



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

POLÍTICA E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT

Por: Andrea Bassin¹

RESUMO

Hannah Arendt defende a dignidade da política ao afirmar que a *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação. Na sua percepção, o exercício da liberdade exige um espaço comum politicamente organizado, enquanto a dimensão política resulta da ação do ser humano no aparecer para o outro, reafirmando sua singularidade e distanciando-se do caráter interno da liberdade, vivenciado a partir da Era Cristã. Existe uma pluralidade da vida humana e a política deve considerar tal fato, pois o espaço público funda-se na diferença entre os cidadãos. Assim, o conceito de pluralidade condiz com o exercício da liberdade e a vida em comum estimula a capacidade de avaliar e julgar como membro de uma comunidade.

Palavras-chave: Política. Liberdade. Ação

Resumo

Hannah Arendt protektas la dignon de politiko per deklaro, ke la kialo por esti politiko de la politiko estas libereco kaj sia domajno de sperto estas agado. En lia percepto, la ekzerco de libereco postulas komunan spacon politike organizitan, dum la politika dimensio rezultas de la ago de la homo en aperi al la alia, reafirmante ĝian apartecon kaj malproksimigante sin de la interna karaktero de libereco, spertita de la kristana erao . Ekzistas multeco de homa vivo kaj politiko devas konsideri ĉi tiun fakton, ĉar publika spaco baziĝas sur la diferenco inter civitanoj. Tiel, la koncepto de pluralo estas konsekvenca kun la ekzerco de libereco kaj vivo en komuna stimulas la kapablon taksu kaj juĝi kiel membro de komunumo.

Ŝlosilvortoj: Politiko. Libereco. Elŝuti

¹ É Mestra em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC-PR, é Especialista em Ética em Perspectiva pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC-PR e Graduada em Filosofia pela mesma instituição. É servidora pública estadual, docente QPM, lotada na Secretaria de Estado da Educação do Paraná – SEED-PR. É autora do livro “A liberdade na Filosofia Política de Hannah Arendt” (2016).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Segundo Hannah Arendt, a liberdade política só pode ser realizada no mundo público, lugar onde o debate pode acontecer e que capacita a exteriorização de opiniões e vontades; sendo vivenciada no espaço que manifesta a capacidade humana de iniciar novos processos por meio da ação. Assim, a liberdade retrata uma característica específica do cidadão, experimentada na Antiguidade, quando podia de fato aparecer na forma de participação democrática no espaço público da palavra e da ação.

O tema da liberdade recebe atenção especial, na obra *Entre o passado e o futuro*. Arendt é taxativa na afirmação de que “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDR, 2013, p. 192). Ela entende que para o pleno exercício da liberdade, além da companhia dos outros, os homens precisam de uma espaço em comum, organizado politicamente, de maneira que permita a manifestação de suas capacidades. As relações de intersubjetividade estabelecidas entre os homens não constituem necessariamente ações políticas. “A equação arendtiana não é, portanto, entre liberdade e intersubjetividade, mas entre liberdade e política” (MORAES; BIGNOTTO, 2003, p. 116).

Arendt reitera na diferença entre liberdade como característica do cidadão, ideia própria da tradição greco-romana, e como característica da vontade, ideia que se difunde a partir da filosofia cristã de Santo Agostinho. A autora busca se orientar na Antiguidade na tentativa de resgatar o fio da tradição que guiou com segurança através dos vastos domínios do passado, mas o fim de uma tradição não significa que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens (ARENDR, 2013)².

² “Não há na obra arendtiana uma parte destinada específica e sistematicamente à apresentação da *polis* grega. O que encontramos, por exemplo, em *A condição humana* são menções esparsas à vida política grega clássica e sempre em situação de comparação e contraste com as condições políticas ulteriores. Conforme viemos de dizer, a intenção da autora é indicar as degenerações sofridas ao longo da história pela única forma autêntica de vida política e de espaço público. Para compreendermos a imagem que Arendt tem da *polis* grega, deveremos, por um lado, recolher os

*IΦ-Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A liberdade como fenômeno político era conhecida na Antiguidade, tendo nascido nas cidades-estados gregas. Desde Heródoto, era entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados (ARENDDT, 2014). Essa liberdade foi vivenciada no processo político como ação entre os cidadãos, devendo, assim, o cidadão ser livre. Dessa maneira, a autora ressalta que, na pólis, a liberdade podia aparecer.

Retomar o conceito de liberdade greco-romano é o método utilizado por Arendt para compreensão da liberdade como característica do cidadão participativo do processo de ação (política).

É na Grécia antiga que a liberdade aflora, onde os homens passam a viver politicamente organizados. É claro que Arendt reconhece a impossibilidade de reviver a política greco-romana na atualidade, mas, ao emigrar do presente e buscar no passado modelos que sirvam para a vida política, busca novas possibilidades de pensamento que inspirem os “tempos sombrios” atuais. Para ela, é muito difícil falar sobre política e tentar entender seus princípios sem investigar as experiências da Antiguidade grega e romana, “e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade em seu âmbito” (ARENDDT, 2013, p. 201).³

traços atribuídos pela autora a essa forma de organização política, por outro lado, perguntar quais fontes gregas são utilizadas por ela e o que ela priorizará nestas” (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 93).

³ Arendt insiste que raras foram as tentativas ao longo da história de um resgate do espaço público e da vida política. Entende que a humanidade manteve-se apartada desse tipo de organização, tal a dificuldade de encontrar exemplos na história. Ainda, afirma que “nem sempre esse espaço existe, e embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na Antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o empregado e o homem de negócios da atualidade – não vive nele” (ARENDDT, 2011b, p. 248).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

A autora insiste que a capacidade de começar é o dom mais extraordinário do homem, visto ser idêntica à liberdade: “O milagre da liberdade reside no poder de começar, que por seu turno reside no fato de que cada homem, tendo em vista que pelo nascimento vem ao mundo que já existia antes e vai continuar depois de sua morte, é ele mesmo um novo começo” (ARENDT apud MORAES; BIGNOTTO, 2003, p. 117). Assim, requer um espaço comum para o compartilhamento de palavras e atos. No espaço da pólis, a pluralidade acontece em meio à ação de homens que revelam sua singularidade, sendo o ato de fundação, ou seja, a criação de novos espaços humanos, a expressão da capacidade humana na condição de seres livres.

A apropriação das experiências da pólis grega para dar sentido ao termo “político” encontra-se no fato de que, naquela comunidade, se descobriram a essência e a esfera do político. Para Arendt, “é na *polis* que a liberdade se constitui como realidade concreta manifesta na condição da pluralidade humana da ação e do discurso, esses são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas quais homens” (ARENDT, 2011b, p. 220).

Consoante a autora, o esforço em originar a ideia de liberdade de experiências no âmbito político, ou seja, a interdependência entre liberdade e política, tal qual na Antiguidade, soa de maneira estranha, uma vez que na visão moderna é preciso renunciar à política para que a liberdade apareça. Arendt considera quase unânime na tradição filosófica a ideia de que “a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habituado pela maioria, e que ela não é experimentada em associação como outras pessoas, mas sim no relacionamento com o próprio eu” (ARENDT, 2013, p. 204).

Na Modernidade, a liberdade política ganha conotação diferente, por conta dos “três grandes direitos primários”: a vida, a liberdade e a propriedade (ARENDT, 2014). Assim afirma Arendt (2014, p. 60):



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Se pensarmos essa liberdade política em termos modernos, tentando entender o que Condorcet e os homens das revoluções tinham em mente quando afirmavam que o objetivo da revolução era a liberdade e que o nascimento da liberdade significava o início de uma história totalmente nova, devemos observar em primeiro lugar o fato bastante óbvio de que eles não podiam estar pensando simplesmente naquelas liberdades [*liberties*] que hoje associamos ao governo constitucional e àqueles elementos corretamente chamados de direitos civis.

Ela afirma que a criação da pólis não pode ser de ordem “materialista” e entende que o equívoco dos materialistas políticos está em considerar que os homens organizam-se politicamente em vista de suas necessidades de sobrevivência. Essa visão materialista da tradição da filosofia política distorce a verdadeira natureza da vida política, qual seja: a ação e o discurso como atividades autenticamente políticas.⁴ Além disso, a esfera política permite ao indivíduo uma existência propriamente “humana”, existindo para mostrar que o homem é o único ser vivo capaz de outra forma de vida além da biológica, demonstrando, assim, sua singularidade no reino dos seres vivos (CORREIA; NASCIMENTO, 2008). Como ressalta Arendt (2011b, p. 119), a vida não resulta em permanência, desgasta-se até que “a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infindável repetição”.

A *pólis* como fundação humana atribui-se um espaço próprio, separado das tarefas relacionadas às necessidades impostas à sobrevivência, pois “nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o domínio público” (ARENDR, 2011b, p. 44), não contaminando, assim, o espaço da

⁴ Na teoria política, o materialismo é pelo menos tão antigo quanto a suposição platônico-aristotélica de que as comunidades políticas (*poleis*) – e não apenas a vida familiar ou a coexistência de várias unidades familiares (*oikiai*) – devem sua existência à necessidade materialista (ARENDR, 2011b).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

vida política. O menosprezo pelo trabalho “generalizou-se na medida das crescentes exigências do tempo dos cidadãos pela vida na *polis* e de sua insistência na abstenção (*skhole*) de toda atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço” (ARENDDT, 2011b, p. 99).

Do exercício, sem coação ou domínio, da atividade política entre seus pares, ou seja, do acontecimento político da liberdade, deriva a igualdade.

O ponto central da equivalência que Heródoto estabelecia entre liberdade e não domínio era que o próprio dominante em si não era livre, ao assumir o domínio sobre os outros, ele se privava daqueles pares em cuja companhia seria livre.

[...]

A igualdade da *polis* grega, sua isonomia, era um atributo da *polis* e não dos homens, que recebiam sua igualdade em virtude da cidadania e não do nascimento. A igualdade e a liberdade não eram entendidas como qualidades inerentes à natureza humana, não eram φύσει, dadas pela natureza e brotando por si sós; eram νόμος, isto é, convencionais e artificiais, frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens (ARENDDT, 2014, p. 59).

A isonomia da *pólis* grega é um atributo da cidadania resultante de um *status* político e não do nascimento como afirma Arendt. Essa isonomia garante a igualdade, não porque os homens nascem iguais; na realidade, os homens são por natureza não iguais e precisam de uma instituição artificial que os torne assim (ARENDDT, 2014). Ramos afirma que os indivíduos "se equivalem não propriamente porque todos são iguais perante a lei (isonomia) – como para os modernos – e vinculada com a noção de justiça, mas, principalmente, porque todos têm o mesmo direito à atividade política profundamente marcada pela isegoria, ou seja, a liberdade de falar” (2004, p. 4).

Em vista disso, essa igualdade está estritamente ligada à atividade política e é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser “igualados” sob aspectos e propósitos específicos. Assim, o fator igualador é externo. No que diz respeito à igualdade política, esta possui como elemento



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

principal a liberdade de falar – fala e ação, para os gregos, são manifestações de liberdade.

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falam sobre ele e trocaram suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. O viver-num-mundo-real e o falar-sobre-ele-com-os-outros são no fundo, a mesma coisa, e a vida privada parecia ‘idiota’ para os gregos porque os privava dessa complexidade do conversar-sobre-alguma-coisa e, com isso, da experiência sobre como a coisa acontecia, de fato, no mundo (ARENDDT, 1999, p. 60).

Outro conceito da liberdade para os gregos é a ação, a objetividade do poder fazer. Isso porque, antes de ser entendida como atributo do pensamento ou qualidade da vontade, a liberdade era considerada o estado do homem livre, capacitando-o a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações (ARENDDT, 2013).

Em *A condição humana*, Arendt faz uma reflexão baseada em três pilares – o trabalho, a obra e a ação –, mas somente a ação tem relação exclusiva com a política, consolidando-se como conceito central na obra da autora, que a define, no sentido mais geral do termo, como tomar a iniciativa, iniciar e, em alguns casos, imprimir movimento a alguma coisa. A ação não é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem estimulada por sua utilidade, como a obra, mas é impulsionada pelo começo que vem ao mundo quando se nasce e ao qual se responde, começando algo novo pela própria iniciativa (ARENDDT, 2011b). Por serem recém-chegados ao mundo e constituírem um início os homens são empurrados para a ação. Como assinala Agostinho em sua filosofia política “[Initium] Ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (‘para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse’)



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

(...). Trata-se de um início, que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (ARENDDT, 2011b, p. 222).

A ação humana traz um caráter de fundação, pois algo de novo é colocado no mundo, sendo tanto a ação quanto o começo demonstrações plenas da liberdade humana, sujeitas ao “infinitamente improvável”, que cumprem a função de interromper o automatismo das atividades petrificadas na história e negam o verdadeiro sentido da política. “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”. (ARENDDT, 2011b, p. 222).

No espaço da *pólis*, a pluralidade, essencial à realização da ação, acontece em meio à possibilidade de os homens agirem na comunidade política.⁵ Arendt ressalta a importância desse espaço da seguinte forma: “Tudo que acontece nesse espaço de aparecimento é político por definição, mesmo quando não é um produto direto da ação” (ARENDDT, 2013, p. 201). Assim, a *raison d’être* da política está em manter um espaço em que a liberdade constitui uma liberdade concreta, configurada por palavras e eventos que constroem o livro da história humana (CORREIA; NASCIMENTO, 2008).

É por meio da convivência humana, que os homens mostram-se e revelam suas identidades pessoais únicas, assim, a ação requer um revelar contínuo de

⁵ Na obra *Entre o passado e o futuro*, a autora chama atenção para o curioso fato de que, nas literaturas grega e latina, há dois verbos para designar aquilo que se chama uniformemente de “agir”. As duas palavras gregas são *árkhein* (começar, conduzir e, por último, governar) e *prátein* (levar a cabo alguma coisa). Os verbos latinos correspondentes são *agere* (pôr alguma coisa em movimento) e *gerere* (de árdua tradução, de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados, cujos resultados são as *res gestae*, ou seja, os atos e eventos históricos. Em ambos os casos, a ação ocorre em duas etapas, sendo a primeira um começo por meio do qual algo novo vem ao mundo. A palavra grega “*árkhein*”, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, testemunha uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem. Como se diz atualmente, a liberdade é vivenciada na espontaneidade (ARENDDT, 2013). De modo análogo, a liberdade da vontade não se converte em liberdade política sem o agir em conjunto (CORREIA; NASCIMENTO, 2008).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

seu ator e seus atos. Entretanto, esse movimento desencadeado entre indivíduos atuantes elimina a autonomia do agente, como ressalta Arendt (2011b, p. 230): “As estórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor”. Ainda, se ação e começo são idênticos, a propensão à realizar milagres deve ser incluída na gama das faculdades humanas. “Todo ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um ‘milagre’ – isto é, algo que não poderia ser esperado”. (ARENDRT, 2013, p. 218).

O real, assim como se denomina toda a existência, assenta-se numa cadeia de milagres como “improbabilidades infinitas”, sendo próprio da natureza de todo novo início. Da ação, desencadeiam-se processos de resultado imprevisível, de sorte que a incerteza, mais que a fragilidade, passa a ser o caráter decisivo dos assuntos humanos (ARENDRT, 2013). Nesse contexto, o homem, como mensageiro de uma infinidade de probabilidades, é o autor dos “milagres” e o fato de ter recebido o dom da liberdade e da ação estabelece uma realidade que lhe pertence por direito.

A autora afirma que as três atividades humanas e suas respectivas condições estão intimamente ligadas à “condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (ARENDRT, 2011b, p. 10), tendo a ação a relação mais estreita com a condição humana da natalidade. Uma vez que para Arendt a ação é a atividade política por excelência, entende que a natalidade, e não a mortalidade, “pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 81). Entretanto, apesar de possuírem relação direta, a ação não é a natalidade na verdadeira acepção da palavra. Arendt afirma (2010b, p. 15) que apesar da possibilidade de iniciar algo novo “não significa que possa



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*. Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e deste modo as coisas são mudadas”.

A condição humana da natalidade é atualizada pela ação como começo, pois “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma e a mesma coisa” (ARENDR, 2013, p. 199). Já a ação, para se efetivar, depende do outro, do revelar do outro pela fala, que consiste na atualização da condição humana da pluralidade. Uma ação sem discurso perde, assim, seu caráter revelador e seu sujeito, pois ação e discurso se relacionam “porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’. Essa revelação de quem alguém é esta implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos” (ARENDR, 2011b, p. 223).

A ação só é revelada plenamente ao contador de histórias (*storyteller*), ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes (ARENDR, 2011b). Isso porque o *storyteller* distancia-se do passante massificado mediante sua capacidade de narrar. Arendt entende, dessa maneira, que a história não é fabricada. O único ‘alguém’ que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um ‘quem’ singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso (2011b, p. 232). Essa manifestação vincula-se ao fluxo do agir e do falar e só pode ser representada “mediante uma espécie de repetição, a imitação ou mimésis que segundo Aristóteles, predomina em todas as artes, mas só é realmente adequada ao drama, cujo próprio nome (do verbo grego *dran*, agir) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação” (ARENDR, 2011b, p. 234).



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Para Arendt, o homem de massa é um ser desolado, sem solo, sem chão, sem lugar de pertencimento no mundo. A memória recuperada por ela não se prende à transmissão de uma tradição contínua, mas à comunicação de experiências entre gerações. Com a mimésis, o narrador produz narrativas e fábulas que são o “consolo da história” (MORAES; BIGNOTTO, 2003, p. 92)⁶.

Ressalta também que o cidadão vive em busca da sua imortalidade. “Se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida estariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa” (ARENDR, 2013, p. 72). A cultura grega repousa nesse trágico aspecto e em seu paradoxo, segundo o qual, por um lado, tudo é visto e medido contra o pano de fundo das coisas que existem para sempre, enquanto, por outro, a verdadeira grandeza humana é compreendida como residindo em feitos e palavras (ARENDR, 2013).

Entender que os únicos produtos da ação capazes de testemunhar sua realização são a memória dos espectadores e a repercussão dos atos na “teia de relações humanas”, é a solução grega. Assim, o conceito de imortalidade tratado por Arendt é o herói.

O herói não é uma figura de qualidades heroicas e, sim, um indivíduo que pode contar uma história. Para que se alcance essa dimensão definitiva, é necessária a existência da *pólis*, pois a intenção de seus fundadores e cidadãos é a reprodução do campo de batalha troiano e do espaço público nele instaurado. A

⁶ Matos faz uma interessante aproximação entre o *storyteller* de Arendt e o *flâneur* de Benjamin: “Ambos desprivatizam o tempo imposto pela mercadoria, pelo consumo de massa e pela lógica totalitária procedente do princípio da indiferença que rege a troca mercantil e a livre circulação do capital. O *flâneur* e o narrador, ao contrário do déspota totalitário que renuncia a qualquer juízo pessoal, possuem um ‘saber oculto da conjuntura’, captam ‘instantâneos fotográficos’ do presente, transformando o que é familiar em estrangeiro e o que é estranho e distante em familiar. Ato mágico e místico de apropriação de acontecimentos de outras épocas e lugares, esse ‘outro’ é um mesmo dobrável, bem como sua narrativa requer a busca de um sentido ao infinito” (MATOS apud MORAES; BIGNOTTO, 2003, p. 92).



IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

garantia fornecida pela *pólis* era a permanência dos atos grandiosos, neutralizando ações sem importância. “A partir de então, a própria comunidade, os próprios homens reunidos se encarregavam de não deixar perecer as grandes realizações de seus membros, cultivando a memória coletiva destas e legando-as às gerações futuras como um tesouro do passado” (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 100).

Assim explica Arendt (2011b, p. 247):

A *pólis*, se acreditarmos nas célebres palavras de Péricles na Oração Fúnebre, fornecia uma garantia para os que haviam obrigado mares e terras a tornar-se o cenário da sua audácia de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de qualquer outro artista da palavra; sem a ajuda de terceiros, os que agiam seriam capazes de estabelecer, juntos, a memória eterna de seus feitos bons e maus, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade.

Nesse contexto, o resultado da ação não é algo cujo resultado possa ser previsto; um ato pode prolongar-se até o fim da humanidade, pois a ação não finaliza. Como consequência o homem afaste-se desesperado da esfera dos negócios humanos e vê com desdém a capacidade humana de liberdade. Correia afirma que a “irreversibilidade e a imprevisibilidade, aliadas à ambiguidade intrínseca a ação e à ilimitabilidade das implicações de todo ato, sempre constituíram a razão fundamental do desprezo filosófico generalizado por todo o domínio dos assuntos humanos” (CORREIA apud ARENDT, 2011b, p. XXXIII). Arendt afirma que o homem nunca é consciente do que realmente está fazendo, e que apesar disso, será sempre responsável pelas possíveis consequências de seus atos, por mais desastrosos e imprevistos que sejam jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento (2011b, p. 291).

A ação estende-se para a parte pública do mundo comum a todos, constituindo um espaço de aparência, no qual uns aparecem aos outros, e jamais

IΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

é possível no isolamento, uma vez que estar isolado é estar privado da capacidade de agir (ARENDT, 2011b). A existência desse espaço permite o aparecimento da liberdade. Ainda, a ação, “em que um de Nós está sempre engajado em mudar nosso mundo comum”, forma o contraste mais agudo possível, consoante Arendt, com a atividade solitária do pensamento, que se realiza no diálogo do indivíduo consigo mesmo, o qual pode, em circunstâncias excepcionais, estender-se a outro, “mas jamais pode alcançar o Nós, o verdadeiro plural da ação” (CORREIA; NASCIMENTO, 2008, p. 83-84). A pluralidade humana se divide em unidades e somente como membros dessa unidade, isto é, de uma comunidade, é que os homens ficam prontos para a ação (ARENDT, 2013, p. 337).

Diante disso, a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão de um “eu e eu mesmo” (*I-and-myself*) dual para um nós plural (ARENDT, 1992). Na medida em que a pluralidade é a lei da Terra, ser e aparecer coincidem e nada existe no singular; tudo é próprio para ser percebido por alguém (ARENDT, 1992), sendo a realidade do mundo garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecer a todos, “pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser” e tudo que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente do indivíduo, mas desprovido de realidade (ARENDT, 2011b). Esse agir e falar em conjunto é que constitui a pólis e o seu verdadeiro espaço só existe entre pessoas que possuem o mesmo propósito. “Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente o seu aparecimento” (ARENDT, 2011b, p. 248).

Uma das características básicas e mais importantes do ser humano é a alteridade, que se efetiva no espaço da pluralidade, sendo a pluralidade humana a paradoxal pluralidade dos seres únicos (ARENDT, 2011b). Tais relações de



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

alteridade constituem as relações estabelecidas pela política, como ressalta Correia e Nascimento (2008, p. 31):

Arendt afirma que as criaturas vivas forma criadas na plural, enquanto membros de espécies, ‘ao contrário do homem, que foi criado no singular e continuou a ‘propagar-se a partir de indivíduos’’. Para a definição do humano e para o problema da liberdade o fato de que o homem nasce como indivíduo é mais significativo que o de nascer como membro da espécie. Em termos políticos, a pluralidade humana não é obra da multiplicação da espécie, mas tem antes um início temporal e se realiza quando em comunidade, ‘em algum momento no tempo e por alguma razão, um grupo de pessoas tenha vindo a pensar sobre si mesmo como Nós’.

Arendt aponta a importância da faculdade de julgar, principalmente após a experiência do totalitarismo, pois os indivíduos tornaram-se cada vez mais incapazes de pensar e refletir sobre si próprios, bem como de julgar.

O pensamento, reflexão sobre o significado das coisas, é uma condição necessária, mas não suficiente, para resistir ao mal e somente em sua relação com o juízo, que é uma faculdade própria, pode efetivar sua plena realização como capacidade de autonomia, em contraposição ao conformismo de todos os tipos. Arendt considera a faculdade de julgar a mais política das atividades espirituais, constituindo um modelo para o juízo político perseguido pela autora.

O julgamento é imparcial e alcançado “mais por meio da comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, do que [da comparação] com os juízos reais dos outros, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem” (ARENDR, 1992, p. 370). Kant dá o nome a essa capacidade de “mentalidade alargada”. Pensar dessa forma significa treinar a imaginação para visitar os outros, ou seja, mover-se em um espaço potencialmente público. Sua força encontra-se no diálogo com os outros e na possibilidade de investigar criticamente distintos pontos de vista (ARENDR, 1992). Na opinião de Lafer (2003, p. 103), tanto Kant quanto Arendt consideram a atividade de julgar, uma faculdade democrática, possível a todos. A aprovação ou não acontece no processo de comunicação entre os cidadãos. “O



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

modo de asserção desta comunicabilidade é a persuasão – e não o despotismo da verdade – dada a intersubjetividade do mundo das aparências, no qual o discurso requer, por dar-se no plural, a concordância potencial dos Outros da qual depende o agir conjunto”.

Ao analisar o mundo da pluralidade, a faculdade de julgar envolve uma relação intersubjetiva, na linha do “juízo reflexionante estético” (ARENDRT, 2013, p. 274). De acordo com a autora, “o julgamento é uma, senão a mais importante, atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo”, podendo o juízo ser interpretado como político e repousando sua eficácia justamente em uma concórdia potencial com outrem (ARENDRT, 2013, p. 274). Macedo (1993, p. 125), nesse sentido, afirma que

pensar com a ‘mentalidade alargada’ é simplesmente o ‘artifício’ por meio do qual se atinge a ‘imparcialidade’, aquele ‘ponto de vista geral’, relativamente liberto das condições particulares que estão implicadas em cada ponto de vista, e que é a prerrogativa da posição ocupada por aqueles que não estão envolvidos no jogo, isto é, os espectadores. Essa máxima do juízo prega o exercício de uma consideração imaginativa, e não empática do outro: ‘O juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos’.

Juízo significa organizar e subsumir o individual e particular ao geral e universal, decorrendo uma avaliação ordenada com a aplicação de parâmetros pelos quais se identifica o concreto e se tomam decisões (ARENDRT, 2008). Arendt identifica como dificuldade do juízo a misteriosa combinação do geral com o particular, visto que só o particular é dado, sendo necessário descobrir o geral relativo a ele. Para Macedo (1993, p. 125-126), o aspecto central de tal mistério encontra-se no fato de que Arendt

situa a pretensão à universalidade subjetiva a que aspiram os juízos de gosto no contraponto da universalidade própria aos juízos-de-conhecimento, que valeriam objetiva e compulsivamente para todos os homens, distintamente dos juízos estéticos. Esse artifício permite a Arendt obscurecer a exigência lógica de ‘necessidade’, que os



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

juízos de gosto devem possuir, abrindo assim a brecha para a consideração de outras analogias entre os juízos reflexionantes estéticos e os juízos políticos.

Assim, o juízo é de suma importância para a vida humana, pois, a partir dele, se absorvem as novidades e se funda um novo início, inesperado ou improvável. A ligação entre a faculdade de pensar e a atitude de distinguir o bem do mal encontra-se no julgar, que reconcilia pensamento e senso comum. Como afirma a autora, o juízo realiza o próprio pensamento; assim, “a manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu” (ARENDDT, 1992, p. 145).

Essa faculdade é resultado de um autêntico pensamento – que, ao suspender por um momento a consciência das coisas do mundo externo, retorna com o poder de modificar as ações futuras – e tem como finalidade preparar o espírito para lidar com os dados do passado, mostrando a melhor forma de agir no mundo externo. Quando isso não acontece, fatos inesperados e aterrorizantes podem surgir.

As pessoas mantêm-se unidas após a ação e, por consequência, mantêm vivo o poder, visto que um indivíduo não constrói poder sozinho, pelo fato de envolver a capacidade de articular propósitos comuns pelo discurso e de realizá-los na ação. O poder limita-se unicamente à existência de outros, condição intrínseca à condição humana da pluralidade. Ele “preserva o domínio público e o espaço da aparência e, como tal, é também a força vital do artifício humano, que perderia sua suprema *raison d’être* se deixasse de ser o espaço da ação e do discurso” (ARENDDT, 2011b, p. 254).

Sem a ação para inserir no jogo do mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, ‘nada há de novo sob o sol’; sem o discurso para materializar e memorar, ainda que tentativamente, as ‘coisas novas’ que aparecem e resplandecem,



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

‘não há recordação’; sem a permanência duradoura de um artefato humano, não poderá ‘restar com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir’. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e apalavra viva (ARENDT, 2011b, p. 255).

Arendt, na obra *Entre o passado e o futuro*, relaciona ação e virtude, entendendo que, apesar de necessitar do intelecto e da vontade, a ação resulta de princípios – honra ou glória, amor à igualdade – baseados na universalidade para que esta possa ser livre.⁷ Lafer (2003, p. 63), nessa perspectiva, esclarece que o sentido da virtude é dado pela

palavra virtuosidade, que liga a política às *performing-arts*, na medida em que entreabre as conexões entre a ação e a virtuosidade, cuja realização se dá durante e na execução de sua arte. Isto não quer dizer que a política seja arte no sentido convencional de arte criativa – o Estado como uma obra-prima coletiva – pois tradicionalmente as artes criativas, ao contrário da política, levam à obra, assinalada por uma existência independente [...]. A política se situa num outro campo e, conseqüentemente, não conduz nem à fabricação da obra, nem as limitações ou durabilidade dela decorrentes. É por isso que as instituições políticas, ainda que tenham sido superiormente elaboradas, não tem existência independente. Estão sujeitas e dependem de outros e sucessivos atos para subsistirem, pois o Estado não é um produto do pensamento, mas sim da ação.

⁷ Maquiavel faz-se constantemente presente nas reflexões de Arendt. *A condição humana*, *Da revolução*, *Entre o passado e o futuro* e *A vida do espírito* são obras da autora em que se encontram várias citações dos escritos e análises do autor, que é quem percebe tais princípios na *virtu*, com a qual o homem responde às oportunidades que o mundo oferece-lhe na forma de fortuna. “Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente a ação seja o conceito maquiavélico de *virtu*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ela à guisa de fortuna. A melhor versão de seu significado é ‘virtuosidade’, isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive a atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente. A virtuosidade da *virtu* de Maquiavel relembra-nos de certo modo o fato, embora certamente Maquiavel não o conhecesse, de os gregos, utilizarem sempre metáforas como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar para distinguir as atividades políticas das demais, isto é, extrair suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo” (ARENDT, 2013, p. 199).



ΙΦ-*Sophia*

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- _____. **O que é política?**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.
- _____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- _____. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2010b.
- _____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- _____. **Da revolução**. São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- CORREIA, Adriano; NASCIEMNTO, Mariangela (Org.) **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008.
- LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- MACEDO, André Duarte. “Ensaio” *In* ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- RAMOS, César. “O conceito (político) de liberdade em Hannah Arendt” *In* DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGLHÃES, Marion Brepohl (Org.). **A atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.