice that judges and decides between two given things, one of which is good and the other bad. Rather, freedom is seen as the act of bringing into existence that which did not exist before, that which was not given even as an object of cognition or imagination and which, therefore, could not, strictly speaking, be known. Thus, freedom for Arendt is based on the fact of the plurality of mankind, on the miracle of each person being a new beginning in themselves and on the responsibility towards the world that preceded them and which will continue existing after them.

Keywords: *freedom, natality, politics.*

SUMÁRIO

REFERÊNCIAS INTRODUÇÃO	BIBLIOGRÁFICAS	81
Capítulo 1 -	À RUPTURA TOTALITÁRIA	6
Capítulo 2 -	FILOSOFIA E POLÍTICA	21
2.1	A opinião como manifestação da verdade	22
2.2	O filósofo e a <i>polis</i>	25
2.2.1	O “conhece-te a ti mesmo”	26
2.2.2	O rei-filósofo	27
2.2.3	O modelo aristotélico	31
2.3	Teoria da ação	33
2.3.1	Espaço público	36
2.3.2	Estar isolado – oposto do estar com o outro	40
2.3.3	Estar só e o dois-em-um	42
Capítulo 3 -	DISTÂNCIAS E APROXIMAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DA LIBERDADE	45
3.1	Liberdade e soberania	45
3.2	Liberdade e Igualdade	48
3.3	A liberdade no Republicanismo	50
3.4	Liberalismo x comunitarismo	53
Capítulo 4 -	LIBERDADE - O MILAGRE DO RECOMEÇAR	58
4.1	O prometer e o perdoar	67
CONCLUSÃO		74

LISTA DE ABREVIATURAS

OBRAS DE HANNAH ARENDT CITADAS:

CC:	<i>La Crise de la Culture (trad. Francesa de Between Past and Future), Paris, Gallimard, 1972</i>
CH:	<i>A Condição Humana</i>
CR:	<i>Crises da República</i>
DP:	<i>A Dignidade da Política</i>
LFPK:	<i>Lições sobre a Filosofia Política de Kant</i>
EPF:	<i>Entre o Passado e o Futuro</i>
NT:	<i>Understanding and Politics, Partisan Review, Julho-Agosto, 1953</i>
OP:	<i>O que é Política?</i>
OT:	<i>Origens do Totalitarismo</i>
SR:	<i>Sobre a Revolução</i>
VE:	<i>Vida do Espírito</i>

INTRODUÇÃO

A presente dissertação vai tratar de um dos pontos fundamentais do pensamento arendtiano: o conceito de liberdade. Para Hannah Arendt, o pensamento enraizado na particularidade e na contingência da experiência vivida é um modo fundamental da abertura do espírito em relação ao mundo. Sua obra cuida do exame das condições que permitem assegurar um mundo comum assinalado pelo pluralismo, pela diversidade e vivificado pelo novo que só o exercício da liberdade permite.

Inteligente e belíssima, num universo em que o destaque era dado aos homens, Hannah Arendt afirmou-se pela sua feminilidade e judaísmo, ambas condições de adversidade. Entretanto, recusava o papel de “mulher de exceção”, pois lhe lembrava dolorosamente o dos judeus de exceção¹. A resposta de Arendt a questão era simples “... se o universo da filosofia era destinado aos homens, no entanto, não era necessário que um tal estado de coisas subsista; um dia, poderia muito bem haver uma mulher filósofa”.² Da sua parte, dizia não pertencer ao círculo dos filósofos. *“Meu ofício – para me exprimir de uma maneira geral – é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa”*.³ Para Jaspers, seu amigo e ex-professor, ela certamente, teria seguido com êxito uma carreira acadêmica, apesar do fato de ser mulher, nas condições em vigor antes de 1933⁴.

¹ Carta de 16 de novembro de 1953, ao amigo Kurt Blumenfeld, citada por E. Young-Bruehl, p. 354.

² Entrevista concedida a Günter Gaus, no canal 2 da TV alemã, em 28 de outubro de 1964. Publicada em DP: 123

³ DP: 123

⁴ Fórmula adotada por Jaspers quando, na carta de recomendação que escreveu para que Arendt obtivesse uma pensão do governo alemão, como refugiada da Alemanha nazi - carta nº 249, de 3 de novembro de 1959.

O contexto onde gerou seu pensamento é europeu: judia, de origem alemã, herdou a riqueza de seu país, da tradição filosófica e, sobretudo, como ela própria ressaltou, da língua alemã. A subida de Hitler ao poder vai despertá-la do que ela própria chama de seu “sono romântico”.⁵ O acontecimento lhe revela, simultaneamente, a importância da dimensão do político para o homem e o problema judeu, que até então não fora realmente uma questão para ela. Tendo deixado a Alemanha em 1933, ela emigra aos Estados Unidos em 1940 e obtém a cidadania norte-americana somente em 1951. Essa experiência a leva a refletir sobre a ligação inextricável existente no mundo moderno entre o direito à cidadania e os direitos do homem.

Segundo Arendt:

“Não nascemos iguais; tornamos-nos iguais como membros de um grupo, por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. A nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir a igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-la juntamente com os seus iguais”.⁶

Para Arendt o mundo é justamente aquilo que surge dos contatos dos homens. A esfera pública e todo o aparato político que aí se erige não são dados por natureza, mas resultam de uma construção artificial pelos princípios da justiça e da igualdade mutuamente concedida.

No Simpósio de Toronto⁷, em 1972, Arendt observou que em função da ruptura do ineditismo do totalitarismo perderam-se os corrimões (*bannisters*) que nos ajudam a não cair da escada. Daí ter ela se visto na contingência de pensar sem a “*a bannister*”, acrescentando que isto em alemão equivaleria a “*Denken ohne Geländer*”

⁵ ROVIELLO, Anne-Marie. Arendt, Hannah, 1906-1975. Trad. Paulo Neves. In. CANTO-SPERBER. Monique. Dicionário de ética e filosofia moral. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2003. v.1. p. 115-116.

⁶ OT: 335

⁷ LAFER, Celso. *Isaiah Berlin e Hannah Arendt*. In. LAFER, Celso. Pensamento, persuasão e poder. p. 139

(*pensamentos sem amparos*). Na interpretação de André Duarte⁸, pensar à sombra da ruptura da tradição significou, para Arendt, redescobrir as possibilidades de um pensamento crítico que se instituísse como um repensar o passado para chegar até o seu impensado, isto é, para chegar até a origem democrática da política, que a tradição não legara ao futuro. Mas o retorno arendtiano ao passado não significa nostalgia ou tentativa de restauração da *polis* grega tal qual, a história que interessa a Hannah Arendt é uma história fragmentada, são eventos que interrompem o movimento circular da vida diária, uma história aberta ao extraordinário e que, portanto, não se desenrola placidamente e nem se reduz à imagem tradicional do fluxo contínuo do tempo.

A influência da filosofia grega é visível em toda obra de Hannah Arendt. Aristóteles e Platão foram fundamentais para a formação do seu pensamento político. Não se pode negar que sua compreensão do que seja a política e a liberdade está profundamente marcada por uma interpretação desta experiência.

A liberdade que Arendt quer recuperar do esquecimento diz respeito à ação política e tem de ser compreendida como a capacidade humana de “chamar à existência o que antes não existia”. Em uma palavra, a experiência da liberdade a que Arendt se refere consuma-se na experiência da ação política conjunta, por meio da qual advém a novidade que renova e redireciona de maneira inesperada o curso dos processos desencadeados pela interação humana, garantia de uma história aberta e sem final. Contrariamente à identificação da tradição entre liberdade e livre-arbítrio, isto é, a liberdade de escolher entre coisas dadas de antemão, Arendt visa recuperar uma idéia de liberdade em que esta é “idêntica ao iniciar ou, como diz Kant, à espontaneidade”.

Liberdade, nesta acepção, e a política surgem do diálogo no plural, que aparece quando existe este espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora.⁹ Valorizar o pensamento de Arendt é tentar

⁸ DUARTE, André. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: A crítica da tradição e a recuperação da origem da política*. In. MORAES, Eduardo Jardim de. BIGNOTTO, Newton (orgs.) *Hannah Arendt Diálogos, reflexões, memórias*. P. 63

⁹EPF: 143-171.

resgatar em certa medida o espaço do próprio homem no mundo, pois no universo arendtiano se a política perdeu seu espaço foi porque o homem perdeu seu espaço no mundo. Espaço este que, para Arendt é necessário para que o homem exercite sua liberdade entre seus pares.

O que se vê no mundo atual é um distanciamento dos fatos da política. Preocupar-se com o espaço comum deixou de ser valoroso, beirando em muitos casos à mediocridade e ao desrespeito com a coisa pública por parte daqueles que se “dizem políticos”. Hannah Arendt nunca esteve tão atual e a emergência que traz o seu pensamento soa aos nossos ouvidos.

A estrutura adotada é a seguinte:

O primeiro capítulo privilegia a leitura da obra *Origens do totalitarismo*, produzida por Hannah Arendt entre os anos de 1945 a 1949, tendo sido editada pela primeira vez em 1951, pouco tempo depois do fim da 2ª Guerra Mundial. *Origens do totalitarismo* é composta por três partes: a *primeira* analisa o anti-semitismo; a *segunda* o imperialismo e a *terceira*; o totalitarismo. De acordo com o que nos propomos a investigar estaremos nos detendo na terceira parte da obra: o totalitarismo, pois, na tentativa totalitária de destruir qualquer espaço entre os homens, massifica-os, constituí-os como espécie, cria o uno a partir do múltiplo, ou seja, destrói a condição prévia de qualquer liberdade, da faculdade de se mover. Pois o que busca é eliminar radicalmente a possibilidade em si da ação.

O segundo capítulo enfatiza as três atividades fundamentais, que compõem a *vita activa* - consideradas a pedra fundamental do pensamento arendtiano; e a crítica arendtiana a tradição do pensamento político ocidental. Para tanto, vai se privilegiar a leitura da obra *A condição humana* e do ensaio *Que é autoridade?* – incluído na obra *Entre o passado e o futuro*. Privilegia-se, ainda a interpretação de Eduardo Jardim de Moraes.

O terceiro capítulo situa a posição conquistada por Hannah Arendt frente ao contexto das linguagens do pensamento político contemporâneo. Será valorizada a interpretação de José Eisenberg na intenção de mostrar que, no contexto das linguagens do pensamento político contemporâneo, Hannah Arendt caracteriza-se por duas recusas simultâneas: uma recusa radical em reduzir a singularidade do sujeito humano ao indivíduo interessado do liberalismo ou à pessoa moral do comunitarismo, e uma recusa radical em reduzir a vida ativa do espaço público à vida ética da comunidade ou à vida associativa da sociedade. Analisa-se também, a idéia de soberania e igualdade relacionadas à liberdade.

O quarto capítulo busca elucidar como Hannah Arendt pensa a liberdade política enquanto capacidade humana de dar início a algo novo e imprevisível. Privilegia-se a interpretação de André Duarte e José Eisenberg.

CAPÍTULO I

A RUPTURA TOTALITÁRIA

No primeiro capítulo, partimos de uma análise sobre o fenômeno totalitário, solo onde emergiu o pensamento arendtiano. Para Arendt, o totalitarismo representou a tentativa da destruição total de qualquer espontaneidade e a submissão de todo indivíduo ao processo de desolação totalitária entendida como a experiência absoluta da não pertença ao mundo, sustentado pelo terror e pela ideologia.

“Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser livre e agir* são uma mesma coisa”.¹⁰

Desde os gregos, sabemos que a vida política altamente desenvolvida gera uma suspeita profunda em relação a esfera privada, um profundo ressentimento contra o incômodo milagre contido no fato de que cada um de nós é feito como é – único, singular, intransponível. Toda essa esfera do que é meramente dado, relegada a vida privada na sociedade civilizada, é uma permanente ameaça à esfera pública. Pois a esfera pública é tão consistentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada é baseada na lei da distinção e da diferenciação universal. A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, portanto é orientada pelo princípio da justiça. Para Arendt, não nascemos iguais; tornamos-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.

¹⁰ EPF: 156

Ao contrário, na experiência totalitária é no isolamento que se enraízam o princípio e a natureza da tirania, neste governo sem lei, de um único, cujo princípio é o medo. O medo está ligado, portanto, à angústia que se sente no isolamento, ou seja, o contrário da igualdade. O medo é o desespero de todas as pessoas que, por qualquer motivo, se recusaram a agir em conformidade com aquilo em que acreditam. O medo como princípio de ação é, portanto, antipolítico, uma contradição dos termos. O isolamento e o medo são desejos de potência ou de dominação, pois que o poder, na sua acepção verdadeira, não pode ser possuído por um indivíduo.

Afirma Arendt: “o homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”.¹¹ Assim, na sua análise o totalitarismo não só causou a abolição da liberdade pública, mas muito mais, sua finalidade era a destruição total de qualquer espontaneidade e a submissão de todo indivíduo ao processo de desolação totalitária entendida como a experiência absoluta da não pertença ao mundo.

O domínio total exigido pelo totalitarismo não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. “O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade”.¹²

Para Hannah Arendt os dois sustentáculos do totalitarismo são o terror e a ideologia, articulados de tal maneira que um não pode prescindir do outro. Ao mesmo tempo em que o terror absoluto recebe justificativas ideológicas que visam a demonstrar sua necessidade e inevitabilidade, por outro lado, é exatamente por meio do emprego extremo da violência terrorista que se criam e se reproduzem às condições sociais que, segundo a ideologia totalitária, melhor definem e caracterizam os inimigos do regime como seres degradados e perigosos que precisam ser aniquilados.

¹¹ Idem: 331

¹² Idem: 389

No pensamento arendtiano ideologia é precisamente o que o seu nome indica: "a lógica de uma idéia". A ênfase é colocada no termo "lógico", pois, o que é mais importante na ideologia é o movimento de dedução. *Movimento* porque se refere a um processo. *Dedução*, porque se trata de um movimento interno, que evita, a todo o custo, o confronto com exterior: a factualidade, o acontecimento, a experiência. Não é por acaso, portanto, que nas alturas em que Eichmann se viu obrigado a confrontar-se com a realidade dos campos, as suas "convicções" vacilassem. Nas palavras do próprio: "*não podia; não podia; era demais. Os gritos...estava demasiadamente aborrecido (...) E fui-me embora (...) Tinha sido demais. Estava acabado. (...) Tinha que desaparecer*".¹³

A ênfase na ideologia não é a idéia, nem o conteúdo, se é inapta e desprovida de conteúdo espiritual autêntico como o racismo, ou que esteja impregnada daquilo que há de melhor na nossa tradução, como o socialismo. Pois, se as ideologias não são elas próprias totalitárias, contêm elementos que o são, ou seja, a pretensão de explicar tudo, a emancipação da experiência. Assim, só podem contar com a coerência lógica. O movimento do pensamento não nasce da experiência, mas gera-se por si próprio, e o único elemento tirado da realidade é transformado em premissa com valor de axioma. A transformação da ideologia numa arma totalitária consiste em acentuar o cálculo e a dedução.

A fuga das massas perante a realidade é uma condenação do mundo no qual elas são obrigadas a viver. Em suma: uma gnose. As massas "sedentas de coerência" renunciam elas próprias à pluralidade por uma visão conformista e simplificada das coisas. (...) Um círculo perverso cria-se entre os chefes totalitários que, no seu desprezo pelos fatos, estão prontos a defender qualquer tese, e a credulidade das massas, prontas, a acreditar em qualquer mentira, desde que seja melhor do que o mundo real.¹⁴

Se a liberdade política é idêntica a um espaço onde os homens podem se mover, o terror nasce com o medo de que se levante um novo começo com um

¹³ EJ:88

¹⁴ ESLIN-Jean-Claude – Op. cit., 49

nascimento, e a mobilização autoconstrigente da lógica tem por origem o medo de que alguém comece a pensar. Assim, o terror arruína todas as relações com a realidade, como salienta Hannah Arendt ao dizer que:

"O terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar – e o pensamento, como a mais livre e mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução. O governo totalitário só se sente seguro na medida em que pode mobilizar a própria força de vontade do homem para forçá-lo a mergulhar naquele gigantesco movimento da História ou da Natureza que supostamente usa a humanidade como material e ignora nascimento ou morte".¹⁵

Para Arendt os riscos que o estado de não-pensamento implica, em assuntos políticos como morais, são claros: subtraindo as pessoas ao perigo do exame crítico, se ensina a agarrarem-se solidamente às regras de conduta, sejam elas quais forem, de uma dada sociedade, numa dada época. Aquilo a que elas se habituem, então, é menos ao conteúdo das regras, cujo exame as mergulharia na perplexidade, do que à possessão de regras nas quais se podem fazer entrar os casos particulares.¹⁶ O que permite esta possessão de regras no totalitarismo é a ideologia, e é ela, ainda, que convida a compreender as distorções de Eichmann à luz de algo mais do que a simples mentira.

Na ideologia, Arendt acredita que se reúnem e reforçam-se mutuamente dois aspectos essenciais ao desbravamento do caminho da banalidade do mal, a saber, o abandono à necessidade e a fuga à realidade, a troca da liberdade inerente à faculdade de pensar pela "camisa lógica", com a qual o homem pode constranger-se a si mesmo quase tão violentamente como é constrangido por uma força exterior. A ideologia é, pois, o meio pelo qual os seres humanos são privados da fonte da sua liberdade e espontaneidade: interiorizando a necessidade lógica da "idéia", tornam-se dóceis e previsíveis.

¹⁵ OT: 512-516

¹⁶ VE: 219

É neste sentido que Arendt considera que “as oportunidades de Eichmann para se sentir como Pôncio Pilatos eram muitas e, à medida que os meses e os anos passaram, ele deixou de ter necessidade de sentir o que quer que fosse. As coisas eram assim, (...) fizesse o que fizesse, fê-lo como cidadão obediente à lei. Fez o seu dever (...). Não só obedeceu a ordens, mas também obedeceu à lei. Eichmann tinha uma suspeita confusa de que esta poderia ser uma distinção importante, mas nem a defesa nem os juízes lhe pegaram”.¹⁷

Arendt chama atenção para o fato do processo que culminou na perpetração do Holocausto ter assumido a figura de uma socialização burocrática, isto é, o tipo de socialização que permite que um indivíduo entenda como o seu mais alto dever moral obedecer às ordens do seu superior, e que resulta da conjugação de quatro componentes fundamentais, a saber: vulnerabilidade econômica, perda de autonomia, instituição da lealdade como valor moral fundamental e identificação da virtude e da consciência com o escrupuloso seguimento das ordens dadas. Com mais pormenor: em regime totalitário, e por circunstâncias institucionais, o indivíduo tem fortes razões para temer pela sua permanência num trabalho, porquanto a insegurança econômica se constitui como a primeira forma de o levar a fazer o que quer que seja para mantê-lo.

“O homem da massa, a quem Himmler organizou para os maiores crimes jamais cometidos na história (...), em meio às ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade. Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvaguardar as suas vidas privadas”.¹⁸

Assim, a lealdade do *paterfamilias* para com o seu núcleo familiar, rapidamente se transformará em lealdade para com o seu empregador. Por outro lado, a engrenagem da burocracia é caracterizada, nas palavras de Arendt, como animada “Lei de Ninguém”, segundo a qual cada indivíduo é apenas uma pequena

¹⁷ EJ: 135

¹⁸ Idem: 388

peça da maquinaria. Perdendo o controle do processo decisório, tanto quanto a capacidade de acompanhar o modo segundo o qual as decisões serão executadas, a consciência do burocrata não chega a temer pelas conseqüências das suas ações.

“O problema era como ultrapassar, não tanto a sua consciência, mas a piedade animal pela qual todos os homens normais são afetados na presença do sofrimento físico. O truque usado por Himmler – que aparentemente era, ele próprio, bastante afligido por estas reações instintivas – era muito simples e, provavelmente, muito eficaz; consistia em virar estes instintos do avesso, dirigindo-os ao eu. Assim, em vez de dizer: que coisas horríveis fiz às pessoas!, os assassinos poderiam dizer: que coisas horríveis tive de fazer para cumprir os meus deveres, quão duramente pesou a tarefa sobre os meus ombros!”¹⁹

A lealdade, enfim, pressupõe a subordinação dos objetivos e valores individuais aos objetivos e normas da instituição, decorrente da perda do sentimento de responsabilidade pessoal, e encontra o seu expoente mais alto na transformação da própria consciência. O moralmente errado é agora, e apenas, algo difícil de suportar, um dentre os muitos deveres institucionais.²⁰

Para Arendt antes de tomarem o poder e criarem um mundo à imagem da sua doutrina, os movimentos totalitários invocam um falso mundo de coerências, que supostamente seria mais adequado às necessidades da mente humana do que a própria realidade; nele, através de pura imaginação, as massas desarraigadas podem sentir-se à vontade e evitar os eternos golpes que a vida e as experiências verdadeiras infligem aos seres humanos e às suas expectativas.

“A força da propaganda totalitária – antes que os movimentos façam cair cortinas de ferro para evitar que alguém perturbe, com a mais leve realidade, a horripilante quietude de um mundo completamente imaginário – reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real. Os únicos sinais que o mundo real ainda oferece à compreensão das massas desintegradas e em desintegração – que se tornam mais crédulas a cada golpe de má sorte – são, por assim dizer, as suas lacunas, as perguntas que ele prefere não discutir em público, os boatos que não ousa contradizer porque ferem, embora de modo exagerado e distorcido, algum ponto fraco”.²¹

¹⁹ Idem:106

²⁰ EJ: 106

²¹ Idem: 402

Para Arendt, essa consistente arbitrariedade nega a liberdade humana de modo muito mais eficaz que qualquer tirania jamais foi capaz de negar. Numa tirania, era preciso ser pelo menos um inimigo do regime para ser punido por ele. A liberdade de opinião ainda existia para aqueles que tinham a coragem de arriscar o pescoço. Teoricamente, ainda se pode fazer oposição também nos regimes totalitários; mas essa liberdade é quase anulada quando a prática de um ato voluntário apenas acarreta uma “punição” que todos, de uma forma ou de outra, têm de sofrer.

Com efeito, se é verdade que, apoiada no medo, a tirania procura o isolamento dos seus membros e a desertificação da esfera pública, também é verdade que o agir, obedecendo ou evitando conflitos, continua a ser possível, se bem que como mero princípio de sobrevivência.

Nesse sentido, afirma Arendt:

“Porque até o medo é, ainda, (de acordo com Montesquieu) um princípio de ação e, enquanto tal, imprevisível nas suas conseqüências. (...) O medo é o princípio dos movimentos humanos neste deserto de companhia [*neighborlessness*] e solidão [*loneliness*]; enquanto tal, contudo, é ainda um princípio que guia as ações do indivíduo que, assim, retém um mínimo, amedrontado contato com outros homens. O deserto que este homem individual e totalmente atomizado se move, retém uma imagem, ainda que distorcida, daquele espaço que a liberdade humana requer”.²²

Assim, se é certo que o isolamento, na tirania, desgasta a capacidade humana para a ação, a esfera privada, com todas as suas possibilidades, é ainda preservada. Ora, “nós sabemos que o círculo de ferro do terror total não deixa espaço a uma tal vida privada, e que o autoconstrangimento da lógica totalitária destrói no homem a capacidade de experimentar e de pensar, bem como a de agir”.²³

No totalitarismo, a liberdade não apenas se reduz à sua última e aparentemente indestrutível garantia que é a possibilidade de suicídio, mas perde toda a importância porque as conseqüências do seu exercício são compartilhadas por

²² NT: 108

²³ OT: 394

peças completamente inocentes. O inocente e o culpado são igualmente indesejáveis.²⁴

Na perspectiva arendtiana, o terror é, ele próprio, essência da dominação totalitária: eliminando a liberdade enquanto tal, no sentido de dar cumprimento aos juízos de morte da história e da natureza, o terror totalitário incapacita para a ação.

Com efeito, “a partir do momento em que o terror é total, o próprio medo não é bom conselheiro da conduta a adotar: porque o terror escolhe as suas vítimas sem ter em conta as ações e os pensamentos individuais, mas exclusivamente segundo a necessidade objetiva do processo natural ou histórico. Em situação totalitária, o medo está, certamente, mais espalhado do que nunca antes; mas perdeu a sua utilidade a partir do momento em que as ações que inspira já não são nenhuma ajuda para evitar os perigos temidos pelo homem. A mesma coisa é verdadeira para a simpatia ou apoio manifestados ao regime; porque o terror não se contenta com escolher as vítimas segundo critérios objetivos”.²⁵

Na análise de George Kateb:

“O totalitarismo é genocídio, um genocídio metódico ‘num quadro de ordem legal’. É a matança metódica de certas populações em grande escala (envolve milhões) levada a cabo deliberadamente e como questão política pelos que estão no poder, cujo objetivo primordial é matar essas populações, e matá-las apesar de não serem hostis nem mesmo dissidentes, ou obstáculos para um qualquer objetivo de utilidade, ou estarem na posse de bens de qualquer tipo de que os seus assassinos precisem, queiram ou cobicem. Para o observador racional o totalitarismo é tão gratuito quanto metódico: combina a mais extrema eficácia de método com o que parece ser a total ausência ou vazio de motivo.”²⁶

Além disso, entretanto, e dado o seu caráter essencial, deve evitar-se analisar o terror como um meio de poder político - o terror como essência assume, de algum modo, o estatuto de fim em si mesmo, o que significa atribuir-lhe, com Arendt, o estatuto de “instrumento incomparável”.

É, de resto, neste sentido, que Arendt afirma:

²⁴ Idem: 483

²⁵ OT: 334

²⁶ KATEB, George, p.76

“O terror começa por apagar os limites instituídos pela lei dos homens, mas não o faz em proveito de qualquer vontade tirânica, do poder despótico de um homem contra todos. O terror substitui os limites e os modos de comunicação entre os indivíduos de uma forma que os mantém tão apertados que ficam como que fundidos, como se fossem um”.²⁷

Na interpretação de Bernard Bergen, Arendt vê que se quisermos agarrar a natureza única do totalitarismo, temos de inverter o nosso entendimento tradicional do terror: as imagens tradicionais do terror são imagens de pessoas demasiadamente paralisadas para se mover; mas para o totalitarismo, o terror é a arma da lei que chama os homens à ação. Mas a chamada à ação não é uma chamada a agir, que pode apenas ser dirigida a indivíduos. Onde os indivíduos são apenas a corporização da lei do movimento, estão apenas a transportar (*motion-carrying*) o terror que é a sua lei²⁸.

Os domínios totalitários diferenciam-se de todas as outras formas de expressão política até então conhecidas. O totalitarismo ao galgar o poder criou instituições novas, destruindo todas as tradições sociais, legais e políticas do país.

Segundo Arendt,

“Os governos totalitários do nosso tempo evoluíram a partir de sistemas unipartidários; sempre que estes se tornavam realmente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferentes de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias - legais, morais, lógicas ou de bom senso - podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação”.²⁹

Na análise arendtiana, o terror vaporiza o próprio critério de definição da essência dos governos, a saber, a alternativa entre legitimidade e arbitrariedade, entre legalidade e ausência de lei e, assim, a dominação totalitária assume-se como o regime em que o terror é, ele mesmo, guiado pela lei, quando “o próprio termo de lei mudou de acepção: exprimia o quadro estável no seio do qual as ações e os

²⁷ NT: 103

²⁸ BERGEN Bernard J. – *The Banality of Evil*, p. 155

²⁹ CH: 512

movimentos humanos eram supostos ter lugar, era a sua condição, e veio a constituir a própria expressão desses movimentos”.³⁰

Em *As origens do totalitarismo*, Arendt reitera e aprofunda:

“Os cidadãos de um país totalitário são atirados e tomados pelo processo da Natureza ou da História com vista a acelerar-lhe o movimento; como tal, não podem ser senão os executores ou as vítimas da lei que lhe é inerente. O curso das coisas pode decidir que aqueles que hoje eliminam raças e indivíduos, ou os representantes de classes agonizantes e os povos decadentes, sejam amanhã os que devem ser sacrificados. Aquilo de que tem necessidades o reino totalitário para guiar a conduta dos seus sujeitos, é de uma preparação que torne cada um deles apto a desempenhar tanto o papel de carrasco, como o de vítima. Esta preparação de duas faces, substituto de um princípio de ação, é a ideologia”.³¹

Para Arendt, o totalitarismo inviabiliza a lógica binária do “nós” e “eles”, pelo princípio “ninguém está a salvo”, pois “não é nem a favor dos homens nem contra eles que o terror está instituído. A sua existência tem por função fornecer ao processo natural ou histórico um instrumento de aceleração incomparável”.³²

Em Arendt, a dinâmica totalitária do terror remete-nos para uma forma de governo radicalmente nova, com finalidade igualmente inaudita: eliminar a capacidade de ação independente dos indivíduos, pela supressão do espaço entre eles, favorecendo a criação efetiva, mais do que de um monopólio do poder público, de “um homem de dimensões gigantescas” onde a pluralidade e a concomitante diferença de perspectivas não encontra lugar. Abolir as barreiras das leis entre os homens – como o faz a tirania – equivale a suprimir as liberdades humanas e a destruir a liberdade enquanto realidade política viva; porque o espaço entre os homens, enquanto delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade. Esmagando os homens uns contra os outros, o totalitarismo destrói a única condição essencial a toda a liberdade: simplesmente, a faculdade de se mover, que não pode existir sem espaço.

³⁰ Idem: 100

³¹ OT: 362-363

³² Idem: 103

No universo arendtiano todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de os homens viverem juntos; o artifício humano distingue a existência humana da circunstância meramente natural; a existência de uma esfera pública, simultânea presença de inumeráveis perspectivas que conferem ao mundo a sua realidade, configura-se como transcendência, como potencial imortalidade terrena.

É verdade que ambos os regimes, tirânico e totalitário, aspiram à dominação de uma população privada de liberdade política. É verdade, também, que em ambos encontramos a convicção de que um só pode, e deve velar sobre todas as atividades humanas, sejam elas quais forem. Contudo, neste ponto em que as semelhanças se acentuam, anuncia-se, irremediavelmente, a diferença crucial. Nas palavras de Arendt:

“Com efeito, Nero, na sua loucura, não desejava ter frente a si senão uma só cabeça, para que a calma do seu reino não fosse, nunca mais, ameaçada por uma nova oposição (...), e sabia que isso era impossível. O ditador totalitário, ao contrário, considera-se como o único chefe do conjunto da raça humana, e não se preocupa com a oposição senão na medida em que esta deve ser eliminada, antes mesmo que ele possa reinar pela dominação total. O seu objetivo último não é a tranqüilidade do seu reino, mas a reprodução ou interpretação de certas leis, da natureza ou da história, que são leis do movimento e que, conseqüentemente, exigem que constantemente se tomem medidas e se torne (...) as alegrias seculares da dominação tirânica (...) impossíveis por definição”.³³

O totalitarismo não tem, portanto, muito em comum com a tirania, e a mesma distinção pode estabelecer-se relativamente à ditadura, com a qual, freqüentemente, se confundiu. Arendt não se cansa de salientar que as ditaduras não são totalitárias: o regime de Lenin apoiava o seu poder no aparelho burocrático do partido; Mussolini prestava um verdadeiro culto ao Estado; a Espanha de Franco aceitou o apoio e os limites impostos pela Igreja Católica. Ora, em situação totalitária “nenhum grupo, nenhuma instituição do país permanecem intactos, não somente no sentido de que devem “articular-se” com o regime e apoiá-lo do exterior – o que já é

³³ NT: 111

grave -, mas no sentido literal em que, a longo prazo, não são supostos, sequer, sobreviver”.³⁴

O fenômeno da dominação totalitária e as várias formas de des-razão que aí irrompem, levaram Arendt a questionar, não só a crença no progresso das formas de relação entre os homens, como a própria ação, que agora revelava o mal como sua dimensão essencial:

“É aparição de um mal radical, desconhecido de nós anteriormente, que põe termo à idéia de que os valores evoluem e se transformam. Aqui, não há critérios nem políticos nem históricos, nem simplesmente morais, mas no máximo a tomada de consciência de que há, talvez, na política moderna qualquer coisa que não deveria nunca ter se encontrado na política, no sentido usual do termo, a saber, o tudo ou nada”.³⁵

Para Arendt é, pois, do próprio interior das relações humanas que surge a possibilidade da degenerescência, quer dizer, a possibilidade de um desregramento sistemático e pretendido; é a ação que se vira contra o que ela própria é, enquanto ação livre.

Com efeito, “os princípios neste sentido são: a honra, a glória, o amor da igualdade – a que Montesquieu chamava virtude – a distinção ou excelência (...), mas também o medo, a desconfiança ou o ódio. A liberdade ou o seu contrário aparece no mundo cada vez que tais princípios são atualizados.”³⁶

Na análise arendtiana o domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única “liberdade” consista em “preservar a espécie”.

³⁴ Idem: 113

³⁵ OT: 442

³⁶ CC: 198

O domínio totalitário na análise arendtiana procura atingir esse objetivo através da doutrinação ideológica das formações de elite e do terror absoluto nos campos; e as atrocidades para as quais as formações de elite são impiedosamente usadas constituem a aplicação prática da doutrina ideológica – o campo de testes em que a última deve colocar-se à prova -, enquanto o terrível espetáculo dos campos deve fornecer a verificação “teórica” da ideologia.

Para Arendt, os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, são verdadeiras fábricas da morte que servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov³⁷ que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado.

No pensamento arendtiano em circunstâncias normais, isso nunca pode ser conseguido, porque a espontaneidade jamais pode ser inteiramente eliminada, uma vez que se relaciona não apenas com a liberdade humana, mas com a própria vida, no sentido da simples manutenção da existência.

Os homens, na medida em que são mais que simples reações animais e realização de funções são inteiramente supérfluos para os regimes totalitários. O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos.³⁸

“O verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manterem-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento. No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito.”³⁹

³⁷ Hannah Arendt faz menção às experiências do fisiologista russo Ivan Petrovich Pavlov, que realizou em 1901 pesquisas sobre reflexo condicionado.

³⁸ Idem: 508

³⁹ OT: 493

Na análise arendtiana, o poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. Exatamente porque os recursos do homem são tão grandes, só se pode dominá-lo inteiramente quando ele se torna um exemplar da espécie animal humana. A individualidade, ou qualquer outra coisa que distinga um homem do outro, é intolerável. Enquanto todos os homens não se tornam igualmente supérfluos – e isso só se consegue nos campos de concentração – o ideal do domínio totalitário não é atingido.

Em Arendt a tentativa de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada. O mundo dos agonizantes, no qual os homens aprendem que são supérfluos através de um modo de vida em que o castigo nada tem a ver com o crime, em que a exploração é praticada sem lucro, e em que o trabalho é realizado sem proveito, é um lugar onde a insensatez é diariamente renovada.

“Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superlotado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo. Inversamente, pode ocorrer que, devido a uma falta de novas remessas humanas, surja o perigo de que os campos se esvaziem, e seja dada a ordem de reduzir o índice de mortalidade a qualquer preço”.⁴⁰

No entanto, na estrutura da ideologia totalitária, nada poderia ser mais sensato e lógico. Nada importa a não ser a coerência.

“Se os presos são insetos daninhos, é lógico que sejam exterminados por meio de gás venenoso; se são degenerados, não se deve permitir que contaminem a população; se têm “almas escravas” (Himmler), ninguém deve perder tempo tentando reeducá-los”.⁴¹

Para Hannah Arendt a agressividade do totalitarismo não advém do desejo do poder e, se tenta expandir-se febrilmente, não é por amor à expansão e ao lucro,

⁴⁰ OT: 493

⁴¹ Idem

mas apenas por motivos ideológicos: para tornar o mundo coerente, para provar que o seu supersentido estava certo.

É principalmente em benefício desse supersentido, em benefício dessa coerência, que se torna necessário ao totalitarismo destruir todos os vestígios de dignidade humana. Pois o respeito à dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como entidades, como construtores de mundos ou co-autores de um mundo comum⁴².

Para Arendt, o que o totalitarismo não pode suportar é a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu.

Na análise arendtiana o ineditismo da experiência totalitária, coloca em questão o repertório dos “universais” do pensamento, não só no plano da metafísica, mas no da experiência, visto que os mesmos deixaram de fornecer critérios claros para a ação futura, muito menos, de oferecer conceitos apropriados para o entendimento dos acontecimentos passados. Assim, o que se propõe no segundo capítulo é compreender como Arendt buscou pensar e repensar a tradição do pensamento político ocidental, resgatando fragmentos de uma época de glória onde a democracia era exercitada entre iguais, que possam fornecer base teórica para justificar questões, conceitos que não se perderam na ruptura, mas que não foram legados pela tradição.

⁴² Idem: 509

CAPÍTULO II

Filosofia e Política

No primeiro capítulo, buscamos delimitar o solo onde o pensamento arendtiano germinou e que em certa medida instigou Hannah Arendt a tentar compreender o que para ela representou a descaracterização extrema da liberdade política.

Para Arendt, o ineditismo da experiência totalitária coloca em questão o repertório dos “universais” do pensamento, não só no plano da metafísica, mas no da experiência, visto que deixaram de fornecer critérios claros para a ação futura muito menos oferecer conceitos apropriados para o entendimento dos acontecimentos passados.

Assim, o que se propõe neste capítulo é compreender como Arendt buscou pensar e repensar sobre a tradição do pensamento político ocidental visando resgatar fragmentos que possam fornecer base teórica para justificar questões, conceitos, que não se perderam na ruptura, mas, que não foram legados pela tradição.

Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso de violências, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão⁴³.

Para Arendt o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião. Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da polis e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos

⁴³ DP: 91

socráticos. O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juizes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da persuasão.

2.1. A opinião como manifestação da verdade

Na sua obra *A dignidade da política*, Arendt observa que intimamente ligada à dúvida de Platão quanto à validade da persuasão está a sua enérgica condenação da *doxa*, a opinião, que não só atravessou suas obras políticas, deixando uma marca inequívoca, como se tornou uma das pedras angulares do seu conceito de verdade.

A verdade platônica, mesmo quando a *doxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião. Para Arendt, o espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das idéias.

“A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar-se quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros. Para os gregos, esse era um grande privilégio que se ligava à vida pública e que faltava à privacidade doméstica, em que não se é visto nem ouvido por outros”.⁴⁴

⁴⁴ Idem: 97

De uma perspectiva política, a *doxa*, a opinião não é simplesmente um modo de expressão marcado por seu grau intermediário entre o conhecimento verdadeiro e o erro ou ignorância, como o afirmou Platão⁴⁵. Assim, para Arendt a opinião não deve ser vista como alheia à argumentação racional ou, então, como passível de universalização, mas sim como a expressão de um “ponto de vista” ou “perspectiva” alargada, a partir dos quais os eventos particulares do mundo tornam-se significativos e podem ser objeto de uma discussão, de um acordo provisório ou do conflito político.

Não por acaso, o resgate arendtiano da dignidade da opinião política constitui a fonte de inspiração da sua analogia entre os juízos reflexionantes estéticos e os juízos políticos, e é por isso que juízo e opinião passam a ser associado no curso de sua reflexão, sendo concebidos justamente como as “duas faculdades racionais de maior importância política, que haviam sido quase inteiramente negligenciadas pela tradição do pensamento político e filosófico. As opiniões são formadas num processo de discussão aberta e de debate público, e onde não existe qualquer oportunidade para a formação de opiniões pode haver disposições – disposições das massas e disposições dos indivíduos, as segundas não menos inconstantes e discutíveis do que as primeiras – mas não opinião”.⁴⁶

As opiniões nunca pertencem a grupos, mas exclusivamente a indivíduos que exercem a sua razão fria e livremente e nenhuma multidão, seja ela a multidão de uma parte ou do conjunto da sociedade, virá jamais a ser capaz de formar uma opinião. Para Hannah Arendt as opiniões surgirão por toda a parte em que os homens comuniquem livremente uns com os outros e tenham direito de possuir as suas idéias políticas.

No pensamento arendtiano a opinião é uma expressão do modo como um evento do mundo se revela para cada um, prestando-se assim ao debate, à concordância ou à discordância na medida em que o mesmo evento aparece para os outros a partir de posições distintas e jamais passíveis de totalização.

⁴⁵ CR: 478

⁴⁶ SR: 264-265

Desta feita, para Arendt a grande virtude do homem político é a sua capacidade de compreender o mundo a partir de diversos pontos de vista, não porque deve aceitá-los enquanto tais, mas porque ele tem de ser capaz de comunicar-se entre os cidadãos e suas opiniões, de modo que a qualidade comum deste mundo se evidencie.

O que se enfatiza é o caráter persuasivo do discurso político enquanto um único modo adequado para a comunicação que exprime ao outro aquilo que “me aparece”, tal como Arendt o formulou em sua reflexão sobre a *maiêutica* socrática. Na análise arendtiana, tanto para Sócrates como para seus concidadãos a *doxa* era a formulação em discursos daquilo que *dokeimoi*, daquilo que me parece. Essa *doxa* não tinha como tópico o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (distintas de *unum verum*, a verdade única, por um lado, e das falsidades ilimitadas, as *falsa infinita*, por outro), mas compreendia o mundo como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos.

O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ele ocupa no mundo; e que a propriedade do mundo de ser o “mesmo”, o seu caráter como (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou “objetividade” (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões) -, “tanto você quanto eu somos humanos⁴⁷”.

⁴⁷ DP: 96-97

2.2. O filósofo e a *polis*

A partir do pressuposto de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas *doxai*, Arendt, conclui que o papel do filósofo não é, então, governar a cidade, mas ser o seu “moscardo”, não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros.

A diferença com Platão é decisiva: Sócrates não queria educar os cidadãos; estava mais interessado em aperfeiçoar-lhes as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte. Para Sócrates, a *maiêutica* era uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podem ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou aquela verdade geral. Portanto, o fato de que os diálogos iniciais de Platão sejam freqüentemente concluídos de forma inconcludente, sem um resultado, ainda os insere na tradição socrática. Ter discutido alguma coisa até o fim, ter falado sobre alguma coisa, sobre a *doxa* de algum cidadão, isso já parecia um resultado suficiente.

De acordo com a análise arendtiana, se quiséssemos definir, em termos tradicionais, poderíamos dizer que a única virtude importante do estadista consiste em compreender o maior número e a maior variedade possível de realidades – não de pontos de vista subjetivos, que naturalmente também existem, mas que, aqui, não dizem respeito -o modo como essas realidades se abrem às várias opiniões dos cidadãos e, ao mesmo tempo, em ser capaz de comunicar-se entre os cidadãos e suas opiniões, de modo que a qualidade comum deste mundo se evidencie.

Se tal compreensão – e a ação por ela inspirada – tivesse que acontecer sem a ajuda do estadista, então o pré-requisito seria o de que cada cidadão teria que ser suficientemente articulado para mostrar sua opinião em sua veracidade, e, por conseguinte, compreender seus concidadãos.

Para Arendt, Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a

compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário. Para isso Sócrates contava com dois *insights*, um deles contido na palavra do Apolo de Delfos, *gnôthi sauthon*, “conhece-te a ti mesmo”, e o outro exposto por Platão (e com eco em Aristóteles): “É melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”. Esta última é a frase-chave para a convicção socrática de que a virtude pode ser ensinada e aprendida.

2.2.1. O “conhece-te a ti mesmo”

Na compreensão socrática, o conhece-te a ti mesmo délfico significava o seguinte: apenas ao conhecer o que aparece para mim – apenas para mim, e, permanece, portanto, sempre relacionado à minha própria existência concreta – eu poderei algum dia compreender a verdade.

A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens, e, portanto, não se relacionaria com a existência de cada homem, dela sendo independente, não pode existir para os mortais. O importante para os mortais é tornar a *doxa* verdadeira, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros.

Para Arendt, se a quintessência do ensinamento dos sofistas consistia no *dyo logoi*, na instância em que se pode falar sobre cada questão de duas maneiras diferentes, então Sócrates era o maior de todos os sofistas. Pois ele pensava que havia, ou deveria haver tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos no modo de falar.

Para Sócrates, o principal critério para o homem que diz sua própria *doxa* com verdade é “que ele esteja de acordo consigo mesmo” – que ele não se

contradiga e não diga coisas contraditórias, que é o que a maioria das pessoas faz, e, no entanto, o que cada um de nós de certa forma tem medo de fazer.

O medo da contradição vem do fato de que qualquer um de nós, “sendo um”, pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo (*eme emautô*) como se fosse dois. Porque já sou dois-em-um, ao menos quando tento pensar, posso ter a experiência de que um amigo, para usar a definição de Aristóteles, é como um “outro eu” (*heteros gar autos ho philos estin*). Somente alguém que teve a experiência de falar consigo mesmo é capaz de ser amigo, de adquirir um outro eu. A condição é a de que ele esteja de comum acordo consigo mesmo (*homognômonei heautô*), porque alguém que se contradiz não é confiável. A faculdade da fala e a pluralidade humana se correspondem, não só no sentido de que uso palavras para a comunicação com aqueles com quem estou no mundo, mas também no sentido – até mais relevante, de que ao falar comigo mesmo, vivo junto comigo mesmo⁴⁸.

2.2.2. O rei-filósofo

Na interpretação arendtiana, a alegoria da caverna destina-se a mostrar como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia. E o propósito é descobrir, no domínio da filosofia, os padrões adequados não só, certamente, a uma cidade povoada por habitantes de cavernas, mas também aos habitantes que, embora de maneira obscura e ignorante, formaram suas opiniões com respeito às mesmas questões dos filósofos⁴⁹.

O próprio Platão descreveu a relação entre filosofia e política em termos da atitude do filósofo para com a *polis*. A descrição ocorre na parábola da Caverna, que constitui o centro de sua filosofia política e da *República*.

⁴⁸ Idem:101

⁴⁹ Idem: 108 – 109

A alegoria, com que Platão pretende dar uma espécie de biografia condensada do filósofo, desdobra-se em três estágios, designando cada um deles um momento decisivo, uma reviravolta, e formando, os três juntos, a *periagôge holés tés psychés*, aquela reviravolta do ser humano como um todo, que para Platão, é justamente a própria formação do filósofo.

Ainda na caverna, o futuro filósofo liberta-se dos grilhões que acorrentam “as pernas e os pescoços” dos habitantes da caverna de modo que “eles só podem ver à sua frente”, os olhos fixos em uma superfície em que as sombras e as imagens das coisas aparecem. Quando se vira pela primeira vez, vê atrás de si um fogo artificial que ilumina as coisas da caverna como elas realmente são. As imagens na superfície que os habitantes da caverna fitam são suas *doxai*, as coisas que aparecem para eles e como elas aparecem. Se desejam ver as coisas como elas realmente são, precisam virar-se, isto é, mudar de posição, pois, como já vimos, toda *doxa* depende da e corresponde à posição de cada um no mundo.

Um segundo estágio ocorre quando esse aventureiro solitário não se satisfaz com o fogo na caverna e com as coisas que agora aparecem como são, mas quer descobrir de onde vem esse fogo e quais são as causas das coisas. Mais uma vez ele se vira e descobre uma saída da caverna, uma escada que o leva ao céu aberto, uma paisagem sem coisas ou homens. Neste momento aparecem as idéias, as essências eternas das coisas perecíveis e dos homens mortais, iluminadas pelo sol – a idéia das idéias -, que possibilita ao observador ver e às idéias continuarem a brilhar. Este é sem dúvida o clímax da vida do filósofo, e é aí que tem início a tragédia. Sendo ainda um mortal, o filósofo não pertence a esse lugar, e nele não pode permanecer; precisa retornar à caverna, sua morada terrena, ainda que na caverna não possa mais se sentir em casa.

Finalmente, há a necessidade de retornar à caverna, de deixar o reino das essências eternas e novamente se mover no reino das coisas perecíveis e homens mortais⁵⁰. Cada uma dessas reviravoltas foi acompanhada por uma perda de sentido e de orientação. Os olhos, acostumados às aparências sombreadas no anteparo,

⁵⁰ EPF: 64

ficam cegos pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos, então habituados à luz difusa do fogo artificial, ficam cegos diante da luz do sol. Mas o pior é a perda de orientação que acomete aqueles cujos olhos um dia se acostumaram à luz brilhante, sob o céu das idéias, e que agora precisam guiar-se na escuridão da caverna⁵¹.

Com a parábola, Platão mostra por que os filósofos não sabem o que é bom para si mesmos e como são alienados das coisas dos homens: os filósofos não podem mais viver na escuridão da caverna, perderam o sentido de direção, perderam o que chamaríamos de senso comum. Quando retornam e tentam contar aos habitantes da caverna o que viram do lado de fora, o que dizem não faz sentido: o que quer que digam é, para os habitantes da caverna, como se o mundo estivesse “virado de cabeça para baixo” (Hegel). O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo⁵².

Na visão arendtiana, toda a esfera dos assuntos humanos é vista do ponto de vista de uma filosofia que pressupõe que mesmo aqueles que habitam a caverna dos assuntos humanos são humanos, na medida apenas em que querem ver, embora permaneçam iludidos por sombras e imagens. E o governo do filósofo-rei, isto é, a dominação dos negócios humanos por algo exterior a seu próprio âmbito, justifica-se não apenas por uma prioridade absoluta do ver sobre o fazer e da contemplação sobre o falar e o agir, mas também pela pressuposição de que o que faz dos homens humanos é o anseio por ver. Portanto, o interesse do filósofo e o interesse do homem *qua* homem coincidem: ambos exigem que os negócios humanos, os resultados da fala e da ação, não devem adquirir uma dignidade advinda de si próprios, mas se sujeitem ao domínio de algo exterior a seu âmbito⁵³.

Assim, o filósofo ao se readaptar ao mundo das sombras, será ele justamente o mais apto a governar e conduzir os assuntos da cidade, pois conhece

⁵¹ DG: 109

⁵² Idem: 109 - 110

⁵³ Idem: 156

as coisas como elas são de fato, para além das ilusões em que acreditam os demais habitantes da caverna.

Na interpretação de Eduardo Jardim de Moraes,⁵⁴ o personagem do mito, o filósofo que já teve acesso à verdade, precisa lidar com os hostis habitantes da caverna. Tendo em vista esta situação, ele recorre ao saber que obteve em contato com as idéias e atribui a ele a função de fornecer parâmetros para a organização da vida entre os homens, isto é, para a política. A idéia do bem passa agora a ser tomada como o princípio da autoridade do governante, que deve ser aceita por todos, pois remete a uma fonte transcendente, situada além do próprio domínio da política.

Seguindo sua análise, Hannah Arendt acredita que a teoria das idéias, o núcleo da metafísica de Platão, constitui-se neste momento em que o filósofo não é mais apenas filósofo, mas pretende também ser rei, isto é, governar. Isto explica a razão da aplicabilidade das idéias que se introduz na teoria platônica das idéias. O fato de as idéias serem metros a partir dos quais as coisas são julgadas não teria relação com qualquer exigência do pensamento, mas com a urgência política de fundar a autoridade para organizar a vida no interior da caverna.

A definição da verdade dotada de um caráter instrumental, que responde à necessidade de fundar a autoridade política, apareceu no contexto do julgamento e da morte de Sócrates, que teria aguçado o conflito, latente na vida política grega, entre a Filosofia e a política. A filosofia política de Platão, especialmente seu conceito de autoridade, foi formulada como uma reação do filósofo ao que ele experimentou como uma ameaça à sua vida.

Conforme a perspectiva de Eduardo Jardim de Moraes, a redefinição do conceito de verdade no mito da caverna determina a composição de um cenário com os seguintes elementos: uma definição do pensamento está presente, obtida a partir do ponto de vista da metafísica. O pensamento é encarregado de fornecer os parâmetros para o juízo e para a ação. Nesta medida, ele é considerado através de

⁵⁴ MORAES, Eduardo Jardim. Hannah Arendt Filosofia e Política. In. MORAES, Eduardo Jardim de. BIGNOTTO, Newton (orgs.) Hannah Arendt Diálogos, reflexões, memórias. P. 35-47

uma perspectiva instrumental – ele deve servir a fins práticos políticos. Por sua vez, a política também é concebida instrumentalmente.

Nesta perspectiva, o mito da caverna recorre aos parâmetros ideais como um meio para fundar a autoridade do filósofo e poder impor seu governo sobre os demais. A idéia de governo aparece, neste momento, com a separação entre os que governam porque sabem e todos os demais, que executam. Constitui-se, assim, a idéia de autoridade que conhecemos no Ocidente, cuja durabilidade foi garantida pelo fato de os romanos e o cristianismo a terem herdado e transmitido.

Na análise arendtiana, a filosofia acaba por deixar sua proverbial torre de marfim e o próprio filósofo abandona sua pretensão à posição de “homem sábio” na sociedade. Uma dúvida da filosofia sobre a sua própria viabilidade acompanha internamente esse abandono da posição tradicional e, neste sentido, o interesse pela política tornou-se para ela uma questão de vida ou morte.

2.2.3. O modelo aristotélico

Para Aristóteles, não menos que para Platão, a verdade última está além das palavras. Na terminologia de Aristóteles, o recipiente humano da verdade é *nous*, o espírito, cujo conteúdo é sem *logos*. Assim como Platão opôs a *doxa* à verdade, Aristóteles opõe *phronésis* (insight político) a *nous* (espírito filosófico), o que coloca o filósofo em conflito com a *polis*. Como sua experiência última é a mudez, o filósofo está fora do domínio político, no qual a mais alta faculdade do homem é precisamente o falar – *logo ecjôn* é o que faz do homem um *dzôo politikon*, um ser político.⁵⁵

⁵⁵ DP: 111-112

O outro conflito se refere ao fato de que o *pathos* não é estranho aos homens, a multidão sabe que a saída para esse estado é formar opiniões, as quais o filósofo considerará intoleráveis. O filósofo ocupado com as questões que para ele são irrespondíveis ficará excluído, ao ser o único a não possuir uma *doxa*.

Para Hannah Arendt esse perigo surgiu com o início da tradição filosófica, com Platão e, em menor proporção, com Aristóteles.

“O filósofo, por demais cômico, pelo julgamento de Sócrates, da incompatibilidade inerente das experiências filosóficas fundamentais com as experiências políticas fundamentais, generalizou o choque inicial e iniciador *thaumadzein*. A posição de Sócrates perdeu-se nesse processo, não porque Sócrates não houvesse deixado escritos, ou porque Platão propositalmente os distorcesse, mas porque os *insights* socráticos, nascidos de uma relação ainda intacta com a política e também com a experiência especificamente filosófica, perderam-se. Pois o que é válido para esse espanto, com o qual a filosofia começa, não é válido para o subsequente diálogo do próprio estar-só.”⁵⁶

Em Hannah Arendt o estar-só, ou o diálogo em pensamento do dois-em-um, é parte integral do ser e do viver junto aos outros, e nesse estar-só, o filósofo também só pode formar opiniões – também, ele chega à sua própria *doxa*.

Desta forma, o filósofo não tem uma verdade especial, da qual a multidão estaria excluída. O que diferencia é o *pathos* do espanto, que evita o dogmatismo de meras opiniões.

Com relação a melhor forma de governo, Aristóteles diferentemente de Platão, não concebia a razão com poderes tirânicos, nem há a figura do rei-filósofo para regular os assuntos humanos. Para ele o melhor regime era baseado na relação dos jovens com os mais velhos, que é, em essência, educacional.

Para Hannah Arendt a simplicidade do argumento aristotélico traz à tona uma contradição na definição da polis dada pelo próprio Aristóteles - a polis é uma comunidade de iguais visando a uma vida que é potencialmente a melhor - baseada

⁵⁶ Idem: 113

no princípio de igualdade não conhecendo diferenciação entre governantes e governados.

Em Aristóteles, não há dúvida, porém, de que deva haver uma diferença entre os governantes e os governados. Cabe ao legislador decidir como ela será e como repartirá os poderes. A natureza manifestou sua opção pela diferença de idades que dá à espécie humana: de um lado, os jovens; de outro, os velhos. Cabe aos primeiros obedecer e aos segundos mandar. Ninguém se zanga ou se sente desonrado por ceder aos mais velhos, na esperança de alcançar as mesmas honras. Pode-se, portanto, dizer que os mesmos mandam e obedecem, mas são, porém, diferentes; assim, a disciplina deve ser em parte a mesma e em parte diferente. Pois, de acordo com o provérbio, para bem comandar é preciso ter obedecido.⁵⁷

Outro ponto que para Hannah Arendt é essencial é a relação educacional que se estabelece nada mais sendo do que um treino dos futuros governantes pelos governos presentes.

Para Hannah Arendt, no que se refere a política, as ações e palavras são intercambiadas entre adultos que já ultrapassaram a idade da educação propriamente dita, e a política, ou o direito de participar da condução dos negócios públicos, começa precisamente onde termina a educação.

2.3. Teoria da Ação

Com a expressão *vita activa*, Hannah Arendt pretende designar três atividades fundamentais - consideradas a pedra fundamental do pensamento

⁵⁷ARISTOTÉLES. A política. *Livro III - Dos governos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 176

arendtiano -, porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra: labor, trabalho e ação.

O labor e o trabalho, bem como a ação, tem raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Não obstante, das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.

Neste sentido de iniciativa, para Arendt, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade, que pode constituir a categoria central do pensamento político.

Para Arendt a ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o homem vive na Terra e habita o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. E, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história.

Na perspectiva arendtiana a pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir. A ação seria uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições intermináveis, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa. Nas suas palavras:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e

prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas.⁵⁸

Em Hannah Arendt ser diferente não equivale a ser outro. A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa, como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, torna-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares.

É através do discurso e da ação que os homens podem distinguir-se, que a singularidade de cada um vem à tona, ao invés de permanecerem apenas diferentes. Esta manifestação depende de iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.

E no universo arendtiano isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*: “os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando a outros a trabalhar para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo das coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos ou a vida de um parasita pode ser injusta, mas nem por isto deixa de ser humana. Por outro lado, a vida sem discurso e sem ação – único modo de vida em que há sincera renúncia de toda vaidade e aparência na acepção bíblica da palavra – está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens”.⁵⁹

Os homens tomam iniciativas e são impelidos a agir. E para Hannah Arendt isto, não é algo imposto pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. A ação pode ser estimulada, mas nunca condicionada,

⁵⁸ CH:178

⁵⁹ CH: 189

pela presença dos outros; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. No pensamento arendtiano estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros, quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza, da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela.

2.3.1. O espaço público

“O mundo tem a ver com o artefato humano, com o produto das mãos dos homens, com os negócios realizados entre os que nele habitam. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens”.⁶⁰

Para Arendt o espaço público é o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. O mundo é, antes de mais, o espaço que as mãos humanas resgatam aos processos automáticos. O mundo objetivo não se limita, desta forma ao artifício humano material. Ele compreende igualmente o artifício humano imaterial: as leis, os costumes, os tabus, em suma, todas as disposições inventadas pelo homem para estabilizar e regular as relações entre os indivíduos; e, nesse sentido, ele é, primordialmente, uma transcendência.

⁶⁰ CH: 62

Com efeito,

“Sem um mundo em que os homens nasçam e morram, só existiria a imutável e eterna repetição, a imortal eternidade do humano e das outras espécies animais. (...) Só dentro do mundo humano o cíclico movimento da natureza se manifesta como crescimento e decadência”.⁶¹

O mundo no pensamento arendtiano não é visto no sentido físico, ao contrário, o mundo é aquilo que faz com que o homem vença o nível do natural, da imersão biológica no reino da natureza. É exatamente pela atividade da obra que é inaugurada esta libertação. E mais, é o artifício do homem, o conjunto de sua obra, objetos e instituições que proporcionam aos homens uma morada.

As coisas do mundo estão, também elas, condenadas a decair, mas o seu fim não é a destruição inerente às coisas de consumo, até porque podem substituir-se com a passagem das gerações, e assim, possui uma (...)“relativa independência por relação aos homens que as produzem e usam, uma objetividade que as faz suportar, resistir e perdurar, pelo menos por um tempo, às vorazes exigências de seus fabricantes e usuários. Deste ponto de vista, as coisas têm a função de estabilizar a vida humana”.⁶²

Ora, o mundo, na sua permanência e durabilidade, é a condição da existência humana enquanto, precisamente, humana. Nós somos do mundo – escreve Arendt – e não apenas no mundo -, o que implica, em igual medida, que, tal como a existência humana não é possível sem coisas, também as coisas se constituem como condição dessa existência, sob pena de se reduzirem a um não-mundo de artigos não relacionados.

Assim, pois, “se o animal *laborans* precisa da ajuda do homo *faber* para facilitar o seu labor e aliviar o seu esforço, e se os mortais necessitam da sua ajuda para erigir um lar sobre a Terra, os homens que atuam e falam precisam da ajuda do homo *faber* na sua mais elevada capacidade, isto é, da ajuda do artista, de poetas e

⁶¹ CH: 110

⁶² Idem: 158

historiadores, de construtores de monumentos e escritores, já que sem eles o único produto de sua atividade, a história que estabelecem e contam, não sobreviveria. Com o fim de que o mundo seja o que sempre se considerou que era, um lar para os homens durante a sua vida na Terra, o artifício humano há de ser o lugar apropriado para a ação e o discurso. (...) Não é necessário escolher entre Platão e Protágoras, ou dizer se há de ser o homem um deus a medida de todas as coisas; o certo é que a medida não pode ser nem a feroz necessidade da vida, nem o instrumentalismo da fabricação e do uso”.⁶³

Este mundo, portanto, não é idêntico à Terra ou à Natureza: “antes está relacionado com os objetos fabricados pelas mãos do homem, assim como com os assuntos dos que habitam juntos no mundo feito pelo homem.”⁶⁴(...) O mundo, com tudo o que está no meio, une e separa os homens ao mesmo tempo. A esfera pública, tal como o mundo comum, junta-nos e, não obstante, impede que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer.⁶⁵

Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Para Hannah Arendt, se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais.⁶⁶

Para os gregos, a polis era uma garantia aos que haviam convertido mares e terras no cenário do seu destemor de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de outro artista da palavra; sem a ajuda de

⁶³ CH: 187

⁶⁴ TAMINIAUX, Jacques. Op. cit., p. 44: “O mundo não é de nenhum modo a natureza como meio de vida, e ainda menos o universo. Um mundo sustenta-se num conjunto de artefatos conquistados à natureza, mas resistindo à torrente do seu ciclo. É neste ponto que se marca o desacordo mais nítido entre Arendt e Marx. (...) Com Marx, Arendt sustenta que os humanos se tornam tais inventando os artefatos. Contra ele, ela sustenta que esta invenção não tinha como finalidade assistir o ciclo da vida. Tem por fim muito mais o resistir a este ciclo para opor ao seu retorno a consistência, a estabilidade, a permanência de um habitat no sei do qual o “quem” pudesse aparecer. (...) É preciso um mundo para que uma vida possa aparecer como vida de alguém.”

⁶⁵ CH:.62

⁶⁶ Idem: 64

terceiros, os que agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade.

A ação no pensamento arendtiano, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui. É como se os muros da polis e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso.

“A rigor, a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importam onde estejam. Onde quer que vás, serás uma *polis*”.⁶⁷

Na perspectiva arendtiana este espaço nem sempre existe; e, embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o assalariado e o homem de negócios da atualidade – não vive nele. Além disso, nenhum homem pode viver permanentemente nesse espaço. Privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência.

Para Arendt ser privado de mundo equivale, conseqüentemente, a ser privado do espaço da aparência, onde cada um é visto e ouvido por todos, equivale nas palavras de Heráclito, a ser algo que “passa como um sonho, que não tem qualquer realidade”.

Na perspectiva de George Kateb:

“Ser alienado do mundo pode não querer dizer opressão, ou violência física ou mental. Os párias podem estar confortáveis, embora normalmente não estejam. O que importa finalmente, contudo, é ter um mundo: o lugar das mais altas oportunidades existenciais bem como dos maiores perigos. Dá aos indivíduos

⁶⁷ CH: 211

identidade e hipóteses de reconciliação, mas pode também pedir que se abdique de confortos e da própria vida”.⁶⁸

O espaço da aparência vai existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública.

Para Hannah Arendt onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre. E, o que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre os homens que agem e falam é o poder.

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes.

Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões.

2.3.2. Estar isolado - oposto do estar com o outro

Para Hannah Arendt, o homem como *homo faber*, tende a isolar-se com o seu trabalho, isto é, a deixar temporariamente o terreno da política. A fabricação (*poesis*), o ato de fazer coisas, que se distingue, por um lado, da ação (*práxis*) e, por outro, do mero trabalho, sempre é levada a efeito quando o homem, de certa forma se isola dos interesses comuns, não importa que o seu resultado seja um objeto de artesanato ou de arte. No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de

⁶⁸ KATEB, George – Op. Cit., 173

criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode ocorrer num mundo ditado pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem.

Seguindo a análise arendtiana, o homem isolado que perdeu seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário metabolismo com a natureza não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão.

Na sua obra *Origens do totalitarismo*, Arendt deixa claro que governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidade políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo, no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter⁶⁹.

Na interpretação arendtiana, Montesquieu foi o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo. Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento – o isolamento do tirano em relação aos súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeita generalizada – e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana essencial da pluralidade, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política. Para ele, só a tirania é incapaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é a esfera pública; ao contrário, tão logo passa a existir, gera as sementes de sua própria destruição.

⁶⁹ OT: 527

Afirma Hannah Arendt:

Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, 'não há nada que seja novo debaixo do sol'; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, 'não há memória'; sem a permanência duradoura do artifício humano, 'não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós'. E sem o poder, e o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva⁷⁰.

O poder preserva a esfera pública e o espaço da aparência e, como tal, é também princípio essencial ao artifício humano, que perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanas e das histórias engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto; sem o abrigo do artifício humano, os negócios humanos em Arendt, seriam tão instáveis, fúteis e vãos como os movimentos das tribos nômades.

2.3.3. Estar só e o dois-em-um

Para Hannah Arendt, o homem só realiza sua humanidade através do contato humano. Em sua obra *Origens do totalitarismo*, Arendt afirma que até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e

⁷⁰ CH: 216

indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. No entanto, basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, que continuará como antes, e para cuja continuidade somos supérfluos, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos.⁷¹

Hannah Arendt acredita que Epicteto, o filósofo escravo-forro de origem grega, foi o primeiro a distinguir entre solidão e ausência de companhia. De certa forma, a descoberta foi acidental, uma vez que seu interesse não era uma coisa nem outra, mas o ser só (*monos*) no sentido de ser absolutamente independente. Na opinião de Epicteto, o homem solitário (*éremos*) vê-se rodeado por outros com os quais não pode estabelecer contato e a cuja hostilidade está exposto. O homem só, ao contrário, está desacompanhado e, portanto, “pode estar em companhia de si mesmo”, já que os homens têm a capacidade de “falar consigo mesmo”. Em outras palavras, quando estou só, estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros.

A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo dos dois-em-um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu, com o qual estabeleço o diálogo do pensamento.

O problema de estar a sós é que esses dois-em-um necessitam dos outros para que voltem a ser um – um indivíduo imutável cuja identidade jamais pode ser confundida com a de qualquer outro.

Ao discutir de que modo a gênese da tradição do pensamento político ocidental transmitiu como herança fundamental a hostilidade filosófica em relação à política, retoma-se de que maneira Arendt extraiu as conseqüências mais propriamente do desmantelamento da tradição, resgatando do esquecimento e conceitualizando aquelas manifestações políticas originárias não legadas, que

⁷¹ Idem: 528

guardam o sentido da política em sua maior dignidade. Assim neste capítulo analisamos o contexto teórico que permite elucidar o sentido da sua recuperação das manifestações políticas originárias, base a partir da qual Arendt traça contornos de seus principais conceitos políticos, tais como ação, público, poder, violência, entre outros a liberdade, que constitui nossa preocupação primeira.

No terceiro capítulo vamos analisar aproximações e distanciamentos do pensamento arendtiano na construção da liberdade frente aos debates políticos da tradição republicana, liberalismo e comunitarismo.

CAPÍTULO III

DISTÂNCIAS E APROXIMAÇÕES NA CONSTRUÇÃO DA LIBERDADE

No capítulo anterior discutimos de que modo a gênese da tradição do pensamento político ocidental transmitiu como herança fundamental, a hostilidade filosófica em relação à política, e de que maneira Arendt extraiu as conseqüências mais propriamente do desmantelamento da tradição, resgatando do esquecimento e conceitualizando aquelas manifestações políticas originárias não legadas, que guardam o sentido da política em sua maior dignidade.

E, neste capítulo iremos tentar analisar como Arendt se posiciona frente a tradição republicana, liberalismo e comunitarismo

3.1. Liberdade e soberania⁷²

Na perspectiva arendtiana, a tradição do pensamento político moderno que identifica liberdade e soberania tem como conseqüência política imediata a desconsideração da pluralidade e a disseminação da violência:

“A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou

⁷² Jean-Jacques Rousseau, o representante mais coerente da teoria da soberania, derivada por ele diretamente da vontade, de modo a poder conceber o poder político à imagem da força de vontade individual. Rousseau argumentou contra Montesquieu, que o poder deve ser soberano, isto é, indivisível, pois ‘uma vontade dividida seria inconcebível’.

como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a 'vontade geral' de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar⁷³.

Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens⁷⁴ - e não, como sustenta a tradição desde Platão, porque a força limitada do homem o faça depender do auxílio dos outros. Todas as recomendações propostas pela tradição para que o homem possa sobrepor-se à condição da não-soberania e atingir a integridade intocável da pessoa humana equivale a compensações da intrínseca "fraqueza" da pluralidade. No entanto, se tais recomendações fossem seguidas, e se fosse bem sucedida a tentativa de evitar as conseqüências da pluralidade, o resultado não seria tanto o domínio soberano de um homem sobre si mesmo, mas, sobretudo o domínio arbitrário de todos os outros – ou, como no estoicismo, a troca do mundo real por um mundo imaginário no qual esses outros simplesmente não existiriam.

Na análise arendtiana, essa identificação de liberdade com soberania⁷⁵ é talvez a conseqüência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos – ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania de todos os demais, mantendo-se o mesmo vínculo tradicional entre unidade e onipotência, descartando-se a concepção do poder como derivado da associação consentida de uma pluralidade de agentes.

⁷³ EPF: 213

⁷⁴ CH: 246

⁷⁵

Além disso, a vontade é por sua própria natureza inconstante, e os laços políticos só podem garantir seu poder vinculador, no futuro, por meio de “leis e constituições, de tratados e de alianças”, cuja origem se encontra na capacidade humana de fazer e cumprir promessas consentidas reciprocamente, face as incertezas intrínsecas do futuro⁷⁶.

Na tradição do pensamento político moderno, a liberdade também foi pensada em estreita conexão com as noções de “soberania” e de “vontade”, como Rousseau propôs. Ao pensar a liberdade em termos de soberania e do poder como resultado de uma “vontade geral” una e indivisa que prescindia da comunicação intersubjetiva, Rousseau teria estabelecido uma concepção antipluralista da política que teria consequências dramáticas no curso da Revolução Francesa.

Na interpretação de André Enégren a despeito da aparente proximidade, a distância teórica entre Arendt e Rousseau é grande. Na sua análise a afirmação arendtiana de que inexiste qualquer mediação possível entre as vontades fundamenta-se no fato de que “a vontade permanece uma determinação plenamente subjetiva, na qual não são consideradas nem a reflexão nem a deliberação que se confrontam e são trocadas, as vontades rousseauístas, por seu turno, unificam-se em um consenso de corações (a não ser que elas se quebrem no enfrentamento), fora de toda comunicação, posto que é essencial a Rousseau evitar a corrupção engendrada pelas discussões “espinhosas”⁷⁷. Além disso Rousseau não pode conceber uma vontade dividida: a vontade geral tem de ser uma vontade unificada pela soma algébrica que reduz toda diversidade àquela unanimidade.

Na análise arendtiana, um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania. Ao contrário da vertente moderna da tradição filosófica e política que identificou liberdade e soberania, Arendt considera que ambos configuram termos antitéticos, pois as condições requeridas para a soberania, isto é,

⁷⁶EPF: 212 “Na realidade, a teoria de Rousseau vê-se refutada pela simples razão de que é absurdo, para a vontade, prender-se ao futuro, uma comunidade efetivamente fundada sobre esta vontade soberana não seria erigida sobre areia, e sim sobre areia movediça”.

⁷⁷ ENEGREN, André. *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

o “ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio”, estão em contradição com as condições do exercício plural da liberdade, em que a capacidade de iniciar algo novo no mundo não corresponde à capacidade de “controlar ou prever conseqüências”.

3.2. Liberdade e Igualdade

A igualdade só existia neste campo especificamente político onde os homens se encontravam mutuamente como cidadãos e não como pessoas particulares. Nunca é demais vincar a diferença entre este antigo conceito de igualdade e a nossa noção de que os homens nascem ou são criados iguais e se tornam diferentes em virtude de instituições sociais e políticas, isto é, feitas pelo homem. A igualdade da polis grega, a sua isonomia, era um atributo da polis – e não dos homens, que recebiam a sua igualdade pela cidadania, e não em virtude do nascimento. Nem a igualdade nem a liberdade se compreendiam como qualidades inerentes à natureza humana, não eram ambas dadas pela natureza e desenvolvendo-se por si mesmas; eram, convencionais e artificiais, produtos do esforço humano e das qualidades do mundo feito pelos homens⁷⁸.

A política em Arendt baseia-se na pluralidade dos homens. E, mais, política trata da convivência entre diferentes. Assim, se a pluralidade implica na coexistência de diferenças, a igualdade a ser alcançada através desse exercício de interesse, quase sempre conflitante, é a liberdade e não a justiça, pois é aquela, a liberdade, que distingue “o convívio dos homens na *polis* de todas as outras de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos”.⁷⁹

Na perspectiva arendtiana, a noção de isonomia não trazia consigo a idéia de uma igualdade universal perante as leis, mas implicava que todos os cidadãos

⁷⁸ SR: 30

⁷⁹ OP: 8 -10

tenham o mesmo direito a atividade política, podendo exercer livremente a atividade de conversar uns com os outros, sem que esse discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma da obediência.

Para Arendt isonomia não significa a igualdade de condições, mas sim a condição que torna os homens iguais.

“Não nascemos iguais; tornamos-nos iguais como membros de um grupo, por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. A nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir a igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-la juntamente com os seus iguais”.⁸⁰

Liberdade e igualdade coincidem no âmbito da polis grega não apenas porque certas condições prévias eram necessárias para que se pudesse aceder ao espaço público, tais como a posse de escravos e de uma casa, mas também na medida em que a isonomia, por meio de suas normas (*nomos*), instaurava uma igualdade artificial entre homens desiguais por natureza (*physei*). A igualdade era, portanto, uma característica especificamente política, um atributo da polis isonômica, e não uma qualidade natural dos homens.

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 de coerção e, portanto, na ausência de qualquer forma de governo definida a partir da dominação entre os homens. Para os gregos, portanto, “ser livre e viver em uma polis eram em certo sentido um e o mesmo”.

Na sua obra *A dignidade da política*, Arendt esclarece que a igualdade (*isonomia*) quer dizer antes de tudo que todos têm o mesmo direito à atividade política. Ela não é nem pode ser garantida por leis, pois estas decorrem de acordos ou imposições que surgem no curso das relações humanas, ao passo que o ser político, o cidadão, precede essas confabulações, e nesta condição promove ou não

⁸⁰ OT: 335

acertos que se inscrevem no convívio sempre contraditório da política enquanto ação ou intervenção no seio da comunidade.

Para Hannah Arendt acostumou-se a entender “lei e direito” no sentido dos dez mandamentos enquanto mandamentos e proibições, cujo único sentido consiste em que eles exigem obediência. A lei ordena e ao interditar movimentos e ações cria, antes de qualquer coisa, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade.

3.3. A liberdade no Republicanismo

Com a modernidade, a primazia dos deveres para com a comunidade se desloca para os direitos naturais dos indivíduos, sendo a liberdade o mais básico de todos eles, em oposição à tradição que afirmava que o homem só atinge sua perfeição no seio do Estado. E, essa identidade de direitos tem por base a liberdade individual e determina uma nova concepção de política.

O resgate da tradição do republicanismo, e com ela a adoção de uma outra concepção da liberdade, significou a possibilidade de compreendê-la como fenômeno político diante da insatisfação e insuficiências do modelo jurídico-liberal da liberdade negativa.

O liberalismo e o republicanismo se opõem em dois grandes domínios: a concepção que estas duas correntes têm da liberdade e a maneira pela qual eles imaginam que as sociedades democráticas funcionam e deveriam funcionar. Tanto o ideal liberal quanto o republicano estão centrados na não-ingerência, a diferença entre eles repousa no fato de que “(...) enquanto os liberais assimilam a liberdade à ausência da ingerência, os republicanos a assimilam ao fato de não estarem submetidos à ingerência do outro segundo a sua vontade, ao fato de estar colocado

ao abrigo de tal ingerência”.⁸¹ A liberdade de uma pessoa, neste sentido, equivale ao fato de ela não estar submetida ao poder que o outro tem de prejudicá-la, ao fato de não ser dominada pelo outro.

Na interpretação de PETTIT⁸², a liberdade concebida como ausência de dominação – como segurança contra a ingerência arbitrária – é um ideal muito diferente da liberdade concebida como simples não-ingerência. A dominação é o tipo de relação que une, por exemplo, o senhor e o escravo ou o senhor e o empregado doméstico. Tal relação significa que a parte dominante tem de algum modo a capacidade de se ingerir arbitrariamente nas escolhas da parte dominada, de intervir em suas atividades sem dever solicitar a autorização de quem quer que seja e sem ser passível da sanção de ninguém – de intervir à vontade e com toda impunidade.

A diferença entre esses ideais manifesta-se pelo fato de que a dominação é possível sem ingerência, e a ingerência sem dominação. Posso ser dominado por outro – considerando um caso extremo, posso ser um escravo – sem que ninguém intervenha efetivamente nas minhas escolhas. Diante das insuficiências da concepção liberal, o republicanismo busca uma compreensão mais ampla da liberdade por meio de uma fundamentação política que procura proteger os sujeitos diante do fenômeno da dominação.

Constitui um pressuposto decisivo para o desenvolvimento afirmativo da teoria republicana⁸³ da liberdade a incorporação do princípio aristotélico animal

⁸¹ PETTIT, Philippe. *Liberalismo: Liberalismo e republicanismo*. Trad. Magda Lopes. In: CANTO-SPERBER. Monique (Org.) *Dicionário de ética e filosofia moral*, v 2, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, p. 57

⁸² Idem: 57

⁸³ A tradição republicana se expressa unânime para apresentar a liberdade como o contrário da escravidão e para considerar a submissão à vontade arbitrária do outro, ou o fato de viver à mercê do outro como o mal supremo. Na república de Roma, o contrário de *líber*, o homem livre, era o *servus*, o escravo. Enquanto o escravo estava à disposição do seu senhor, a pessoa livre desfrutava de uma condição situada no outro extremo. A pessoa livre era mais que um *servus sine domino*, um escravo sem senhor, a quem a primeira pessoa que chegasse podia ordenar o que quisesse; o *líber* era, necessariamente, um *civis*, um cidadão, com tudo o que isso implicava de proteção contra a ingerência. Essa oposição entre escravidão ou servidão, por um lado, e liberdade, por outro, é provavelmente o traço mais característico da longa tradição de retórica da liberdade, à qual a experiência da república de Roma deu nascimento. É uma oposição importante, porque a escravidão se caracteriza essencialmente pela dominação e não pela ingerência efetiva: mesmo que o senhor seja inteiramente inofensivo e permissivo, ele continua a dominar o escravo. (Idem: 55-57)

politicum a posterior expressão tomista de *animal social*. Ao considerar que a essência do homem é social e política, ele necessita de uma específica forma de associação para a realização dos seus mais altos propósitos em sociedade, e será livre se ele realmente exercitar a sua capacidade social e política, portanto o conceito alargado de homem, enquanto “um animal *naturale sociale e politicum*”.

Contudo, Arendt sublinha a distinção entre o social e o político, considerando que o social ainda é o natural (de naturalístico), como transparece da sociabilidade familiar e concluindo que o político claramente se destaca do social, quando cria um novo tipo de laços entre os homens. Deste modo, a polis é vista como uma instituição artificial, que se acrescenta ao naturalístico, como uma realidade cultural, dado ser algo que o homem cultivou sobre aquilo que lhe foi dado.

Uma outra implicação do conceito republicano de liberdade diz respeito ao reconhecimento da legitimidade do direito da liberdade e da igualdade. A consequência correlata da dimensão social do viver político do homem consiste na proposição da presença de um campo de reciprocidade em relações de mútuo reconhecimento, ou seja, a liberdade só existe onde os outros estão presentes, e as relações entre os indivíduos são institucionalizadas de maneira a tornar possível a coexistência dos sujeitos sem interferência. Vivemos com os outros que têm a obrigação de respeitar a nossa ação e, reciprocamente, cada um de nós reconhece que deve agir de forma semelhante. Há necessidade, portanto, do reconhecimento público de que todos, como cidadãos, dispõem da liberdade de se opor à ação dos outros e às tentativas de dominação por parte de terceiros.

Assim, a própria liberdade, embora sendo individual, está atrelada à presença constitutiva e positiva do outro numa relação de reciprocidade. Ser livre significa estar protegido pela lei numa forma da vida social, na qual o reconhecimento da liberdade é possível porque todos pertencem a uma sociedade que tem como valor social a proteção das ações dos sujeitos, e que reconhecem a legitimidade destas ações e se abstêm de interferências.

3.4. Liberalismo x comunitarismo

Na visão de Richard J. Bernstein “os reparos” de Arendt têm relevância para recentes controvérsias a respeito do liberalismo e do comunitarismo. Ninguém pode acusá-la de ser uma comunitária ou, pelo menos, o tipo comunitário que atenua a irreduzibilidade, conflito e pluralidade de perspectivas e opiniões no interior da vida política comum. Mas a eterna suspeita de Arendt relativamente ao liberalismo é, em parte, motivada pela sua própria experiência do que significa concretamente ser tratado como um ser humano abstrato que presumivelmente tem (ou deveria ter) direito, na sua “nudez abstrata de não ser senão humano”.

A originalidade do pensamento político de Hannah Arendt leva a uma curiosa posição vis-à-vis as principais linguagens do pensamento político contemporâneo. Nem liberal, nem comunitarista, o pensamento arendtiano caracteriza-se por duas recusas simultâneas: uma recusa radical em reduzir a singularidade do sujeito humano ao indivíduo interessado do liberalismo ou à pessoa moral do comunitarismo, e uma recusa radical em reduzir a vida ativa do espaço público à vida ética da comunidade ou à vida associativa da sociedade.

Estas duas recusas, segundo a interpretação de José Eisenberg⁸⁴ resultam em pelo menos quatro diferenças cruciais entre seu pensamento e a tradição liberal e a comunitarista. Elas se referem ao objeto, forma, resultado e telos da ação política.

Para o liberalismo, o indivíduo é, antes de qualquer coisa, um agente dotado de interesse, e sua ação política é resultado de seu esforço para maximizá-lo. O comunitarismo propõe uma pessoa moral que orienta sua ação primordialmente em função de uma concepção do bem. Em outras palavras: a pessoa moral quer primeiro garantir que segue normas morais de ação (que são, por sua vez, derivadas de sua socialização em uma comunidade moral), para somente depois buscar seus

⁸⁴ EISENBERG, José. *Comunidade ou República?* In. MORAES, Eduardo Jardim de. BIGNOTTO, Newton (Org.) Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (p. 167-175)

interesses. Para o comunitarismo, toda concepção de justiça é necessariamente orientada por valores morais que definem uma concepção de virtude.

Em Hannah Arendt o conceito de sujeito humano aproxima-se do comunitarismo na medida em que também estabelece a prioridade de virtudes sobre interesses. Para Arendt a ação do sujeito humano é política na medida em que ela se emancipa dos interesses individuais gerados na esfera da necessidade, e articula uma concepção de virtude pública derivada da honra, da glória, do amor à igualdade, e até mesmo do ódio, do medo ou da desconfiança – sentimentos morais entendidos como princípios inspiradores. Entretanto, Arendt se distancia do comunitarismo na medida em que tais sentimentos morais devem ser dotados de uma noção de validade universal que permite que qualquer sujeito humano compreenda as motivações da ação (talvez derivado de Montesquieu e Kant) e o comunitarismo deriva de uma concepção de bem atribuída a comunidade moral da qual a pessoa faz parte.

Com relação a forma da ação política, o comunitarismo, salienta a identidade entre os membros da comunidade, e a ação política torna-se reativa, reproduzindo as virtudes morais que são comuns aos membros. Em Hannah Arendt, a ênfase se encontra naquilo que diferencia os membros de uma comunidade, e a forma de ação política é criativa, resultando uma teia de relações sociais com valores compartilhados.

Na interpretação de Eisenberg, o modelo associativo de espaço público presente em Hannah Arendt mostra duas semelhanças com o ideal liberal: num primeiro momento se observa uma concepção positiva da liberdade em Arendt, mas, daí emerge uma concepção negativa, já que na equação “eu quero” = “eu posso”, que define seu conceito de liberdade, está implícita uma outra equação: “eu quero” = “você não pode”, porque senão “eu não posso”. Esta segunda equação implícita é definidora da tradição liberal e de seu conceito de liberdade negativa. Já para o comunitarismo, a solução sempre foi substituir o pronome “eu” pelo pronome “nós” na equação arendtiana (“nós queremos” = “nós podemos”) e a equação implícita,

portanto, é de outra natureza e bem mais afinada com o espírito republicano (“nós queremos” = “eles, os não-cidadãos, não podem” porque senão “nós não podemos”).

Para que os sujeitos humanos de Arendt se associem e ajam em concerto, são necessárias normas antecedentes que assegurem que aqueles que se encontram em posições sociais assimétricas possam efetivamente gozar de igualdade política no espaço público, e que argumentos, não imposições, sejam a forma de produção dos consensos dialógicos deste espaço. No espaço público, portanto, a persuasão dos argumentos não pode depender da força da vontade que os articula, mas somente das justificações ético-morais que os tornam acessíveis àqueles que não necessariamente compartilham de uma mesma visão moral do mundo.

Talvez o ponto que marque onde o pensamento arendtiano mais se distancia tanto do liberalismo quanto do comunitarismo seja o que se refere ao *telos* da ação política. Para a teoria liberal, o *telos* da ação política é definido por uma concepção de justiça que deve pairar acima das doutrinas morais dos cidadãos e de suas respectivas concepções do bem. Na crítica dos comunitaristas ao liberalismo, por outro lado, eles apontam para a impossibilidade de libertar a concepção de justiça de uma determinada concepção do bem que a fundamente.

Enquanto liberais e comunitaristas se enfrentam na disputa da prioridade do justo sobre o bem ou do bem sobre o justo, Arendt propõe que a ação política tenha como *telos* uma concepção do belo⁸⁵.

Esta esteticização da política em Arendt não deve ser compreendida como uma recusa ou exclusão do papel de concepções do justo ou do bem na política. Ao contrário, se interpretamos a política em Arendt da perspectiva da estética iluminista por ela defendida, de evidente inspiração kantiana, explicita-se uma concepção profundamente ética do *telos* da ação política.

⁸⁵ EISENBERG, José. *Comunidade ou República?* In: MORAES, Eduardo Jardim de. BIGNOTTO, Newton (Org.) Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (p. 167-175)

“O belo é, por definição, um horizonte normativo que se baseia em uma exterioridade expressiva do campo das aparências, no qual o sentido dos juízos depende de sua publicidade e dos juízos possíveis dos outros membros da comunidade; o *sensus communis*, dessa forma, é o sentido subjetivo que articula o aspecto não-subjetivo dos juízos, não só de gosto, mas também dos juízos morais”.

⁸⁶

Este exercício, que busca a aprovação dos outros e que trabalha com a idéia de consenso construído através da adesão, parece a Arendt, mais razoável para a política do que o apoio de juízos dados imperativamente. É algo que está mais próximo da democracia e da forma como os homens vivem em sociedade.

A característica fundamental do juízo político está, para Arendt, na liberdade que o mesmo possui e que provoca não a obediência a ditames pré-determinados, mas a busca pelo consenso entre as diversas perspectivas que versam sobre temas de interesse comum. Portanto, a estrutura dos juízos políticos é condição de possibilidade para que o espaço público possa se constituir abrindo caminho para a livre manifestação, publicidade, debate e crítica. A consequência desta postura é um exercício reflexivo, contínuo da racionalidade, que deve analisar não apenas os argumentos dos demais, mas também as próprias noções.

Em *Lições sobre a filosofia política em Kant*, Hannah Arendt afirma que a política, diferentemente da moral, se efetiva em sociedade no espaço público. Dos participantes exige-se o esclarecimento de suas posturas, isto é, de sua conduta pública. Por esse motivo é muito importante que os pontos de vista sejam comunicados a todos para que possa ocorrer a livre apreciação. Assim, para que a política possa se efetivar e seus princípios sejam livremente analisados e debatidos, faz-se necessários que haja plena liberdade. Sem essa condição fica vedado o confronto do pensamento individual com a opinião dos demais.

O quarto capítulo vai tratar de como Arendt pensa a liberdade relacionada à política, não como um fenômeno da vontade, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má, mas como a liberdade de

⁸⁶ LFPK: 86-87

chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido.

CAPÍTULO IV

O MILAGRE DO RECOMEÇAR

Neste capítulo vamos buscar a compreensão de como Hannah Arendt pensa a liberdade política não como um fenômeno da vontade, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má. Mas, a liberdade como ato de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido.

“Para a questão a respeito do sentido da política há uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar que outras respostas são totalmente desnecessárias. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade. Sua simplicidade e concludência residem no fato de ela ser tão antiga quanto a existência do político, embora, é verdade, não seja tão antiga quanto a própria questão, que, naturalmente, surge já de um questionamento e é inspirada por uma desconfiança”.⁸⁷

Historicamente o problema da liberdade foi um dos últimos tópicos a ser incorporado ao conjunto de questões metafísicas com as quais a filosofia se ocupou desde o começo, tais como o “ser, o nada, a alma, a natureza, o tempo, a eternidade, etc”. Não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade. E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente de Paulo, e depois de Agostinho.

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao

⁸⁷ OP: 38

falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema da liberdade humana.

Para Hannah Arendt, a liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destruída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.

Segundo Arendt:

“Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos. Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. Essa liberdade é claro, era precedida da liberação”.⁸⁸

A existência ou inexistência da liberdade só pode ser constatada na interação com os outros, não por meio da introspecção. Em seu sentido político originário, a liberdade é um fenômeno mundano, isto é, não diz respeito a um problema filosófico e não pode ser compreendida como um atributo da vontade, só podendo manifestar-se de maneira concreta onde exista um espaço público destinado à interação humana.

⁸⁸ EPF: 192-194

“... a liberdade era para o pensamento grego enraizada, ligada a uma posição e limitada espacialmente, e as fronteiras do espaço da liberdade coincidiam com os muros da cidade, da polis ou, dito de forma mais exata, da *ágora* nela encerrada. Fora dessas fronteiras situava-se, por um lado, o estrangeiro no qual não se poderia ser livre, posto que nele não se era mais um cidadão ou, melhor, um homem político; e por outro, a casa particular na qual tampouco se poderia ser livre porque faltavam os demais com igualdade de direitos, que juntos constituíam o espaço da liberdade”.⁸⁹

Para demonstrá-lo Arendt retorna à Antiguidade, isto é, àquelas tradições políticas e pré-filosóficas esquecidas pela tradição da filosofia política nascida com Platão e Aristóteles, na certeza de que em nenhuma outra época histórica o vínculo entre liberdade e política foi articulado com maior clareza.

Em *Entre o passado e o futuro*, Arendt observa que os gregos afirmaram que ninguém podia ser livre exceto entre os seus pares, e, portanto nem o tirano, nem o déspota, nem o senhor – embora fossem completamente livres e não fossem forçados por outros - eram livres. Obviamente, nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade. Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar -, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação. Além disso, sempre que o mundo artificial não se torna palco para ação e discurso – como ocorre com comunidades governadas despoticamente que os banem para a estreiteza dos lares, impedindo o ascenso de uma esfera pública – a liberdade não possui uma realidade concreta⁹⁰.

Para Arendt o emprego do termo “político” no sentido da *polis* grega não é nem arbitrário nem descabido⁹¹. A liberdade como fenômeno político surgiu e se enraizou na *polis* grega, caracterizando-se pelo fato de que no espaço público

⁸⁹ OP: 103

⁹⁰ Idem: 195

⁹¹ EPF: 201 A *polis* grega foi outrora precisamente a “forma de governo” que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro - onde a liberdade podia aparecer. A convicção de que apenas o que aparece e é visto por outros adquire plena realidade e sentido autêntico para o homem está na base de toda a vida política grega. A *polis* e a *res publica* eram os espaços em que a liberdade, a igualdade e a ação podiam ser exercidas, assegurando a existência de um palco estável capaz de sobreviver à fugacidade dos atos e palavras humanos memoráveis, preservando-os e transmitindo-os às gerações futuras.

inexistiam governantes e governados ou quaisquer relações fundadas no binômio mando-obediência, e pela existência de uma pluralidade de participantes que desfrutam da condição da igualdade, visto que “a liberdade só é possível entre iguais”.

A experiência antiga de liberdade é essencialmente, “espacial” e “relacional”, vinculando-se imediatamente ao mundo das aparências que se estabelece entre os homens, e que inexistente onde quer que o indivíduo se encontre isolado de seus pares.

A liberdade em Arendt, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má, ela é antes, a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido.

No universo arendtiano a vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objetivo certo, e comanda então sua execução. O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza.

Afirma Arendt:

“Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível”. A ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer – ela brota de algo inteiramente diverso que, seguindo a famosa análise das formas de governo por Montesquieu, Arendt chama de princípio. Princípios não operam no interior do eu como o fazem motivos – ‘a minha própria perversidade’, ou meu ‘justo equilíbrio’ – mas como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato”.⁹²

Nesta perspectiva os princípios de inspiração da ação política só se manifestam no desempenho do próprio ato e sua validade permanece intacta mesmo

⁹² Idem: 198

após o ato consumado, de modo que podem ser continuamente atualizados em novas seqüências de ação. Eles têm “validade universal”, isto é não são propriedade exclusiva de nenhum grupo social em particular, constituindo a “convicção fundamental que um grupo de homens compartilha entre si”. Inspirando-se na discussão de Montesquieu sobre as diferentes formas de governo, Arendt menciona certos princípios de inspiração da ação tais como a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência – o grego *aeí aristeúein* (“ambicionar sempre fazer o melhor que puder e ser o melhor de todos”), mas também o medo, a desconfiança ou o ódio⁹³.

A liberdade ou seu contrário surge no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização. Por isso, Arendt privilegia os princípios da solidariedade para com os outros, do amor a igualdade e da felicidade pública, sem os quais a liberdade como engajamento político ativo em um mundo plural não pode vir a existir. O aspecto importante é que tais princípios não se confundem com quaisquer motivações psicológicas, mas permanecem como fontes de inspiração que fazem com que as ações no espaço público sejam tais ou quais, constituindo-se como os “critérios de acordo com os quais toda a vida pública é conduzida e julgada.” A igualdade que se instaura somente no âmbito da política, em oposição à flagrante desigualdade natural entre as pessoas, não impede, portanto, que atos de distinção despontem no domínio público.

Para Arendt, “o homem que ignora ser sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade”.⁹⁴ É, portanto, sempre no contraponto da experiência natural, isto é, daquilo que se impõe ao homem de maneira necessária e inexorável, que a liberdade se mostra como experiência possível, ao romper a cadeia da repetição do mesmo por meio da instauração do novo, do evento singular.

⁹³ Idem: 199

⁹⁴ CH: 228

No pensamento de Arendt a experiência mais parecida com a da liberdade é o nascimento. Não é de qualquer nascimento que se fala, mas apenas do nascimento humano. O nascimento de espécies animais são eventos inscritos numa ordem cíclica e previsível. No sentido indicado pela categoria natalidade, só o ser humano é “natal”, pois só ele significa irrupção de algo singular e inesperado. Só o ser humano é singular e insubstituível. Cada um de nós é uma promessa de realizar o infinitamente improvável.

Assim, Arendt apóia-se numa concepção da condição humana, ou seja, de ser humano como um começo singular e insubstituível, para sustentar a possibilidade da liberdade e da ação. Na interpretação de André Duarte⁹⁵ a noção de liberdade que Arendt quer recuperar do esquecimento diz respeito à ação política e tem de ser compreendida como a capacidade de “chamar à existência o que antes não existia”.

Contrariamente à identificação da tradição entre liberdade e livre-arbítrio, isto é, a liberdade de escolher entre coisas dadas de antemão, Arendt visa recuperar uma idéia de liberdade em que esta é “idêntica ao iniciar ou, como diz Kant, à espontaneidade”. Para ilustrar essa capacidade humana de dar início a algo novo e imprevisível, Arendt menciona freqüentemente uma passagem da *Cidade de Deus*, em que Agostinho afirma que para que houvesse um início no mundo, e não início do mundo e do universo, o homem foi criado, donde a sua própria capacidade para constituir novos começos: “*Initium ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*”.⁹⁶ Não se trata tanto de que o homem possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor, equacionar sua aparição no mundo, ao surgimento da liberdade no universo; o homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir.

Reafirma Arendt:

“No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir

⁹⁵ DUARTE, André. O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 214-219.

⁹⁶ EPF: 216

depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade”.⁹⁷

Na visão arendtiana aí se encontra o vínculo entre a ação, enquanto capacidade de dar início espontaneamente a algo imprevisível, e a liberdade, ambas radicadas ontologicamente na “natalidade” humana.

Em *O que é política?* Arendt considera:

“Apesar da filosofia política de Kant que, a partir da experiência da Revolução Francesa, se tornou uma filosofia da liberdade porque, em seu âmago, está centrada em torno do conceito da espontaneidade, parece que só hoje reconhecemos o extraordinário significado político inserido no poder-começar, pois as formas de dominação total não se contentaram em pôr um fim no livre externar de opinião, senão que puseram mãos à obra para exterminar, em princípio, a espontaneidade do homem em todas as áreas.”⁹⁸

Na perspectiva arendtiana contra a possível determinação e distinguibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, está sempre se comprometendo com um novo imprevisível. Só quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinista.

A história comporta novos começos por causa da condição humana da natalidade, por meio da qual o mundo se renova potencialmente a cada novo nascimento humano: “... o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”.⁹⁹

“A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história. O labor e o trabalho, bem como a ação, têm também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é

⁹⁷ Idem

⁹⁸ OP: 57 - 58

⁹⁹ CH: 17

produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Não obstante, das três atividades, a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade”.¹⁰⁰

Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disto, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade constitui a categoria central do pensamento político.¹⁰¹

Hannah Arendt indica por meio da reflexão agostiniana que o vínculo político existente entre a ação e a liberdade não visa implicações teológicas. A liberdade é uma “capacidade” humana e não uma “disposição humana interna”, uma propriedade inalienável de cada homem no singular, de modo que não é o homem que possui a liberdade, mas é a liberdade que vem a ser com o advento de homens capazes de agir e falar no mundo, podendo, portanto, ser destruída como fenômeno mundano por determinadas formas de governo. Do mesmo modo, quando Arendt afirma que o “milagre da liberdade está contido nesse poder de iniciar, o qual, por sua vez, está inserido no fato de que todo homem ao aparecer em um mundo que estava aí antes dele e que continuará a ser depois dele, é ele mesmo um novo início”, isso também não significa que a sua analogia entre a ação e o milagre implique conclusões religiosas¹⁰².

Na interpretação de André Duarte, o caráter metafórico da concepção de Arendt da ação como milagre chama a atenção para o fato de que, a despeito de toda regularidade e constância que parecem dominar completamente o cotidiano, e a despeito da aparente raridade do acontecimento excepcional na ordem da política, a novidade radical vem à luz muito mais freqüentemente do que se pensa.

A novidade sem precedentes freqüentemente passa despercebida no mundo dos assuntos humanos porque se está demasiadamente acostumado à ilusão

¹⁰⁰ Idem:17-18

¹⁰¹ Idem

¹⁰² OP: 32-44 - A própria Hannah Arendt advertiu contra o “preconceito” segundo o qual o milagre é um fenômeno em que algo sobrenatural e sobre-humano irromperia no transcurso das ocupações humanas ou dos acontecimentos naturais.

de que o que aconteceu teria necessariamente de ter acontecido. Isso pressupõe uma dedução retrospectiva e determinista do presente em relação ao passado, que nega a própria liberdade humana. Deixa-se de perceber o caráter inusitado e milagroso de todo acontecimento pelo mesmo motivo com que se deixa de perceber a sua própria frequência e repetibilidade.

“... sempre que ocorre algo novo esse algo acontece de modo inexplicável de um ponto de vista causal, passando a figurar como um milagre na conexão dos acontecimentos previsíveis. Em outras palavras, cada novo início é um milagre quando visto e experimentado da perspectiva dos processos que ele necessariamente interrompe”.¹⁰³

O milagre da liberdade está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele.

Para Arendt essa concepção de que a liberdade é idêntica ao começar ou, à maneira de Kant, à espontaneidade, é estranha à tradição, porque faz parte do caráter e das características da tradição do pensamento, identificar liberdade com livre-arbítrio e entender como livre-arbítrio a liberdade de escolha entre coisas dadas – entre o bem e o mal, mas não a liberdade; simplesmente querer isso ou aquilo seja assim ou de outra forma. Essa tradição tem suas boas razões – que foram extraordinariamente fortalecidas pela convicção espalhada desde o final da Antiguidade de a liberdade não estar no agir e na coisa política, mas somente ser possível quando o homem renuncia ao agir, quando se retira do mundo para si mesmo e evita a política. Contra essa tradição abstrata e categórica está não apenas a experiência de cada homem, seja ela de tipo privado ou público, contra ela está sobretudo também o testemunho jamais esquecido das línguas antigas, nas quais o grego *archein* significa começar e dominar, quer dizer, ser livre e o latim *agere* significa pôr alguma coisa em andamento, desencadear processo.

¹⁰³ OP: 42; CH: 191

Portanto, se esperar um milagre for um traço característico da falta de saída em que nosso mundo chegou então essa expectativa não nos remete, de modo algum, para fora do âmbito da política original. Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo.

Em suma, se o “sentido” da política é a “liberdade”, então é exatamente no espaço público que estamos plenamente autorizados a esperar por “milagres”, pois enquanto os homens puderem agir estarão “aptos a realizar o improvável e o imprevisível”.

4.1. O prometer e o perdoar

“Privar um indivíduo do mundo comum no qual sua liberdade possa se exprimir e se inscrever, ser reconhecida e retomada por outros, é privá-lo da condição de sua autonomia, de sua existência como um “quem”. Quando se subtraem as condições da inscrição da liberdade no mundo visível, é a fonte invisível dessa liberdade que se arrisca a secar, essa fonte enigmática, que Hannah Arendt chama de espontaneidade”.¹⁰⁴

Para Hannah Arendt a esfera dos negócios humanos existe onde os homens vivem juntos, numa teia de relações feita com atos e palavras de incontáveis pessoas, vivas ou mortas. Cada ato e cada novo início recaem sobre um tecido já existente, onde começa um novo processo que interessa a muitos. As qualidades reveladoras do discurso e da ação aparecem sempre que alguém está na presença dos outros, na convivência humana.

¹⁰⁴ Idem. 115-116

Em consequência, quando o homem se insere no mundo, trata-se de um mundo no qual os outros já estão presentes. A revelação de “quem” alguém é está implícita nos atos e palavras, uma vez que uma ação privada de discurso não existe, ou é irrelevante. Sem discurso, a ação perde o seu ator, que só pode ser agente do ato se, ao mesmo tempo, for o autor das palavras. Um ato se torna relevante por meio das palavras pelas quais o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer.

Em Arendt a ação atua sobre seres que também são capazes de agir, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros. Assim, a ação e a reação jamais se restringem, entre os homens, a um círculo fechado, e jamais podemos, com segurança, limitá-la a dois parceiros. “Essa limitação é típica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra – como se a ilimitação do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, à qual poderíamos fugir resignando-nos à ação dentro de um conjunto limitado e manejável de circunstâncias; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto”.

105

Em outras palavras, seja qual for o seu conteúdo específico, a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras.

Na perspectiva arendtiana os limites e fronteiras que existem na esfera dos negócios humanos jamais chegam a constituir estrutura capaz de resistir com segurança ao impacto com que cada nova geração vem ao mundo. A fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à coexistência dos homens, decorre da condição humana da natalidade, e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana.

¹⁰⁵ CH: 202-203

Para Arendt:

“As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são defesas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora”.¹⁰⁶

Para Arendt as cercas que inscrevem a propriedade privada e protegem os limites de cada domicílio, as fronteiras territoriais que protegem e tornam possível a identidade física de um povo, e as leis que protegem e tornam possível a existência política, têm enorme importância para a estabilidade dos negócios humanos precisamente porque nenhum princípio limitador protetor resulta das atividades que transcorrem na esfera dos negócios humanos.

A eliminação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica. É por isso que a antiga virtude da moderação, de se manter dentro de certos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência, tal como a tentação política por excelência é a *hubrys* (como os gregos, com sua grande experiência das potencialidades da ação, tão bem sabiam), e não a ambição de poder, como somos levados a acreditar.

No livro *A dignidade da política*, Hannah Arendt lembra os ensinamentos de Sócrates e o que a teoria de Aristóteles explica de forma mais cabal, que viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo.

“Somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros. O eu é a única pessoa de quem não posso me separar que não posso deixar com quem estou fundido. Logo, é muito melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”.¹⁰⁷

Para Hannah Arendt, a ética, não menos do que a lógica, em sua origem nessa afirmação, pois a consciência, em seu sentido mais geral, também se baseia

¹⁰⁶ Idem 202

¹⁰⁷ DP: 102

no fato de que posso estar de acordo ou em desacordo comigo mesmo; e isso significa que não só apareço para os outros, como também para mim mesmo.

“O momento da retirada para fora do espaço público e, em particular, para a interioridade da consciência é um momento essencial necessário a um retorno autônomo e eficaz ao mundo comum; e se, em condições políticas particularmente pervertidas – aquelas criadas pelo sistema totalitário -, essa retirada é a condição mesma para uma refundação do político, é exatamente porque ela permite ao indivíduo retomar contato com a fonte transcendental de sua liberdade. Mas, precisamente, não podemos nos contentar em ficar parados nessa retirada; também é preciso que as exigências que nela se exprimem sejam visíveis na cena pública”.¹⁰⁸

A ética arendtiana exige que a interioridade da consciência não seja negada, mas transposta em opiniões, em leis e em instituições duráveis. A imediatez da convicção deve integrar em si as múltiplas mediações necessárias, para ter um autêntico prolongamento político.

A questão da ética em Hannah Arendt é abordada na perspectiva das relações da ética e da política. No centro de sua reflexão está a idéia de uma co-responsabilidade de cada um pelo mundo compreendido como mundo comum.

Arendt recusou-se a concentrar sua atenção na questão da motivação e das finalidades da ação livre, pois todo ato incide sobre uma “teia de relações” humanas. Por isso, toda ação entra em conflito ou superpõe-se a inúmeras outras ações, de modo que os motivos que as inspiraram raramente chegam a consumir-se nas metas visadas. De qualquer modo, se é verdade que Arendt evita submeter à ação critérios absolutos de legitimação moral, ela não deixa de pensar os “riscos” inerentes ao caráter “ilimitado” e “imprevisível” da ação, cujas conseqüências podem se estender para muito além dos objetivos visados e cujos resultados não podem ser apagados ou desfeitos, pois são “irreversíveis”. Esses traços perigosos da ação só podem se controlados e, mesmo assim, apenas relativamente, por meio das capacidades humanas de “prometer” e de “perdoar”, virtudes de origem judaico-cristã

¹⁰⁸ ROVIELLO, Anne-Marie. Arendt, Hannah, 1906-1975. Trad. Paulo Neves. In. CANTO-SPERBER. Monique. Dicionário de ética e filosofia moral. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2003.p. 115-116.

das quais Arendt abstrai o aspecto mais propriamente religioso para desvendar-lhes a forte dimensão política.

As capacidades humanas de prometer e perdoar revelam o seu caráter de “experiências políticas autênticas”, não sistematizadas conceitualmente pela tradição, a partir do momento em que são pensadas em conexão com a “condição humana da pluralidade”, isto é, como relacionadas à “presença de outros” diante dos quais elas se efetuem. Ambas as faculdades, portanto, dependem da pluralidade; na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade.

Ao tratar do poder de perdoar, Arendt afirma que a ação desencadeia um processo pleno de irreversibilidade e imprevisibilidade, do que provém, igualmente, como potencialidade, o recurso contrário ao mesmo processo. Assim, a faculdade de prometer e cumprir promessas (porque nos obrigamos a cumpri-las) constitui-se ilhas de segurança contra um futuro incerto, fruto das ações inevitavelmente imprevisíveis.

A promessa estabelece um limite estabilizador necessário à imprevisibilidade e à criatividade da ação.

A irreversibilidade — “a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia” — tem como única solução possível à faculdade de perdoar, o que para Arendt significaria “voltar sobre os próprios passos” e encontrar o caminho, mais do que se arrepender, no sentido usualmente cheio de conotação emocional. Ato da razão, que se dá conta das conseqüências dos próprios atos e percebe que precisa reconhecer os erros e voltar atrás, para recomeçar.

O perdão age ao recusar o caráter mecânico da vingança e a repetição infundável do mal inicial, pondo fim a um determinado curso de ação e abrindo assim a possibilidade de um novo começo. A promessa, por sua vez, age no tempo na medida em que estabelece uma continuidade entre passado e futuro sem a qual nenhuma convivência humana seria possível.

“Quando as promessas perdem seu caráter de pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem

seu caráter de obrigatoriedade e todo o empreendimento torna-se contraproducente”.¹⁰⁹

No universo arendtiano o perdão e a promessa estabilizam a proverbial inconfiabilidade de seres que “jamais podem garantir quem serão amanhã”, bem como amenizam a impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir.

A faculdade de prometer adquire grande importância na reflexão política de Arendt na medida em que a promessa é um correlato da adesão consentida e coletiva a um determinado conjunto de instituições políticas, funcionando como o contrapeso da própria liberdade humana em sua radical imprevisibilidade.

“A função da faculdade de prometer constitui a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania. O perigo (e a vantagem) inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e pactos é que, ao contrário daqueles que não se baseiam no governo e na soberania, não interferem com a imprevisibilidade dos negócios humanos nem com a inconfiabilidade dos homens, mas encaram-nas como se fosse uma espécie de oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade”.¹¹⁰

Para Arendt é a “força da promessa ou do contrato mútuo” que mantém as pessoas unidas mesmo quando não estão associadas para uma atividade comum específica, sendo apenas em relação à capacidade de prometer que a soberania poderia ser repensada, não mais em termos de “uma vontade idêntica” que imantasse a todos como num “passe de mágica”, mas sim em termos de um “propósito com o qual todos concordaram e somente em relação ao qual as promessas são válidas e têm o poder de obrigar”.¹¹¹ Uma tal redefinição do conceito de soberania permite que ela seja pensada não mais em termos da concessão unilateral do poder dos súditos a um soberano que se torna isolado dos demais, mas em termos da multiplicação das fontes do poder a partir da associação humana.

¹⁰⁹ CH: 256

¹¹⁰ Idem: 256 - 257

¹¹¹ Idem: 256 -258

Arendt recusou-se a subjugar sua consideração da ação política a critérios morais isso não implica que ela quisesse abolir quaisquer considerações morais no trato da coisa política. Antes, trata-se de encontrar o fundamento político de uma moralidade não externa à própria política, encontrada justamente nas capacidades humanas de prometer e perdoar:

Em Arendt 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-las¹¹². 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 outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis.

E, na medida em que o contato humano ainda é possível, que os homens podem conversar, podem se reunir e discutir sobre seus destinos e o destino comum, aquilo que diz respeito a todos os presentes à discussão, alguma esperança pode emergir daí, algum mundo novo pode nascer.

¹¹² Idem 257

CONCLUSÃO

“Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única mensagem que o fim pode produzir. Começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem”.¹¹³

Nesta dissertação procurou-se compreender a questão da liberdade no contexto do pensamento arendtiano.

Ao refletir sobre a experiência política originária de gregos e romanos, Arendt compreendeu que a liberdade política não se confunde com a liberdade do arbítrio para escolher entre duas opções. Antes, a liberdade política, na medida em que só se manifesta concretamente no mundo por meio da ação e da linguagem compartilhadas, confunde-se com a capacidade humana de agir, isto é, de trazer ao mundo a novidade, aquilo que ainda não estava dado e que não poderia ser conhecido. Para Arendt a ação brota de algo muito diferente, de um princípio, que faz com que sejamos livres apenas no momento exato em que agimos, nem antes nem depois.

Ao afirmar, sem ambigüidade, que a *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação, Hannah Arendt nos diz que a liberdade não é um dado imutável da natureza humana, não é um bem do homem considerado no singular, isolado dos outros, nem mesmo caracteriza todas as formas de relação entre os seres humanos. A ênfase nas reflexões arendtianas a respeito do caráter político da liberdade se manifesta na ação coletiva no espaço público, ou seja, a liberdade política só pode se manifestar naquelas relações que ocorrem num espaço comum, habitado por homens e mulheres que podem aparecer uns aos outros por meio da ação e de palavras intercambiadas sobre assuntos de interesse coletivo. Ao abordar a questão da liberdade e da ação, tão próxima à maneira como Maquiavel

¹¹³ OT: 531

pensa o problema da *virtù*¹¹⁴, nos permite compreender o sentido da oposição entre regimes totalitários e regimes livres, na medida em que a experiência da desolação, reafirmada pelo terror e pela ideologia no totalitarismo, se esclarece diante do fato que não podendo agir, o homem não pode encontrar o espaço que o torna livre.

Na análise arendtiana, os campos de concentração destinavam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas era também espaço da chocante experiência de eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, transformando seres humanos numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais o são, capazes apenas de manterem a espécie. E, para ela, o homem só realiza sua humanidade na medida em que age num espaço político e não quando se torna capaz de reproduzir sua existência biológica.

A *vita activa* aparece, e com ela a política, do diálogo que surge no espaço da palavra e da ação – o mundo público -, cuja existência permite o aparecimento da liberdade. Tudo o que compromete a existência deste mundo público impede a liberação e, conseqüentemente, a espontânea criatividade no exercício das virtualidades de uma *vita activa*. E, ao negar a *vita activa*, o totalitarismo nega, portanto, a própria liberdade.

Em Hannah Arendt a palavra e a ação, para se converterem em política, requerem, portanto, um espaço que constitui o mundo político, cuja existência permite o aparecimento da liberdade. Com efeito, a esfera dos negócios humanos existe onde os homens vivem juntos, numa teia de relações feita com atos e palavras de incontáveis pessoas, vivas ou mortas. Cada ato e cada novo início recaem sobre um tecido já existente, onde começa um novo processo que interessa a muitos. As qualidades reveladoras do discurso e da ação aparecem sempre que alguém está na presença dos outros, na convivência humana.

¹¹⁴ Em Maquiavel a *virtù* não é um conjunto de regras que leva à ação mais eficaz, mas uma capacidade de atuar no momento exato de maneira adequada, que é derivada de uma capacidade do ator político, que não pode ser aprendida ou deduzida de nenhuma fórmula pronta.

Se a política baseia-se no diálogo, no plural, ela deve, portanto, organizar e regular o convívio de diferentes, não de iguais, como ocorria na *polis* grega. Distinguindo-se da interpretação aristotélica do *zoon politikon*, em consequência da qual o político seria inerente ao ser humano, Arendt acentua que a política surge não no homem, mas sim entre os homens, que a liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos necessários para o surgimento entre homens, onde só então se torna possível a política, a verdadeira política¹¹⁵.

A liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-quero. Uma vez que é possuída pelo cidadão, e não pelo homem em geral, só pode se manifestar em comunidades, onde o relacionamento dos muitos que vivem juntos é, tanto no falar quanto no agir, regulado por um grande número de *rapports* – leis, costumes, hábitos e similares.¹¹⁶

Em outras palavras, a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo dual para um nós plural.

Para Arendt esse “nós” surge onde quer que haja homens vivendo juntos. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. Ela pode, certamente, habitar ainda nos corações dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos o sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável.¹¹⁷

No universo arendtiano o assentimento implica o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, de que os homens, querendo realizar algo no mundo, devem agir de comum acordo, o que seria trivial caso não houvesse sempre alguns membros da comunidade determinados a desrespeitar o acordo e a tentar por arrogância ou desespero, agirem sozinhos. São esses os tiranos ou criminosos, dependendo do objetivo final a que querem chegar; o que têm em comum e o que os

¹¹⁵ OP: 8

¹¹⁶ VE: 336

¹¹⁷ EPF: 195

isolam do resto da comunidade é que acreditam no uso de instrumentos de violência como substitutos para o poder.

Nesta perspectiva o fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.

Em Arendt, a faculdade humana de prometer é essencial, pois assume o papel de aclarar a obscuridade dos negócios humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania.

Segundo Arendt:

“O perigo (e a vantagem) inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e pactos é que, ao contrário daqueles que não se baseiam no governo e na soberania, não interferem com a imprevisibilidade dos negócios humanos nem com a inconfiabilidade dos homens, mas encaram-nas como se fosse uma espécie de oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade”.¹¹⁸

Nesta acepção, o poder que passa a existir quando as pessoas se reúnem e agem em concerto, e que desaparece assim que elas se separam, não se refere simplesmente ao espaço da aparência no qual se reúnem nem o poder que conserva a existência desse espaço público, mas é a força da promessa ou do contrato mútuo que as mantém unidas.

Enquanto os homens puderem agir, mediados pela palavra, eles serão capazes de fazer o improvável e o incalculável, ou seja, a liberdade humana significa que o homem cria a si mesmo em um oceano de possibilidades caóticas.

¹¹⁸ CH: 256

Milagre é a palavra que Hannah Arendt usa repetidamente para compreender a possibilidade de um novo começo na história. Ao homem e a nenhuma outra espécie é dada a capacidade de começar, o dom mais extraordinário que recebemos e esse dom é, segundo Arendt, idêntico a liberdade.

Nas palavras de Arendt:

“O milagre da liberdade reside no poder de começar, que por seu turno reside no fato de que cada homem, tendo em vista que pelo nascimento vem a um mundo que já existia antes e vai continuar depois de sua morte, é ele mesmo um novo começo”.¹¹⁹

Com efeito, na obra a *Condição Humana*, Arendt reafirma seu pensamento na capacidade criadora do homem ao lembrar Agostinho: *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”. E, acrescenta Arendt “o começo antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.”

Hannah Arendt indica por meio da reflexão agostiniana que o vínculo político existente entre a ação e a liberdade não visa implicações teológicas. A liberdade é uma “capacidade” humana e não uma “disposição humana interna”, uma propriedade inalienável de cada homem no singular, de modo que não é o homem que possui a liberdade, mas é a liberdade que vem a ser com o advento de homens capazes de agir e falar no mundo, podendo, portanto, ser destruída como fenômeno mundano por determinadas formas de governo. Do mesmo modo, quando Arendt afirma que o “milagre da liberdade está contido nesse poder de iniciar, o qual, por sua vez, está inserido no fato de que todo homem ao aparecer em um mundo que estava aí antes dele e que continuará a ser depois dele, é ele mesmo um novo início”, isso também não significa que a sua analogia entre a ação e o milagre implique conclusões religiosas¹²⁰.

¹¹⁹ ARENDT, Hannah. *La politique a-t-elle encore un sens?* In: ABENSOUR. *Ontologie et politique*. Paris: Editions Tierce, 1989. p. 165.

¹²⁰ OP: 32-44

Assim, o caráter metafórico da concepção de Arendt da ação como milagre chama a atenção para o fato de que, a despeito de toda regularidade e constância que parecem dominar completamente o cotidiano, e a despeito da aparente raridade do acontecimento excepcional na ordem da política, a novidade radical vem à luz muito mais freqüentemente do que se pensa. A novidade sem precedentes freqüentemente passa despercebida no mundo dos assuntos humanos porque se está demasiadamente acostumado à ilusão de que o que aconteceu teria necessariamente de ter acontecido. Isso pressupõe uma dedução retrospectiva e determinista do presente em relação ao passado, que nega a própria liberdade humana. Deixa-se de perceber o caráter inusitado e milagroso de todo acontecimento pelo mesmo motivo com que se deixa de perceber a sua própria freqüência e repetibilidade.

“... sempre que ocorre algo novo esse algo acontece de modo inexplicável de um ponto de vista causal, passando a figurar como um milagre na conexão dos acontecimentos previsíveis. Em outras palavras, cada novo início é um milagre quando visto e experimentado da perspectiva dos processos que ele necessariamente interrompe”.¹²¹

Portanto, se esperar um milagre for um traço característico da falta de saída em que nosso mundo chegou então essa expectativa não nos remete, de modo algum, para fora do âmbito da política original. Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo.

Ao término desta dissertação fica, portanto, a certeza de que a liberdade para Arendt não é um bem simplesmente dado, não se alcança, nem se mantém sem esforço. Exige que trabalhemos permanentemente para mantê-la. E, se o “sentido” da política é a “liberdade”, então é exatamente no espaço público que estamos

¹²¹ OP: 42; CH: 191

plenamente autorizados a esperar por “milagres”, pois enquanto os homens puderem agir estarão aptos a realizar o improvável e o imprevisível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. – 10ª ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998 (originally published: Chicago: Chicago University Press, 1958).

_____. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Org. Antonio Abranches. Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *A Vida do Espírito: O Pensar, O Querer, O Julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. da Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 2ª ed. 1ª reimpressão - São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.

_____. *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 5ª ed. 2ª reimpressão - São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

_____. *Between Past and Future* (1961), Middlesex, Penguin, 1993, Trad. francesa por La Crise de la Culture, Gallimard, 1972

_____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

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

_____. *Totalitarismo, o paroxismo do poder*. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1975. p. 225 - 238

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

_____. *Sobre a Revolução*. Editores Moraes. Trad. I. Morais. Lisboa, 1971.

_____. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990 (Originally published: New York: The Viking Press, 1963).

_____. *Sobre a Violência*. Trad. André Duarte. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Understanding and Politics, Partisan Review, Julho-Agosto, 1953.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Compreensão e Política e Outros Ensaios – 1930 – 1954*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

Correspondência

ARENDR-JASPERS – *Correspondência (1926-1969)*, Paris, Payot, 1995

ARENDR-McCARTHY – *Entre Amigas, Correspondência (1949-1975)*, Barcelona, Lumen, 1998

ARENDR-BLUMENFELD – *Correspondência (1933-1963)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998

LUDZ, Ursula (org.). *Hannah Arendt - Martin Heidegger: Correspondência 1925/1975*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

Artigos

ARENDR, Hannah – Die Krise der Sionismus(1942), trad. francesa de S.C.-Dénamy, La crise du Sionisme, in Auschwitz et Jérusalem, Agora, Deuxtemps Tierce, 1991.

ARENDR, Hannah – Can the jewish-arab question be solved? (1943), trad. francesa de S.C.-Dénamy, La question judéo-arabe peut-elle être résolue ?, in Auschwitz et Jérusalem, Agora, Deuxtemps Tierce, 1991.

ARENDR, Hannah – Für Ehre und Ruhm des jüdischen Volkes (1944), trad. francesa de S.C.-Dénamy, Pour l'honneur et la gloire du peuple juif, in Auschwitz et Jérusalem, Agora, Deuxtemps Tierce, 1991.

ARENDR, Hannah – *The Portable Hannah Arendt*, Penguin, 2000.

ARENDDT, Hannah – Social Science Techniques and the study of Concentration Camps (1950), trad. francesa de S.C.-Dénamy, Les techniques de la science sociale et l'étude des camps de concentration, in Auschwitz et Jérusalem, Agora, Deuxièmes Temps, 1991.

ARENDDT, Hannah – De la Historia de la Acción, trad. Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1998.

Comentadores e Bibliografia em Geral

AMIEL, Anne – *Hannah Arendt: Política e Acontecimento*, Lisboa, Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia, 1996.

ARISTOTELES. *A política. Livro III - Dos governos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. - 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 176.

BENHABIB, Seyla – *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Califórnia, 1996.

BERGEN, Bernard J. – *Hannah Arendt and the Final Solution*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998.

BERNSTEIN, Richard J. – *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, 1996.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt – A Reinterpretation of Her Political*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CORREIA, Adriano (et all). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. Hannah Arendt. Trad. Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Liberdade e Necessidade no pensamento de Hannah Arendt*. In: Anais do Congresso Sul-Americano de Filosofia: Natureza e Liberdade (7.:2005) Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

_____. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: A crítica da tradição e a recuperação da origem da política*. In. MORAES, Eduardo Jardim de. BIGNOTTO, Newton (orgs.) *Hannah Arendt Diálogos, reflexões, memórias*. p. 63

_____ et all. *A banalização da violência: A atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

EISENBERG, José. *Comunidade ou República?* In. MORAES, Eduardo Jardim de. BIGNOTTO, Newton (Org.) *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (p. 167-175)

ENÉGREM, A. *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

KATEB, George – *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, 1984

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. – 2ª ed. revisada e ampliada - São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *Isaiah Berlin e Hannah Arendt*. In. LAFER, Celso. *Pensamento, Persuasão e Poder*. p. 139

LEFORT, Claude. *Hannah Arendt y la cuestión de lo político*. In: BIRULÉS, Fina (org.) *Hannah Arendt: El orgullo de Pensar*. Barcelona, España: Gedisa Editorial, 2000 (p. 131 – 146).

_____. (ed). *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. 5ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

MOLOMB"EBEBE, Munsya – *Le Paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*, DeBoeck Université, 1997

MONTESQUIEU. *O espírito das Leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORAES, Eduardo Jardim de. *Hannah Arendt: Filosofia e Política*. In. MORAES, Eduardo Jardim de. BIGNOTTO, Newton (Org.) *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (p. 35 - 47)

PETTIT, Philippe. *Liberalismo: Liberalismo e republicanismo*. Trad. Magda Lopes. In: CANTO-SPERBER. Monique (Org.) *Dicionário de ética e filosofia moral*, v 2, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, p. 55-56)

ROVIELLO, Anne-Marie. *Arendt, Hannah, 1906-1975*. Trad. Paulo Neves. In. CANTO-SPERBER. Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos, 2003. v.1. p. 115-116.

SCHULTZ, Duane P. *História da Psicologia Moderna*. Trad. Suely Sonoe Murai Cuccio. Ed. Pioneira Thomson Learning Ltda. São Paulo: 2005

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. - 13ª ed. - Rio de Janeiro: Difel, 2003.

VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996;

_____. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999

_____. The Banality of Philosophy, in Hannah Arendt, *Twenty Years Later*, ed. Larry May e Jerome Kohn, London, MIT Press, 1997

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth – *Hannah Arendt: For the Love of the World*, Yale University Press, 1982

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt & Karl Marx: O Mundo do Trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WOLFF, F. “*Aristote Démocrate*”, in *Philosophie*, 18. Paris: Minuit, 1988.

“O CONCEITO DE LIBERDADE EM HANNAH ARENDT: O MILAGRE DO RECOMEÇAR HUMANO” Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada por **AUDA APARECIDA DE RAMOS** em 08 de outubro de 2007 ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UGF-RJ, e aprovada pela Comissão Julgadora formada pelos seguintes professores:

Prof.^a Dr.^a. Maria da Penha Felício de Carvalho
(Orientadora)

Universidade Gama Filho – UGF

Prof. Dr. Flávio Beno Siebeneichler

Universidade Gama Filho – UGF

Prof. Dr. Paulo Cavalcante de Oliveira Júnior

UNISINOS

Rio de Janeiro, 08 de outubro de 2007

Prof. Dr. Edson Peixoto de Resende Filho
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia