

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Daniella Alvarez Prado

**A liberdade e ação política no pensamento
de Hannah Arendt**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Edgar Lyra Netto

Rio de Janeiro
Setembro de 2014



Daniella Alvarez Prado

**A liberdade e ação política no pensamento
de Hannah Arendt**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Edgar Lyra Netto

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Pedro Duarte de Andrade

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Bethânia Assy

Departamento de Direito – PUC-Rio

Faculdade de Direito – UERJ

Profa. Denise Berruezo

Portinari

Coordenadora Setorial do Centro
de Teologia e Ciências Humanas -

PUC-Rio

Rio de Janeiro, 15 de setembro de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Daniella Alvarez Prado

Natural do Rio de Janeiro, 40 anos, graduou-se em Direito no ano de 1997 pela Universidade Cândido Mendes – Centro. Desde 2001 é Juíza de Direito no Estado do Rio de Janeiro e, como magistrada, atuou nas áreas do Direito de Família, Consumidor, Violência Doméstica. Atualmente é Juíza titular da 35ª Vara Criminal da Capital e professora convidada da Escola de Magistratura do Estado do Rio de Janeiro. Após a realização de pós-graduação lato sensu em filosofia contemporânea pela PUC-Rio, a aluna ingressou no mestrado em filosofia em 2012 na mesma instituição.

Ficha Catalográfica

Prado, Daniella Alvarez

A liberdade e ação política no pensamento de Hannah Arendt / Daniella Alvarez Prado; orientador: Edgar Lyra Netto. – Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2014.

85 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Filosofia – Teses. Hannah Arendt; liberdade; ação política; crise; contemporaneidade 2. I. Lyra, Edgar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Edgar Lyra Netto, pela atenção cuidadosa e dedicada durante todo o período de minha pesquisa. Tive a “sorte” de ser acolhida por um professor disposto a pensar em conjunto e generoso ao compartilhar de seu conhecimento. Agradeço também à professora Bethânia Assy pela gentileza em permitir meu acesso ao arquivo de Hannah Arendt (do Departamento de Direito da PUC-Rio), local em que, além de conteúdo para pesquisa, encontrei o conforto e o estímulo necessários a prosseguir em minha caminhada arendtiana. Agradeço ainda ao professor Pedro Duarte por integrar a banca examinadora.

Resumo

Prado, Daniella Alvarez; Lyra Netto, Edgar. **A liberdade e ação política no pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro, 2014. 85p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tem como objetivo analisar a liberdade e a ação política no pensamento de Hannah Arendt, adotando como ponto principal a sua obra *A condição humana*. Analisa-se as condições humanas do trabalho, obra e ação, buscando, assim, compreender o papel da liberdade política na contemporaneidade diante da emancipação do trabalho e da vitória do *animal laborans*.

Palavras-chave

Hannah Arendt; liberdade; ação política; crise; contemporaneidade.

Abstract

Prado, Daniella Alvarez; Lyra Netto, Edgar (Advisor). **Freedom and political action at the thought of Hannah Arendt**. Rio de Janeiro, 2014, 85p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work aims to analyze freedom and political action at the thought of Hannah Arendt, mainly by adopting *The human condition* as central reference. We analyze the humans conditions of labor, work and action, seeking thereby to understand the sense of political freedom in the contemporary face of emancipation of labor and the hegemony of *animal laborans*.

Keywords

Hannah Arendt; freedom; political action; contemporaneity

Sumário

1.Introdução	10
2.O conceito de liberdade em Hannah Arendt no mundo moderno em crise	18
2.1.Uma breve biografia da autora à luz da ruptura	18
2.2.Liberdade e política a partir da crise	20
2.3.O início da tradição e o hiato entre política e liberdade no decorrer do pensamento político ocidental	24
2.4.A tradição, a era moderna e a alienação do mundo	29
2.5.A liberdade como tesouro esquecido pela tradição	36
3.A <i>vita activa</i> e a liberdade como razão de ser da política	41
3.1.A experiência da liberdade greco-romana pelos olhos de Hannah Arendt	41
3.2.A liberdade a <i>vita activa</i>	47
3.3.As condições da <i>vita activa</i> do trabalho e da obra	52
3.4.A ação política	56
3.5.A promessa e o perdão como remédios ao risco da ação política	62
4.Queremos ser livres? A vitória do <i>animal laborans</i>	69
5.Conclusão	80
6.Referências bibliográficas	82
6.1.Obras de Hannah Arendt	82
6.2.Obras de comentadores de Hannah Arendt	83
6.3.Obras sobre o pensamento de Hannah Arendt	84
6.4.Bibliografia geral	84

Lista de abreviaturas

Para as citações da obra de Hannah Arendt, adotamos o seguinte padrão:
a abreviatura e a página da citação.

OT – *Origens do totalitarismo* (1989)

CH – *A condição humana* (2010)

DP – *A dignidade da política* (1993)

PP – *A promessa da política* (2012)

EJ – *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*
(1999)

EPF – *Entre o passado e o futuro* (2013)

LFPK – *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1994)

SR – *Sobre a revolução* (2011)

AVE – *A vida do espírito* (2008)

É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.

Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*

1 Introdução

Tentar organizar e interpretar o pensamento de Hannah Arendt não é tarefa fácil. Muito ao revés, o trabalho é árduo e desafiador. Inicialmente, porque qualquer abordagem sobre uma filósofa tão expressiva não chegará à altura da erudição, criatividade e ousadia de seus escritos. E, também, muito já se escreveu sobre as investigações político/filosóficas desta herdeira de Weimar. As instigantes reflexões políticas arendtianas abrem espaço mais para pontos de interrogações do que para pontos finais, sendo as conclusões apenas aberturas para novos desafios do pensamento.

Celso Lafer, quando menciona a relação de amizade e de influência intelectual de Karl Jaspers sobre Hannah Arendt, alinha como uma das qualidades da filósofa ser uma pensadora democrática “imune ao risco da tentação filosófica – de Platão a Heidegger – de impor aos outros sua verdade” (Lafer, 1979, p. 23). Com efeito, o vigor e o comprometimento com que Hannah Arendt se relacionava com todos os assuntos humanos a fez uma pensadora singular. Talvez por sua história de vida (judia alemã e apátrida após o exílio e fuga do nazismo), Arendt conseguiu com sucesso traçar um diagnóstico da realidade de seu tempo através de registros de um passado histórico (de uma história não linear) e abrir caminhos para pensar sobre um futuro, que para ela era incerto, diante da crise dos paradigmas trazidos pela tradição.

Imersa na contemporaneidade e preocupada com a pluralidade dos homens – uma constante em seu pensamento –, Hannah Arendt questionou e rediscutiu conceitos trazidos pela tradição que, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, se tornaram vazios de significados em uma nova realidade em crise de paradigmas. A experiência do “mal radical”¹ levantou a possibilidade do extermínio da humanidade pelo próprio homem.

¹ Conceito kantiano ressignificado por Arendt em *As origens do totalitarismo* e posteriormente repensado a partir da original ideia de “banalidade do mal”. Seria uma espécie de dominação capaz de tornar o homem supérfluo (cf. Assy, 2001, p. 96).

A contemporaneidade trouxe junto com as conquistas tecnológicas um ceticismo sobre este suposto “progresso”. O mundo hoje se vê em meio a dúvidas que não encontram soluções em um passado histórico linear e tampouco podem prever um único caminho para o futuro. A Segunda Guerra Mundial foi um acontecimento impensável sob o ponto de vista do nascimento dos regimes totalitários e políticas antissemitas que culminaram na “solução final” das “fábricas de cadáveres”. O aniquilamento de inocentes em razão de sua certidão de nascimento mostrou que o mal radical existe e pode ser praticado pelo homem. Tanto a invenção de bombas de destruição em massa como a clonagem de animais ou a pesquisa com células tronco são possíveis. Os caminhos do impossível são uma certeza.

Esses acontecimentos pensados e diagnosticados por Hannah Arendt, bem como sua visão profética de um futuro conturbado pelas sociedades de massa, são pertinentes e relevantes para abordar a liberdade e sua possibilidade como razão de ser da política e, talvez, um caminho a se pensar em uma virada de perspectiva. Com efeito, sua atenção à pluralidade humana e ao “direito a ter direitos” são temas de extrema pertinência e que precisam ser repensados e atualizados a partir de novos paradigmas. A ação política como caminho de assegurar essa pluralidade e revelar no homem – que atualmente produz e repete – um sentimento de mudança e inovação abre espaço para se pensar em uma liberdade genuinamente política.

É dentro desse universo e pelo olhar de Hannah Arendt que a presente dissertação pretende tratar dos temas da *liberdade* e da *ação política*. Os principais textos a serem utilizados são os ensaios reunidos no livro *Entre o passado e o futuro* (especialmente *O que é liberdade*) e *A condição humana*.

De acordo com Hannah Arendt, pensar sobre liberdade política em uma realidade em crise é um desafio. Como já se referiu Agostinho à noção do tempo (“Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não o sei.” – cf. *Confissões*, Livro XI), embora “sintamos” o que é a liberdade, desenvolver seu conceito não é empreitada superficial. Conceituar é impor limites, delimitar espaços descritivos e qualitativos e, à primeira vista, a liberdade é – no espaço e no tempo – ilimitada. Em um primeiro momento, nascemos “livres”, pois somos lançados ao mundo em estado de natureza (*Zoe*,

para os gregos). Entretanto, apesar da solitude do nascimento, até mesmo para a permanência na Terra o homem necessita de seus pares, já que depende ao menos da mãe para suprir suas necessidades vitais.

É no sentido dessa coexistência, não exatamente ligada à *zoe*, mas sim à *bios*², que Hannah Arendt desenvolveu o tema da liberdade e da ação política notadamente em seus livros *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*. É a liberdade pensada na pluralidade que possibilita o exercício da ação política. Para a filósofa, liberdade, política e ação devem coexistir de forma inseparável, pois “politicamente não existimos no singular, mas coexistimos no plural” (Lafer, 1979, p. 22).

Não podia ser diferente: se a pluralidade é condição de existência e permanência do Homem na Terra, a liberdade política não pode ser confundida, por exemplo, com liberdade interior. Mesmo as liberdades civis e individuais só existem enquanto existir uma Constituição elaborada “pelo povo”, ou seja, pela pluralidade e pela ação política inovadora, bem como por um espaço público que garanta o exercício desses direitos.

Neste contexto e, tendo a liberdade e ação política como temas centrais, no primeiro capítulo da dissertação, analisaremos o fenômeno da liberdade a partir de um breve relato da vida de Hannah Arendt (nascida em outubro de 1906) e de suas experiências como judia alemã em meio à ascensão nazista. A despeito de seu vínculo afetivo com a Alemanha (mais precisamente com a língua alemã)³ e de ter sido criada em um ambiente familiar livre de nomenclaturas étnicas, mantendo, no entanto, as tradições judaicas, Hannah Arendt experimentou, desde sua infância, a condição de fazer parte de uma minoria excluída em um Estado cuja prática antissemita crescia assustadoramente. Com a perseguição nazista, Arendt vivenciou a abrupta e violenta ruptura de sua cidadania alemã, tendo se refugiado nos Estados Unidos (EUA) após êxito em sua fuga do território europeu ocupado por Hitler. Através da perspectiva de refugiada e na condição de “meio

² Os gregos relacionavam o termo *zoe* à característica de estar vivo comum a todos os seres vivos, e *bios* à forma ou maneira de viver de um grupo específico. Em *A condição humana*, Hannah Arendt nos esclarece que Aristóteles relacionava a vida dos homens livres com o *bios* políticos, em que a preocupação com os interesses da *polis* seria exclusiva dos homens (cf. CH, p. 24-27).

³ Sobre este aspecto, ver quando Young-Bruehl afirma que Arendt “pensava em si não como alemã, mas como alguém que falava alemão” (1997, p. 192).

cidadã” (uma vez que só obteve sua cidadania americana em 1951), Arendt – cuja formação acadêmica fora em filosofia – viu-se lançada no furacão dos acontecimentos políticos de seu tempo e, a partir desta contingência, passou a se preocupar e a se ocupar com o pensamento político, notadamente com a inédita forma de governo que foi o Totalitarismo, da qual foi vítima. Desde os acontecimentos nefastos do nazismo e a ausência de liberdade, Arendt empenhou-se em buscar respostas que pudessem dar conta do flagelo totalitário e, no sentido de que “*tout comprendre n’est pas tout pardonner*” (DP, p. 39), a pensadora política voltou seus olhos para os acontecimentos do passado na tarefa de compreender como um movimento de dominação pelo terror conseguiu tantos adeptos ao ponto de eliminar mais de 5 milhões de judeus e outras minorias étnicas. Arendt seguia seu propósito de compreender e se reconciliar com o mundo. Em suas palavras:

Se é verdade que o surgimento dos governos totalitários é o acontecimento central de nosso mundo, ao compreendermos o totalitarismo não estamos perdendo coisa alguma, mas, antes, reconciliando-nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis (DP, p. 39).

A partir da crise do pensamento político ocidental e dos paradigmas que ancoravam a tradição, Hannah Arendt constatou o vazio de significado de alguns conceitos que fundamentavam as teorias políticas tradicionais e foram determinantes para o cenário do que a pensadora denominou de “alienação do mundo moderno”. Com efeito, a liberdade, como experiência genuinamente política da *polis* grega e da república romana, foi sepultada a partir de Platão e de sua antipatia com a *polis* que condenou Sócrates à morte. Ademais, a filosofia de Platão surgiu juntamente com a decadência da *polis* ateniense, na medida em que o espaço para a política estava contaminado pelo discurso sofista. Nesse ponto, sublinha Rodrigo Alves Neto ao comentar o pensamento de Arendt:

A decadência da polis democrática é a expressão de uma primeira grande indistinção e de um primeiro obscurecimento significativo da ação. Na experiência da *polis*, a ação e o discurso, atividades constituintes do *bios politikos*, separaram-se e se tornaram independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, como meio de persuasão e confronto oratório, alimentado pelos recursos teóricos ensinados pela formação sofística, voltada para valores cada vez mais pragmáticos e individualistas (Alves Neto, 2009, p. 103).

Com a análise do início do pensamento político ocidental, ressaltaremos a crise do mundo moderno tão mencionado por Hannah Arendt. Na visão da pensadora alemã alguns acontecimentos históricos intensificaram e reafirmaram o hiato entre a liberdade e a política anunciado por Platão e obscureceram o campo de participação da pluralidade no cenário político da contemporaneidade. Nesse sentido, analisaremos três eventos sublinhados por Hannah Arendt em seu livro *A condição humana*: a descoberta do telescópio, as grandes navegações e a reforma protestante, que foram, para a pensadora, prenúncios da vitória do *animal laborans* (emancipação da atividade do trabalho) na modernidade.

Ainda no primeiro capítulo, destacaremos o prefácio escrito por Arendt na obra *Entre o passado e o futuro*. Com efeito, a partir da interpretação de um verso de René Char e de uma parábola de Kafka, Hannah Arendt cita alguns acontecimentos históricos (movimentos revolucionários e da resistência francesa) como exemplos de “sopros” de liberdade, que, apesar do ideal legítimo, se voltaram para uma tradição que não dispunha de instrumentos para resgatar a experiência da liberdade arendtiana.

No segundo capítulo, com base na constatação de crise e na ruptura do fio condutor que guiava a tradição do pensamento político ocidental, a liberdade e sua relação com a ação política serão analisadas por um recorte histórico da Antiguidade e das experiências da *polis* grega e do Senado romano. Assim, destacando a vida essencialmente política do ateniense e do cidadão romano e sua condição de participante político na manutenção de um espaço isonômico para as deliberações do melhor para a cidade, Hannah Arendt sublinha os elementos essenciais à constituição do fenômeno da liberdade política e exclui de seu conteúdo as noções de liberdade como “eu interior” ou como fenômeno da vontade, além de outras conotações dadas pela tradição (tais como segurança ou soberania). Diante de um mundo moderno em crise de paradigmas, Arendt dialoga com experiências da Antiguidade com o fito de reatualizar o conceito de liberdade política. Ela busca referências na cultura política greco-romana não com o rigor de uma historiadora, mas como método de demonstrar em seus ensaios novas possibilidades para se compreender o que acontece no mundo moderno em crise.

Esse traço característico constante da obra da autora está longe de ser tido como nostálgico, como querem alguns de seus críticos⁴.

A importância do resgate de “fragmentos do passado” feito por Hannah Arendt e com nítida influência de Benjamin é a possibilidade de “olhar o passado com novos olhos, sem o fardo e a orientação de quaisquer tradições e, assim, dispor de uma enorme riqueza de experiências brutas, sem estarmos limitados por quaisquer prescrições sobre a maneira de lidar com esses tesouros” (Arendt apud Duarte, 2000, p. 157). Nesse sentido, Duarte destaca que:

De fato, é porque Arendt descontextualiza e transforma a *polis* grega e a *res publica* romana em fragmentos cristalizados da origem essencial do político, em “mônadas”, como diria Benjamin, que ela pode desvendar o acesso secreto ao sentido dos eventos políticos que impõe descontinuidades na história moderna e contemporânea (Duarte, 2000, p. 151).

Se para Hannah Arendt a razão de ser da política é a liberdade, tal truísmo deverá ser explicado a partir da fenomenologia da vida ativa desenvolvida no livro *A condição humana*. De acordo com Arendt, longe de possuir uma natureza, o homem nasce sob as condições do trabalho (labor), da obra e da ação para sua existência e permanência na Terra. Nas palavras da autora, “os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (CH, p. 10). A atividade do trabalho corresponde ao necessário processo biológico que o homem precisa desenvolver para se manter vivo. A obra, por sua vez, impõe ao homem a fabricação dos artifícios necessários para sua permanência (e não sobrevivência, como o trabalho) no mundo natural. Para Arendt, “a condição humana da obra é a mundanidade (*worldliness*)” (CH, p. 8). Diferente da obra e do trabalho, a atividade da ação é a única que existe na pluralidade e, “embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é

⁴ André Duarte, ao escrever sobre este aspecto característico da obra de Arendt, aduz que não significa um tradicionalismo nostálgico ou romântico em relação ao passado e à origem perdida do político. Ao contrário, tratava-se de utilizar “fragmentos de pensamento” para pensar certos traços de experiências políticas que, embora perdidas há muito no tempo, ainda lançam suas tênues luzes sobre os eventos políticos do presente (Duarte, 2000, p. 150).

especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política” (CH, p. 9). Com base na distinção entre as condições de existência e permanência dos homens no mundo (o trabalho – labor, a obra e ação), destacaremos a importância da ação política e seus elementos constitutivos. A liberdade arendtiana é de natureza eminentemente política e só existe enquanto existir a pluralidade de homens que agem e se distinguem pelo discurso e pela ação. “A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança (*remembrance*), ou seja, para a história” (CH, p. 10).

Destarte, os conceitos de pluralidade, novidade, natalidade, imprevisibilidade e irreversibilidade como características da ação política serão abordados da maneira como a autora propõe em *A condição humana*. Ainda, os conceitos de promessa e perdão serão explorados como remédios contra os riscos da imprevisibilidade e irreversibilidade da ação política.

Por fim, no terceiro capítulo faremos uma análise do que Hannah Arendt denominou de a vitória do *animal laborans*. É característica da modernidade a elevação da atividade do trabalho em detrimento às outras atividades do homem no mundo. A necessidade de se produzir para consumir implicou na perda (ou recusa) da capacidade de pensar e, apesar da derrota dos regimes totalitários no Ocidente, podemos verificar algumas práticas totalitárias e de exceção que subsistem e contaminam a capacidade de pensar reflexivamente. A partir de alguns exemplos do cotidiano das varas criminais, faremos uma análise deste homem que trabalha de forma repetitiva e incessante diante da imposição contemporânea e que, ao cometer um ato criminoso, não se responsabiliza por suas condutas. De acordo com Hannah Arendt, não se trata de maldade ou bondade, mas de ausência ou recusa a aderir um compromisso reflexivo consigo e com o mundo em que vive. Em vista disso, serão analisados o texto *Pensamentos e considerações morais* (in *A dignidade da política*) e o comportamento e julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, relatado por Hannah Arendt no livro *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. Nossa intenção foi relacionar algumas condutas humanas tidas como criminosas e a ausência da capacidade de pensar na forma como abordada no texto *Pensamentos*

e considerações morais que, em última instância, interferem na capacidade de julgar em uma sociedade em crise de paradigmas.

2

O conceito de liberdade em Hannah Arendt no mundo moderno em crise

2.1

Uma breve biografia da autora à luz da ruptura

Escrever sobre o pensamento de Hannah Arendt acerca do tema da liberdade é também falar sobre sua vida. Não se pode escapar das experiências vivenciadas pela autora quando se estuda o que foi pensado por ela. Hannah Arendt, a partir da perseguição antissemita, voltou seus olhos para os “assuntos dos homens” e a eles se dedicou até sua morte, em 1975.

Esse *amor mundi* – título da obra posteriormente denominada *A condição humana*⁵ – que Arendt nutria por tudo o que afetava a humanidade era, acima de tudo, um compromisso com a liberdade e, especialmente, com a liberdade inerente ao “direito a ter direitos”. É pertinente, pois, um breve relato sobre sua vida para introduzir este capítulo.

Uma investigação sobre a obra de Hannah Arendt não pode prescindir de fazer referência à sua vida. A atividade de pensar é uma resposta às experiências de cada dia e formula uma interrogação sobre o seu significado. No caso de Hannah Arendt que viveu desde muito cedo a paixão de compreender, são muito nítidas em seus escritos as marcas de sua vivência e de seu tempo. Seria trair seu modo de pensar não levar em consideração os aspectos biográficos (Jardim, 2011, p. 12).

Hannah Arendt nasceu em 14 de outubro de 1906 em Hannover, Alemanha. Seus pais, Paul Arendt e Marta, vinham de famílias judias de classe média (o avô materno de Hannah Arendt, Jacob Cohn, era um respeitado comerciante na cidade de Königsberg) e propiciaram à filha educação e farta cultura alemã. A cidade de Königsberg, localizada na antiga Prússia oriental, era considerada, depois de Berlim, o maior centro do pensamento iluminista judaico-

⁵ Cf. Duarte, 2009, p.11.

alemão no século XVIII e, assim, Hannah Arendt – que se mudou com os pais e cresceu na cidade de Kant – foi fortemente influenciada por ideias sociais democratas de sua mãe, de quem herdou o interesse pela figura política de Rosa Luxemburgo. Durante sua infância, cresceu em um ambiente familiar livre de nomenclaturas étnicas que foram desconhecidas até determinado momento de sua vida. Nas palavras de Arendt:

Vim de uma antiga família de Königsberg. Mas a palavra “judeu” nunca foi mencionada em casa. Encontrei-a pela primeira vez – embora realmente nem valha a pena contá-lo – nos comentários antissemitas das crianças quando brincávamos nas ruas – então fui, por assim dizer, iluminada... Quando criança – já agora uma criança um pouco mais velha – eu sabia, por exemplo, que parecia judia...isto é, que parecia um pouco diferente das outras. Mas não de um modo que me fizesse sentir inferior (Arendt apud Young-Bruehl, 1997, p. 33).

A mãe de Arendt exigiu da filha, para além de um ideal judeu, um “desenvolvimento normal alemão”⁶ a partir da leitura obrigatória de Goethe, entre outros autores tradicionais alemães. Martha Arendt também ensinou à filha que “se defendesse sozinha” das ofensas antissemitas⁷. Hannah Arendt manteve seu vínculo afetivo tanto com sua língua materna quanto com os laços judaicos, sem, no entanto, se engajar em movimentos assimilacionistas ou sionistas (com exceção, no caso deste último, em determinado período de perseguição nazista juntamente com seu amigo Kurt Blumenfeld).

Como estudante, Hannah Arendt frequentou entre 1924 e 1929 a universidade em Marburgo e depois em Heidelberg, apresentando sua tese de doutorado, aos 23 anos, sobre o conceito de amor em Agostinho, cujo orientador, Karl Jaspers, seguiu como seu amigo e confidente até a morte deste, em 1969. Durante o período universitário Hannah Arendt foi aluna do filósofo alemão Martin Heidegger, por quem tinha enorme admiração intelectual. Além de um relacionamento amoroso, a influência de Heidegger na obra de Arendt é inegável.

Com a ascensão do nazismo, Hannah Arendt engajou-se em atividades políticas sionistas e, em 1933, foi presa em Berlim. Após escapar, refugiou-se na

⁶ Cf. Young-Bruehl, 1997, p. 34.

⁷ Em sua entrevista à Gaus, Arendt afirmou: “quando uma pessoa é atacada como *judia*, ela deve defender-se como *judia*” (Arendt apud Young-Bruehl, 1997, p. 110).

França até ser presa e levada para um campo de concentração no sul do país. Finalmente conseguiu fugir para os Estados Unidos em 1941. Foi na América que Hannah Arendt passou a morar até sua morte em 1975, tendo conseguido a cidadania americana apenas em 1951.

Em 1943, na condição de expatriada na América, Hannah Arendt tomou conhecimento da existência dos campos de extermínio de judeus em Auschwitz. O choque da notícia devastadora para a humanidade mudou radicalmente a trajetória da filósofa, que, a partir desse episódio, tentou encontrar nos acontecimentos históricos do passado alguma explicação para o flagelo do totalitarismo.

Após 1950, Hannah Arendt publicou a parte mais importante de sua obra política, podendo-se destacar os livros *Origens do totalitarismo*, *A condição humana* e *Sobre a revolução*. Na década de 1970, Arendt dedicou-se a reler os filósofos clássicos e ao exame das atividades do pensar, querer e julgar. Sua obra *A vida do espírito* restou inacabada, em razão de sua morte em 1975.

2.2 Liberdade e política a partir da crise

Como se verifica por sua biografia, a vida de Hannah Arendt foi marcada pelo fenômeno da ruptura e do (re)nascimento. Primeiro, nasceu judia e alemã. Com a perseguição antisemita foi impedida de ser cidadã em sua terra natal. Em seguida, rompeu o vínculo da pátria maternal e recomeçou em território americano, “renascendo” como cidadã dos EUA em 1951. Abandonou, de certa forma, a língua alemã e escreveu grande parte de seus livros no idioma inglês. O exílio, a experiência da exclusão e a notícia dos campos de extermínio nazistas imprimiram em Arendt a sensação de estar num abismo⁸. Em um determinado momento de sua vida, que perdurou por 18 anos, apesar das liberdades civis como exilada americana, não era considerada uma “cidadã” apta a participar efetivamente da vida política em todas as suas esferas. Com a aniquilação dos

⁸ Quanto à notícia estupefaciente da “solução final”, disse Arendt: “Foi como se um abismo se tivesse aberto. Porque uma pessoa sempre tem a esperança de que tudo o mais possa ser retificado, politicamente – de que tudo possa ser corrigido novamente. Aquilo não poderia” (Arendt apud Young-Bruehl, 1997, p. 181).

judeus pelos alemães, Hannah Arendt percebeu que o sentido de pátria para eles foi perdido, “era um não mais” (cf. Young-Bruehl, 1997, p. 182)⁹.

O acontecimento sem precedentes da “solução final” revelou à Hannah Arendt que a tradição do pensamento ocidental – que, segundo ela, já vinha em crise desde o século XVII – colapsou e se perdeu em um abismo cético. A estarrecedora descoberta das “indústrias de cadáveres” em 1941 e os “incidentes da (sua) experiência viva” (EPF, p. 41) levaram Arendt a “romper” com a filosofia tradicional e a se aproximar dos acontecimentos políticos que a cercavam. O flagelo do totalitarismo – uma nova e assustadora forma de governo – fez com que Arendt concluísse que a liberdade política, se um dia experimentada, havia sido extirpada do mundo e, para seu (re)aparecimento, uma reflexão sobre os acontecimentos do passado à luz da falência do presente se fazia imprescindível. Nesse sentido, Hannah Arendt precisava repensar toda a tradição do pensamento político e encontrar em sua história os momentos cruciais que culminaram na ruptura de seu fio condutor.

Apesar dos acontecimentos nefastos do século XX, Arendt mantinha a certeza argumentativa de que o sentido da política é a liberdade. Entretanto, ao escrever sobre o tema, nas diversas etapas de seu pensamento intelectual, ela se deparava com um cenário muito pessimista em relação à política. A violência de duas grandes guerras, o aparecimento do nazismo e posteriormente a expansão soviética (que teve seu cume com a invasão da Hungria em 1956) revelaram um senso comum muito obscuro quanto ao conceito genuíno (e perseguido por Arendt) da política, destituindo-a de toda sorte de qualidades, em especial da maior de todas elas, a liberdade.

Para Arendt, se os avassaladores acontecimentos históricos e os julgamentos equivocados sobre suas supostas “causas e efeitos” fizeram da política um ambiente inóspito para a liberdade, fazia-se necessário e urgente rever as premissas sob as quais se sustentavam tais juízos. No entanto, afirmar que a liberdade tinha seu lugar original na política era um desafio para o “público” de sua época, diante da triste história do século XX e da interpretação equivocada de

⁹ Hannah Arendt dedicou-se à reconstrução da cultura judaica a partir de 1948 (foi diretora executiva da organização de Reconstrução Cultural Judaica até 1952); entretanto, estava convicta sobre seu sentimento de ser *heimatlos*, sem lar (cf. Young-Bruehl, 1997, p. 184).

que a política era a “causa” do tolhimento à liberdade. Eduardo Jardim, ao comentar o pensamento arendtiano e o cenário no qual suas obras foram escritas, reafirma a dificuldade de Hannah Arendt em manter sua posição.

Foram tantos e tão graves os desastres provocados pela política ao longo do século XX que a pergunta sobre o seu sentido (sentido da política) soava, naquele momento, impertinente e, até mesmo agressiva [...]. Como reconhecer um sentido da política em uma situação em que os horrores dos regimes nazista e estalinista eram vistos como o resultado da hiperinflação do âmbito político, que motivara a invasão e até a supressão de todas as demais esferas da vida? Como não temer a política, quando se sabia que, na atualidade, o desenvolvimento da tecnologia dera às lideranças políticas mundiais o poder de, a um simples toque, eliminar a vida da face da Terra? (Jardim, 2011, p. 68).

Era de extrema importância, para Arendt, desfazer as avaliações equivocadas e possibilitar juízos verdadeiros, uma vez que o pensamento tem seu fundamento na faculdade de julgar. Assim, um dos “preconceitos” contra o qual Arendt precisava lidar era de que a política teria sua sede no Estado e, se a política expansionista estatal assegurou a ascensão do totalitarismo, as liberdades individuais deveriam ser resguardadas por garantias “contra este Estado”. Segundo a filósofa, entretanto, não fora a expansão do Estado a responsável pela opressão da liberdade, mas sim a originalidade da forma de governo totalitária, a qual eliminava toda a forma de espontaneidade na atividade política e se imiscuia na esfera das liberdades individuais.

Portanto, na visão de Arendt, foi também a partir do pensamento equivocado sobre a equação expansão estatal/totalitarismo que o julgamento sobre o conceito de política escapou do âmbito da liberdade. Consequentemente, nos anos do pós-guerra o que se verificou foram sentidos diversos dados à política, todos eles destituídos da noção de liberdade.

Aqueles que ainda guardavam a lembrança da luta contra o nazismo identificavam a política com a opressão do Estado e queriam proteger a liberdade da política. Outros achavam que a política tinha de ser submetida aos imperativos da moral, na esperança de resgatar alguma autoridade perdida. Ainda outros associavam a política à violência; tanto os que temiam o desastre de uma guerra nuclear quanto a Nova Esquerda, que via na violência um meio a que os movimentos de libertação deveriam recorrer [...]. Finalmente, a política aparecia para o público em geral não como uma atividade em si mesma, mas como um instrumento para assegurar a concessão dos benefícios sociais (Jardim, 2011, p. 71).

Não obstante os acontecimentos que marcaram o século XX e que ratificaram o colapso da tradição do pensamento político ocidental, Hannah Arendt destacou outros momentos históricos determinantes para o alargamento do hiato entre política e a liberdade. Com efeito, com sua notável erudição, ela percorreu a história do pensamento ocidental e encontrou inúmeros exemplos marcantes da ausência de liberdade na política. Apesar do inegável compromisso com a atualidade e dinâmica dos eventos políticos, Arendt recorria ao passado frequentemente, e este recuo funcionava tanto para descartar experiências políticas fracassadas (e que sustentaram a tradição) como para resgatar momentos políticos genuínos.

Destarte, Hannah Arendt buscava referências nos pensadores “clássicos”, como Platão, Cícero, Maquiavel e Montesquieu, para pensar e “ensaiar” possibilidades. Como asseverado por Rodrigo Alves Neto, “a obra de Hannah Arendt se define como um *reflexo* de sua época e, ao mesmo tempo, um pensamento, cuja profundidade teórica *flexiona* nosso próprio presente sobre ele mesmo, recuperando o *futuro do passado*” (Alves Neto, 2009, p. 18)¹⁰.

Qual seria (e o que seria), pois, a tradição pensada por Arendt? Se tradição significa a transmissão de certos hábitos, experiências e conteúdos vinculados ao passado, de acordo com a pensadora alemã, este passado não se confunde com o conceito de tradição. De igual forma, Arendt afasta a identidade entre o conceito de história e de tradição, destacando que se pode demarcar um início para a tradição, mas não se pode fazer o mesmo com a história.

O fim de nossa tradição não é obviamente, o fim da história nem do passado, falando de modo geral. História e tradição não são a mesma coisa. A história tem muitos finais e muitos começos, sendo cada um de seus finais um novo começo e cada um de seus começos um ponto final no que havia antes. Podemos, além disso, estabelecer a origem da nossa tradição com mais ou menos certeza, mas não podemos fazer o mesmo com nossa história (PP, p. 89).

¹⁰ Diante do modo como Arendt lidou com os acontecimentos e seus reflexos em suas obras, a pensadora nomeava muito de seus artigos como “exercícios de pensamento político”. Conforme indicado por Eduardo Jardim, “seus escritos [de Hannah Arendt] são propriamente ensaios no sentido que são experimentos de pensamento, e tudo que podem almejar é adquirir experiência de como pensar (Jardim, 2011, p. 23).

Assim, para Arendt, passado, tradição e história são conceitos distintos e que não se confundem, sob pena de inferir juízos equivocados. Em sua visão, o passado continua sendo passado, embora muitas vezes esquecidos e “com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado” (EPF, p. 130)¹¹.

Se, na perspectiva de Hannah Arendt, alguns acontecimentos do passado foram esquecidos pela tradição, é preciso demarcá-los nos momentos deste passado (e que propiciaram o início do pensamento político ocidental). O status político atribuído ao fenômeno da liberdade identifica o(s) momento(s) em que esta liberdade deixou de ser uma experiência pública (política) e foi “esquecida” pela tradição do pensamento ocidental.

2.3

O início da tradição e o hiato entre política e liberdade no decorrer do pensamento político ocidental

No ensaio denominado *A tradição do pensamento político* (in *A promessa da política*), Hannah Arendt afirma que existe um “senso comum”¹² consistente em hábitos e valores que legitimam e formam uma tradição, a qual, por sua vez, os legitima. De acordo com Arendt, o senso comum “indica que, na condição humana da pluralidade, os homens aferem e controlam os dados particulares de seus sentidos em face dos dados comuns dos outros” (PP, p. 87). Portanto, uma tradição de pensamento só pode ser constituída na pluralidade com a troca de experiências e comunicabilidade de diversos sentidos na formação de um “comum” que seguirá uma linha tradicional. Por outro lado, se, com o passar do

¹¹ Ainda como forma de delimitar o sentido de tradição tratado pela autora, ressalta André Duarte que Arendt se utiliza de “tradição” no singular como um arranjo teórico, na medida em que ela enxergava numerosos mundos em uma tradição não coesa e ininterrupta (Duarte, 2000, p. 132).

¹² O sentido de senso comum utilizado por Hannah Arendt neste texto será posteriormente mais bem explorado por ela quando reinterpretar o conceito kantiano de “*sensus communis*” nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, após 1970.

tempo, os parâmetros tradicionais não fazem mais sentido, “o senso comum inevitavelmente se atrofia” (PP, p. 87)¹³.

Na visão de Hannah Arendt, este senso comum é político por natureza e apresenta-se como um compartilhamento de certos hábitos (*ethos*) e costumes (*mores*) de uma determinada comunidade. Entretanto, na formação da tradição do pensamento político do Ocidente, a essência do genuinamente “político” do senso comum foi distorcida a partir de Platão. Como destacado pela filósofa, é um fato curioso que, a despeito da manutenção da palavra “política”, apenas alguns traços rudimentares das experiências genuínas da política como expressão da liberdade foram preservados pela tradição¹⁴.

Hannah Arendt credits o “esquecimento” da política como liberdade à decadência da *polis* grega que coincidiu com o julgamento de Sócrates. No ensaio intitulado *Sócrates* (in *A promessa da política*), a pensadora refere-se ao julgamento do filósofo grego como o marco histórico do hiato entre a filosofia e a política: “Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da *polis*” (PP, p. 47)¹⁵. Na visão de Arendt, o modo de vida de Sócrates desagradou de tal forma a *polis* grega que após seu julgamento, à filosofia não restava, senão retirar-se do “mundo” e encontrar um sentido de liberdade fora da *polis*.

¹³ Arendt credits os conceitos de tradição e senso comum aos romanos. Em suas palavras: “historicamente, o senso comum é tão romano em sua origem quanto a tradição [...]. Com os romanos, rememorar o passado tornou-se uma questão de tradição e foi no sentido da tradição que o desenvolvimento do senso comum encontrou sua expressão politicamente mais importante” (PP, p. 87).

¹⁴ No tocante a estes resquícios do sentido original da experiência da política, Arendt destaca as palavras *archein* e *prattein*, que davam o sentido de começar um empreendimento e levá-lo até o fim junto com outras pessoas (cf. PP, p. 91).

¹⁵ Curioso é que Arendt, neste ensaio, reinterpreta o julgamento de Sócrates escrito por Platão, atribuindo à conduta de Sócrates, enquanto filósofo e réu, uma experiência genuinamente política e não filosófica. Para Arendt, Sócrates foi o primeiro filósofo a ultrapassar essa delimitação dada pela *polis* para os assuntos não mundanos. De acordo com a pensadora, a moral socrática foi inaugural na filosofia antiga, e Sócrates pode ser tido como um dos primeiros filósofos da antiguidade a trazer as questões metafísicas “do céu para a terra”. Ou seja, através de sua maneira de viver passou a suscitar reflexões morais do comportamento dos atenienses na *polis* e deslocou as reflexões filosóficas das preocupações com a *physis*. O erro de Sócrates, para Arendt, foi o de tentar convencer seus juízes através de um discurso dialético – próprio dos discursos filosóficos entre duas pessoas pelo laço da amizade – quando necessário e ínsito à *polis* a arte da persuasão dirigida à multidão. Esse mal-entendido identificado por Arendt é, segundo a pensadora, um dos abismos criados pela tradição que afastou a liberdade da política. Nas palavras da filósofa: “Seu método [de Sócrates] era o *dialegesthai*, trazer ao debate, mas essa dialética gera a verdade não pela destruição da *doxa* ou opinião, mas ao contrário, pela revelação da *doxa* em sua própria veracidade. [...]” (cf. PP, p. 57).

Para Arendt, os primeiros filósofos e, particularmente, Platão, esvaziaram o conteúdo da política, na medida em que retiraram a liberdade de seu âmbito e a transformaram em uma espécie de “liberdade interior”. Segundo a autora, Platão teria imputado à *polis* grega a responsabilidade pela condenação e morte de Sócrates e, a partir de então, a filosofia deveria se afastar da política, se “proteger dos assuntos do homem” e se dedicar à vida contemplativa.

André Duarte (2000), ao comentar este desapareço dos filósofos em relação aos assuntos da *polis* apontado por Arendt, afirma que eles enxergavam os assuntos da *polis* como uma necessidade de se viver em comunidade e não como espaço para a ação como condição humana livre. Com efeito, o sentido da política, a partir do olhar dos primeiros filósofos, era de uma atividade necessária apenas a uma convivência na sociedade e, assim, os atos e as palavras eram imunes à novidade e, pois, destituídos de conteúdo político. Para o autor, a ausência de tematização positiva (*thauma*) da ação como novidade no espaço da *polis* implicou um deslocamento da ação como condição da pluralidade para um espaço regulador de condutas. Destarte, a liberdade para os primeiros filósofos não era experimentada neste cenário público, mas sim através do afastamento e da dedicação à vida contemplativa fora da *polis*. Nas palavras de Arendt (apud Duarte, 2000, p. 165-166):

[...] seria o afastamento do domínio político um estado de coisas que a ação propriamente dita (ou seja não a execução de leis, nem a aplicação de regras ou qualquer outra atividade dirigente, mas o início de qualquer coisa nova cujo resultado é imprevisível) fosse totalmente supérflua ou, pelo menos, permanecesse um privilégio de poucos.

Se, para os filósofos, a ação não era livre e se a liberdade pensada por eles só poderia existir no pensamento, a vida contemplativa baseada neste juízo seria necessariamente superior à *práxis*. Em outras palavras, “a nossa tradição filosófica de pensamento político, iniciando-se por Parmênides e Platão, fundava-se explicitamente em oposição a esta *polis* e à sua cidadania” (EPF, p. 205).

Apesar da repulsa de Platão à *polis*, Hannah Arendt destaca que a filosofia do pensador foi o marco inicial da tradição do pensamento político do Ocidente. Com efeito, a primeira teoria política de Platão fundava-se na figura do “Rei-filósofo” como o melhor governante para a cidade. Neste modelo, o governante

deveria ser escolhido entre os melhores em uma espécie de oligarquia contrária à democracia¹⁶ da *polis* ateniense. Para Arendt (apud Duarte, 2000, p. 159), Platão:

[...] tentou de várias formas contrapor-se à *polis* e àqueles que ela compreendia sob a liberdade. Ele tentou-o por meio de uma teoria política na qual os critérios da política não seriam tirados dela mesma, mas a partir da filosofia; por meio da elaboração detalhada de uma constituição cujas leis corresponderiam às ideias acessíveis apenas ao filósofo; e, finalmente, até por meio da influência sobre um soberano, do qual esperava que uma tal legislação pudesse ser transportada para a realidade – uma tentativa que quase lhe custou a vida e a liberdade.

Hannah Arendt ressalta que o início da tradição política coincidiu justamente (e paradoxalmente) com a decadência da *polis* ateniense, uma vez que, já no final do século IV a.C., estava contaminada pelo discurso sofista. A retórica dos sofistas não se comprometia com a ação livre, mas apenas com o discurso dirigido a um fim argumentativo. Nesse contexto, ao comentar sobre o pensamento arendtiano, Rodrigo Alves Neto ressalta que “o êxito das ações era avaliado pela mera conveniência das circunstâncias ou, numa palavra, pela utilidade” (Alves Neto, 2010, p. 102).

Destarte, o cenário da *polis* grega por ocasião do julgamento de Sócrates já era destituído de liberdade da ação política e, nesse sentido, a retórica sofista impulsionou o pensamento político para afastar “o que era político da política”. Nas palavras de Alves Neto (2009, p. 103):

A decadência da *polis* democrática é a expressão de uma primeira grande indistinção e de um primeiro obscurecimento significativo da ação. Na experiência da *polis*, a ação e o discurso, atividades constituintes do *bios politikos*, separaram-se e se tornaram independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, como meio de persuasão e confronto oratório, alimentado pelos recursos teóricos ensinados pela formação sofística, voltada para valores cada vez mais pragmáticos e individualistas.

¹⁶ Sobre a democracia ateniense, Hannah Arendt chama a atenção, em *Sobre a revolução*, que, na verdade, o nome apropriado para a forma de governo da *polis* seria uma isonomia, pois os cidadãos viviam politicamente na condição de não dominados. Em suas palavras: “Essa noção de não domínio se expressava na palavra ‘isonomia’, cuja principal característica entre as formas de governo, tais como foram enumeradas pelos antigos, consistia na ausência completa de domínio (a ‘arquia’ na monarquia e na oligarquia, ou a ‘cracia’ na democracia). A *polis* seria uma isonomia, não uma democracia. A palavra ‘democracia’, mesmo naquela época expressando o domínio da maioria, o domínio de muitos, foi originariamente cunhada por aqueles que se opunham à isonomia, querendo significar: O que vocês chamam de ‘não domínio’ é, de fato, apenas uma outra espécie de domínio; é a pior forma de governo, comandado pelo *demos*” (SR, p. 58).

Portanto, a liberdade como acontecimento dos *doxai* da pluralidade vistos na *polis* grega e na República romana sucumbiu na “*polis*” que julgou Sócrates. O julgamento do filósofo aconteceu dentro de um cenário em que o “bem para a cidade” já estava previamente previsto e “na avaliação equivocada da *polis*, Sócrates estaria afastando os cidadãos da vida política, tornando-os desajustados” (Arendt apud Alves Neto, 2009, p. 97).

A relação entre filosofia e política pensada por Platão (e pelos primeiros filósofos) fundamentou grande parte das teorias políticas posteriores e que ancoraram a tradição do pensamento do Ocidente, ao menos até o século XVII. De acordo com Hannah Arendt, além da escala de valores diferentes entre ação e pensamento, no decorrer da história da filosofia política a liberdade passava ao largo do âmbito da política. Como ressaltado pela pensadora alemã, com o declínio do Império Romano e a ascensão do cristianismo, a *vita activa* – a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*) aristotélicos ou a *vita negotiosa* de Agostinho – foi rebaixada a uma categoria secundária, e a vida individual e de “privação” foi eleita pelos cristãos como a mais digna de ser vivida¹⁷.

Arendt destaca os cristãos primitivos e a prática da dita liberdade que escapava do âmbito da política, sendo que, citando a filosofia de Agostinho, “livre-arbítrio e liberdade tornaram-se sinônimos, e a presença da liberdade era vivenciada em completa solidão” (). A pensadora cita ainda o filósofo quando este diz que “onde nenhum homem pudesse obstar a ardente contenda em que me empenhara comigo mesmo” (EPF, p. 205). Para a autora, o declínio do Império Romano contribuiu para o divórcio anunciado por Agostinho, e o conceito filosófico de liberdade tornou-se um fenômeno do pensamento que, ao não poder ser exteriorizado, deveria ser experimentado em completa solidão¹⁸.

O distanciamento entre liberdade e política foi reforçado durante os séculos XVII e XVIII por diversos pensadores políticos que ancoravam a tradição.

¹⁷ Podemos relacionar esse modo de vida à *vita contemplativa* (teoria), a preocupação com o eterno (cf. CH, p.18-21).

¹⁸ Arendt comenta a importância para a tradição do pensamento político do sentido de liberdade como “eu interior”. Afirma ela: “É somente quando os cristãos primitivos, particularmente Paulo, descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política que o conceito de liberdade pôde penetrar na história da filosofia” (EPF, p. 205).

Na visão de Hannah Arendt, a visão apolítica da liberdade foi significativa nas teorias políticas, muitas vezes identificando a liberdade política com a segurança.

O propósito supremo da política, “a finalidade do governo”, era a garantia da segurança; a segurança, por seu turno, tornava possível a liberdade, e a palavra “liberdade” designava a quintessência de atividades que ocorriam fora do âmbito político (EPF, p. 196)¹⁹.

Para ratificar o distanciamento entre o sentido de liberdade como razão de ser da política, Arendt destaca ainda o pensamento de Rousseau (1712-1778) e a identificação do fenômeno da liberdade com o conceito de soberania. Contra Montesquieu, o teórico político do século XVIII argumentava que, para ser soberano, o poder deveria ser indivisível, sendo certo que caberia aos governados a preocupação com seus interesses individuais. Para Arendt, a correspondência entre soberania e liberdade é “perniciosa e perigosa”. Em suas palavras:

A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos da 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, a liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente (EPF, p. 213).

2.4

A tradição, a era moderna e a alienação do mundo

De acordo com Hannah Arendt, o “descompromisso” dos homens com a liberdade (genuinamente) política no decorrer da formação do pensamento ocidental foi fundamental para o cenário de alienação do mundo contemporâneo. Com efeito, o desamparo dos homens característico do século XX e descrito por

¹⁹ Como exemplo deste movimento, podemos citar Hobbes (1588-1679) – para Hannah Arendt, o maior representante dos chamados “pais da ciência moderna” – e a sua teoria política que identifica liberdade política com segurança. Assim, se o “homem é o lobo do homem”, como afirmava Hobbes, para que os governados pudessem trabalhar e cuidar de seus próprios interesses era necessária a transferência de poder (por meio de um contrato social) ao governante soberano que garantiria a “paz social”.

Arendt a partir de *Origens do totalitarismo* faz do mundo um ambiente inóspito e desagregador cujos interesses comuns restam diluídos em uma sociedade opaca. Apesar de algumas diferenças (que serão abordadas oportunamente), o mundo moderno do pós-guerra e da contemporaneidade também não se revelou como uma morada segura para a pluralidade humana, como destacado por Hannah Arendt em *A condição humana* (publicado em 1958). Assim, um mundo não hospitaleiro propiciava o distanciamento dos homens até sua completa solidão²⁰ e, na medida em que não existiam mais preocupações comuns e “homens no plural”, este mundo perdia seu sentido original de morada.

Quando Arendt fala sobre a política e a liberdade como razão de ser da existência dos homens no mundo, o conceito de “mundo” arendtiano tem importância especial. Segundo a autora, o mundo não é um objeto, mas um fenômeno que ocorre entre os homens. Desse modo, tudo que entra em contato com o sujeito, inclusive outros sujeitos, faz parte do mundo para Arendt.

Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é produzido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto (*object-character*) ou seu caráter-de-coisa (*thing-character*) – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana (CH, p. 11).

De igual forma, a pensadora alemã diferencia o mundo moderno da era moderna. Para Arendt, a era moderna compreende os séculos XVII e XVIII e o mundo moderno é por ela identificado entre o fim do século XIX e o decorrer do século XX com a emancipação do trabalho e a vitória do homem como *animal laborans*, juntamente com a sua alienação do mundo, sua automatização, o

²⁰ Ao escrever, em *Origens do totalitarismo*, sobre este tipo de isolamento (*loneliness*) Arendt nos diz que: “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída. E, no entanto, o isolamento, embora destrua o poder e a capacidade de agir, não apenas deixam intactas todas as chamadas atividades produtivas do homem, mas lhes é necessário. [...] No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. [...] É aí que o isolamento se torna solidão” (OT, p. 527).

descaso com a coisa pública (espaço público) e sua transformação em elemento supérfluo e ao mesmo tempo essencial para a sobrevivência de uma “sociedade de massas”²¹.

[...] a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas (CH, p. 7).

Ao tratar do mundo moderno e sua alienação, Hannah Arendt (no capítulo VI de *A condição humana*) destaca três eventos históricos ocorridos na era moderna e os relaciona com a opacidade da contemporaneidade, sublinhando inexistir uma explicação causal entre eles²². Para ela, a descoberta e exploração da América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio foram acontecimentos históricos²³ que continham elementos do processo de “alienação do mundo” experimentado a partir dos séculos seguintes.

As grandes navegações revelaram ao homem culturas nunca antes vistas. Como lidar com homens nus e espécies de fauna e flora tão exóticas? A expansão colonialista e/ou imperialista foi a solução encontrada pelo “homem europeu ocidental” para garantir uma suposta liberdade (que futuramente viria na forma da noção de progresso de Hegel) e o fortalecimento dos Estados-nação da Europa. Com o acontecimento das grandes navegações, que foi acompanhado pelo

²¹ Quanto ao termo “massas”, constantemente utilizado por Arendt, servem-nos as lições de sua obra *Origens do totalitarismo*. No capítulo escrito em 1966, após a edição original, a pensadora desenvolve a noção de sociedade sem classes distinguindo classes de massas. Para Arendt, na medida em que uma sociedade deixa de acreditar na política e de participar através de associação partidária ou outras formas de interesse com a *res publica*, ela passa a ser uma sociedade não mais de classes, mas de massa. Em suas palavras: “O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido a seu número, ou a sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (OT, p. 361).

²² Arendt ressalva que os eventos destacados não podem ser considerados eventos modernos tal como se conhece desde a Revolução Francesa e os nomes a eles ligados pertencem a um mundo pré-moderno (cf. CH, p. 310).

²³ Hannah Arendt, no início do referido capítulo, frisa que tais eventos não podem ser explicados dentro de um processo histórico causal, reconhecendo que os nomes ligados a estes eventos pertencem ao mundo pré-moderno (cf. CH, p. 309-310). Também quanto ao conteúdo arendtiano da história, a pensadora assevera que “a história é uma estória de eventos, e não de forças ou ideias com cursos previsíveis” (CH, p. 314). Importante ressaltar os significados distintos que Arendt dá para história e estória (*history* e *story*) – cf. Young-Bruehl, 1977).

Renascimento, a pesquisa científica e a crença no homem intensificaram-se. Junto com a certeza na capacidade do homem, a verdade factual foi posta em xeque e o mundo experimentou um retorno do ceticismo antigo, especialmente a partir do século XVII. Ao lado da filosofia epistemológica, a ciência também foi em busca das certezas através de suas hipóteses.

Quanto à Reforma Protestante – que teve como figura central o teólogo Martino Lutero (1483-1546) –, além do desafio à autoridade papal e à instituição católica, o processo de expropriação dos bens da Igreja também desapropriou os camponeses que nas terras viviam e tiravam seus sustentos. O resultado dessa expropriação resultou, nos séculos seguintes, em mão de obra para as indústrias na Revolução Industrial (após 1780). Na visão de Arendt, foi a partir disso que se deu início a uma nova “classe trabalhadora”. Em suas palavras:

A expropriação, o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e sua nova exposição às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riquezas como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante trabalho [...]. Desde o começo, séculos antes da revolução industrial, era evidente que esse desdobramento, iniciado pela expropriação e nutrido por ela, resultaria em um enorme aumento da produtividade humana. A nova classe trabalhadora, que literalmente vivia da mão à boca, estava não só diretamente sob a urgência constrangedora das necessidades da vida, mas ao mesmo tempo, alienada de qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital (CH, p. 317).

Além de ter sido utilizada como mão de obra na revolução industrial, essa força de trabalho era vista como uma “classe inferior” por toda Europa e, como sublinhou Arendt, foi o alvo fundamental para a doutrinação ideológica do Totalitarismo no século XX. Eduardo Jardim, ao comentar o pensamento de Arendt sobre o tema, acrescenta que:

Foi essa população de homens solitários e comprimidos uns contra os outros, sem um lugar no mundo, isto é desprovidos da proteção da vida privada, que constituiu o alvo principal da doutrinação ideológica empreendida pelos movimentos totalitários. Hannah Arendt mostrou que a principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas a falta de relações sociais normais. O totalitarismo apareceu para esses homens e mulheres como uma oportunidade de fuga – na verdade, uma fuga suicida – da terrível realidade, e desse modo foi capaz de motivar seu envolvimento emocional e intelectual e, por fim, sua mobilização política (Jardim, 2011, p. 36).

Hannah Arendt destaca que, apesar da espetacular descoberta da América e do inquietante movimento de cisão do cristianismo e suas consequências, foi a criação do telescópio (primeiro instrumento puramente científico) o evento que melhor retrata o cenário de alienação do mundo moderno. Com efeito, desde o telescópio, o que se viu nos séculos seguintes foi um desenvolvimento avassalador da ciência e a instrumentalização do mundo. Aos poucos o homem foi tomando conhecimento do tamanho do universo e de seu lugar ocupado nele. Ao mesmo tempo em que a Terra era a morada do homem, havia outro horizonte extraterreno que poderia propiciar uma “fuga” de seu ambiente natural. Nas palavras de Arendt:

Sem efetivamente nos posicionarmos onde Arquimedes desejava se posicionar (*dos moi pousto*), presos ainda à Terra pela condição humana, descobrimos um meio de atuar sobre a Terra e dentro da natureza terrena como se pudéssemos dispor dela a partir de fora, do ponto de vista arquimediano. E mesmo com o risco de ameaçar o processo vital natural, expomos a Terra a forças universais e cósmicas alheias ao lar da natureza (CH, p. 327).

Todo este cenário descrito por Hannah Arendt foi fruto de um processo de supervalorização dos métodos e das técnicas de produção que se iniciou na era moderna e teve seu ápice com a eclosão dos governos totalitários que se aproveitaram da população formada por homens desinteressados com o público do mundo. Nesse sentido, Arendt identifica o fenômeno das “sociedades de massa” e a confusão dos espaços público e privado como fatores determinantes para o ineditismo da forma de governo totalitária (a acabar com toda a forma de espontaneidade e exigir uma subordinação “cega” às lideranças). Ao substituir a pluralidade humana por uma sociedade sem rosto e sem voz, a liberdade fora assustadoramente sepultada, sendo certo que, além do descrédito, a política se viu associada a uma atividade instrumental.

Nesse contexto, Hannah Arendt sublinha como um dos sintomas determinantes para a crise do mundo moderno a confusão (e indeterminação) entre os interesses públicos e, por conseguinte, a pluralidade e os interesses privados (que deveriam se resumir às contendas do lar). A alienação do mundo moderno está diretamente relacionada, para Arendt, com o aparecimento das sociedades e a

indistinção entre o verdadeiro conteúdo da política e as manobras para instrumentalizá-la. Segundo a autora:

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis (CH, p. 46)²⁴.

Arendt observa que, na contemporaneidade, do obscurantismo na linha demarcatória destas esferas sobreveio a “entidade social”. Ao misturar os assuntos que são objeto de discussão e hierarquizá-los de acordo com os valores estabelecidos pela então sociedade o que se verificou foi uma instrumentalização da política, reduzindo-a a uma função social e sepultando a imprevisibilidade contida na ação e no discurso, na medida em que ação, discurso e pensamento passam a ser “fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social” (CH, p. 39). Para a pensadora, a funcionalização da política assentada no interesse social implica na perda do sentido do “político” e na valorização de atividades “privadas” (tal como a administração doméstica transformada em teorias econômicas), sempre de acordo com o interesse social.

Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas; e não se trata de uma questão teórica ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva” (CH, p. 39).

As complexas configurações das sociedades contemporâneas sublinhadas por Arendt têm como ponto característico o fato de que o homem, ao se afastar da esfera pública do mundo e se ocupar com as necessidades vitais (trabalho) e seus

²⁴ Quando utiliza o termo sociedade neste capítulo de *A condição humana*, Hannah Arendt o relaciona com as sociedades contemporâneas. Em capítulo anterior, ela nos informa que a palavra social é de origem latina e seu significado original era de uma espécie de associação para a prática de algum fim. Nesse sentido, o termo na contemporaneidade tem um conteúdo de associação não política. Cf. CH, p. 27-28.

interesses particulares (consumo e lazer), abdica da experiência da liberdade que só pode acontecer no espaço *entre* os homens.

Esse afastamento decorre, por sua vez, de um “esquecimento” da condição do homem como ser político e, nesse sentido, quando os homens elegem assuntos de íntima relação com a esfera privada e os colocam como “públicos”, além de não pertencerem ao domínio público do mundo, são julgados a partir de falsas premissas, o que resulta, pois, em juízos equivocados e que não dão conta da realidade.

Com base na leitura de acontecimentos da história da civilização ocidental, podemos encontrar momentos determinantes para a instrumentalização da política. Com efeito, o Renascimento, a secularização dos Estados e a Reforma Protestante permitiram ao homem a autonomia necessária ao desenvolvimento de suas capacidades cognitivas. Com o alargamento desta capacidade – não mais ancorada apenas nos dogmas católicos –, os homens enxergaram na Ciência o local propício para experimentar o conhecimento teórico adquirido. A partir das grandes descobertas científicas (Hannah Arendt chama atenção para a descoberta do telescópio), a humanidade elegeu a Ciência como instrumento para expansão geográfica e intelectual.

Para Hannah Arendt, tais acontecimentos foram fundamentais para o aparecimento do *homo faber* e sua transformação posterior em *animal laborans*, e, em contrapartida, para o desaparecimento do homem de ação, animal político por excelência. Tais pontos serão abordados no capítulo seguinte quando da análise da teoria da *vita activa* desenvolvida na obra *A condição humana*.

A realidade instrumental do mundo e da política, para Arendt, fomentou gradativamente o surgimento das formas totalitárias de governo como consequência do desamparo dos homens nas “sociedades de massas”. A filósofa relacionou a perda de interesse do homem pelo “mundo” e seu desamparo como uma oportunidade de surgimento de “líderes” que incutissem nas pessoas ideias preconcebidas e tidas como corretas.

2.5

A liberdade como tesouro esquecido pela tradição

O fenômeno do totalitarismo foi marcante na vida e na obra de Hannah Arendt e, se tal forma nefasta de governo suprimiu toda a espécie de espontaneidade e mais ainda de liberdade, a pensadora alemã buscou no passado momentos em que o ideal de liberdade fora almejado. Essa “busca” tem especial relevo no prefácio de seu livro *Entre o passado e o futuro* quando a pensadora sinaliza para o esquecimento da liberdade no mundo moderno e aborda um “não mais” e um “ainda não”. Ela inicia o texto com um aforismo de René Char em que ele escreve: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (apud EPF, p. 28)²⁵. Cita o poeta francês ainda quando este escreve, após o colapso do movimento de resistência na França: “Se sobreviver, sei que terei de romper com o aroma desses anos essenciais, de rejeitar silenciosamente (não reprimir) meu tesouro” (Char apud EPF, p.29). Arendt pergunta-se que tesouro era esse quando Char complementa sentenciando que “A cada refeição que fazemos juntos, a liberdade é convidada a sentar-se. A cadeira permanece vazia, mas o lugar está posto” (apud EPF, p.30).

Segundo Arendt, a liberdade, como tesouro perdido, também foi esquecida pelos movimentos revolucionários da América do Norte, da França e de Budapeste. Com efeito, se toda a revolução pressupõe a erupção do novo, para Hannah Arendt a novidade como liberdade e fruto da ação política não passou de uma miragem.

A história das revoluções – do verão de 1776, na Filadélfia, e do verão de 1789, em Paris, ao outono de 1956 em Budapeste – que decifram politicamente a estória mais recôndita da idade moderna, poderia ser narrada alegoricamente como a lenda de um antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas. Existem, na verdade muito boas razões para acreditar que o tesouro nunca foi uma realidade, e sim uma miragem; que não lidamos aqui com nada substancial, mas com um espectro; e a melhor destas razões é ter o tesouro permanecido sem nome (EPF, p. 30).

²⁵ O aforismo foi fruto dos escritos de Char durante o último ano da resistência francesa (texto organizado por Albert Camus em 1946) e reflete em parte o fracasso do ideal do movimento combativo francês no período da Segunda Guerra Mundial.

Na perspectiva arendtiana, na forma do aforismo de Char, o ideal dos movimentos revolucionários fora deixado “sem testamento”, e o fio condutor que alinhava uma tradição de pensamento se rompeu e pelo caminho restou a liberdade.

O testamento, dizendo ao herdeiro o que é seu por direito, lega posse do passado para um futuro. Sem testamento, ou resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nela vivem. O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro (EPF, p. 31).

Com o fito de elucidar sua reflexão sobre a ruptura e o esquecimento da liberdade, Hannah Arendt cita e interpreta, neste mesmo texto, uma parábola de Kafka, que para a autora é uma espécie de *paisagem-pensamento*²⁶. A parábola é a seguinte:

Ele tem dois adversários: o primeiro empurra-o de trás, desde o início; o segundo veda-lhe o caminho para a frente. Ele luta com os dois. Na realidade, o primeiro apoia-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para a frente; do mesmo modo, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro porque o impele para trás. Mas apenas teoricamente isto se passa assim. Porquanto não estão ali dois adversários, mas também ele próprio, e quem conhece verdadeiramente suas intenções? Em todo o caso, o seu sonho é que, por uma vez, num momento em que não está a ser vigiado – para tal seria, no entanto, necessária uma noite tão escura como nenhuma outra – ele salte da frente do combate e, devido à sua experiência de combatente, seja elevado a árbitro do combate entre os dois adversários, que lutam um com o outro (Arendt apud Amaral, 2012, p. 18)²⁷.

Hannah Arendt traduz a cena kafkiana em um campo de batalha cujas forças do passado (primeiro adversário) e do futuro (segundo adversário) se digladiam, e entre essas forças está o homem (“ele”). O passado e o futuro soam para o homem como um fardo com o qual ele deve se encarregar. Diante da

²⁶ Hannah Arendt volta a esta parábola quando escreve a vida do espírito sob outra perspectiva e a relaciona com o “tempo do pensamento”. Cf. Amaral, 2012, p. 18.

²⁷ Parábola escrita por Kafka em *Beschreibung eines Kampfes: Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachab*.

inexistência de uma “ponte” que una o passado e o futuro, o homem resta perdido e sem forças para o combate do tempo presente dos acontecimentos. Talvez esse homem pudesse escapar dessa luta se, munido de novos paradigmas, conseguisse decidir como seguir – como juiz e pela liberdade.

Conforme Arendt indica, a parábola kafkiana, em sua lógica interna, reflete a essência do aforismo de René Char, na medida em que a proposição começa quando o legado deixado fica suspenso no ar. O passado chega e luta com um presente sem qualquer conexão. O elemento – o homem kafkiano – que poderia agir permanece apenas como receptor de forças antagônicas, sendo levado pelo contínuo do tempo.

No sentido das interpretações dos aforismos de Kafka e Char feitas por Hannah Arendt, a liberdade dos homens foi esquecida como algo perdido no tempo da história, uma “herança sem testamento”. O homem, que não possui a liberdade, resta acossado entre a tradição em crise e um futuro ausente de referências.

Apesar do diagnóstico arendtiano sobre o “fio” esquecido, a pensadora enxerga na leitura crítica de Kafka uma possibilidade de “salvaguardar” este homem e quiçá restituir o caminho da liberdade. Hannah Arendt propõe, então, uma leitura não linear do combate travado entre os elementos a restaurar a liberdade do homem. Ou seja, além da linha horizontal que à primeira vista aparece nessa paisagem-pensamento, Arendt sugere outras perspectivas de olhar dentro desse espaço (“mundo”). Para a filósofa, quando surge a possibilidade de se criar uma dimensão espacial, abre-se um horizonte de possibilidades ao homem. Seria, pois, uma rota diagonal para fora da linha de combate. Do contrário, sob a pressão da linha de combate, o personagem morreria de exaustão. Nas palavras de Arendt:

O que há de errado com a estória de Kafka, com toda a sua grandeza, é que dificilmente pode ser retida a noção de um movimento temporal e retilíneo quando o fluxo unidirecional deste é partido em forças antagônicas, dirigidas para o homem e agindo sobre ele. A inserção do homem, interrompendo o contínuo, não pode senão fazer com que as forças se desviem [...]. Em outras palavras, a lacuna onde “ele” se posta não é, pelo menos potencialmente, um intervalo

simples, assemelhando-se antes ao que o físico chama de um paralelogramo de forças (EPF, p. 38)²⁸.

A potencialidade de mover-se em outros ângulos proposta por Hannah Arendt faz parte da necessidade do pensamento em compreender a realidade e de reconciliar o homem com o mundo. Para Arendt, entretanto, “o problema é que, se a mente é incapaz de fazer a paz e de induzir a reconciliação, ela se vê de imediato empenhada no tipo de combate que lhe é próprio” (EPF, p. 34).

Ao estudar o pensamento de Hannah Arendt e sua leitura da enigmática parábola de Kafka, Margarida Gomes Amaral vê nesse homem analisado um combatente solitário que, enquanto preso ao cotidiano alienante (próprio do mundo moderno), não toma consciência da potencialidade de sua força libertária.

Enquanto está preso a sua quotidianidade, o homem é apenas uma “vítima” destas forças do passado e do futuro sem compreender que é um “joguete” neste intermediário [...]. É o homem enquanto eu pensante, “um «ele», como Kafka tão acertadamente lhe chama, e não um «alguém»” que abre um intervalo entre o passado e o futuro no qual, refletindo sobre a sua atividade, se presentifica a própria luta entre as instâncias temporais do passado e do futuro (Amaral, 2012, p. 20).

Das considerações que até aqui foram feitas, o que se denota é que o sentido de liberdade que Hannah Arendt quer tratar não é aquele carregado de uma tradição política, para ela, fracassada. Pensar a liberdade arendtiana é pensar a partir da falência da tradição do pensamento político ocidental que teve início com Platão e sua antipatia à *polis*. Seguindo a filosofia política de Platão e Aristóteles, a tradição do pensamento político cristão fomentou a crença da coexistência da política com a liberdade.

Como se viu pela breve análise do prefácio do livro *Entre o passado e o futuro*, Arendt aponta alguns acontecimentos históricos – tais como a resistência francesa e algumas revoluções – que de início experimentaram esse “sopro” de

²⁸ André Duarte sublinha a influência do pensamento de Heidegger na interpretação da parábola de Kafka por Arendt, notadamente quando a filósofa sugere que a temporalidade do pensamento não se submete à concepção tradicional do tempo. Escreve Duarte (2000, p. 136): “É a partir dessa redefinição do conceito tradicional da temporalidade como sucessão ininterrupta de agoras que Arendt procede em seu pensamento político, que se mantém sempre enraizado nos eventos do presente para confrontá-los à luz de um passado que ‘nunca está morto, [pois] ele nem mesmo é passado’ (Faulkner) (EPF:37/10), e a luz das exigências de um futuro aberto e indeterminado”.

liberdade, mas depois se voltaram para uma tradição que não dispunha de instrumentos para sustentar a experiência da liberdade. Não obstante esse “tesouro perdido”, Hannah Arendt insiste, com seu *amor mundi*, na tarefa de pensar possibilidades de uma reconciliação com o passado esquecido.

É nesse sentido que, quanto ao tema da liberdade, Arendt remonta a momentos do passado e encontra na *polis* grega e na república romana ocasiões fecundas do fenômeno político da liberdade. Assim, ao tratarmos da liberdade como razão de ser da política no capítulo seguinte, iniciaremos pela experiência destas culturas.

3

A *vita activa* e a liberdade como razão de ser da política

[...] se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos (religiosamente) em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não.

Hannah Arendt (DP, p. 122)

3.1

A experiência da liberdade greco-romana pelos olhos de Hannah Arendt

No livro *A condição humana* e nos ensaios *O que é autoridade* e *O que é liberdade*, Hannah Arendt destaca inúmeras referências às experiências greco-romanas no campo da política. Apesar de reconhecidamente ser uma erudita e apreciar a cultura política da *polis* grega e da república romana, quando Arendt relata o modo de viver dos atenienses e cidadãos romanos, o faz com o firme propósito de demonstrar que a liberdade como razão de ser da política era uma realidade naquelas culturas. Assim, as remissões arendtianas têm a pretensão de destacar a identidade entre a política e a liberdade. Como aponta Newton Bignotto (2008, p. 10):

Enaltecer a política grega e lamentar a tragédia da contemporaneidade não foi, no entanto, o caminho seguido por Arendt. De fato, ela nunca negou sua admiração pelos antigos, mas isso não tinha nada a ver com a maneira como pensava nosso tempo e a tarefa que ela escolheu para si; o retorno à tradição do pensamento político e o elogio da dignidade da política como liberdade.

Hannah Arendt dialoga com as experiências da antiguidade grega e da república romana, reconhecendo nelas a liberdade política e a igualdade entre os cidadãos como valores absolutos e, a partir deste recuo, pensa alternativas para novas realidades. O pensamento político de Arendt parte da constatação da crise

de valores no mundo moderno, tais como autoridade, justiça, poder e liberdade, e aponta para a necessidade de resgatar sentidos conceituais esquecidos pela tradição e que “funcionavam” como vigas de sustentação de algumas instituições²⁹.

Nesse sentido, ao romper com a concepção de política tradicional, Arendt dialoga com alguns momentos da história do pensamento e atualiza algumas experiências que para ela foram exitosas. Como destacado por Eduardo Jardim (2011, p. 97):

No entanto, outro procedimento também esteve presente na obra de Hannah Arendt: a valorização de certos aspectos da história do pensamento político, que foram reavaliados à luz da situação contemporânea. Essa revisão e a incorporação, muitas vezes surpreendente, em uma teoria nova, de elementos dessa história tornaram-se possíveis devido ao fato de Hannah Arendt nunca ter ficado presa às posições tradicionais.

Com efeito, Hannah Arendt afirma no ensaio *O que é liberdade* ser “difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana” (EPF, p. 201). Para a autora, a atividade política tinha a mais alta consideração, e sua relação com a liberdade era intrínseca e indissociável, destacando a identidade da palavra “política” em todas as línguas europeias³⁰.

Ao resgatar as categorias do pensamento político da antiguidade, Hannah Arendt recupera, em *A condição humana*, as experiências e as relações do homem com a *polis* e destaca duas atividades bem delimitadas do homem na *polis*. Efetivamente, a pensadora ressalta a clara oposição entre as esferas pública e privada da *polis* grega e da república romana, sendo certo que hoje tais domínios

²⁹ Podem ser citadas como exemplos deste resgate dos antigos a noção de *auctoritas patrum* (possibilidade de convalidação pelo Senado romano das deliberações aprovadas pelas assembleias populares) e a diferença entre autoridade e poder destacados por Hannah Arendt no ensaio *O que é autoridade*. “A característica mais proeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder. *Cum potestas in populo auctoritas in senatus sit*, enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado” (EPF, p. 164). Cf. verbetes, *Dizionario Giuridico Romano*, V Edizione, Edizione Simone, 2010, Napoli/Itália.

³⁰ Hannah Arendt aponta para a origem da palavra “político” em todas as línguas europeias e sua íntima relação com a experiência grega. Para ela, “empregar o termo ‘político’ no sentido da polis grega não é arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do público” (EPF, p. 201).

se confundem nas complexas configurações sociais. Os gregos e os romanos da Antiguidade distinguiram as atividades que deveriam ser exercidas no espaço público daquelas atinentes aos domínios do lar (*oikia*), enxergando nelas diferenças axiomáticas. Para Arendt, “a distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiam como entidades diferentes e separadas” (CH, p. 33).

De acordo com o pensamento arendtiano, a esfera pública foi um derivativo natural das organizações familiares, mas em muito se diferencia destas, especialmente a partir da relação hierárquica e de poder que só tinha lugar no lar privado. Observa Arendt que a “associação natural” só acontecia no lar, que era comandado pelo *pater familias*. Desse modo, as atividades relacionadas ao ciclo vital ou aquelas destinadas à fabricação de objetos úteis, além de desprezadas e destituídas de sentido político, ficavam restritas à esfera privada (local de privação como o lar).

No espaço privado, o *dominus* tinha o poder despótico de manter seus escravos, mulheres e filhos sob o seu controle, usando da violência, muitas vezes, como meio de coerção. Note-se que a característica da violência pressupõe uma desigualdade de forças e, portanto, só se “legitimava” na esfera privada. “O poder absoluto e incontestado e a esfera política propriamente dita eram mutuamente excludentes” (CH, p. 33). Mais adiante assevera Arendt que:

O traço distintivo da esfera do lar era o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências [...]. O fato de que a manutenção individual devesse ser tarefa do homem e a sobrevivência da espécie tarefa da mulher era tido como óbvio, e ambas as funções naturais, o trabalho do homem para fornecer o sustento e o trabalho da mulher no parto, eram sujeitas à mesma premência de vida. Portanto, a comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela (CH, p. 36).

Diferentemente dessa associação natural (própria de quase todas as espécies de animais), a esfera pública foi criada pelos homens para o exercício da liberdade. Este espaço artificial pressupunha uma isonomia entre seus pares e diferenciava-se de outros tipos de associações coletivas. Com efeito, o fato de os homens viverem em comunidades sempre existiu; entretanto, esta característica não é especificamente humana, e sim comum a outras espécies de animais. Para

Hannah Arendt, a comunidade política, de acordo com o pensamento grego, “não apenas é diferente desta associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela” (CH, p. 28).

Arendt chama este local artificial de “espaço de aparência”; mas, apesar de possuírem espaços diferentes, o público só era possível com o privado, já que “sem possuir uma casa, um homem não podia participar dos assuntos do mundo porque não tinha nele lugar algum que fosse propriamente seu” (CH, p. 35). A filósofa afirma que o surgimento do local destinado ao exercício da liberdade foi simultâneo ao nascimento das cidades-estado, as quais propiciaram ao homem um novo nascimento. Neste ponto, Arendt cita Jaeger quando este assevera que, com o surgimento da cidade-estado, o homem recebeu:

[...] além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) (Jaeger apud CH, p. 28).

Como destaca Hannah Arendt, a liberdade do povo greco-romano tinha um sentido político, era um status do ser humano (o *bios politikos* de Aristóteles). Ser livre era inicialmente ser livre das necessidades tanto da vida biológica quanto da vida doméstica. O homem nascia preso às necessidades biológicas, mas, quando “adulto” (livre do pátrio poder), se servia dos escravos e dos demais subordinados para se juntar à comunidade política e participar das decisões dos rumos da *polis*. Note-se que a liberdade não consistia na tomada de decisões, e sim na capacidade de manifestação da *doxa* que cada homem possuía. A liberdade aparecia, então, não como um *telos*, mas como a consequência da *arche* contida na ação política. Na Antiguidade grega a liberdade era uma realidade experimentada apenas na vida da *polis*, e as *doxai* proferidas pelos atenienses possuíam um elemento de caráter público, de fama. “Era através dos *doxai* que os cidadãos atenienses se distinguiam na *polis* e se faziam aparecer, o que constituía em grande privilégio da vida pública” (DP, p. 57).

Apesar de ressaltar que a oposição entre o público e o privado era mais marcante na Grécia (cf. CH, p. 29), Hannah Arendt destaca os romanos como o povo mais político de que se tem conhecimento, afirmando que a língua romana

“empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*)” (CH, p. 9).

Ser livre em Roma era ser reconhecido como tal dentro da sociedade romana na condição de *civitas*, e este era um conceito político. Em outras palavras, era livre quem era cidadão, e era cidadão quem era livre, isto é, quem participava da *res publica*³¹. Os dois conceitos eram indissociáveis. A liberdade era uma ação política e não pessoal³².

Ao falar sobre os romanos, Hannah Arendt traz um elemento que reafirma o caráter público da liberdade grega, mas ressalta uma diferença que fez com que as instituições romanas obtivessem maior importância no cenário político dos dois povos. Para a pensadora, os romanos enxergaram a importância do conceito de tradição como fundação e transmissão dos valores para as gerações seguintes.

Antes dos romanos, desconhecia-se algo que fosse comparável à tradição; com eles ela [tradição] veio, e após com eles permaneceu o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência (EPF, p. 53).

De acordo com Arendt, com a fundação de Roma a noção de eternidade tomou maior significância, e com a criação das instituições romanas – a fazer valer os acordos estabelecidos – as ações políticas se perpetuavam nas gerações subsequentes. Em artigo intitulado *Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt*, Leonardo Avritzer cita Canovan quando esta diz que:

³¹ Nesse sentido, destacamos a definição de Cícero sobre a *res publica*: “coisa pública é a *res populi* ‘coisa do povo’. E povo não é um qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico e por uma comunidade de interesses. E a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma como que tendência natural dos homens para se congregarem. É que esta espécie não vive isolada e solitária, mas foi criada com tais características que nem sequer na abundância de todos os recursos” (Cícero, *De Re Publica*:1.39).

³² Para que alguém fosse considerado pessoa dentro do mundo jurídico romano e assim ter aptidão para adquirir direitos e contrair obrigações (personalidade jurídica) deveria ser livre (*status libertatis*) e ser cidadão romano (*status civitatis*). Dessa forma, não tinha a *civitas* (cidadania) quem não tinha a *libertas* (liberdade). Em Roma, para ter capacidade de direito completa era necessário que a pessoa fosse livre (*status libertatis*), tivesse cidadania (*status civitatis*) e fosse independente do pátrio poder de alguém (*status familiae*). Ser livre significava a possibilidade de se praticar todos os atos civis sem a necessidade de se submeter a qualquer vontade de particular. Cf. Vernant, 2010.

Para Hannah Arendt, Roma, diferentemente da Grécia, teve um momento de ação como fundação que foi a criação de Roma como cidade eterna. Construída na base de acordos e promessas mútuas, a fundação de Roma era para Hannah Arendt não apenas um exemplo de exaltação de um espírito público, mas também uma forma de exaltação da tradição (Canovan apud Avritzer, 2006).

Finalmente ressaltando a distinção entre a experiência política grega e a romana, na linha apontada por Cícero em seu *Tratado da República*³³, Hannah Arendt assinala que:

[...] tradição política (romana) elegeu como governante não o fazedor de grandes feitos cantados por Homero, mas sim o estadista na medida em que este, através das leis (*nomoi*) proporcionava a estabilidade à instabilidade dos assuntos humanos, e, pois, mortais (PP, p. 93).

Apesar das diferenças apontadas por Arendt sobre as formas de organização política das cidades-estado grega e romana, o certo é que a liberdade dos cidadãos era experimentada apenas na esfera pública, a qual, por sua vez, era garantida pela isonomia estabelecida como pressuposto de existência da *polis*. Nesse sentido, a liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estado, e seus integrantes conviviam na condição de não domínio, fazendo com que a liberdade se confundisse com a isonomia. Esta não se traduzia por uma igualdade no nascimento, mas “ao contrário, porque os homens eram por natureza (*φύσει*) não iguais e precisavam de uma instituição artificial, a *polis*, que, em virtude de seu *vóuoç*, os tornaria iguais” (SR, p. 59).

³³ Quanto à diferença entre a *polis* grega e a *civitas* romana, Cícero escreve sobre a durabilidade do modelo político romano e a decorrente da eterna repetição da autoridade dos seus antepassados. Cícero, citando o pensamento de Catão: “Costumava ele dizer que forma da nossa constituição era superior às restantes constituições, pela seguinte razão: nestas, fora praticamente só um deles que organizara o Estado com leis e instituições. Assim, o dos Cretenses, Míno; o dos Lacedemônios, Licurgo; o dos Atenienses, que com freqüência sofrera transformações, sucessivamente Teseu, Drácon, Sólon, Clístenes e muitos outros, até, finalmente o douto varão Demétrio de Faleros o salvar, já exangue e prostrado. Porém, o nosso Estado fora organizado não pelo gênio de um só, mas de muitos, e não em vida de um homem, mas em alguns séculos e gerações. Com efeito, dizia Catão que jamais tinha existido um gênio tão grande ou alguém a que nada escapasse [...] agora o meu discurso recordará a origem do povo Romano – e de bom grado estou mesmo a usar um termo de Catão. Mais facilmente, porém, eu satisfarei o nosso propósito se vos mostrar o nosso Estado a nascer, crescer, adulto e já firme e robusto, do que se criar um para mim, como Sócrates em Platão. Que início de instituição de um Estado temos tão ilustre e de todos tão conhecido como o começo, lançado por Rômulo, da fundação desta urbe?” (Cícero, De Re Publica, 2.1, 2.2).

Como observa Arendt, a liberdade e a isonomia não eram naturais aos homens, mas atributos dados aos que pertenciam à pluralidade com o status de homens desimpedidos de todas as necessidades “escravizantes” da vida.

A igualdade e a liberdade não eram entendidas como qualidades inerentes à natureza humana, não eram φύσει, dadas pela natureza e brotando por si só; eram νομώ, isto é, convencionais e artificiais, frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens (SR, p. 59).

3.2

A liberdade e a *vita activa*

Hannah Arendt foi uma pensadora que se desvincilhou da tradição do pensamento político e fazia questão de se afirmar como fora de qualquer “ismo” no qual se encaixavam as correntes de pensamento político, tais como liberalismo ou socialismo. Arendt guiava-se pela constatação de um mundo em crise, cujas tentativas de encontrar uma forma ideal de governo fracassaram e acabaram por originar o vácuo de autoridade no qual se instaurou o modelo da “ideologia e terror” que foi o Totalitarismo. É a partir da falência das instituições políticas que Arendt repensa a política; entretanto, ao invés de se afastar dela (como fez Platão ao romper com a *polis*), a pensadora encontra na pluralidade a possibilidade da experiência da liberdade.

O fenômeno da liberdade destacado por Hannah Arendt destoa daqueles dados pela tradição do pensamento ocidental. Com efeito, as teorias recorrentes desse pensamento tratavam a liberdade como solipsismo (um “eu interior”), como fenômeno da vontade ou ainda a relacionando ora com o Estado mínimo (corrente liberal), ora com a concentração de poder em um Estado forte para garantir a “libertação” dos oprimidos (socialistas ou sociais-democratas). Para a pensadora, esses sentidos de liberdade afastaram os homens da política e levaram à crença de que “quanto menos política mais liberdade” (EPF, p. 195).

Assim, ao analisarmos a liberdade arendtiana é crucial afastar as concepções que relacionam a liberdade com o “eu interior” (como pensado pelos primeiros filósofos e pelos teólogos/filósofos da Idade Média) ou com a expressão

da vontade, a partir do intelecto. Arendt assevera que não é no domínio do pensamento ou da vontade que podemos encontrar a liberdade. Ao revés, para a autora, a faculdade da vontade seria movida por paixões e desejos, e tais características não são essencialmente encontradas na ação política e não podem comandar esta última. “Deve parecer realmente estranho que a faculdade da vontade, cuja atividade essencial consiste em impor e mandar, seja quem deva abrigar a liberdade” (EPF, p. 190)³⁴.

A conduta humana exige do pensamento uma escolha guiada pela vontade, mas suas manifestações externas, os atos humanos, nem sempre correspondem a uma ação política. Quando o ato humano almeja um fim previsível em que o livre arbítrio impõe um juízo de valor e uma motivação, este ato não será uma ação política. Nas palavras de Arendt:

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 e fraqueza (EPF, p. 198).

Nesse ponto, Celso Lafer, ao comentar sobre a liberdade pensada por Arendt, afirma que:

O campo do pensamento é o diálogo do eu consigo mesmo, que provoca grandes perguntas metafísicas e onde o livre arbítrio se insere como centro da razão prática de Kant. O campo da política é o diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação – o mundo público – cuja existência permite o aparecimento da liberdade. De fato a consciência da presença ou da ausência de liberdade ocorre com a interação com os outros e não no diálogo metafísico do eu consigo mesmo (Lafer *in* EPF, p.21).

A chamada liberdade interior é sem significação política e sempre derivativa, já que o homem precisa se retirar do mundo onde a liberdade política é experimentada para um interior em que a pluralidade não tem acesso. “Se onde há

³⁴ Ativemo-nos ao sentido de vontade atribuído por Hannah Arendt no texto *O que é liberdade*, sendo certo que há sentidos diversos em outras obras da autora. Quanto ao tema, ver Assy, 2001, p. 100.

pluralidade, há comunicabilidade entre os homens, o diálogo do ‘eu comigo próprio’ é apolítico” (EPF, p. 192).

Portanto, quando pensamos na liberdade arendtiana temos que associá-la a uma experiência que só acontece no espaço *entre* os homens; por isso que pensar na pluralidade é pensar nos homens que (con)vivem no mundo.

Este “mundo” para Hannah Arendt tem um significado particular, conforme já observado em capítulo anterior. Com efeito, a filósofa menciona, em *A condição humana*, a Terra como a “quintessência da condição humana” (CH, p.2). Porém, fazer parte do mundo não é apenas habitar a Terra, mas se inter-relacionar com os objetos e com os homens, na medida em que só existimos, quando, aparecendo para nós mesmos, aparecemos para os outros.

O mundo como local de abrigo e de conforto só existe para o homem enquanto existir a pluralidade de homens que se relacionam entre si e com os objetos criados para sua estabilidade na Terra. Rodrigo Alves Neto, ao comentar o caráter de não “objeto” do mundo arendtiano, assevera que a pensadora alemã:

[...] se ocupa da questão sobre a pluralidade humana no mundo para além da moderna dicotomia “sujeito-objeto”. Na proposta tradicional, o mundo, como “outro” sujeito, apareceria sempre como um objeto, e a relação que se poderia estabelecer aí seria unicamente a de conhecimento. Ao procurar evitar esse entendimento, Arendt prioriza a ligação fundamental que une os homens uns aos outros num mundo que é sempre também o outro dos outros (Alves Neto, 2009, p. 57).

É, pois, baseada na noção de mundo como aparecimento (também) da pluralidade e da experiência da liberdade neste mundo que Hannah Arendt desenvolve sua teoria política sobre a *vita activa* no livro *A condição humana*. É certo que Arendt já havia tratado da liberdade quando escreveu *Origens do totalitarismo*, mas, na referida obra, abordou o tema a partir de sua exclusão como experiência política no cenário dos movimentos ideológicos de massas. A percepção de um mundo “mudo” e sem ação levou Arendt a constatar que, ao invés de representar um abrigo estável de convivência entre os homens, o mundo se tornara um local inóspito e desalentador. Analisando a “desmundanização” do mundo comum, Rodrigo Alves Neto aponta que, diferente da tirania, os governos

totalitários, para além do isolamento, homogeneizaram os homens transformando-os em uma só massa.

O terror total edifica, enquanto instância de legitimidade do governo totalitário, um cinturão de ferro que cerca e funde os homens em uma só massa desarraigada de todo o interesse individual ou coletivo. É por isso que se torna possível definir o regime tirânico como um empreendimento de desertificação do mundo, e o domínio totalitário como uma total desmundanização do mundo (Alves Neto, 2009, p. 29).

Foi a partir da constatação de que “a corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição” (OT, p. 13), que Hannah Arendt repensou as teorias políticas do Ocidente e estabeleceu outras premissas para resgatar a dignidade da política, através da reaproximação desta última com o fenômeno da liberdade.

“Não resta nenhuma outra causa a não ser a mais antiga de todas, a única, de fato, que desde o início de nossa história determinou a própria existência da política: a causa da liberdade em oposição à tirania” (SR, p. 35). Com base na ideia de liberdade como acontecimento político, Hannah Arendt desenvolveu sua teoria³⁵ sobre a *vita activa* no livro *A condição humana*. A filósofa desenvolve uma fenomenologia da *vita activa* e aponta para a urgência em se repensar os valores dados pela tradição à vida de ação (*práxis*) e se reconstruir as bases de uma teoria política a partir da equidade entre a vida contemplativa e a vida ativa.

Na citada obra, Arendt destaca como condições de existência (e permanência) dos homens no mundo o trabalho³⁶ (labor), a obra e a ação. A autora apropria-se do termo *vita activa* dos antigos³⁷ e tenta identificar as diferenças entre as condições humanas de trabalho, obra e ação e suas distorções feitas pela tradição do pensamento político ocidental. Como asseverado pela análise arendtiana feita por Rodrigo Alves Neto (2009, p. 54):

³⁵ Hannah Arendt propôs uma teoria no sentido grego de *theorein*, ou seja, sem qualquer modelo fechado, que para ela importaria em retornar à tradição corrompida.

³⁶ Optamos por usar a palavra trabalho em vez de labor de acordo com a tradução da obra *A condição humana* feita por Roberto Raposo, utilizada como referência bibliográfica nesta dissertação.

³⁷ Hannah Arendt nos informa que o conceito *vita activa* era o termo utilizado na idade medieval em correspondência ao que Aristóteles denominava *bios politikos*. Agostinho a designava como *vita negotiosa* ou *actuosa* a refletir o significado de “vida dedicada aos assuntos público-políticos” (CH, p. 14).

[...] as condições mundanas da existência humana reivindicam ao homem uma vida ativa, isto é, estar sempre e a cada momento engajado na instauração, preservação e construção do mundo comum como seu abrigo e seu assunto.

Nesse contexto e tendo a liberdade como questão sempre presente, Hannah Arendt destaca essas três atividades como fundamentais do homem, sublinhando que a ação, diferente das demais, é a única que necessita de outros homens³⁸. Com efeito, se para viver é preciso trabalhar, se para estar na mundanidade do mundo é preciso fabricar artifícios, para agir é preciso estar entre os homens, e é somente na pluralidade que a liberdade política pode aparecer.

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem por eles, e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda a aparência e de toda a vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (CH, p. 221).

Hannah Arendt discute e reflete sobre as três atividades de existência e permanência dos homens no mundo a partir da construção de um arcabouço conceitual e das posições hierárquicas ocupadas por elas no decorrer da história do pensamento ocidental. Arendt apresenta com clareza as distinções fundamentais entre trabalho, obra e ação, e localiza no tempo da história os momentos em que cada uma delas teve maior destaque.

³⁸ Hannah Arendt não pretendeu discutir a natureza humana como tal, cuja questão para ela é insolúvel e “seria como pular sobre nossas próprias sombras” (CH, p. 12).

3.3

As condições da *vita activa* do trabalho e da obra³⁹

Ao escrever sobre a condição humana do trabalho, Hannah Arendt faz uma análise minuciosa da obra de Marx e o aponta como o maior teórico da modernidade⁴⁰. Arendt atenta para o fato de ter sido o filósofo alemão quem primeiro percebeu a inversão dos valores da contemplação (*bios theoretikos*) e da ação (trabalho) no cenário da Era Moderna. O trabalho, antes desprezado na Antiguidade, passou a ser glorificado na Era Moderna, notadamente após a Revolução Industrial. Através deste movimento histórico, em uma escala hierárquica de valores, a contemplação foi subvertida pelo homem da vida ativa, homem este que passou a interferir ativamente no mundo pelo trabalho. Eduardo Jardim ao comentar o início da Era Moderna destaca que:

A elevação da vida ativa do homem a uma posição de superioridade foi o fator decisivo para o ingresso da Era Moderna. Nesse momento, o trabalho ou fabricação destacou-se como a mais importante atividade do homem. Todas as qualidades do trabalhador – a produtividade, a eficiência, a capacidade de planejar e organizar tarefas – foram valorizadas (Jardim, 2011, p. 58).

A atividade de pensar, o *bios theoretikos*, que era considerada digna de interesse pelos antigos, passou a servir à atividade da ação entendida como o agir do *homo faber*, e esta foi a mentalidade que norteou toda a Era Moderna ao presenciar a ascensão da Ciência e a instrumentalização do mundo. De acordo com Arendt, Marx foi o pensador que revolucionou a tradição do pensamento ocidental quando denunciou esta nova hierarquia liderada pelo homem de ação. “Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força ativa e produtiva, que em seus aspectos mais elementares chama força de trabalho” (EPF, p. 66).

Entretanto, Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que, assim como Locke e Adam Smith e a despeito de haver elevado o trabalhador ao topo da

³⁹ Considerando que o objeto principal da dissertação é a análise da liberdade como razão de ser da política, a abordagem sobre a atividade humana do trabalho, notadamente quanto à crítica arendtiana à Marx, não tem a pretensão de ser exaustiva, diante da pesquisa de fôlego que Hannah Arendt fez sobre o pensamento marxista durante mais de cinco anos.

⁴⁰ Hannah Arendt considera Marx como o pensador que marca o fim do pensamento político tradicional, na medida em que sua teoria deslocou a verdade para o campo dos assuntos dos homens, quando antes dele a verdade estava na vida contemplativa. Cf. Wagner, 2002.

hierarquia das atividades do homem, Marx não distinguiu o trabalho, próprio do *animal laborans* da obra, empreendida pelo *homo faber*. Segundo Arendt, a única importante distinção contida nas teorias de Marx e Smith foi entre trabalho produtivo e improdutivo. A filósofa, de forma inovadora e brilhante, encontra justamente nessa diferença o ponto contraditório da teoria marxista e nos encaminha para a distinção fundamental entre as condições humanas da obra e do trabalho.

Para Hannah Arendt, a característica essencial que separa as atividades do trabalho e da obra diz respeito à relação que os produtos dessas atividades têm com a durabilidade no mundo. Com efeito, para que permaneçam no mundo, os homens precisam suprir suas necessidades vitais e, assim, o produto do trabalho passa a ser o alimento deste ciclo biológico. Tudo que o trabalho produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo de vida humana, e esse consumo, regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova força de trabalho de que o corpo necessita para o seu posterior sustento (CH, p. 122). Já o produto da obra permanece no mundo e garante a própria durabilidade do mundo.

Vistos como parte do mundo, os produtos da obra – e não do trabalho – garantem a permanência e durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível. É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência (CH, p. 116).

Hannah Arendt também sublinha a distinção das duas atividades a partir dos significados etimológicos das palavras trabalhar e fabricar, destacando que no grego (*ponēin* e *ergazesthai*), latim (*laborare* e *facere* ou *fabricare*), francês (*travailler* e *ouvrier*) e alemão (*arbeiten* e *werken*) só o trabalho tem a conotação de dor e sofrimento⁴¹.

⁴¹ Hannah Arendt destaca que “as palavras europeias para trabalho – o latim e o inglês *labor*, o grego *ponos*, o francês *travail*, o alemão *Arbeit* – significam dor e esforço e são usadas também para as dores do parto” (CH, p. 59). Quanto ao sentido etimológico e a tradução para o português, no sentido arendtiano, Celso Lafer destaca que a palavra trabalho é mais apropriada que labor. Em suas palavras, “trabalho, segundo muitos autores, vem do baixo latim *tripalium*, derivativo de *tres* + *palus* (três paus), aparelho destinado a sujeitar cavalos que não queriam deixar ferrar. Para outros autores, trabalho vem do baixo latim *trabaculum*, do latim *trabs* – trave, viga, usadas também para ferrar animais. Seja como for, trata-se de viga que todos nós carregamos na penosa e sisífica labuta de lidar com a necessidade” (Lafer, 1979, p. 30).

Analisando a teoria marxista, Arendt observa que por não perceber as diferenças entre trabalho e obra, Marx esbarrava em algumas contradições fundamentais. Ao tratar do homem como animal *laborans* e admitir que o trabalho produtivo advém da “construção de um mundo objetivo de coisas”, o pensador alemão não atentava para o processo de repetição que só existe no trabalho, referido por ele como uma “eterna necessidade imposta pela natureza” (CH, p. 127). Em verdade, esta construção de artifícios pelo homem, quando não era necessária à sobrevivência da espécie, permanecia como reificação da objetividade do mundo. Ademais, para Arendt, outra contradição parecia fundamental. Apesar da eterna necessidade do trabalho para o homem, Marx pregava a revolução como forma de emancipar o homem do trabalho.

O fato é que, em todos os estágios de sua obra, ele define o homem como um *animal laborans*, e então o conduz para uma sociedade na qual sua força, a maior e mais humana de todas, já não é necessária. Ficamos com a alternativa muito angustiante entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva (CH, p. 129).

Arendt ainda afirma que “toda a teoria de Marx está atrelada à intuição inicial de que o trabalhador, antes de tudo, reproduz sua própria vida ao produzir seus meios de subsistência” (CH, p. 131). Nesse sentido, a pensadora assevera que Marx, através do conceito de processo (tido como importante nas teorias políticas do século XVII), aliou a produtividade do trabalho à fertilidade do homem.

Além disso, Arendt critica o pensador alemão, quando ele dá valor subsidiário à política em relação à economia. Ao comentar o pensamento de Arendt sobre Marx, André Duarte (2000, p. 82) assevera que:

Na sociedade ideal de Marx, pensa Arendt, os homens ocupariam seu tempo livre não com a discussão e ação política, mas com a proliferação de “hobbies” privados, alusão ao idílio utópico de uma sociedade da abundância em que os homens poderiam se dedicar à pesca, durante o dia, e à crítica literária, à noite.

Por fim, Arendt aponta que a emancipação do trabalho seria, na visão de Marx, “a emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação igualmente ao consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana” (CH, p. 162).

No capítulo de *A condição humana* destinado à atividade da obra, Hannah Arendt aponta que não se tem conhecimento de quando a expressão *homo faber* foi utilizada pela primeira vez, mas sua origem se encontra no momento histórico localizado entre a passagem da Era Medieval para Era Moderna. Com efeito, historicamente, como já destacado em capítulo anterior, grandes eventos e a descoberta da Ciência moderna, em especial, revolucionaram os antigos paradigmas e elevaram o homem à posição de destaque na Era Moderna. O homem, como realizador de tarefas e criador de instrumentos úteis para o “desenvolvimento” do mundo, foi crucial para que a civilização desse a este homem os créditos e as glórias para as atividades relacionadas à condição humana da obra. Conforme nos aponta Eduardo Jardim (2009, p. 58), “as novas ciências não mais se contentavam em observar a natureza, mas a interrogavam e se relacionavam ativamente com ela”.

Hannah Arendt pensa na obra como uma atividade cuja ideia do “fim” está fora do sujeito e seu resultado dele se desvincula. “O que orienta o fabricante está fora do fabricante e precede o efetivo processo da obra” (CH, p. 175). Há na obra um sistema de processo, mas que é diferente da repetição constante na atividade do *animal laborans*. A produção do *homo faber* corresponde a uma multiplicação em potencial, vista a partir de uma ideia ou modelo, que é diferente do princípio de repetição pela repetição própria do trabalho. A obra de nossas mãos, distintamente do trabalho de nosso corpo – *homo faber*, que produz e literalmente “opera em”, de forma diversa do *animal laborans*, que trabalha e “se mistura com” –, fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano (CH, p. 169).

De acordo com Arendt, a obra tem o condão de conferir a estabilidade ao mundo, em assegurar que as gerações que passem pela terra se identifiquem também pelos artificios fabricados pelos homens. Assim, os homens, “a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância (*sameness*) isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa” (CH, p. 171).

Hannah Arendt aponta para uma diferença importante entre o uso relacionado à obra e o consumo relacionado ao trabalho. O uso tem por certo um elemento de consumo, mas este é incidental.

[...] o que distingue o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que ele não se estragará se não for usado, o fato de que tem certa independência própria ainda que modesta, que lhes permite sobreviver, até por um tempo considerável, aos estados de ânimo cambiantes de seu proprietário (CH, p. 171).

Por último, o traço distintivo que o trabalho, a obra e a ação possuem reside na ideia de começo e/ou fim previsíveis. Na obra, o fim é previsível, e existe um início e um fim. O trabalho, “preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim” (CH, p. 179). Já a ação, não obstante seu início, contém risco da imprevisibilidade e o seu fim “jamais é previsível” (CH, p. 179); por isso a liberdade só pode existir neste acontecimento.

3.4 A ação política

Hannah Arendt inicia o capítulo da ação em *A condição humana* destacando que a pluralidade é condição básica da ação, não sendo possível seu acontecimento no isolamento. Como sublinhado pela pensadora, já em *Entre o passado e o futuro*, “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (EPF, p. 192). Não se pode falar em liberdade arendtiana sem considerar que tal fenômeno acontece exclusivamente na pluralidade *entre* os homens. Como pontua Dana Villa (1995, p. 31, tradução nossa):

O modo geral em que a atividade humana se torna livre do processo vital é pelo discurso, o discurso com os outros. A genuína política não é nada além do que um certo tipo de conversa, uma variedade de argumentos sobre questões públicas⁴².

Para Hannah Arendt, a ação política depende de um cenário especialmente criado pelos homens para que os atores dialoguem assuntos de domínio público (no sentido estrito do termo) e experimentem a liberdade. A pluralidade pensada por Arendt não decorre da mera associação de pessoas (o que pode acontecer

⁴² Tradução livre de: “The general mode of human activity that (potentially) breaks free of the life process is speech, speech with others. Genuine political action is nothing other than a certain kind of talk, a variety of conversation or argument about public matters”.

ocasionalmente ou para um determinado fim), mas da potencialidade política que cada homem possui para romper com a estabilidade do ciclo biológico necessário à manutenção da espécie. Nas palavras de Bethânia Assy (2007, p. 327):

Nossa natureza comunal não se deve apenas à necessidade de preservação da espécie e de satisfação do reino das necessidades, sem dúvida melhor realizadas em conjunto. Compartilhamos a capacidade de associação natural com outras espécies, essencial à vida biológica como um todo (humana e animal) à preservação da vida. Já a capacidade de *práxis* e *lexis* nos confere uma outra forma de comunalidade, nos institui uma outra forma de existência comunal (*koinon*)⁴³, a capacidade humana de se organizar politicamente.

Diferentemente do trabalho e da obra, a ação, por ser imprevisível, interrompe e transcende as atividades necessárias e úteis dos homens. Assim, quando os homens agem na pluralidade – com palavras (*doxai/logos*) e atos – o fenômeno da liberdade acontece e a ação é livre e autônoma dos motivos e/ou paixões, já que transcende a eles. Dana Villa, ao comentar a natureza política do homem, assevera o seguinte:

O discurso torna um animal *político* e o permite ascender da mera expressão de apetite ou aversão, de percepção de prazer ou dor, para a expressão de *juízo*: apenas os seres humanos podem articular e compartilhar a percepção do que é bom e do que é ruim, do que é honorável e do que é censurável e eles fazem isso enquanto discurso. Isto é a capacidade do discurso de elevar os seres humanos, quer dizer, acima da vida e as suas necessidades ao nível de juízo é o que diz Arendt quando fala para observar que “onde quer que a relevância do discurso está em jogo, questões se tornam políticas por definição, o discurso é o que faz do homem um animal político” (Villa, 1995, p. 31)⁴⁴.

Hannah Arendt destaca ainda que a pluralidade necessária ao acontecimento da ação depende de um espaço público de identificação estável em

⁴³ Hannah Arendt aponta em *A condição humana* para a diferença entre os termos *idion* (aquilo que é próprio do homem) e *koinon* (aquilo que é comum aos homens) e que surgiram com as cidade-estado. Cf. CH, p. 28.

⁴⁴ Tradução livre de: “Speech makes a *political* animal in that it enables him to ascend from mere expression of appetite or aversion, or the perception of pleasure or pain, to the expression of *judgment*: only human beings can articulate and share a perception of what is good and what is bad, what is honorable and what is blameworthy, and this they do through speech. It is the capacity of the speech to raise human beings, so to speak, above life and its needs to the level of judgment that prompts Arendt to observe that ‘wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man a political animal’”.

contraposição à instabilidade e fugacidade dos atos humanos, mantendo “viva” a ação política num espaço comum e durável. A pensadora alemã resgata a noção de *polis* grega e sua função essencial de “imortalizar” as ações e discursos ali proferidos. Em suas palavras:

A convivência dos homens nos moldes da *polis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros “produtos” do homem, os feitos e as estórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis. A organização da *polis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a mudar sua identidade a ponto de torná-la irreconhecível – é uma espécie de memória organizada (CH, p. 247).

Ao recorrer à experiência grega para dar sentido ao político contido na pluralidade, Hannah Arendt destaca que os conceitos de *polis* e cidade-estado não se confundem. Se a cidade-estado, apesar de ser artificial, tem um espaço geográfico determinado e necessita de leis para assegurar seus limites, a *polis* é uma criação artificial e seu espaço é “entre” os homens. Para Arendt, este espaço comum – que tem o propósito da interlocução – pode situar-se em qualquer lugar e precede de constituição formal e mesmo de alguma forma de governo.

Trata-se de um espaço de aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim, onde os homens existem não meramente como coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento (CH, p. 248).

A fim de que a convivência pacífica nessa pluralidade seja possível, faz-se mister que todos os homens – ao menos no espaço público – sejam iguais. Com efeito, a despeito das diferenças naturais e “sociais” existentes, os homens estabelecem um campo “neutro” e equalizador de forças políticas. Nesse local, chamado por Hannah Arendt de “espaço de aparência”⁴⁵, cada ator é protagonista da cena política através de força discursiva de igual valor. Para Arendt:

⁴⁵ Hannah Arendt utiliza-se da expressão cunhada por Heidegger, mas lhe dá outro sentido, na medida em que o filósofo alemão considera este espaço de aparência como local de ocultação da verdade. Cf. Assy, 2007, p. 320.

A igualdade política é, portanto, o exato oposto da igualdade de todos perante a morte que, como destino comum aos homens, decorre da condição humana, ou igualdade perante Deus, pelo menos em sua interpretação cristã, na qual deparamos com uma pecabilidade idêntica inerente à natureza humana (CH, p. 268).

Nas palavras de Arendt, “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (CH, p. 220). Com efeito, os homens, porque *o* são, comunicam-se, mas são distintos pela ação e discurso. É desse modo que se inserem no mundo e revelam *quem* são. Ao existir, os homens identificam-se pelas qualidades inerentes à espécie humana. Entretanto, são as palavras e os atos que distinguem os homens, fazendo com que apareçam no mundo. Arendt ressalta que, para além da mera existência corpórea, o homem deve aparecer para os outros, e só o faz pela ação e discurso.

Ademais da imprescindibilidade da presença de outros homens, Hannah Arendt aponta o caráter da novidade revelada e contida na ação que se apresenta ao mundo comum como um segundo nascimento. Para a autora, os homens podem agir trabalhando, obrando ou mesmo se dedicando a tarefas domésticas, porém só agem politicamente quando nascem no mundo comum e inovam neste espaço. O aspecto da novidade como um nascimento da ação arendtiana é de suma importância e perpassa todas as demais características desta condição humana⁴⁶.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico e original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa (CH, p. 221).

Quando Hannah Arendt fala em ação como revelação inaugural, significa dizer que ação política corresponde aos atos e palavras inaugurais, já que, do contrário, “em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas” (CH, p. 223). Ao tratar da novidade inerente à ação, Arendt utiliza-se da

⁴⁶ Celso Lafer, citando Hans Jonas, elege a natalidade como conceito central da reflexão política de *A condição humana*: “Neste livro, como aponta Hans Jonas, o conceito central da reflexão política de Hannah Arendt é a natalidade – o nascimento – ao contrário da morte, que caracteriza a metafísica” (Lafer, 1979, p. 28).

noção de milagre, destituindo-a de seu conteúdo religioso para aproximá-la da imprevisibilidade contida na ação. Se o milagre, em sentido religioso, só pode acontecer por ato de alguma entidade divina, a ação política é uma capacidade inerente a todos os homens, mas é milagrosa por ser imprevisível e inesperada. Para a pensadora:

O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale a certeza; assim o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável (CH, p. 222).

Para Hannah Arendt, esse “milagre” pode acontecer no plano da natureza, na medida em que todo o ato inesperado que rompe o ciclo natural dos processos é tido como milagroso. Arendt aponta, por exemplo, o surgimento do homem na Terra. Entretanto, a pensadora destaca que o “milagre” da ação livre só pode ser exercida pelo homem. No final do ensaio *O que é liberdade*, Hannah Arendt confere ao homem a legitimidade de agir politicamente e de fazer milagres.

A diferença decisiva entre as infinitas “improbabilidades” sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabelecem a realidade histórica esta que 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, p. 220).

Ao apontar para a característica da novidade contida na ação, Hannah Arendt resgata o sentido da palavra “ação” como *archei* (em grego, começar) e *agere* (em latim, imprimir movimento), utilizada na Antiguidade. Nesse sentido, Arendt assevera que “com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes” (CH, p. 222).

Por ser uma novidade e instaurar algo no mundo que não existia, a ação política é imprevisível. Com efeito, ao agir politicamente, o homem põe em risco a estabilidade mundana, inserindo nele algo não previsto quanto à dimensão de seu conteúdo e de seus efeitos no mundo. A imprevisibilidade da ação destacada

por Arendt ultrapassa as suas consequências lógicas e imediatas (o “instante fugaz do ato”) e só pode ser revelada quando a ação termina. Arendt chama a atenção para a transcendência da ação em relação a seu ator e sua incapacidade de compreender seu verdadeiro significado, sendo esta tarefa destinada ao historiador “que realmente sempre sabe melhor o que acontece do que os próprios participantes” (CH, p. 240). Esta é a característica transcendente da ação.

Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo o ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los (EPF, p. 198).

Acompanhada da imprevisibilidade, a ação quando instalada no mundo é irreversível. Como em todo nascimento, a ação quando aparece passa a integrar e produzir efeitos entre os homens e, mesmo com a morte do agente, a revelação da ação permanece como acontecimento da história e da “estória” daquele agente. Para Arendt:

Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas e hoje se tornam capazes até de destruir potencialmente aquilo que o homem não criou – a Terra e a natureza terrena – nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação [...] e essa incapacidade de desfazer o que foi feito é equiparada por outra incapacidade, quase igualmente completa, de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança seus motivos (CH, p. 290).

Hannah Arendt aponta para o risco inerente à ação e às diversas tentativas de “controle social” implícitas nas teorias das formas de governo do pensamento político ocidental. De fato, em um mundo instrumental em que o homem tem a ilusão de poder dominar a natureza – e mesmo outros homens –, mostra-se muito mais segura a coesão de discursos. Entretanto, para Arendt, é da própria condição da pluralidade a existência das inúmeras possibilidades de “sucesso” ou de “fracasso” das ações políticas e só com o seu exercício se pode falar em política no sentido mais digno que a palavra possui.

A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política desde Platão poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política (CH, p. 277).

Segundo Arendt, qualquer tentativa de impedir o risco da ação importa no sepultamento da própria liberdade.

[...] todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade, que é condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público. Consequentemente a tentativa de eliminar esta pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público da liberdade (CH, p. 275).

A pensadora alemã destaca que as formas de governo tradicionais se mostram equivocadas na medida em que estabelecem uma relação entre governantes e governados como meio de pacificação social. Conforme Arendt indica, “o problema com essas formas de governo não é o fato de serem cruéis, pois muitas vezes não o são, mas o fato de funcionarem bem demais. Um tirano que conheça seu ofício pode perfeitamente ser ‘bondoso e indulgente em tudo’” (CH, p. 276).

3.5

A promessa e o perdão como remédios ao risco da ação política

Se a ação arendtiana traz uma dose de “arbitrariedade”, uma vez que, sendo livre, é imprevisível, como lidar com o risco inerente à ação e garantir a convivência plural entre os homens? Hannah Arendt, ao apresentar a promessa e o perdão como “remédios” para risco da ação política, demonstra que os mesmos, além de significarem uma confiança na palavra humana, garantem certa estabilidade dos assuntos políticos humanos. Novamente invocando conceitos religiosos, Arendt encontra na Bíblia o primeiro reconhecimento da promessa e

destaca a figura de Abraão como homem digno da confiança de Deus, reconhecida na promessa da circuncisão⁴⁷.

De acordo com Arendt, em razão dos homens possuírem um “coração obscuro” e “que jamais podem garantir hoje o que serão amanhã” (CH, p. 304), a promessa garante a liberdade da ação contra a soberania inerente às formas de governo tradicionais. Em suas palavras:

A função da faculdade de prometer é dominar essa dupla obscuridade dos assuntos humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não soberania (CH, p. 304).

Hannah Arendt observa que a promessa, entretanto, se usada em excesso, como forma de se garantir a certeza de um mundo naturalmente incerto, se tornaria ineficaz. De fato, se a ação política é livre por natureza, a promessa deve permanecer apenas como remédio a “curar” alguns de seus efeitos imprevisíveis, do contrário, prevendo todos os efeitos, a promessa fulminaria a própria ação.

O perigo e a vantagem inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e tratados é que, ao contrário daqueles que assentam sobre governo e a soberania, deixam a imprevisibilidade dos assuntos humanos e a inconfiabilidade dos homens exatamente como são, usando-as como o meio, por assim dizer, no qual são instauradas certas ilhas de certeza em um oceano de incerteza, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o terreno do futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem poder vinculante e todo o empreendimento acaba por se autosuprimir (CH, p. 305).

O perdão, da mesma forma que a promessa, também funciona como um remédio contra a incerteza do futuro e a imprevisibilidade das ações humanas. Assim, a promessa, apostando na responsabilidade humana, aponta para o futuro; o perdão, por sua vez, ao mirar seus olhos para o passado, “apaga os pecados” cometidos pelos agentes dos atos, dando a eles uma nova chance de virar a página e recomeçar. Nas palavras de Eduardo Jardim (2011, p.88), “o perdão não desfaz os processos já iniciados. Ele constitui, para os agentes, a possibilidade de se libertarem das consequências de seus atos”.

⁴⁷ Cf. CH, p. 304; e Jardim, 2011, p. 86.

Utilizando-se outra vez de um conceito de natureza religiosa, Hannah Arendt aponta que o perdão não se confunde com vingança, já que esta última corresponde a uma reação e não uma nova ação – que liberta o agente de se tornar vítima eterna das consequências de seu ato. Arendt considerava Jesus de Nazaré um homem político, na medida em que a comunidade formada por seus seguidores desafiava o status quo e refletia uma atividade genuinamente política. Nesse sentido, apesar da origem cristã do perdão, a força deste ato supera os limites religiosos e adentra os assuntos públicos como forma também da experiência da liberdade.

A ofensa, contudo, é uma ocorrência cotidiana, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para possibilitar que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber. Somente essa mútua e constante desobrigação do que fazem os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo (CH, p. 300).

Já a vingança é uma reação que pode ser planejada, e mesmo esperada, contra a transgressão do ato inicial. O perdão – que também liberta, em seu sentido religioso – é inesperado e imprevisível, sendo, pois, uma nova ação, “sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (CH, p. 300).

Hannah Arendt menciona a punição como uma alternativa ao perdão, sublinhando que só se pode punir aquilo que se pode perdoar. Nas palavras de Arendt (CH, p.300), “ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente”. A autora novamente seculariza o perdão e o coloca junto aos assuntos humanos e políticos, acrescentando que escapam do universo mundano os chamados “atos imperdoáveis”.

É, portanto, bastante significativo, um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que se revelou imperdoável. Essa é a verdadeira marca distintiva daquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de “mal radical”, cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que fomos expostos a uma de

suas raras irrupções na cena pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem o domínio dos assuntos humanos (CH, p. 301).

Na visão de Arendt, o código moral contido na promessa e no perdão está assentado no respeito à pluralidade, sendo, portanto, da ordem do político. Com efeito, embora o ato de perdoar esteja relacionado com o agente que o pratica e com aquele que é perdoado, o perdão possui uma dimensão pública, já que necessita da presença dos outros para ser reconhecido e legitimado como ato político. “O código moral inferido das faculdades de perdoar e prometer baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença de outros” (CH, p. 296).

A despeito de Hannah Arendt não conferir diretamente à ação um conteúdo moral, podemos dizer que há um conteúdo ético/moral que reside nas faculdades da promessa e do perdão (potencialidades próprias da ação).

Nesse sentido, é pertinente destacar o conceito de *sensus communis*, apesar de Arendt não aprofundar tal expressão em *A condição humana* (o conceito só foi por ela desenvolvido em *Lições sobre a filosofia política de Kant*). Parece-nos que é no significado do *sensus communis* arendtiano que podemos ratificar o código moral contido na promessa e no perdão.

Hannah Arendt, em suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, utiliza-se da expressão *sensus communis* e dá uma livre interpretação ao conceito que Kant atribuiu ao juízo reflexivo do gosto. Influenciada pela expressão de Cícero “*sunt in communibus infixi sensibus*”⁴⁸, a pensadora alemã qualifica o *sensus communis* como “poder de afetar e proporcionar satisfação” e como o “sexto sentido misterioso”. Na definição de Arendt:

O “isso-me-agrada-ou-desagrada” que, na qualidade de sentimento, parece ser inteiramente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido

⁴⁸ Bethânia Assy destaca dois sentidos para o termo, dados por Arendt quando a pensadora traduziu livremente a expressão de Cícero em sua obra *De Oratore*: Cícero compreende o termo como “transmissão de uma sensibilidade geral”. Para Arendt, segundo sua interpretação, o termo significaria “a capacidade de comunicar um sentimento” e “o poder natural de afetar e proporcionar satisfação”. Cf. Assy, 2007, p. 319.

transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros sentidos (LFPK, p. 92).

Assim, ao nos vincularmos em uma determinada comunidade, além dos interesses individuais, cultivamos e somos afetados por “sentimentos públicos” (Assy, 2007). Nesse contexto, as potencialidades da promessa e do perdão advêm do denominador comum da pluralidade, que escapa do mero senso comum (para Arendt é apenas mais um dos sentidos individuais) e ratifica que os homens são políticos porque compartilham (de forma desinteressada) um sentimento público comum.

Ao escrever sobre o tema, Bethânia Assy assevera que o *sensus communis* arendtiano envolve “a prática da capacidade de se sensibilizar” que só ocorre quando nos inserimos em uma comunidade (Assy, 2007, p. 319). A autora ainda sublinha que a expressão de Hannah Arendt “agrega uma dimensão pública cujo acesso é privado” (Assy, 2007). Há, portanto, um sentimento particular, mas “é compreendido como um senso público, não por estar relacionado à publicidade cognoscível dos objetos, mas sim, pelo acesso necessariamente se dar por meio intersubjetivo” (Assy, 2007, p. 321).

Ademais, é na pluralidade e no exercício da política que cultivamos este *ethos* de civilidade e de considerar os homens como fins; “a despeito de nascermos intrinsecamente entre os homens, o cultivo de sentimentos públicos é resultado do esforço contínuo de assumir responsabilidade por quem somos, por como agimos, e por qual mundo somos responsáveis” (Assy, 2007).

Finalmente, não poderíamos encerrar o capítulo da ação política sem ressaltar o caráter “não violento” da ação arendtiano. Por certo, pensar na ação política como experiência da liberdade é descartar qualquer elemento de violência⁴⁹. Hannah Arendt deixa claro que a violência não pertence à política ou a qualquer tipo de governo ou exercício de poder. Onde há violência não pode existir isonomia, desaparecendo o “espaço de aparência”, lugar para a experiência da liberdade.

⁴⁹ O fenômeno da violência, apesar de sua importância no pensamento de Hannah Arendt, não será aprofundado, sendo analisado como excludente ao aparecimento da liberdade.

Onde a violência impera absoluta, como por exemplo nos campos de concentração dos regimes totalitários, não só as leis – *leslois se taisente* (as leis se calam), como colocou a Revolução Francesa – mas tudo e todos devem quedar em silêncio. É por causa desse silêncio que a violência é um fenômeno marginal na esfera política; pois o homem, como ser político é dotado de linguagem (SR, p. 44).

Hannah Arendt também destaca que a violência e a sua relação com o poder servem de termômetro para medir a legitimidade de um governo. Assim, o poder só é legítimo quando é exercido na pluralidade, e a autoridade da qual emerge o poder legítimo se dá pelo respeito à hierarquia, passando ao largo das tradicionais teorias de formas de governo que usualmente estabelecem relação entre governantes e governados. Para Arendt, a autoridade exige obediência, mas uma obediência que advém de uma ordem hierárquica e não fruto de meios coercitivos internos ou mediante atos de violência. Se existe uma coerção, ela é exercida por algo superior e externo à noção de autoridade. Esta é limitada por leis que estão acima do alcance de quem a exerce. Em suas palavras:

Contudo a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si fracassou. A autoridade, por outro lado é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos a autoridade é posta em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica (EPF, p. 129).

Portanto, a relação entre governantes e governados não se dá mediante força, poder ou argumentação. A relação essencial de sua existência e permanência é a hierarquia legitimada pelos governados ao governante (que em nada se relaciona com o conceito tradicional de soberania). Destarte, ao acreditarmos na liberdade como a mais importante das causas humanas, devemos pressupor que só os homens, na qualidade de artificialmente iguais, legitimam o poder e a autoridade exercida pelo governante. Tal poder, diante da fragilidade dos assuntos humanos, permanece legítimo enquanto existirem ações políticas (livres) que o legitimem. De acordo com Hannah Arendt (apud Duarte, 2000, p. 242):

O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; ele pertence a um grupo

e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos de alguém que ele está “no poder”, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que desaparece o grupo do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), seu poder também se esvaece.

4

Queremos ser livres? A vitória do *animal laborans*

[...] tenho uma espécie de melancolia com a qual só posso lidar por meio da compreensão, pensando amplamente sobre essas coisas.

Hannah Arendt (apud Young-Bruehl, 2001, p.17)

No interior da discussão sobre a *vita activa*, vimos que a modernidade emancipou o *animal laborans* e elegeu o trabalho como a mais ativa atividade do homem. Se a Antiguidade enxergava a vida contemplativa com importância superior à vida ativa, a era moderna inverteu esta ordem hierárquica a partir da promoção do *homo faber* como fundamental à manutenção de um mundo feito por artifícios humanos. As primeiras descobertas científicas e a valorização do homem como capaz de conhecer a verdade sem recorrer à religião impuseram a ele o encargo de fabricar instrumentos que garantissem a permanência e a durabilidade do mundo. Como apontado em capítulo anterior, o advento das ciências naturais (notadamente, a invenção do telescópio sublinhada por Arendt), bem como a efetiva interferência do homem como “criador”, moldou o perfil da era moderna, sendo certo que a própria filosofia – a partir de Descartes – elegeu a dúvida como seu objeto principal (o *thaumazein* grego) em meio à nova realidade das primeiras descobertas científicas. Conforme Arendt observa:

Os filósofos compreenderam imediatamente que as descobertas de Galileu não encerravam um mero desafio ao testemunho dos sentidos, e que agora já não era a razão, como em Aristarco e Copérnico, que lhes havia “violado os sentidos” [...]. Não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem, o telescópio, que realmente mudou a concepção física do mundo; o que levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a ativa interferência do *homo faber*, da atividade de fazer e fabricar (*making and fabricating*) (CH, p. 342).

Entretanto, o *homo faber* perdeu seu lugar de destaque desde a Revolução Industrial, com a transformação do conceito de “processo” e dos produtos advindos da atividade de fabricação. Se o conceito de processo era o de um meio a

alcançar um fim – a obra acabada – no momento em que a Revolução Industrial exigiu a produção em larga escala, o exercício da produção reduziu-se a um fim em si mesmo. Com efeito, o moderno conceito de processo concentrou-se na atividade de produzir, e os produtos passaram a ser acidentais e consumíveis. Neste aspecto, seguem as palavras de Rodrigo Alves Neto (2009, p. 194):

O axioma da era moderna, de que o homem só pode conhecer o que produz, que parecia propiciar a vitória do homo faber, acabou invalidando e abolindo a categoria do útil pela de processo, que é alheia às necessidades e aos ideais do homem como fabricante de objetos e construtor do artifício humano. Pela categoria de processo, os resultados da fabricação são apenas acidentes do processo de produção que lhes deu existência, de modo que o produto final do processo já não é um fim verdadeiro. Toda a coisa produzida é avaliada, não em relação ao seu uso predeterminado, mas em relação à sua capacidade de dar continuidade ao processo infindável de produção.

Ao destacar a vitória do *animal laborans* na modernidade, Hannah Arendt sublinha que o homem, convertendo tudo o que produz em “coisas a serem consumidas”, transforma o mundo em um “deserto” de artifícios para garantir-lhe a permanência e de relações para assegurar a comunicabilidade entre os homens. A emancipação do *animal laborans* – e da atividade do trabalho (labor) – “retirou” os homens do mundo, não só por extinguir os artifícios por eles produzidos, como por impedir qualquer tipo de diálogo político. Essa perda do “mundo comum” e sua transformação em uma “sociedade de trabalhadores” reduziu o homem, de certa forma, ao *bios* aristotélico e o “encarcerou” às necessidades de seu próprio corpo. Nas palavras de Arendt:

A humanidade socializada é aquele estado da sociedade no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou o gênero humano, mas não o homem nem os homens. O importante é que, agora, mesmo o último vestígio de ação que havia no que os homens faziam, a motivação implicada no interesse próprio, desapareceu. O que restava era uma “força natural”, a força do próprio processo vital, à qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos (CH, p. 402).

Hannah Arendt percebeu nesta sociedade de consumidores um descompromisso com a esfera pública do mundo e a ausência de espaço, no automatismo de suas vidas, para o cuidado com os assuntos de interesse da pluralidade e que constituem, em última instância, o ser dos homens *no plural* e a

condição para o aparecimento da liberdade. Com efeito, ao caracterizar o *animal laborans* como aquele homem que produz e consome de forma repetitiva, Arendt ressalta a ausência de novidade, imprescindível à interrupção do “processo” repetitivo do trabalho e apta a despertar o homem de seu “sono alienante”. Sem espaço *entre* os homens para o aparecimento de *quem*⁵⁰ ele (um homem) é, a ação política perde seu espaço de acontecimento, o que fulmina qualquer possibilidade de liberdade.

Como visto nos capítulos anteriores, esse processo de instrumentalização do mundo e sua desertificação foram determinantes para a formação de “homens de massa” que sustentaram os regimes totalitários. O fato destes homens não pertencerem sequer a uma classe social foi fundamental à adesão e ao êxito dos movimentos totalitários que organizavam “as massas, não as classes sociais” (Alves Neto, 2009, p. 24).

Aos olhos de Arendt, as respectivas valorizações do *homo faber* na era moderna e do *animal laborans* na contemporaneidade (pós-Revolução Industrial) foram fundamentais para a gradual aniquilação do pensamento reflexivo e o surgimento de formas totalitárias de governo baseadas justamente em uma sociedade formada por “homens normais e homogêneos”. Para Hannah Arendt, a ascensão do regime nazista só foi possível em uma sociedade incapaz de pensar por si mesma e, se este modelo de sociedade permanece, o totalitarismo continua como uma força em potencial. Consoante assevera Arendt, “as soluções totalitárias podem bem sobreviver à queda dos regimes totalitários na forma de fortes tentações que surgirão sempre que parecer impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo geral” (OT, p. 510).

Nesse contexto, apesar de não haver tratado em *A condição humana* especificamente da capacidade de pensar e de sua relação com o *animal laborans* na modernidade, Hannah Arendt ressaltou – no início e no fim da obra – a excelência da atividade do pensamento. De fato, no prólogo da referida obra,

⁵⁰ Sem querermos nos aprofundar no tema, mas apenas como referência, Bethânia Assy aponta para a singularidade ética de quem somos quando destaca a diferença sublinhada por Arendt em *A condição humana* do *o que* (*what*) somos e *quem* (*who*) somos. Comentando o pensamento arendtiano, Assy relaciona *o que* somos aos nossos talentos, dons e status sociais. Já *o quem* somos estaria relacionado à nossa personalidade, de como nos inserimos no domínio público, o lócus de nossa vida ética. Cf. Assy, 2008, p. 140.

Arendt atesta que sua intenção ao desenvolver a fenomenologia da vida ativa não era a de explorar a atividade do pensamento, mas sim “de pensar o que estamos fazendo” (CH, p. 6). De igual modo, a filósofa encerra a obra sublinhando esta capacidade exclusivamente humana.

Isso [a atividade de pensar] pode ser irrelevante, ou possuir uma relevância limitada, para o futuro do mundo, mas não é irrelevante para o futuro do homem. Pois se as várias atividades no interior da *vita activa* não podem ser submetidas a nenhum outro teste senão o da experiência de se estar ativo, a nenhuma outra medida senão a do alcance da pura atividade, a atividade de pensar como tal bem que poderia superar a todas elas (CH, p. 406)⁵¹.

Se o mundo contemporâneo se caracteriza especialmente pela vitória do *animal laborans*, podemos relacioná-lo com a sua incapacidade (ou recusa) de pensar reflexivamente através de exemplos de situações comuns em nosso cotidiano. Os comportamentos e as situações testemunhadas pela sociedade contemporânea refletem a falência do exercício da capacidade de pensar e da recusa quanto à responsabilidade política pelos atos realizados. Nesse sentido, nos permitimos, a título de exemplo, citar alguns fatos que circunscrevem a despreocupação com a capacidade de pensar reflexivamente.

Em um determinado processo criminal, um acusado foi processado pelo seguinte fato: num certo dia, pela manhã, ele furtou uma bolsa que foi deixada por um banhista na beira do mar. Após o furto, sob os gritos de “pega ladrão”, o acusado é perseguido e preso. Cometeu o delito de furto tentado e sua pena, em razão da presença de alguns requisitos legais, foi estabelecida no mínimo legal e convertida em pena de prestação de serviços, portanto, sem a necessidade de encarceramento (regime fechado). Apesar da pena alternativa, durante toda a instrução do processo (seis meses), o acusado permaneceu encarcerado juntamente com outros “criminosos”. Ou seja, pergunta-se: se a pena foi de “não prisão”, por que a necessidade de encarceramento durante seis meses?

Em outra situação, um casal acende tranquilamente um cigarro de maconha e faz uso do material entorpecente que fora comprado de traficantes de uma comunidade carente próxima. Não obstante a prática do crime de “uso de

⁵¹ Hannah Arendt encerra o livro com a frase de Catão: “nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” (CH, p. 406).

material entorpecente”, o casal sequer foi abordado por policiais militares e a conduta não gerou qualquer reprovação em seu entorno. Pergunta-se, então, por que permanece a conduta como crime, se não há sua reprovabilidade? Ou, se é crime, por que os policiais não efetuaram a prisão?

Em um terceiro exemplo, que resultou em outro processo criminal, um homem, no interior de uma escola, aproveitando-se da ausência de outras pessoas, tenta abusar sexualmente de um menor e é impedido pelos gritos da criança. Ao ser capturado por populares e linchado em praça pública, o suposto estuprador é preso e processado. Os “populares” que o agrediram (e quase o mataram) voltaram às suas “vidas” e justificaram a violência, durante o julgamento do estuprador, com o seguinte argumento: “o homem era um monstro e devia mesmo era morrer. Prisão é pouco para ele”.

Ainda em outro caso criminal, um acusado foi processado por furto de R\$17.000,00 de um caixa eletrônico. Segundo seu relato em audiência, ele teria apenas que “colocar um cabo na máquina do caixa eletrônico e o dinheiro ia sair”. Apesar de nunca haver cometido o crime, decidiu praticá-lo, porque sua função era “fácil”.

Com base nos exemplos narrados e na perspectiva arendtiana, o *animal laborans*, envolvido na atividade exaustiva do trabalho, não dispõe de paradigmas necessários para compreender os acontecimentos políticos que “atropelam” o processo vital do trabalho. Assim, seguir uma norma preestabelecida é também um processo automático, que, a despeito da (falsa) sensação de conforto, afasta o homem do mundo.

Os clichês, as frases feitas, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão de conduta tem a reconhecida função social de nos proteger da realidade, isto é da exigência de nossa atenção pensante que de todos os acontecimentos e fato despertam, em virtude de sua mera existência (DP, p. 146).

Disso decorre que, ao aderir a códigos e valores traduzidos em uma norma legal (mas não legítima, ou seja, que não corresponda efetivamente à vontade do corpo político da sociedade), os homens tornam-se impedidos de julgar (de pensar reflexivamente). Nas palavras de Arendt:

O não pensamento, entretanto, que parece um estado tão recomendável em assuntos políticos e morais, também apresenta seus perigos. Ao proteger as pessoas do perigo da investigação, ensina-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de conduta prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade. As pessoas acostumam-se, então, não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame detido as levaria sempre à perplexidade, mas sim à posse das regras, sob as quais podem subsumir particulares. Em outras palavras acostumam-se a jamais decidir por si próprias (DP, p. 159).

Segundo Arendt, a ausência de pensamento (*thoughtlessness*⁵²) – característica da modernidade – aparece no mundo como “despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdade’, que se tornaram triviais e vazias” (CH, p. 6).

Podemos relacionar a vitória do *animal laborans* e a alienação do mundo com a incapacidade de pensar, a partir de duas obras de Arendt que nos parecem pertinentes. Quando Hannah Arendt escreveu as obras *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal* e *Pensamentos e considerações morais*, a pensadora relaciona a prática de atos maus com a incapacidade de pensar. Em sua visão, ao relatar sobre o julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann⁵³, Arendt o descreveu como um homem absolutamente “normal” para os padrões estabelecidos pela sociedade e que o “problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais” (EJ, p. 299). Para a filósofa, Eichmann não “percebeu” o que estava fazendo, cometendo vários atos criminosos e cruéis, e por “pura irreflexão” não considerou a banalidade do mal que cometera. Arendt verifica que sua “incapacidade de falar estava intimamente relacionada à sua incapacidade de pensar; ou seja, de pensar do ponto de vista do outro” (EJ, p. 62). No entanto, Hannah Arendt sublinha que sua irreflexão, apesar de “banal”, está longe de ser tida como compreensível.

⁵² O significado arendtiano para o termo é de “plenitude de pensamento” (cf. Assy, 2008, p. 139). Considerando o objeto de nossa dissertação, não aprofundaremos a atividade do pensar arendtiano que será analisado por ela posteriormente em *A vida do espírito*. Assim, limitamo-nos às passagens de *A condição humana* e do ensaio *Pensamentos e considerações morais* publicado no livro *A dignidade da política*.

⁵³ Adolf Eichmann foi um oficial do regime nazista e tinha a atribuição, em síntese, de organizar a logística e o “envio” de judeus e outras minorias perseguidas para os campos de concentração e de extermínio. Foi julgado e condenado à morte, em 1961, por ocasião do julgamento ocorrido em Jerusalém (após ser capturado na Argentina por agentes de Israel em 1960). Sobre o tema conferir *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*.

Foi pura irreflexão – algo de maneira alguma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época. E se isso é “banal” e até engraçado, se nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de se chamar de lugar-comum (EJ, p. 311).

Como escrito por Arendt, Eichmann era um burocrata que, como todo militar, cumpria ordens sem questionamento (as ordens eram legitimadas por leis que mantinham o regime nazista). Para a filósofa, Eichmann não era um “vilão”, mas apenas um “homem normal” sem motivos especiais ou mágoas que, entretanto, praticou atos de maldade extrema. Nesse sentido, apesar da queda dos regimes totalitários no ocidente, podemos afirmar que diversos acontecimentos atualizam a crença arendtiana sobre a vitória do *animal laborans* e a ausência (ou recusa) em pensar plenamente (*thoughtfulness*).

Ainda à guisa de exemplo, outra hipótese (que corresponde, em tese, a diversos julgados do cotidiano das varas criminais de nosso Estado) serve de dado atualizador, na contemporaneidade dessa recusa à reflexão.

Em uma determinada comunidade carente do estado do Rio de Janeiro foi instalada uma Unidade de Polícia Pacificadora. As chamadas UPPs (formadas por grupos de policiais militares treinados e destacados para desenvolver práticas de mediação com a população e redução da criminalidade) foram criadas com a finalidade de “ocupação” pacífica nas áreas das comunidades carentes do estado. Através de práticas de aproximação com os moradores das regiões ocupadas seriam instituídas políticas públicas, e o tráfico ilícito de entorpecentes (dominado por facções criminosas e de alto poder armamentista) seria extirpado por meio de uma “repressão estratégica”.

Após a instalação de uma dessas UPPs, em uma comunidade carente dominada por uma facção criminosa que controla o tráfico ilícito de entorpecente daquela região, foi organizada e realizada uma grande operação policial (conduzida pelo comandante da unidade pacificadora) com a finalidade de apreensão de armas e drogas e cumprimento de inúmeros mandados de prisões expedidos pelo Poder Judiciário. No decorrer da operação, que contou com um efetivo superior a 100 policiais militares e durou mais de 48 horas, foram realizadas mais de vinte prisões de “acusados” (que possuíam mandado de prisão

em seu desfavor). No entanto, ainda com a intenção de cumprir o restante dos mandados prisionais, o comandante responsável pela operação policial determinou que um grupo de soldados fosse até um local específico da comunidade, pois recebera uma informação de que um suposto traficante lá se encontrava. Ao chegarem ao local, um dos policiais abordou um “suspeito” (contra o qual não havia mandado de prisão) e, após comunicar ao comandante sobre a suspeita, este deu a ordem para que “o levassem até o comando para averiguação”. Chegando ao posto de comando, mesmo constatado que contra o “averiguando” não havia nenhuma ordem judicial de prisão, alguns policiais, sob as ordens do superior hierárquico, passaram a torturá-lo a fim de que o mesmo informasse sobre os locais de armazenamento de drogas e armas na comunidade, uma vez que, segundo suspeitas dos policiais, ele teria esta informação. No decorrer da sessão de tortura física, a vítima não resistiu ao sofrimento e morreu. Sem que tivessem conseguido êxito em seu intento e diante da morte do sujeito, os policiais militares, ainda sob as ordens dos superiores, ocultaram o corpo do torturado. Passado alguns dias e denúncia dos familiares sobre o desaparecimento do cidadão, o caso foi investigado e descobriu-se a prática de crimes pelos policiais que foram presos em seguida. Os policiais, ouvidos em julgamento, justificaram a prática do crime, pois “estavam cumprindo ordens” e “o indivíduo era um traficante”.

Do mesmo modo como relatado por Hannah Arendt, durante o julgamento dos policiais militares envolvidos na tortura, os acusados revelaram-se pessoas “absolutamente normais”. Alguns tinham família, filhos, grau superior, cursos nas mais diversas áreas, e todos eles choraram em determinado momento de seus relatos. Choraram ou pelo fato de estarem presos, ou pela “injustiça”, já que estavam cumprindo ordens e a vítima seria um criminoso.

Sublinhando o fato de que o relato acima se refere a uma hipótese, casos semelhantes são frequentes no cotidiano de nosso estado e, a despeito da existência de um Estado Constitucional, muitas vezes nos deparamos com verdadeiras situações de “exceção”. A hipótese levantada e o crime cometido por

Eichmann retratado por Arendt têm em comum o tema abordado pela autora no texto *Pensamentos e considerações morais* (publicado originalmente em 1970)⁵⁴.

No ensaio citado, Hannah Arendt propôs analisar o problema da “conexão interna entre a nossa incapacidade de pensar e o problema do mal” (Arendt, 1993, p. 151). Arendt relacionou a prática de atos maus (e não a prática da maldade) com a incapacidade de pensar por quem os pratica. No decorrer do texto, a pensadora alemã, valendo-se do exemplo de Sócrates⁵⁵, “destrincha” as diversas fases do pensamento e conclui que, ao final, o desempenho da capacidade (plena) de pensar impede que o homem pratique atos maus. A filósofa analisa os momentos do pensamento, iniciando pelo afastamento do sujeito pensante do mundo e da necessária desconstrução de tudo aquilo que era de conhecimento do sujeito sobre o objeto pensante. Em suas palavras:

A característica principal do pensamento é interromper toda a ação, todas as atividades habituais, sejam elas quais forem. [...] Pois a verdade é que, quando começamos a pensar em qualquer coisa, interrompemos tudo o mais, e esse tudo o mais – mais uma vez, seja lá o que for – interrompe o processo de pensamento; é como se nos deslocássemos para outro mundo (DP, 149).

No momento em que se retira do mundo, o sujeito pensante desconstrói todos os valores e critérios éticos até então estabelecidos em relação ao objeto pensante. Nesse sentido, aos olhos de Arendt, o pensamento, em primeira instância, é destituído de moralidade. Ao tratar do tema, Bethânia Assy assevera que, de acordo com Arendt, a faculdade de pensar tem consequências morais, mas enquanto tal tem um sentido de desconstruir valores sendo, portanto, destrutivo, “no sentido de que o pensamento não conduz à construção de axiomas ou dogmas morais ou de regras de conduta ética” (Assy, 2001). No entanto, prossegue Bethânia, o não exercício da faculdade de pensar:

[...] pode resultar na banalidade do mal, cuja maior lição fora a perplexidade da facilidade de adesão dos indivíduos a um novo código de conduta prescrito por uma determinada sociedade, não importando se tais regras invertessem, como no

⁵⁴ Há que ser ressaltado que a Alemanha nazista existiu sob a égide de leis que garantiam o “estado de exceção”.

⁵⁵ Como ressaltado por Arendt no texto, sua interpretação sobre o filósofo é livre, uma “liberdade no trato dos dados históricos” (DP, p. 153).

caso da sociedade nazista, um dos mandamentos mais sólidos da tradição ocidental, “Não matarás” em “Matarás” (Assy, 2001, p. 89).

No texto *Pensamentos e considerações morais*, após tratar da paralisia do pensamento, Hannah Arendt, ainda se utilizando do modelo socrático e da frase do filósofo “uma vida sem reflexão não vale a pena”, nos mostra que, ao nos encontrarmos com nossa consciência – literalmente “conhecer comigo mesmo” (DP, p. 163) –, a plenitude do pensamento nos impede de praticar o mal. Arendt nos aponta que o pensamento como o “saber comigo e por mim mesmo”, a “consciência socrática”⁵⁶, impede que o mal seja cometido. “Condiciona o homem a tornar-se incapaz de fazer o mal” (DP, p. 161). Conforme Assy aponta sobre o modelo socrático eleito por Arendt, “de fato, matiza-se em Arendt uma techedura entre a faculdade de pensar e uma moralidade negativa, no sentido de que o pensamento não conduz o homem ao bem, nem a um de via *dictamen rationis*⁵⁷, embora previna-o de perpetrar o mal” (Assy, 2001, p. 89).

De acordo com Arendt, “consciência não é mesmo que pensamento; mas sem consciência o pensamento seria impossível. É a diferença dada na consciência o que o pensamento realiza em seu processo” (DP, p. 164). Desse modo, a consciência moral aparece como um “re-pensar”, o pensar comigo mesmo (DP, p. 166). Mais uma vez, como destacado por Bethânia Assy, a ética arendtiana não se satisfaz em seu aspecto negativo da faculdade de pensar, mas sim através da faculdade de julgar, na medida em que vivemos no mundo da pluralidade.

Se considerarmos a ética arendtiana para além de seu aspecto puramente negativo, ou seja, de como abster-se de cometer o erro, de quando devemos parar, o modelo socrático e o uso exclusivo da faculdade de pensar revelar-se-iam insuficientes. O reino das *doxai*, o mundo da pluralidade, demanda julgamento, uma atividade que pressupõe a presença dos outros (Assy, 2001, p. 90).

Nesse contexto, podemos inferir que a ausência ou recusa na capacidade de pensar reflexivamente nos torna incapazes de formular juízos comuns, ou seja, “paradigmas” legitimados pela pluralidade, justamente porque o mundo político

⁵⁶ Hannah Arendt elege Sócrates como modelo para desenvolver o ensaio, citando sua vida como “a reflexão *par excellence*” e cita Sócrates: “uma vida sem reflexão não vale a pena” (DP, p. 163).

⁵⁷ Ditames da razão (tradução livre).

perdeu a importância para os homens. Destarte, esta nova perspectiva anunciada por Hannah Arendt guarda íntima relação com o *modus vivendi* do *animal laborans* na contemporaneidade e com a perda do mundo comum *entre* os homens. Quando os homens deixam de lado as relações intersubjetivas que o domínio público oferece e transformam o tempo de vida em “jornada de trabalho”, a capacidade de exercer a atividade de pensar em sua plenitude, em julgar reflexivamente sob o ponto de vista do outro, deixa de existir juntamente com este outro que, ao invés de se destacar por sua singularidade, dilui-se no deserto do mundo.

Quando Hannah Arendt escreveu, em 1958, *A condição humana*, apontou, com pesar, para a vitória do *animal laborans* sobre o sujeito pensante na sua plenitude (ação e pensamento), diante de um mundo em plena Guerra Fria e que havia passado por duas Grandes Guerras Mundiais. Todavia, o pesar arendtiano continua íntegro na medida em que a omissão do homem em “sair” do conforto da repetição para o risco da novidade contida na atividade de pensar e de agir politicamente ratifica diariamente a vitória proclamada pela pensadora política. Esse cenário nos permite entender o ceticismo de Arendt quanto ao futuro da liberdade dos homens. A liberdade destes homens reside justamente na capacidade de julgar os outros e de se responsabilizar pela sua conduta e, assim, interromper o fluxo repetitivo da figura do *animal laborans*, que se alimenta das soluções prontas, dos clichês morais. Em outras palavras, trata-se de se quebrar o paradigma vivido na contemporaneidade, sendo que apenas o pensamento reflexivo e a ação política na pluralidade podem abrir espaços de restabelecimento do *sensus communis* e da felicidade pública através do cultivo dos sentimentos públicos. Isso consiste, portanto, em um exercício diário e que impõe o agir do homem em escapar da armadilha de sua própria ignorância (identificada por Sócrates) e tornar a sua perplexidade no principal instrumento da política.

5 Conclusão

Assim, ninguém que possua a faculdade de pensar (*nous*) e que conheça, portanto, a impotência das palavras, jamais irá arriscar-se a transformar em discurso o pensamento, e muito menos a ajustá-lo à forma tão inflexível como a das letras escritas.

Platão (apud Arendt, DP, p. 152)

Escrever sobre o pensamento de Hannah Arendt não é tarefa fácil. A imensidão dos temas abordados pela pensadora abre diversos espaços de pesquisa cujas possibilidades de pensamento são inesgotáveis e se atualizam a cada acontecimento do nosso tempo.

A escrita arendtiana contém o vigor da pensadora e tem a peculiaridade de se relacionar com cada momento de sua experiência pessoal. Além da importância e da extensão da obra de Arendt, a cada conceito por ela trazido nos deparamos com infinitas alternativas de interpretação, o que nos conduz a caminhos diversos e que eventualmente se bifurcam. O pensamento de Arendt nos permite um eterno reencontro com a nossa humanidade; por isso ele é ao mesmo tempo acessível a todos (pois diz respeito ao homem e à sua condição) e também de difícil interpretação (pelo motivo de questionar o homem e a sua condição).

Nesse sentido, a dissertação se propôs a analisar a liberdade e a ação política juntamente com os momentos históricos destacados por Hannah Arendt, bem como a importância dada aos conceitos nos diversos episódios do passado do Ocidente abordados pela pensadora. Nosso texto pretendeu partir de uma visão panorâmica do pensamento da autora para a particularidade do conceito de ação e liberdade em sua obra, utilizando-se inclusive de exemplos da nossa vida cotidiana para ilustrar a atualidade das questões abertas nas obras de Arendt e pela sua própria vida.

Contudo, nenhum dos pontos abordados por nós se esgota no presente trabalho; ao revés, abre-se para as mais diversas e extensivas análises que pretendemos desenvolver em futuras pesquisas. Hannah Arendt nunca pretendeu fechar modelos ou teorias formais de pensamento político/filosófico, mas sim

atualizava algo e renovava sua capacidade de pensar e fazer julgamentos, chamando todos “a pensar o que estamos fazendo”.

Esse amor esperançoso pelo mundo dos homens, apesar da desesperança dos acontecimentos, faz da personalidade de Hannah Arendt sempre presente e singular. Da mesma maneira que o Sócrates platônico, Arendt apresenta-se ao mundo como uma “arraia-elétrica”, que através do choque do seu pensamento afeta de maneira indelével os homens no encontro das suas respectivas perplexidades.

6 Referências bibliográficas

6.1 Obras de Hannah Arendt

ARENDETT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Ed. Forense universitária, 2010.

_____. **A promessa da política**. 4. ed. Organização e introdução de Jerome Kohn. Tradução: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Ed. Difel, 2012.

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

_____. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. 8. ed. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1989.

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

_____. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1994.

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

_____. **Compreender**. Formação, exílio e totalitarismo. Ensaios. Organização: Jerome Kohn. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2011.

_____. A grande tradição. Tradução de Paulo Eduardo Bodziak Júnior e Adriano Correia. **O que nos faz pensar** – Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 29, p. 273-298, maio de 2011.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 7. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2013.

_____. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2008.

6.2

Obras de comentadores de Hannah Arendt

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Tradução: Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2007.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2009.

AMARAL, Margarida Gomes. **A geometria do tempo em Hannah Arendt**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

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

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1979.

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

POIZAT, Jean-Claude. **Hannah Arendt, une introduction**. Paris: Ed. Pocket, 2003.

SANTOS, Sílvia Gombi Borges dos. **Em busca de um lugar no mundo**. O conceito de violência em Hannah Arendt. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2011.

TELES, Edson. **Ação política em Hannah Arendt**. São Paulo: Ed. Barcarola, 2013.

VILLA, Dana R. **Arendt and Heidegger**. The fate of the political. Princeton: Princeton University Press, 1995.

VILLA, Dana R. **Hannah Arendt**: contributions in political science. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1997.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt & Karl Marx**. O mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

6.3

Obras sobre o pensamento de Hannah Arendt

ARGUMENTOS. Revista de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, ano 5, n. 9. Fortaleza: UFC, 2013.

ASSY, Bethânia. Hannah Arendt: do mal político à ética da responsabilidade pessoal. In: AGUIAR, Odílio Alves (Org.). **As origens do totalitarismo, 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

ASSY, Bethânia. Sensus communis: exercício da condição humana – para uma concepção de sensibilidade civilizadora. **Revista Humanidades**, Brasília, n. 53, p. 146-172, 2007.

AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. **Lua Nova: Revista de Cultura Política**, São Paulo, n. 68, p. 147-167, 2006.

BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav (Orgs.). **Filosofia ou política?** Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Ed. Annablume, 2010.

CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). **Hannah Arendt**. Entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

GRESPLAN, Jorge. Hannah Arendt e a “banalidade do mal”. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. **Pensamento alemão no século XX**. Vol. 1. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2009.

LYRA, Edgar. **Karl Marx**. Rio de Janeiro. “Os filósofos- Vol.II . Ed. Vozes, 2012.

LYRA, Edgar. “Violência, ação e pensamento”, p.151-160, in **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Relume-Dumará. Rio de Janeiro, 2004.

O QUE NOS FAZ PENSAR. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, n. 29 (Hannah Arendt). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.

VAZ, Celso Antônio Coelho; WINCKLER, Silvana (Orgs.). **Uma obra no mundo**: diálogos com Hannah Arendt. Chapecó: Editora Argos, 2009.

6.4

Bibliografia geral

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

_____. **Estado de Exceção**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2011.

_____. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. 2. ed. São Paulo: Ed. Autêntica, 2013.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. 2 volumes. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2007.

CICERO. **De res publica**

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia antiga e de Roma. 4. ed. São Paulo: Ed. Edipro, 2009.

DIZIONARIO GIURIDICO ROMANO. 5. ed. Napoli/Itália: Edizione Simone, 2010.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Pensamento político de Maquiavel**. Organização e Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Hedra, 2010.

GRANDAZZI, Alexandre. **Origens de Roma**. Tradução: Christiane Gradwohl Colas. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

GRIMAL, Pierre. **História de Roma**. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008.

LEFÈVRE, François. **História do mundo grego antigo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MACEDO, Ronaldo Porto (Coord.). **Curso de filosofia política**. São Paulo: Editora Atlas (FGV), 2008.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia**. Dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1997.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Ed. Edipro, 2011.

PRADEAU, Jean-François (Org.). **História da filosofia**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes/Ed. PUC-Rio, 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Ed. Difel, 2010.

VEYNE, Paul. **O império Greco-Romano**. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier Editora, 2009.