

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Mariana de Mattos Rubiano

Liberdade em Hannah Arendt.

São Paulo
2011

Mariana de Mattos Rubiano

Liberdade em Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

São Paulo
2011

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Mariana de Mattos Rubiano
Título: Liberdade em Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em:

Banca examinadora:

Professor Dr.
Instituição:

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Professor Dr.
Instituição:

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Professor Dr.
Instituição:

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Dedico esta dissertação à minha avó Maisé e à minha tia Luiza, que me ensinaram a importância do pensamento crítico e do pensamento sobre a política.

Agradecimentos

Agradeço especialmente a Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, pela orientação séria e dedicada e pela importância na minha formação como pesquisadora. A Edson Teles pelas conversas sobre Hannah Arendt e pela leitura e análise atenta do texto de qualificação, a Maria das Graças pelo estímulo e ajuda para aperfeiçoar este trabalho. A Gildo Marçal Brandão pelas conversas e contribuições em aulas.

Agradeço aos amigos e colegas de estudos: Patrícia, Isadora, Rodson, Thiago, Sandra, Frederico e Moisés. A Pedro pela revisão e a Christian pelas discussões, pelo apoio e pela revisão. Também aos funcionários do Departamento de Filosofia.

Agradeço a meus pais, familiares e amigos pelo carinho e incentivo durante o mestrado.

Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para realizar esta pesquisa.

Resumo

O objetivo desta pesquisa é examinar o conceito de liberdade no pensamento de Hannah Arendt. Para tanto, inicio este estudo com o ensaio “Que é liberdade?”. Nele a autora apresenta a liberdade como pertencente ao domínio da política e recusa a noção de liberdade cristã e liberal, isto é, nega a liberdade como livre arbítrio e como área de não interferência. Embora este seja o principal texto da autora sobre o tema, ele não é suficiente para se entender todas as dimensões de seu conceito de liberdade. Nesse sentido, é preciso recorrer a outros textos da autora, como o livro *A Condição Humana*. Nesta obra, Arendt analisa como o trabalho e as questões econômicas foram valorizados na Modernidade, trazendo sérias dificuldades para o exercício da ação livre. Ainda, em *Origens do Totalitarismo*, a autora apresenta a radicalidade da experiência totalitária. De acordo com ela, os regimes totalitários contribuíram para reforçar a idéia de que a liberdade não é vivenciada no domínio político. Apesar disso, Arendt afirma a ligação entre ser livre e agir no domínio político analisando a experiência da Democracia Ateniense, da República Romana e das revoluções modernas. Ela escreve *Sobre a Revolução* para tratar do aparecimento da liberdade na Modernidade e das dificuldades de se fundar e conferir durabilidade a espaços onde a ação livre seja possível. Ao longo da exposição das principais obras da autora, apresento diversas manifestações do conceito de liberdade, assim como as relações entre este conceito, o pensamento político arendtiano e a tradição filosófica. Dessa forma, ao fim da dissertação, retomo tais manifestações e relações para interpretar a concepção de liberdade em Hannah Arendt como um conceito multifacetado.

Palavras-chave: Liberdade. Hannah Arendt. Ação. Revolução.

Abstract

This research aims at examining the concept of freedom in Hannah Arendt's thought. For this reason, I start this study with the essay "What is Freedom?". In this text, the author presents freedom as belonging to political domain and refuses the Christian and liberal notion of freedom. That is, she denies freedom as free will or absence of constraints. Even though this is the author's most important text on the subject, it is not enough to understand all the properties of her concept of freedom. Therefore, we have to search for other author's texts, like the book *The Human Condition*. In this book, Arendt analyses how work and economic issues were valued in the Modernity, bringing serious trouble to free acting. Yet, in *The Origins of Totalitarianism*, the author shows the radicalism of the totalitarian experience. According to her, the totalitarian regime contributed to amplify the idea that freedom is not experienced in the political realm. In spite of this, Arendt affirms the connection between freedom and acting in a public scene based in the experiences of the Athenian Democracy, the Roman Republic and the modernity revolutions. She writes *On Revolution* to treat the freedom's emergence in the Modernity and to show the hardness of founding and giving durability to the area where the free action is possible. I manifest throughout this dissertation several characteristics of the freedom concept, such as the relationship between this concept and Arendt's political thought and between it and the philosophical tradition. Therefore, in the end of the text I resume this characteristics and relationship in order to interpret Arendt's concept of freedom as a multifaceted conception.

Keywords: Freedom, Hannah Arendt, Acting, Revolution.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1: O IMPASSE DA LIBERDADE POLÍTICA NA MODERNIDADE.....	11
1.1 – A APARENTE INCOMPATIBILIDADE ENTRE LIBERDADE E POLÍTICA	11
1.2 – A PROMOÇÃO DO TRABALHO E DA NECESSIDADE EM DETRIMENTO DA AÇÃO E DA LIBERDADE.....	29
1.3 – LIBERDADE E CONCEITO DE HISTÓRIA	49
1.4 – LIBERDADE POSITIVA E NEGATIVA.....	62
CAPÍTULO 2: LIBERDADE E REVOLUÇÃO.....	75
2.1 – A FINALIDADE DA REVOLUÇÃO É A LIBERDADE POLÍTICA.....	76
2.2 – O TESOURO PERDIDO DAS REVOLUÇÕES.....	86
2.3 – O ESQUECIMENTO DA LIBERDADE POLÍTICA EM FAVOR DA LIBERDADE INDIVIDUAL	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
BIBLIOGRAFIA	127

INTRODUÇÃO

O conceito de liberdade no pensamento de Hannah Arendt não é de fácil definição, pois consiste em um conceito multifacetado e que foi abordado em diversas obras da autora. Embora ela tenha dedicado um ensaio para tratar especificamente deste conceito, este não encerra sua definição. Para compreender o que Arendt entende por liberdade é preciso recorrer a outros textos da autora, interligar as diversas manifestações do conceito de liberdade e relacioná-las com outros conceitos importantes de seu pensamento político.

Neste sentido, o objetivo deste trabalho consiste em explicitar o conceito de liberdade arendtiano e explorar a relação entre este conceito e outros apresentados pela autora. Além disso, este texto visa a mostrar como Arendt construiu sua concepção sobre o que é ser livre. Por se tratar de um tema clássico, a autora teve que abordar outras definições de liberdade. Nessa medida, ela retoma conceitos da filosofia cristã, do republicanismo e do liberalismo. Ainda, a autora trata dos eventos históricos que considera como os principais momentos em que a liberdade apareceu como uma experiência tangível: a Democracia Ateniense, a República Romana, as Revoluções Americana e Francesa. Ela também analisa os eventos que obliteraram a liberdade, como os regimes totalitários.

Vale adiantar que o conceito de liberdade arendtiano está intimamente ligado ao exercício das atividades públicas. Para a pensadora alemã, a razão de ser da política e o seu sentido é a liberdade: se os homens não tivessem a capacidade de se relacionar livremente, não haveria a política; e se os homens não tivessem a potencialidade de estabelecer sua própria realidade, a política não teria sentido algum.

Nesse contexto, a concepção de liberdade de Arendt contrasta fortemente com outras noções consagradas no pensamento filosófico. Para ela, a tradição cristã obscurece a noção de liberdade ao transpô-la para o domínio interno do sujeito e ao reduzi-la ao livre arbítrio. Quanto ao liberalismo, a autora concorda com boa parte do diagnóstico que muitos de seus autores fizeram a respeito da Modernidade, a saber, que as atividades privadas e as liberdades civis são valorizadas em detrimento da participação política. Entretanto, ela critica o liberalismo por naturalizar este processo.

De acordo com Arendt, tanto a tradição cristã como a liberal reforçam a idéia de que o homem só encontra a liberdade fora da esfera política. Nestas perspectivas, ser livre é possível apenas onde o poder público não pode interferir.

Ao contrário, a concepção arendtiana de liberdade é política. A liberdade não está no espaço onde o poder e o governo não podem intervir, nem na esfera privada, nem na interioridade, mas está justamente na convivência entre os homens no espaço público, na participação nos assuntos comuns. Nesse sentido, ao defender a liberdade como pertencente ao espaço público e ao afirmar que a liberdade é a razão de ser da política, Arendt se aproxima do republicanismo.

Além disso, a autora constrói suas concepções políticas a partir das questões impostas pelos eventos que marcaram sua época, a saber, os regimes totalitários, de um lado, e as democracias liberais, de outro. Nesse sentido, as categorias do pensamento arendtiano compreendem a emergência do terror totalitário e explicam como o liberalismo se torna dominante em nosso tempo. Em outros termos, a pensadora alemã expõe as dificuldades para a liberdade política ser experimentada em sua época, bem como explica como a liberdade individual aparece como a verdadeira forma de liberdade na Modernidade.

De acordo com a autora, a filosofia não pode relacionar política e liberdade quando seu ponto de partida é ‘o Homem’, pois as atividades políticas só podem ser entendidas quando o pensamento se baseia na relação entre os homens. Levando isso em conta, o recorte desta pesquisa consiste em apresentar o pensamento arendtiano em contraposição às idéias de liberdade que estão assentadas no Homem em geral, no Homem abstrato. Neste sentido, o diálogo entre Arendt e Marx¹, por exemplo, não será abordado, já que o autor relaciona sua noção de liberdade ao processo histórico e às relações de trabalho e dominação entre os homens.

Esta dissertação tratará das dificuldades apontadas por Arendt para se pensar a relação entre política e liberdade, isto é, apontará as concepções teóricas e os eventos históricos que, segundo a autora, parecem comprovar a separação e a incompatibilidade entre ser livre e exercer atividades políticas. Mais precisamente, o percurso deste texto é organizado de forma a mostrar como a política passa a ser entendida como dominação e a liberdade passa a ser considerada como algo pertencente ao sujeito e ao espaço privado.

¹ Sobre o debate entre Arendt e Marx conferir Duarte, 2000, p. 77-120 e Wagner, 2002.

Este trabalho está dividido em dois capítulos. O primeiro tem como ponto central as obras *Entre o passado e o futuro* e *A Condição Humana*. Início apresentando o ensaio “Que é liberdade?”, em que a autora trata do conceito de liberdade na tradição filosófica e dos problemas que a filosofia encontra para entender a liberdade política. Neste ponto desenvolvo o diálogo de Arendt com Agostinho e exponho a apropriação do conceito maquiaveliano de *virtù* pela autora. Em seguida, apresento a narrativa construída em *A Condição Humana* sobre a desvalorização da ação e da liberdade em favor do trabalho e da necessidade. Mais adiante, neste mesmo capítulo, também desenvolvo o diálogo da autora com o liberalismo. Mais especificamente, construo dois debates: entre Arendt e Benjamin Constant, tratando da relação entre liberdade e conceito de história; e entre ela e Isaiah Berlin, enfatizando a conexão entre a interpretação do totalitarismo e o conceito de liberdade. Este primeiro capítulo do trabalho visa a apresentar o conceito de liberdade em Arendt e a investigar as observações da autora sobre a emergência da idéia de que a política seria o lugar da dominação.

Já no segundo capítulo, trato do livro *Sobre a Revolução*. Nesta obra, a pensadora alemã tece uma narrativa sobre o aparecimento da liberdade como ação política na Modernidade e do seu esquecimento. Nesta parte da dissertação, é suscitado um debate entre Arendt e Maquiavel em torno da concepção de fundação. Além disso, trato do problema da emergência da economia política e da questão da pobreza, bem como do motivo pelo qual a liberdade seria confundida com direitos civis e bem-estar social nas revoluções. Para tanto, será suscitado um diálogo entre Arendt e Alexis de Tocqueville.

Nas considerações finais, retomo os principais momentos em que Arendt trata de liberdade em seus textos e proponho uma interpretação para seu conceito de liberdade.

CAPÍTULO 1: O IMPASSE DA LIBERDADE POLÍTICA NA MODERNIDADE

Hannah Arendt, no ensaio “Que é liberdade?”, defende a liberdade no sentido público em detrimento da liberdade interior e privada. Neste texto, seu principal objetivo é afirmar a ligação entre liberdade e política, pois, para a autora, entre todas as atividades humanas, a única que não pode ser concebida sem se admitir a existência da liberdade é a política.

No entanto, segundo Arendt, liberdade e política aparecem como coisas separadas, pois tanto a tradição filosófica quanto as experiências do século XX reforçariam a idéia de que a liberdade começa onde deixamos o espaço público. Para boa parte da tradição filosófica, a liberdade estaria ligada à vontade, ao livre arbítrio, seria vivenciada no interior do homem.

1.1 – A APARENTE INCOMPATIBILIDADE ENTRE LIBERDADE E POLÍTICA

A questão sobre o que é ser livre se impõe para a autora porque a tradição filosófica trataria a liberdade como um problema pertinente ao domínio do pensamento, ao invés de tratá-la como realidade tangível, como pertencente à ação. Segundo Arendt, a filosofia não esclarece a idéia de liberdade, ao contrário, obscurece-a.

Antes, na Grécia e Roma Antigas², a liberdade era um tema que não dizia respeito à filosofia, mas sim uma questão para aqueles que participavam da vida política, já que a vida contemplativa estava ligada ao pensamento, enquanto que as atividades públicas estavam relacionadas com a ação. Arendt entende que somente quando a tradição descobriu uma liberdade que nada tinha a ver com a política este conceito pôde adentrar a filosofia.³

² Arendt se refere especificamente à Democracia Ateniense e à República Romana.

³ Conforme a autora, a filosofia tem dificuldade de pensar a política e a liberdade na medida em que se ocupa do homem em geral. Entretanto, a esfera política sempre diz respeito à associação entre diferentes. Ver em Arendt, 2009, p. 144-147.

Conforme a autora, a tradição filosófica e a filosofia política tiveram seu início definidos pelos ensinamentos de Platão. O mito da caverna demonstraria a principal atitude do filósofo com relação à política. De acordo com a alegoria platônica, a esfera dos assuntos humanos seria obscura, confusa e ilusória. Para alcançar a verdade, seria preciso abandonar tal esfera e dedicar-se à contemplação.⁴ Assim, para Arendt, “A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos” (2005a, p.44).

A teoria de Platão, de acordo com a autora, foi marcada pelo conflito entre a *polis* e a filosofia, principalmente pela morte de Sócrates, que pareceu ter comprovado que a vida dos filósofos não estaria segura enquanto o debate público guiasse a vida em comum na cidade. A partir de então, Platão teria desvalorizado a persuasão em favor do governo do filósofo, isto é, daquele que poderia ter acesso à verdade para governar por meio da razão. “Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *polis*. O filósofo anuncia sua pretensão de governar, mas não tanto por amor à *polis* e à política [...], como por amor à filosofia e à segurança do filósofo” (Arendt, 2005a, p. 146).

Nesse sentido, ao considerar a teoria platônica como definidora do fazer filosófico, Arendt entende a filosofia como uma atitude de distanciamento da vida política e a filosofia política como uma defesa de uma forma de associação humana baseada na razão e no dever ser. Nesta perspectiva, o modo de proceder do filósofo é inadequado para analisar as atividades políticas e a liberdade.

Como será mostrado adiante neste texto, a despeito desta crítica à tradição filosófica, a pensadora alemã se apóia em alguns conceitos filósofos para construir seu conceito de liberdade. Neste ponto, Arendt parece ser contraditória, pois ao mesmo tempo em que afirma que a filosofia obscureceu as categorias políticas (graças ao seu distanciamento dos assuntos humanos), a autora recorre ao pensamento de Aristóteles, Cícero, Maquiavel, Kant. Seria possível argumentar que Arendt não considera os teóricos citados como “filósofos”, mas como “pensadores da política”. No entanto, aceitar este argumento significaria uma redução da filosofia a um único modo de pensamento, a uma só atitude filosófica.

⁴ A análise arendtiana do mito caverna de Platão está em Arendt, 2005a, p. 64.

Feita esta ressalva, é importante notar que a contraposição de Arendt à filosofia produz algumas análises interessantes, principalmente com relação à liberdade. Conforme a autora, a filosofia se depara com dilemas e contradições ao retirar a liberdade da esfera que lhe é própria – a política – para a esfera da interioridade.⁵

A tradição, ao transpor a liberdade da esfera pública para a vida do espírito, provocaria a contradição entre causalidade e conduta prática. Isto porque, seguindo a filosofia kantiana, a causalidade constitui uma categoria da razão pura que ordena todos os dados sensoriais.⁶ Para a cognição, tudo, até as ações humanas, seria explicado pela categoria da causalidade, nada existiria sem uma causa. Nesse sentido, a cognição é a parte da mente responsável pelas formulações científicas, e por isso ela seria inadequada, de acordo com Arendt, para tratar das questões políticas e da liberdade. Ao relacionar ser livre com a interioridade, o próprio pensamento pode dissolver o fenômeno da liberdade ao explicar as ações por causas internas ou externas. O que Arendt quer dizer é que a causalidade conflita com a idéia de homens livres, pois as ações parecem ser sempre conseqüências de alguma vontade interna ou lei natural, e não de escolhas debatidas publicamente. Na esfera pública, ao contrário, a idéia de liberdade não encontra antinomia alguma. Nas questões práticas, especialmente na política, a liberdade é evidente, pois “[...] ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade [...]” (Arendt, 2005a, p. 191).

Segundo a autora, o estoicismo, referido explicitamente a Epicteto, também obscureceu o conceito de liberdade ao tratá-lo como um atributo interno do sujeito.⁷

O ponto de vista das considerações que se seguem é que o motivo para essa obscuridade está em que o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento, que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados no diálogo comigo mesmo no decurso do qual emergem grandes questões filosóficas e metafísicas [...] (Arendt, 2005a, p. 191).

De acordo com Lebrun, Arendt entende o estoicismo de Epicteto como um abrigo das adversidades mundanas, uma forma de viver como se quer em condições de

⁵ Ao negar que a liberdade se encontra dentro da mente humana, Arendt não pretendia dizer que a ação e a liberdade não têm relação com as faculdades do espírito. Mais adiante será tratada a relação entre ser livre, pensar, querer e julgar.

⁶ Neste ponto do ensaio, Arendt está claramente se referindo a Kant. Segundo a autora, o filósofo tenta resolver a contradição entre causalidade e liberdade ao distinguir a razão humana em pura, que seria teórica e ligada à causação, e prática, cujo centro é a vontade livre. Ver Arendt, 2005a, p. 188-190.

⁷ Conferir Arendt, 2005a, p. 193.

infortúnio, pois teria sido com ele que a liberdade fora internalizada e se tornara um poder de escolha. Mas Lebrun aponta para uma leitura arendtiana equivocada de Epicteto. Ao dizer “livre é aquele que vive como quer”, o filósofo estóico não defendia uma conduta de resignação e de refúgio interno, mas de “assumir uma atitude tal que, seja o que for que me acontecer, o acontecimento, em lugar de me encontrar passivo, será incorporado em minha ação” (Lebrun, 1983, p. 54).

De qualquer forma, segundo a autora, a liberdade foi a última das grandes questões metafísicas a se tornar tema de interesse para a filosofia. Se a liberdade se transformou em um problema filosófico com Epicteto, apenas com a tradição cristã este conceito foi consolidado: com Agostinho a liberdade se tornou livre arbítrio.

Neste sentido, a pensadora alemã faz uma ligação entre o desenrolar da história e o próprio conceito de liberdade: para ela, a liberdade passou a ser tratada como pertencente ao domínio interno quando deixou de ser experimentada publicamente no final do Império Romano. “[...] a interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam portanto de uma condição mundana [...]” (Arendt, 2005a, p. 192). Em outras palavras, a autora defende que a liberdade interior surgiu quando o regime político Romano não permitiu mais que se experimentasse a liberdade no espaço público. A coerção externa teria feito com que os homens buscassem a interioridade para se sentirem livres.⁸

A pensadora apresenta com mais detalhe a idéia de liberdade como livre arbítrio e suas implicações políticas na obra *A vida do Espírito*, no momento em que trata da faculdade da vontade em Agostinho. De acordo com Arendt, para o pensador cristão, somente a vontade é livre. A razão desta liberdade se funda na vontade de Deus: “O autor divino criou o mundo por Sua própria vontade livre, e criou-o do nada. E criou o homem a Sua imagem, isto é, dotou-o também de uma vontade livre” (Arendt, 1995, p. 263).

A faculdade da vontade é sempre imperativa, é de sua natureza exigir obediência. Ao mesmo tempo em que ordena a si mesma, ela resiste e impede o que ordenou e, dessa forma, se divide em querer e não querer: “É da natureza da Vontade multiplicar-se, e, nesse sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre ‘duas

⁸ Nas palavras de Duarte (2005, p. 205), para Arendt, “as experiências de uma liberdade estritamente interna são derivativas e marcam o início de um distanciamento em relação ao mundo, refletindo a própria impossibilidade de a liberdade aparecer e ser experimentada publicamente”.

vontades, nenhuma das quais é plena (*tota*), e o que falta a uma está presente na outra” (Arendt, 1995, p. 255). Mais adiante, a autora comenta: “Santo Agostinho não nos informa, nesse ponto, como tais conflitos se resolvem; apenas admite que, em um dado momento, se escolhe um objetivo ‘para onde a vontade única e plena, antes multiplamente dividida, pode ser conduzida”” (Arendt, 1995, p. 256).

A vontade, para Agostinho, confere unidade ao pensamento. Ela une ser, conhecer e querer: a faculdade da vontade é quem ordena à memória o que reter e ao intelecto o que conhecer. Nesse sentido, a memória e o intelecto, que são faculdades passivas, dependem da vontade para atuar. Por ser responsável por unificar as faculdades do espírito, ela cria o “eu”. Por isso, pode ser entendida como a fonte de identificação do sujeito.

Para Arendt, é precisamente essa aproximação entre vontade e individualização que gera sérios problemas para se pensar a liberdade política. Ela distingue a noção de liberdade filosófica da de liberdade política: a primeira estaria ligada ao conhecimento e interpretação do mundo, enquanto que a segunda estaria relacionada à mudança do mundo.

A liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para as pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários. As comunidades políticas, nas quais os homens se tornam cidadãos, são produzidas e preservadas por leis; e tais leis, feitas pelos homens, podem variar muito e podem dar forma a inúmeros tipos de governo, todos eles, de uma maneira ou de outra, tolhendo a vontade livre de seus cidadãos (Arendt, 1995, p. 335).

A liberdade filosófica se diferencia da liberdade política porque está ligada à interioridade e à cisão entre querer e não querer, enquanto que ser livre politicamente significa, para Arendt, potência. Este poder surge somente na esfera pública, quando os homens se unem para agir de comum acordo. Tal união se baseia num assentimento, que para a autora implica um reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho para realizar algo no mundo: “A ação, em que um nós está sempre engajado em mudar nosso mundo, mantém a oposição mais aguda possível com a atividade solitária do pensamento, que funciona no diálogo de mim comigo mesmo” (Arendt, 1995, p. 336).⁹

No ensaio “Que é liberdade?”, Arendt defende que a liberdade vinculada com a vontade está relacionada ao “eu quero e não posso” ou ao “quero e não devo”, pertence

⁹ Para Arendt, enquanto a noção de liberdade filosófica trata do Homem, a de liberdade política se ocupa da associação entre os homens. Ver em 2009, p. 144-146.

ao Homem em geral e por isso se configura numa liberdade abstrata. A liberdade política, entretanto, está fundada no “eu posso”, pertence ao cidadão e à experiência, ao mundo fenomênico, não está no Homem, mas entre os homens. “Somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma” (Arendt, 2005a, p. 208). Enquanto na liberdade como livre arbítrio o querer imediatamente imobiliza o poder, na liberdade como ação o querer coincide com o poder. Naquele sentido, a vontade é impotência, enquanto neste a ação é potência.

A consequência dessa idéia de liberdade ligada à vontade é a aparência da política como o lugar da dominação, em outros termos, ser livre parece ser possível apenas onde o homem deixa o espaço público e adentra o isolamento do diálogo interior. Arendt mostra que o tema da liberdade na tradição cristã surge com a destruição dos espaços públicos experimentada no fim do Império Romano e que a liberdade como livre arbítrio, longe de problematizar o isolamento dos homens graças à falta de um mundo comum, consolida a noção de que a liberdade é vivida na solidão.

Segundo a pensadora alemã, só é possível tomar consciência da liberdade ou da sua falta no relacionamento com os outros, na esfera da experiência, não no pensamento ou no diálogo do sujeito consigo mesmo. A liberdade ou a dominação apenas possui realidade concreta no inter-relacionamento humano, apenas pode ser um fato demonstrável na esfera política, não na mente ou no coração dos homens.

Além da tradição que liga liberdade e interioridade, Arendt indica que a experiência do século XX também reitera a separação entre política e liberdade. O nazismo e o stalinismo, ao buscarem o domínio total, o controle da vida social e biológica, reforçariam a crença de que a política é incompatível com a liberdade.

O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade (Arendt, 2005a, p. 195).

Segundo Lefort, o totalitarismo é o acontecimento central para o pensamento de Arendt, já que ele aparece como um regime em que tudo se torna político, no sentido de que todas as coisas dizem respeito ao domínio público. “Nesse regime, parece ainda que a ação é o valor dominante, já que o povo deve ser mobilizado e ser mantido em

constante movimento, para as tarefas em geral. Também é um regime no qual reina o discurso” (Lefort, 1991, p. 67).

Entretanto, de acordo com Lefort, a autora chama atenção para o fato de que a “ação” e o “discurso” no totalitarismo não têm ligação com a pluralidade humana, mas estão relacionados com a homogeneidade característica das massas. Além disso, ao considerar tudo como assunto público, a esfera política desaparece:

O que se chama ação não é ação quando não há atores. Isto é, quando não há iniciativas que se confrontam com situações inéditas, mas apenas uma decisão do chefe, decisão que se arroga como sendo efeito do movimento da história [lei absoluta do totalitarismo de esquerda] ou da vida [lei absoluta do nazismo], que recusa a contingência e que só exige de outrem *comportamentos* conformes às normas e às resoluções.

Igualmente, o que se chama ‘fala’ não é fala já que a fala não mais circula, já que desaparece todo vestígio de diálogo, já que um só, o Senhor absoluto, detém o poder de dizer, ao passo que todos estão reduzidos à função de ouvir e transmitir (Lefort, 1991, p. 68).¹⁰

Arendt aponta, no texto “Introdução na Política”, que as armas de destruição em massa e os demais meios de violência à disposição do Estado fazem parecer que a política pode não só ameaçar a liberdade como a vida humana (Arendt, 2009, p. 149).

Nesse contexto, a tese liberal pareceria estar correta: “quanto menos política, mais liberdade”. Afinal, as experiências do século XX indicariam que ser livre seria possível apenas onde o poder público não interfere nas atividades do indivíduo. Com efeito, depois do totalitarismo, a liberdade parece ser maior quanto mais tempo se pode dedicar às atividades não políticas: a livre iniciativa econômica, a liberdade de crença, intelectual e cultural. A experiência totalitária reforça, assim, a idéia liberal de que a liberdade consiste nos direitos civis individuais.¹¹

Essa definição de liberdade, como liberação das atividades públicas para a dedicação à esfera privada, desempenha um amplo papel na teoria política. Segundo Arendt, desde o século XVII, os teóricos políticos identificam a finalidade do governo com a garantia da segurança.

¹⁰ Lefort parece estar correto sobre a centralidade dos regimes totalitários no pensamento arendtiano e, principalmente, sobre a preocupação da autora em mostrar que a liberdade política foi aniquilada no totalitarismo.

¹¹ Pode-se ressaltar que, nos momentos em que não há possibilidade de experimentar a liberdade no espaço público, a filosofia procura a liberdade em outras esferas: assim como no fim do Império Romano a liberdade foi entendida como livre arbítrio, no século XX, depois dos regimes totalitários, a liberdade parece ser possível apenas onde o poder político não pode interferir.

A segurança continuava sendo o critério decisivo; não a segurança individual contra a ‘morte violenta’, como em Hobbes (onde a condição de toda liberdade é a liberação do medo), mas uma segurança que permitisse um desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade como um todo (2005a, p. 196).

O governo, na concepção liberal, torna-se cada vez mais o protetor dos interesses da sociedade e dos indivíduos, o responsável em libertar as pessoas das atividades públicas para se preocuparem com a economia e com a satisfação das necessidades biológicas. E na medida em que o governo tem como principal função a segurança e o processo vital, “a liberdade não é sequer o desígnio apolítico da política, mas sim um fenômeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor sob risco de pôr em jogo a própria vida e suas necessidades e interesses imediatos” (Arendt, 2005a, p. 196). Ora, onde o processo vital está em jogo, tudo se encontra sob o jugo da necessidade. Para Arendt, o liberalismo cria dificuldades para a liberdade nos assuntos públicos na medida em que centra sua reflexão sobre a necessidade: onde ela reina não há escolha a ser debatida em uma arena pública.

Neste sentido, Arendt mostra que, com a tradição cristã, com as experiências totalitárias e com o liberalismo, a política aparece como o lugar da dominação e da opressão: a liberdade parece ser encontrada apenas na vida privada, onde o governo não deve interferir, ou no domínio interno do sujeito, no diálogo consigo mesmo.

No entanto, segundo a autora:

A despeito do enorme peso dessa tradição e da premência talvez ainda mais palpável de nossas próprias experiências, apontando ambas na direção única de um divórcio entre liberdade e política, penso que o leitor poderá acreditar não ter lido mais que um velho truísmo quando afirmei que a *raison d'être* da política é a liberdade e que essa liberdade é vivida basicamente na ação (2005a: 197).

Ser livre, para a autora, significa agir em um espaço publicamente organizado. “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom de liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma única e mesma coisa” (Arendt, 2005a, p. 199). Nesse sentido, a ação é entendida como feitos e palavras que são expressos na presença de outros. A ação, por possuir esse caráter público, acontece perante outros, pode estabelecer um novo período histórico, pode interromper o curso automático dos acontecimentos, para estabelecer uma realidade própria. Em resumo,

para Arendt, a ação entre os homens tem a potência de definir os rumos do mundo comum; a liberdade significa, nessa perspectiva, participar dos assuntos públicos.

Mas quando a autora defende a liberdade como ação em detrimento de sua relação com a vontade, ela não quer dizer que as ações livres nada têm a ver com o querer, com motivos ou metas. Os atos humanos são sempre ligados a alguma motivação e sempre visam a um objetivo, mas nunca seremos capazes de conhecer todos os motivos em jogo numa ação, já que a motivação é subjetiva, nem podemos garantir que a ação livre atinja seu objetivo.¹² Para ser livre, ou seja, política, a ação deve transcender tanto a subjetividade do sujeito quanto o fim intencionado como um efeito previsível.¹³ Em outras palavras, a ação só é livre quando ultrapassa os ditames da vontade e está de acordo com um princípio que pode ser reconhecido por outros homens. Por ser feita na presença de outros, a ação está sujeita à reação do público, por isso não se pode garantir que o objetivo daquele que a iniciou seja atingido. Além disso, para que os demais levem a cabo o que foi iniciado, devem conhecer o princípio que move a ação, não sua motivação ou sua meta. Nesse sentido, o agir manifesta um princípio, que é geral e externo ao homem e, dessa forma, refere-se ao mundo comum.

Distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais uma vez, sendo inexaurível, e, diferentemente de seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial (Arendt, 2005a, p. 199).

Arendt considera que a ação livre é bem explicitada por Maquiavel em seu conceito de *virtù*: “Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa da fortuna” (Arendt, 2005a, p. 199).

Maquiavel, no livro VI de *O Príncipe*, afirma que aqueles que conquistam e fundam reinos por meio da própria *virtù* não recebem nada da fortuna além da ocasião, a qual oferece apenas a matéria para que os homens possam moldar a forma que aprovam. Na interpretação de Arendt sobre a obra de Maquiavel, a fortuna pode dar a oportunidade de agir, e a excelência da performance do agente tem a potência de mudar o rumo dos acontecimentos. Segundo a pensadora alemã, o conceito de *virtù* destaca o virtuosismo do desempenho daquele que age diante de um público, isto porque *virtù* não

¹² De acordo com Duarte (2000, p. 225), Arendt indicaria que, “na consideração da ação política, mais importante do que analisar seus fins ou motivos é refletir sobre os princípios que a inspiram, pois apenas aí se pode encontrar o seu sentido”.

¹³ Ver sobre fim, objetivo e princípio em Arendt, 2008, p. 257-259.

estaria relacionada com um modo determinado de agir, nem ligada necessariamente ao resultado final da ação. Por não levar em conta o fim intencionado do agente e por destacar o caráter público da ação, a *virtù* é mencionada por Arendt como um conceito que ilustraria a liberdade enquanto agir.¹⁴

Para ela, *virtù* é a resposta que o homem dá ao mundo diante da fortuna. A relação entre *virtù* e fortuna seria a relação entre a liberdade humana e o mundo comum. Aqui o conceito maquiaveliano parece ser entendido pela autora como uma intervenção na fortuna, como uma resposta ao mundo. Nesse sentido, Arendt estreita a relação entre *virtù* e prudência, que significa sabedoria prática: saber julgar e deliberar de acordo com a contingência. A contingência pertenceria ao mundo humano, que em contraste com o mundo natural não seria determinado ou condicionado de forma absoluta.

Para Arendt, esta indeterminação nos assuntos humanos se deve ao fato de que a política diz respeito a muitos. A ação, segundo ela, sempre envolve um iniciador e um público, e, por envolver tal pluralidade de agentes, não pode ser previsível ou condicionada. A noção de *virtù* também explicita esta diversidade de atores políticos, pois compreende tanto a ação de um homem singular como de um conjunto de homens.

Embora Arendt relacione seu conceito de liberdade e de ação com *virtù*, ela parece reduzir as facetas do conceito cunhado por Maquiavel. A autora não trata, por exemplo, da *virtù* militar, pois para ela a ação não está relacionada com a violência e a força. Além disso, ao contrário do que entende Arendt, para Maquiavel é importante que a ação atinja seu objetivo, isto é, que a ação seja eficaz.

De qualquer maneira, para a pensadora alemã, Maquiavel tratou bem a idéia de liberdade política devido ao seu desprezo pela tradição cristã.¹⁵ Ao deixar o pensamento

¹⁴ Apesar da apropriação do conceito maquiaveliano de *virtù* por Arendt, a liberdade arendtiana não é entendida nos mesmos termos de Maquiavel. Para ele, a liberdade diz respeito à independência de um governo frente aos governos estrangeiros, no que se refere aos assuntos externos; e nos assuntos internos, a liberdade corresponde à forma republicana de governo. Nesse sentido, para Maquiavel, a liberdade republicana se caracteriza pela ação de diversos atores, está ligada ao conflito entre povo e grandes (Maquiavel, 2007, p. 23 e 465). Aqui pode parecer que Arendt está próxima do pensador florentino, já que a autora relaciona ação livre e pluralidade, isto é, a associação de homens singulares. Entretanto, a pensadora alemã não entende que a comunidade está dividida entre os grandes e o povo. Além disso, embora os dois autores relacionem liberdade e potência, o sentido desta palavra é diferente em cada um: enquanto para Arendt potência significa decidir sobre os rumos do mundo, participar dos assuntos comuns, para Maquiavel, potência diz respeito à força da república. Sobre liberdade e potência em Maquiavel, conferir Bignotto, 1991, p. 92.

¹⁵ Duarte destaca que, para Arendt, o pensador florentino não é influenciado pela moral cristã no que diz respeito à vida pública: “Maquiavel teria redescoberto, com seu conceito de *virtù*, que toda ação política é, acima de tudo, uma performance para a qual não se requer que o agente seja moralmente bom” (2000, p. 219).

cristão de lado, Maquiavel reflete sobre a vida política baseado em critérios públicos.¹⁶ Arendt ressalta que o choque gerado pelo desprezo da moralidade cristã por vezes faz com que a obra de Maquiavel seja mal interpretada. Por exemplo, quando ele afirma que na esfera política os homens deveriam aprender a não ser bons, no entendimento da autora, não significa que deveriam aprender a ser maus.

É notável a consideração do pensador florentino sobre a religião cristã no segundo capítulo do livro II dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, quando ele afirma que a moral cristã fez com que os homens de seu tempo buscassem menos a glória e a honra mundana do que os antigos. Isto porque a religião pagã exigia força para agir enquanto que a cristã exige força para suportar a ação. Nesse sentido, tanto para Arendt como para Maquiavel, a tradição cristã, por beatificar a humildade, a bondade e a contemplação, não impele os homens à ação, e por isso não pode ser base para o pensamento sobre a política.

Para Arendt, a tentativa de Maquiavel de superar a aplicação da moral cristã nas questões públicas, embora importante, não foi o que caracterizou a singularidade de sua obra. Desta forma, conforme a autora, Maquiavel se consagrou como um grande teórico por seu estudo sobre as experiências políticas da Antiguidade. Segundo ela, foi mais que um interesse na Antiguidade que fez com que Maquiavel procurasse as experiências políticas centrais para os romanos: foi antes a própria crise da vida política de sua época que o remeteu para a República Romana.

A grandeza de sua redescoberta está em que ele [Maquiavel] não podia simplesmente reviver ou lançar mão de uma tradição conceitual articulada, mas tinha ele mesmo que estruturar aquelas experiências que os romanos não haviam conceitualizado [...] (Arendt, 2005a, p. 183).

Nesse sentido, o retorno ao passado, às origens da cidade e da política, se dá por meio de um confronto com as exigências do presente.

O mesmo aconteceu com Arendt. Para ela, nem a tradição filosófica (que concebe a liberdade fora do espaço público) nem as experiências políticas do século XX

¹⁶ Importa frisar, contudo, que Maquiavel não despreza a religião, pelo contrário, ele destaca, em alguns capítulos do livro *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (2007, p. 48-58), a relevância da religião na República Romana para mantê-la unida e para garantir a obediência civil. Mesmo assim, ele descarta a influência da filosofia cristã para desenvolver sua teoria política. Arendt, da mesma forma, não desconsidera a relação entre política e religião: em *Sobre a Revolução*, ela comenta a relação entre autoridade religiosa e política. Mas a autora ressalta que as noções de livre arbítrio e bondade obscurecem a liberdade e a ação política.

(já que o totalitarismo parece ser a prova da incompatibilidade da liberdade com a política) podem oferecer um quadro para pensar a liberdade como a razão de ser da política. Por isso, a autora, assim como Maquiavel, busca as experiências políticas da Antiguidade para pensar sobre o que é ser livre.¹⁷

Interessa para Arendt que tanto a Democracia Ateniense quanto a República Romana criaram espaços públicos nos quais era possível a participação dos cidadãos nos assuntos comuns. A diferença de concepção da idéia de liberdade na Grécia Antiga (*eleutheria*) e em Roma (*libertas*) não ganha destaque no pensamento da autora.

Segundo alguns historiadores, a idéia inicial de *eleutheria* surgiu na Grécia Antiga, no contexto das Guerras Persas, e se referia à liberdade da cidade, à autonomia para resolver os assuntos internos. Por isso, a princípio, significava apenas não sofrer influência estrangeira. Já a idéia de liberdade dos cidadãos nasceu mais tarde, em Atenas, no momento em que o inimigo não vinha de fora, mas era a tirania no governo da cidade.¹⁸

Arendt não se detém na idéia de liberdade referida ao controle externo da cidade; ela se propõe a pensar a liberdade dos cidadãos, e para isto retoma principalmente as noções de *isegoria* – o direito de fazer igual uso da palavra – e de *eleutheros legein* – o direito de falar livremente, a liberdade de discursar.

Já a noção de *libertas*, para alguns historiadores, estava ligada à fundação de Roma. Significava, de um lado, a proteção da autoridade do Senado contra os interesses privados de líderes populares; e, de outro lado, a proteção do povo contra abusos do poder. Nesse sentido, liberdade na Roma Antiga estava relacionada ao direito: a lei tanto protegia a vida privada do poder como protegia a autoridade pública dos interesses privados.¹⁹

De qualquer maneira, a autora não visa a resgatar especificamente a idéia de *eleutheria* ou de *libertas*, mas a retirar da experiência e dos pensamentos políticos grego e romano elementos para construir um conceito de liberdade política. Isto porque, para Arendt, “[...] somente as comunidades políticas antigas foram fundadas com o propósito expresso de servir aos livres – aqueles que não eram escravos, sujeitos à coerção por outrem, nem trabalhadores sujeitados pelas necessidades da vida” (2005a, p. 201).

¹⁷ E, como veremos no próximo capítulo, Arendt também investigará a liberdade em eventos políticos da Modernidade.

¹⁸ Sobre o surgimento da idéia de *eleutheria*, ver em Raaflaub (2004).

¹⁹ Sobre o conceito de *libertas*, conferir Romilly (1990).

Ao olhar para a *polis* grega e para a República Romana, a autora não procura reavivar o passado, nem retomar as noções de *eleutheria* e *libertas*, mas busca momentos exemplares, eventos que iluminem a origem e o sentido da política e da liberdade.²⁰

Arendt percebe que, nas comunidades antigas, a liberação precedia a liberdade. Isto é, para ser livre, era preciso em primeiro lugar estar livre das necessidades da vida biológica, estar livre da preocupação com a subsistência e não estar sob o domínio de outrem. Na Antiguidade, essa liberação com relação às necessidades significava ter o poder sobre outros homens, ou seja, possuir escravos que garantissem a subsistência.²¹

A liberação era, para os antigos, condição para a liberdade, mas simplesmente estar livre da preocupação com a sobrevivência não era suficiente para ser livre:

A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos (Arendt, 2005a, p. 194).

O espaço público, assim, contrastava fortemente com o espaço privado: enquanto o domínio privado estava ligado à segurança e à satisfação das necessidades vitais, o âmbito da política era o lugar onde a preocupação com a vida biológica perdia importância. O que estava em jogo na política era o mundo comum, a relação entre os homens.

Para descrever a ação no espaço público, Arendt recorre à mesma metáfora que os gregos usavam, a saber, a comparação da política com as artes de realização, como tocar flauta e dançar. Essas artes são diferentes das artes de fabricação, em que o artista produz a obra no isolamento e somente depois a expõe para o público. Nas artes de realização, o artista executa a obra na presença de um público. O mais importante neste tipo de arte é o virtuosismo apresentado pelo artista, sua excelência no desempenho. Por depender do virtuosismo da execução e de uma apresentação pública, a arte de realização pode ser uma boa metáfora para as atividades políticas: “Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade, sua *raison d’être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer” (Arendt, 2005a, p. 201).

²⁰ No item “liberdade e conceito de história” será exposta a forma peculiar com que Arendt trata o passado.

²¹ Arendt não trata das diferenças entre a escravidão grega e a escravidão romana na Antiguidade.

Para o melhor entendimento da liberdade como ação, Arendt explica que nas línguas grega e latina existiam termos que esclareciam sobre essa relação:

[...] ambas as línguas possuíam dois verbos para designar aquilo que chamamos 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*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos de históricos (Arendt, 2005a, p. 214).

Dessa forma, tanto para os gregos como para os romanos, a ação podia fundar algo novo ou continuar um estado de coisas. Essa diferença das línguas antigas, que dividiam o verbo agir em dois (começar e fundar, continuar e manter os atos passados), proporciona uma idéia mais clara sobre a vida política, já que a história humana comporta tanto continuidades quanto rupturas. Duarte esclarece estes dois momentos da ação mencionados por Arendt:

Os gregos e romanos que experimentaram a liberdade por meio da ação no espaço público não viam qualquer contradição no fato de que toda ação estivesse dividida em duas partes, o começo, feito por uma pessoa só, e a realização, à qual muitos aderem para conduzir, acabar e levar a cabo o empreendimento (2000, p. 233).

Nesse sentido, os verbos das duas línguas antigas que designavam a ação demonstravam que o agir livre dependia tanto de um iniciador, que começa algo novo, como de um público, que tem a oportunidade de agir ao dar continuidade àquilo que foi iniciado.

Arendt ressalta que, na Democracia Ateniense e na República Romana, a liberdade não aparecia como um problema ou paradoxo ligado à vida do espírito, pois estava vinculada ao espaço público. A autora retoma as experiências da Idade Antiga justamente porque nelas a liberdade era um fato da vida ativa, não uma antinomia.

É importante lembrar que, para construir seu conceito de liberdade, além de se apoiar na Antiguidade, Arendt entra em debate com a tradição cristã ao negar que liberdade significa livre arbítrio. A este respeito, pelo menos duas questões sobre a obra da autora são pertinentes: a liberdade não tem relação alguma com a vontade? Qual a ligação no pensamento arendtiano entre a vida do espírito e a vida política?

Para Arendt, as faculdades do espírito guardam uma relação com a liberdade, embora a experiência de ser livre não seja vivenciada dentro da mente humana.²² A vontade permite que os seres humanos sejam espontâneos, isto é, que não se comportem de forma determinada e previsível. A manifestação mais elementar da liberdade humana seria justamente a espontaneidade. Entretanto, a vontade e a espontaneidade não explicam completamente o fenômeno da liberdade: nem sempre o querer se traduz em poder, já que o poder só existe quando é possível agir em conjunto. O pensamento, por sua vez, implica uma reflexividade, uma cisão entre eu e mim mesmo. Tal divisão dentro da interioridade permite que um diálogo possa ser travado. O pensar consiste justamente neste diálogo e sua condição é estar em acordo consigo mesmo, não se contradizer.²³ Na medida em que o pensamento é uma experiência de ouvir e questionar a si mesmo, ele prepara para a experiência de ouvir e questionar os outros, isto é, predispõe para o debate público. De acordo com Duarte, para Arendt, quem estima o diálogo interior estimaria também o debate com os outros:

[...] aquele que preza o amigo que traz consigo há de prezar os concidadãos e o mundo que o circunda. Donde se conclui, inversamente, que a inabilidade para o recolhimento reflexivo das atividades do espírito implica a inabilidade para a consideração da pluralidade humana como a condição da vida politicamente organizada (Duarte, 1994, p. 163).

Além disso, o pensar²⁴ também nos prepararia para julgar. Segundo a pensadora alemã, o juízo não consiste na prática mecânica de subordinar o particular a uma regra geral, mas significa julgar algo na sua específica particularidade. Para não subsumir aquilo que é particular a regras gerais, é preciso que o pensamento questione os preconceitos e prejulgamentos a fim de preparar a mente para reconhecer a singularidade e apreciar a particularidade de um fenômeno. Celso Lafer enfatiza a ligação entre pensamento e julgamento em Arendt:

²² Arendt não trata sobre a relação entre liberdade e as faculdades do espírito no ensaio “Que é liberdade?”. Tal relação pode ser encontrada na obra *A Vida do Espírito*, no prefácio de *Entre o passado e o futuro* e em *Lições sobre a filosofia política de Kant*.

²³ Para Arendt, o exemplo de homem que pensa é Sócrates. Conferir em Arendt, 2009, p. 45-84. Já o contra-exemplo, ou seja, o homem incapaz de pensar (e também de julgar) é Eichmann. Ver em Arendt, 1999.

²⁴ Embora o diálogo autoreflexivo do pensamento prepare para o diálogo com outros, vale destacar que o pensamento ocorre apenas quando se está só consigo mesmo, e a ação só é possível na companhia de outros. Nessa medida, quando a ação começa, o pensamento cessa; e quando o agente se põe a pensar, a ação é interrompida.

De fato, o diálogo do eu comigo mesmo, ao impor o parar para pensar o significado das coisas, e com isto chegar a uma conclusão, questiona e problematiza opiniões. Este questionamento tem um efeito liberador sobre a faculdade do juízo, que é, segundo Hannah Arendt, a mais política das atividades mentais do homem [...] (Lafer, 1979, p. 98).

O juízo reflete sobre o particular sem levar em conta as causas e conseqüências daquilo que é julgado. Para ilustrar como a faculdade de julgar funciona, a autora apresenta uma analogia entre o espectador de uma peça de teatro e aquele que julga: o espectador olha a ação dos atores, aprecia e julga o sentido da narrativa quando a peça termina, sem levar em consideração o que quer que venha antes ou depois da encenação. Ele considera apenas a performance apresentada no palco. Por meio dessa analogia entre quem julga e quem assiste a uma peça de teatro, Arendt também nos esclarece sobre a ligação entre o juízo e a cena pública, bem como entre o juízo e a comunicação. Em outras palavras, sem o palco não há o que se julgar e sem uma linguagem compartilhada e sem o senso comum²⁵ o ator não conseguiria comunicar seus atos e feitos ao espectador.

Jerome Kohn comenta que Arendt relaciona o juízo com a ação livre na medida em que o julgamento é capaz de transformar a ação em narrativa e conferir um sentido aos feitos humanos. Em outras palavras, o espectador é o mais confiável guardião dos feitos encenados pelo agente. Kohn ressalta que, para a autora, a faculdade de julgar opera no espectador e também no agente:

Embora a interpretação do agente desapareça assim que termina, enquanto perdura ela 'ilumina' o princípio que a inspira. Espontaneamente aquele que age julga esse princípio adequado para aparecer no mundo: ele lhe agrada, e a sua ação é um apelo aos outros, um pedido de que também lhes agrade (Kohn, 2003, p. 27).

Destaca-se aqui a dimensão persuasiva do juízo: ao enunciar algo e pretender a concordância de todos, quem age julga que seu princípio de ação pode ser apreciado pelos outros. Dessa forma, é possível afirmar que, para Arendt, a liberdade, embora seja experimentada na vida política, guarda uma grande conexão com o juízo, pois esta faculdade da mente exige uma ligação com o mundo e com os outros para operar.

²⁵ O senso comum, nos termos de Arendt, é aquilo que regula e controla todos os outros sentidos, ou seja, todos os dados sensoriais. Ele integra cada um no mundo intersubjetivo. Sem o senso comum cada homem permaneceria enclausurado dentro das próprias sensações particulares, sem poder comunicá-las aos outros e sem poder confirmar e confiar em sua experiência sensorial. Ver em Lafer, 1979, p. 85.

Se no início do ensaio “Que é liberdade?” Arendt recusa a idéia de liberdade como livre arbítrio e discorda da tradição cristã, ao final ela se vale de sua interpretação acerca do pensamento agostiniano para sustentar seu próprio conceito de liberdade.

Entretanto, não encontramos em Agostinho apenas a discussão da liberdade como *liberum arbitrium*, embora essa discussão se tornasse decisiva para a tradição, mas também uma noção, concebida de modo inteiramente diverso, que surge caracteristicamente, em seu único tratado político, *De Civitate Dei* (Arendt, 2005a, p. 215).

Agostinho teria introduzido o livre arbítrio do apóstolo Paulo na História da Filosofia, mas, de acordo com Arendt, o pensador cristão também indica, na obra *A cidade de Deus*, uma liberdade que aparece no mundo. Nas palavras da autora, “a liberdade é concebida aqui não como uma disposição humana interna, mas como um caráter da existência humana no mundo” (2005a, p. 215).

Arendt reinterpreta a afirmação de Agostinho “[...] o homem é livre porque ele é um começo” (Arendt, 2005a, p. 216) no sentido de que Deus, ao criar o homem, teria introduzido no mundo a liberdade como a possibilidade de novos começos. Para Arendt, ao contrário do que afirma o pensador cristão, a liberdade não está relacionada exclusivamente com a faculdade da vontade, mas ao princípio de algo que nunca existiu no mundo antes. Nesse sentido, é porque o homem é um começo que ele pode introduzir algo de novo no mundo, ou seja, mudar a realidade existente. No nascimento de cada homem, a possibilidade de um novo começo é reafirmada, pois cada novo ser humano que nasce renova potencialmente o mundo.

Arendt reinterpreta Agostinho ao relacionar a criação do homem com a experiência da fundação romana: como o primeiro homem foi um princípio, ou seja, a introdução de algo novo que nunca existiu antes, cada novo nascimento reafirmaria a aparição da novidade, assim como cada ação dos cidadãos romanos reafirmava a fundação da cidade livre: “Agostinho [...] nessa parte de sua obra formulou a experiência política central na Antiguidade romana, ou seja, a liberdade *qua* começo se torna manifesta no ato de fundação” (Arendt, 2005a, p. 216).²⁶

A pensadora, nessa perspectiva, não analisa ou leva em conta o problema agostiniano da queda, nem considera as diferenças e relações entre a cidade de Deus e a cidade dos homens. Isto seria um problema na medida em que a distinção agostiniana

²⁶ A autora, ao retomar a criação do homem e relacioná-la à capacidade humana de novos começos, parece criar um mito sobre a liberdade e a política.

entre a cidade divina e a terrestre e o tema da queda fizeram surgir a idéia de que a participação nos assuntos políticos seria uma atividade inferior.²⁷ Nesse sentido, não só a noção de livre-arbítrio traria dificuldades para se tratar a liberdade, mas também estes outros elementos do pensamento de Agostinho.

Em outras palavras, a leitura arendtiana de *A cidade de Deus* não analisa o impacto da teoria agostiniana na vida política, mas serve apenas para refletir sobre a diferença entre o nascimento biológico do homem e sua aparição no mundo público, isto é, sobre a distinção dos homens como seres no mundo e como seres do mundo. A partir desta leitura, Arendt pode conceber a atividade política e a entrada na esfera pública como um segundo nascimento. Na perspectiva da autora, os homens não nascem livres, mas nascem para a liberdade na medida em que seu aparecimento no mundo é um início.

Além de relacionar nascimento e liberdade, Arendt recorre à tradição cristã para encontrar algo que tenha a mesma potência que a liberdade política. Para tanto, retira todos os elementos sobrenaturais do milagre e encontra uma definição que serve como analogia para a livre iniciativa humana. Os milagres “[...] devem ser sempre: interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado” (Arendt, 2005a, p. 217).

Os processos históricos, embora sejam postos em movimento pela ação humana, podem se tornar automáticos fazendo parecer que o curso da história é determinado e necessário. Entretanto, a ação livre, de forma análoga ao milagre, pode interromper este decurso histórico para estabelecer uma nova realidade. De acordo com Duarte (2000, p. 214):

Em uma palavra, a experiência da liberdade a que Arendt se refere consoma-se na experiência da ação política conjunta, por meio da qual advém a novidade que renova e redireciona de maneira inesperada o curso dos processos desencadeados pela interação humana, garantia de uma história aberta e sem final.

Nessa perspectiva, liberdade e milagre podem ser aproximados na medida em que são entendidos como uma interrupção inesperada no fluxo dos acontecimentos. A

²⁷ Bignotto trata da influência de Agostinho para a desvalorização da atividade política na seguinte passagem: “O fundamental, entretanto, é que aceitou-se de forma mais ou menos geral a distinção agostiniana entre a Cidade de Deus e a Cidade Terrestre, o que, em última instância, conduziu à idéia de que nenhuma forma superior de existência podia se conciliar com as atividades levadas a cabo no tempo dos homens e em suas cidades” (Bignotto, 2008, p. 50).

liberdade, para a autora, consiste justamente na possibilidade de mudança imprevista do curso da história e na fundação de um novo começo.

O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele (Arendt, 2007, p. 43).

Segundo a pensadora, a capacidade humana de começar permanece intacta e oculta mesmo quando a vida política se torna petrificada, isto é, mesmo quando os homens não podem constituir uma realidade própria, não podem decidir sobre o mundo comum. Mas é justamente por permanecer oculta nos momentos em que inexistente a participação dos homens nos assuntos públicos que a liberdade passa a ser pensada fora do domínio político, por exemplo, como pertencente à faculdade da vontade.

Nesse sentido, para Arendt, embora os momentos de liberdade sejam raros, isso não significa que os homens tenham perdido sua capacidade de agir livremente e, principalmente, se há um domínio da vida em que podemos esperar um milagre, ou seja, o inesperado surgimento do novo, este domínio é o político. A autora termina o ensaio dedicado à liberdade, então, com a afirmação de que a capacidade humana de iniciar, de mudar o mundo, jamais pode ser completamente obliterada.

O objetivo do ensaio é, portanto, mostrar a dimensão política de ser livre, além de apontar para as sérias dificuldades da liberdade surgir como experiência concreta quando é entendida como externa ao domínio público. Em outras palavras, a principal preocupação nesse texto é demonstrar que ação no espaço público e liberdade não são incompatíveis, como fariam parecer parte da tradição filosófica e as experiências do século XX a que a autora se reporta.

1.2 – A PROMOÇÃO DO TRABALHO E DA NECESSIDADE EM DETRIMENTO DA AÇÃO E DA LIBERDADE

Para Arendt, os empecilhos para o surgimento da experiência de ser livre não se encontram apenas na idéia de um divórcio entre liberdade e política, mas na valorização das atividades privadas. Se no ensaio “Que é liberdade?” a autora trata da dificuldade

que as tradições cristã e liberal e as experiências do século XX criaram para se entender a liberdade como tangível e concreta, no livro *A Condição Humana* a autora tece uma narrativa sobre a inversão na hierarquia das atividades humanas, inversão esta que teria promovido a atividade ligada à necessidade em detrimento da atividade relacionada com a liberdade.

Arendt visa, em *A Condição Humana*²⁸, a colocar luz sobre a *vita activa*, pois, segundo ela, a filosofia confere mais importância à *vita contemplativa*, de forma a obscurecer as diferenças e manifestações das atividades humanas. Para tanto, a pensadora apresenta três atividades – trabalho, fabricação e ação – e suas relações com a condição humana, isto é, com aquilo que faz parte da existência dos homens, a saber: a vida biológica, a mundanidade e a pluralidade.

O trabalho consiste na atividade que corresponde ao processo biológico do corpo, está ligado à reprodução da vida, às atividades que produzem aquilo que o organismo necessita para sobreviver. Sua condição é a própria vida.

A fabricação é a atividade de produzir um mundo artificial diferente do ambiente natural. Significa produzir coisas duráveis, como ferramentas, artefatos culturais, instituições, enfim, coisas que não se destinam ao consumo imediato. A condição humana da fabricação é a mundanidade.

Enquanto o trabalho consiste em toda atividade que torna possível a manutenção do organismo vivo, a fabricação diz respeito às coisas que a humanidade produz para fins não estritamente ligados ao metabolismo humano.²⁹

No artigo “Trabalho, obra e ação”, Arendt esclarece suas definições ao afirmar que em todas as línguas européias existem termos distintos para designar aquela atividade que garante a sobrevivência e aquela que consiste em fabricar objetos. Em todos os casos, o trabalho está ligado às fadigas e penas do corpo ou ao trabalho de parto. Por ser a atividade que garante a vida, o trabalho tem caráter cíclico, acompanha o movimento circular das funções corporais e é interminável: nunca chega ao fim enquanto durar a vida. Isto significa que o trabalho produz para o consumo. Ao

²⁸ Os termos “labor”, “trabalho” e “ação”, utilizados pela tradução brasileira de *A condição humana* (Arendt, 2008), serão substituídos ao longo desta exposição, respectivamente, por “trabalho”, “fabricação” e “ação”. Os termos labor e trabalho são próximos, ambos remetem à idéia de uma atividade cansativa e necessária ao corpo. Além disso, o termo fabricação parece deixar mais clara a diferença entre a atividade que garante a subsistência e a que produz objetos.

²⁹ Os produtos da fabricação estão ligados ao belo e ao útil, mas não à sobrevivência, que se refere ao trabalho.

contrário, a fabricação não é cíclica, tem um começo e fim determinados: inicia quando se obtém a idéia ou modelo do objeto a ser fabricado e termina quando o objeto toma forma. Como a fabricação é duradoura, não é criada para ser consumida, ela não precisa ser repetida incessantemente.

A ação, por fim, é a atividade que corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem sobre a Terra, isto é, consiste na atividade que organiza o convívio entre os homens. A pluralidade não é somente a condição sem a qual não há atividade política, mas também é o porquê desta atividade. Nesta perspectiva, a pluralidade não consiste nas diferenças naturais entre os indivíduos da espécie humana, não diz respeito à convivência entre animais que vivem em conjunto por causas biológicas; ela está relacionada ao fato de que os homens são seres singulares que podem constituir seu próprio mundo. Em outras palavras, a alteridade é um aspecto importante da pluralidade, que faz com que as pessoas possam se distinguir umas das outras.

Segundo Arendt, a vida humana em sentido não biológico se manifesta na fala e na ação. “Com a palavra e o ato nós nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato bruto de nosso aparecimento físico original” (Arendt, 2005b, p. 190). Este segundo nascimento significa para a autora o aparecimento do homem enquanto ser existente no mundo, inter-relacionado com os seus iguais.

Esta inserção não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, e não é motivada pelas carências e desejos, como a fabricação. Ela é incondicionada; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa (Arendt, 2005b, p. 190).

As três atividades apresentadas acima têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte. Com relação à mortalidade, o trabalho garante a sobrevivência do indivíduo e da espécie, a fabricação confere certa durabilidade para a rápida vida individual e a ação cria condições para a memória na medida em que cria e preserva corpos políticos.

O trabalho, nesta perspectiva, assegura a imortalidade da humanidade. Contudo, o homem não existe somente enquanto membro da espécie, sua vida individual não pode adquirir permanência maior por meio dessa atividade. O que garante certa imortalidade ao indivíduo é a fabricação, que cria coisas que permanecem no mundo

depois da morte de seu produtor, e a ação, que engendra histórias para que os grandes feitos dos homens não sejam esquecidos.

Desse modo, a ação e o discurso possuem um caráter revelador: por meio dos feitos e da fala, o homem revela quem é, mostra sua singularidade. Nas palavras de Arendt,

A ação que ele inicia é humanamente revelada através das palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem o acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (2008, p. 189).

De acordo com a autora, quando se tenta dizer quem alguém é, a descrição das características e os conceitos fazem descrever um tipo ou personagem, de forma que a singularidade e a especificidade da pessoa se perdem. Nesse sentido, a descrição não revela o “quem”, mas um tipo. Já a narrativa, a história do que a pessoa fez, revela alguém em sua singularidade e distinção. As histórias que surgem da ação entre os homens revelam um agente, que não é nem o autor nem o produtor da história, é seu herói. Esse herói não precisa ter qualidades heróicas, é apenas um homem livre de quem se possa fazer uma narrativa. A coragem do herói se anuncia pelo fato de ele estar no espaço público, em outras palavras, a coragem está no ato de sair de seu lar, que garante segurança e privacidade, para ser visto e ouvido por outros sem ao menos saber o que ele mesmo, o herói, poderá revelar de si. Afinal ninguém sabe que tipo de “quem” será revelado na ação.

Kohn esclarece sobre o caráter revelador da ação em Arendt:

O que deve ser enfatizado aqui é que somente na ação, no agir, que a singularidade do ator aparece no mundo, e que essa ‘identidade distinta’ não aparece para o próprio ator; não é ele, e sim aqueles para quem ele aparece que reconhecem e julgam a ação; e aqueles outros são também igualmente seres únicos (Kohn, 2000, p. 124).³⁰

Dessa forma, a ação, por possuir esse caráter revelador e por propiciar a produção de narrativas, pode garantir certa imortalidade às pessoas.

Nesse sentido, tanto a fabricação quanto a ação estão ligadas à durabilidade do mundo humano e à imortalidade individual: a fabricação revela a competência do

³⁰ “What must be emphasized here is that it is only action, in *acting*, that the uniqueness of the actor appears in the world, and that this ‘distinct identity’ does not appear to the actor himself; it is not he but rather those to whom he appears who recognize and judge it, and those others are also equally unique beings”.

fabricante e garante que o produto permaneça no mundo após sua morte, já a ação revela quem é o agente e sua fama será imortal enquanto a história de seu feito for contada e lembrada.³¹

As atividades humanas também estão ligadas ao nascimento por produzirem e preservarem um mundo onde os recém-chegados podem ser acolhidos. No entanto, é a ação, não o trabalho, que mais se relaciona com a natalidade justamente porque o nascimento torna possível o novo começo: “[...] o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (Arendt, 2008, p. 17).

Após definir as capacidades humanas dentro da *vita activa* e sua relação com a condição humana, a autora ressalta neste livro que essas capacidades têm um lugar privilegiado para serem realizadas. O trabalho é realizado na convivência natural da espécie. Tal associação natural é constituída pela família no espaço da casa. Já a fabricação é realizada no isolamento: embora o produto seja feito levando em conta os outros, a fabricação não requer a convivência humana para ser realizada. A ação, por outro lado, requer um espaço público para ser exercida, exige a presença de outros homens, jamais pode ser feita no isolamento, muito menos ser baseada numa associação natural.

Essas atividades têm espaços distintos para sua realização: o trabalho na esfera privada, a ação na esfera pública e a fabricação na fronteira entre essas duas esferas. A atividade de fabricar pode ser destinada à esfera privada ou à esfera pública. Uma obra de arte, por exemplo, é produzida no isolamento, mas pode ser exposta para um público. Outro exemplo é o ato de fazer leis: as leis delimitam o espaço público e privado, criam instituições, bem como relacionam as pessoas publicamente e as mantêm unidas.³²

Embora as atividades tenham um lugar privilegiado para sua realização, Arendt entende que teria havido uma confusão entre essas esferas e uma mudança dentro da *vita activa* da Antiguidade para a Modernidade. Conforme a autora, os antigos diferenciavam com clareza a vida privada da pública. Na era moderna, ao contrário, uma esfera híbrida teria mesclado elementos privados e públicos. Trata-se da esfera social, que consiste no conjunto de famílias economicamente organizadas na forma de uma grande família denominada nação. O termo economia-política denota esse

³¹ Ver sobre as diferenças entre fabricação e ação em Taminiaux, 2000, p. 166-169.

³² Conferir em Taminiaux, 2000, p. 172. Sobre a relação entre lei, fabricação e ação, ver Abreu, 2004, p. 74.

cruzamento entre público e privado, já que esta ciência defende a administração dos assuntos públicos nos termos de uma gestão doméstica nacional.³³

No intuito de compreender o surgimento do social e suas conseqüências, Arendt toma como exemplo as experiências e distinções das comunidades antigas para pensar o deslocamento das atividades humanas na Modernidade. Para tanto, num primeiro momento, a pensadora alemã descreve o que os antigos faziam e como organizavam sua convivência para formular seus conceitos. Em um segundo momento, ela descreve os acontecimentos que transformaram o fazer e a forma de viver entre os homens.

De acordo com a autora, para os atenienses e principalmente para os romanos, era essencial a distinção entre as esferas pública e privada. Elas só podiam subsistir na coexistência: a esfera privada não devia ser violada, pois na concepção greco-romana ninguém podia viver o tempo todo na publicidade. A privacidade é, nesse sentido, o lugar onde as pessoas se protegem da luz do espaço público, configura o lugar da intimidade e dos assuntos pessoais.

Uma vez que a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e portanto da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada, até mesmo a meia-luz que ilumina nossa vida privada deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública. No entanto, há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público [...] (Arendt, 2008, p. 61).

Mas da mesma forma que é importante o resguardo do lar, também é importante a vida política:

[...] viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação objetiva com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida (Arendt, 2008, p. 68).

Na Antiguidade, o lar, por ser o lugar destinado à sobrevivência, era o espaço onde os homens se livravam do jugo da necessidade, dito de outra forma, a casa era o espaço onde a liberação era garantida. A liberdade dependia, nessa perspectiva, da

³³ Nas palavras de Duarte (2000, p. 276), Arendt destaca que: “O surgimento do social marca o momento histórico a partir do qual a esfera econômica se autonomizou e generalizou-se, isto é, em que o mercado de trocas capitalista torna-se a principal instituição da sociedade e o estado-nação torna-se o encarregado de administrar as necessidades sociais de uma comunidade política concebida como uma gigantesca família.”

liberação. Para que tanto a vida privada quanto o espaço público fossem assegurados, a lei protegia a comunidade política e a casa. Neste sentido, as duas esferas deviam ser resguardadas e separadas na medida em que as atividades humanas dependiam da existência de ambas para serem realizadas.

A idéia de propriedade para os antigos também estava ligada ao privado, mas não queria dizer riqueza, nem servia para gerar mais riqueza. Originalmente, de acordo com Arendt, propriedade significava que o indivíduo possuía um lugar no mundo, equivalia ao pertencimento a uma família, e, nesse sentido, era uma condição apolítica para adentrar o espaço público.

Portanto a comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar. A esfera da *polis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis* (Arendt, 2008, p. 40).

Assim, para os antigos, a relação entre privado e público era de dependência: a atividade de trabalho dentro da casa era condição para a ação no mundo comum: “Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão” (Arendt, 2008, p. 41).

Neste sentido, o termo “público”, segundo Arendt, denota tanto aparência como mundo compartilhado. A aparência aqui significa algo que pode ser visto e ouvido por todos e por isso tem sua realidade confirmada. “Em segundo lugar, o termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele” (Arendt, 2008, p. 62). O mundo comum é o lugar onde os homens são reunidos na companhia uns dos outros sem que eles colidam entre si, é onde eles podem inter-agir com base em sua singularidade. Não é o lugar que acolhe os homens: a proteção e a segurança ficam a cargo da família e da casa que os abriga.

A esfera pública é um espaço de revelação tanto para os agentes quanto para os espectadores, é o lugar onde o quem do agente se manifesta para aqueles que ouvem e observam as ações ali encenadas.

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna (Arendt, 2008, p. 67).

Como explicado anteriormente, o senso comum, aquilo que é compartilhado pelos homens no espaço público, seria como um sexto sentido que relacionaria os cinco sentidos individuais de cada um. Em outras palavras, o senso comum, na perspectiva arendtiana, liga o que os cidadãos sentem, apreciam e gostam.

Sob este ponto de vista, o espaço público é o lugar onde os homens podem organizar a existência em comum, já que a pluralidade e a alteridade humana se manifestam primordialmente na esfera pública: aquilo que é visto por todos não é visto do mesmo ângulo. A condição humana da pluralidade tem o duplo aspecto da igualdade e da diferença. Ou seja, se não fossem iguais, os homens não se compreenderiam, e se não fossem diferentes não precisariam do discurso e da ação para se entenderem. “[...] a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares” (Arendt, 2008, p. 189).³⁴

Embora a esfera dos assuntos comuns consista na teia de relações entre os homens e dependa da condição humana, a ação não é completamente determinada nem pela condição de existência nem pelas relações pré-existentes. Nesse sentido, as conseqüências da ação são ilimitadas, já que, uma vez iniciada em um espaço público, pode se tornar uma reação em cadeia - a reação do público, daqueles que viram e ouviram aquilo que começou é uma nova ação. Como já foi mencionado, agir, segundo Arendt, tem dois significados: por um lado, consiste num início feito por um, e, por outro lado, consiste no feito de muitos que continuam ou levam a cabo aquilo que foi iniciado.

A ação carrega consigo a imprevisibilidade, por poder iniciar algo inesperado; a irreversibilidade, pois o que foi iniciado pode ser continuado e apropriado de diferentes formas por meio da reação do público; e o anonimato dos autores, por não ser possível conhecer todos os autores envolvidos nela.

A ação, embora descrita neste trecho de forma negativa por sua imprevisibilidade e irreversibilidade, é a única atividade verdadeiramente humana, pois o trabalho também é realizado pelos animais e a fabricação pode ser feita por máquinas ou ferramentas.

³⁴ Esta passagem reforça a ligação entre a condição humana da pluralidade e a ação. É importante lembrar que o trabalho e a fabricação não se relacionam com a pluralidade, ao contrário, estão ligados à homogeneidade, ao fato de que o corpo humano necessita igualmente de abrigo e de bens para o consumo.

Além disso, tais características da ação podem ser remediadas: a solução possível para a irreversibilidade é a faculdade de perdoar; e a solução para a imprevisibilidade é a faculdade de prometer. Ambas dependem da convivência entre os homens, pois no isolamento nem o perdão nem a promessa chegam a ter realidade. O que a autora quer dizer é que essas faculdades, principalmente o perdão, ao contrário do que o pensamento cristão defende, são públicas, não privadas, pois têm existência apenas na convivência entre os homens.

O erro no agir é decorrência comum do fato de que o agente não sabe qual será a consequência de sua ação, pois age sobre a teia de relações humanas. Nesse contexto, para que os assuntos humanos prossigam, é preciso o perdão, que desobriga os homens daquilo que fizeram sem o saber.

Somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição de mudar de idéia e recomeçar, pode-se-lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo (Arendt, 2008, p. 252).

Nesse sentido, o perdão é a interrupção de um processo malfadado³⁵ para estabelecer um novo começo. Ao contrário da vingança, que é a reação natural e automática da transgressão, o perdão não reage, ele age de novo e inesperadamente, cessando as consequências do erro e estabelecendo um novo início.

Ao contrário do perdão, a força estabilizadora da promessa sempre teria sido conhecida pela tradição, um exemplo disso seriam as teorias do contrato social.³⁶ A faculdade de prometer é a única alternativa para a imprevisibilidade: o acordo mútuo estabelece limites para remediar a liberdade de ação – como se fosse “uma espécie de oceano no qual [os homens] podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade” (Arendt, 2008, p. 256). Além disso, a promessa é aquilo que mantém unidas as pessoas mesmo quando não estão no espaço público, é o que confere permanência aos assuntos humanos.³⁷

³⁵ Arendt não esclarece sobre o erro na ação, sobre o que faria um processo se tornar malfadado.

³⁶ Além do contratualismo, Arendt (2001, p. 205) salienta que a força da promessa era conhecida também pelos homens de ação que firmaram acordos e pactos para permanecerem unidos sob um mesmo valor. Exemplo disso foram os pactos formados pelos colonos americanos, como o Convênio de Mayflower e as Ordens Fundamentais de Connecticut.

³⁷ Para Arendt, todas as atividades precisam de redenção: o trabalho, por ser repetitivo e penoso, é redimido pela fabricação, que produz ferramentas capazes de diminuir as penas do trabalho e produzir coisas duráveis; a fabricação, por sua vez, também pede redenção por estar presa à categoria de meios e fins. A fabricação, quando transforma cada fim, cada produto final, em um meio para produzir outra

Arendt entende que as faculdades de perdoar e prometer são as únicas formas públicas de solucionar os problemas da ação. No entanto, a possibilidade tripla de malogro da ação – a imprevisibilidade, a irreversibilidade dos resultados e o anonimato dos autores – poderia ser solucionada também por uma via privada, ao se substituir a ação pela fabricação. Como esta é sempre planejada, previsível e os autores dos produtos podem ser conhecidos, ela pode parecer uma alternativa para a ação. “Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (Arendt, 2008, p. 232).

Vê-se que é forte a tentação de eliminar os riscos e perigos da ação em favor da atividade de fabricar. Platão, segundo Arendt, teria sido o primeiro a propor que as questões e os corpos políticos fossem tratados à maneira da fabricação.

[...] 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 evitar inteiramente a política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo [...] (Arendt, 2008, p. 234).

A idéia de governo, que divide as comunidades entre governantes e governados, baseia-se, para a autora, na profunda desconfiança da ação e no desejo de substituí-la. A principal preocupação do conceito de governo é garantir que o iniciador permaneça senhor daquilo que começou, não precisando do espaço público para levar a ação a cabo. Esse domínio isolado só funciona quando os outros não são livres para agir, quando o iniciador não precisa mais persuadir por meio do discurso, pois os demais agora são apenas executores de ordens.

De modo diverso, a solução pré-filosófica para a fragilidade dos assuntos humanos teria sido a fundação da *polis*, a organização de uma comunidade onde a ação fosse possível. “Na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação” (Arendt, 2008, p. 236).

A despeito da experiência da *polis*, desde Platão a filosofia política é marcada pela noção de que os corpos políticos devem ser planejados e depois executados, em outras palavras, o homem deve fazer a cidade assim como o escultor faz a estátua.

coisa, desvaloriza os objetos e destitui o mundo de sentido. Quando isso acontece, somente a ação pode redimi-la. Por engendrar histórias, a ação pode conferir sentido ao mundo humano. Conferir Taminiux, 2000, p. 169-170.

Platão fora buscar na esfera da fabricação a palavra chave de sua filosofia, a idéia; e deve ter sido o primeiro a perceber que a divisão entre saber e executar, tão alheia à esfera da ação – cuja validade e sentido se perdem no instante em que pensamento e ação se separam – , constitui, de fato, experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (*eidōs*) do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução (Arendt, 2008, p. 237).

De acordo com Arendt, a ação e a contemplação, na Antiguidade, eram consideradas nobres: a primeira na perspectiva grega pré-filosófica, e a segunda no pensamento filosófico. Apesar dos riscos inerentes à ação, a atividade política era a mais importante dentro da *vita activa*. A contemplação, por sua vez, era valorizada porque era o meio de atingir o conhecimento e a verdade. Em outras palavras, tanto o cidadão quanto o filósofo eram reconhecidos e valorizados como figuras de extrema importância no mundo antigo.

No entanto, para Arendt, na Modernidade, as atividades humanas sofrem uma reviravolta: a fabricação emerge como a atividade principal em detrimento da contemplação e da ação. Tal reviravolta não diria respeito somente à inversão de valores das capacidades humanas, mas implicaria também a mudança no exercício dessas atividades.

Para entender esta reviravolta, é preciso retomar o principal evento que, segundo Arendt, marca uma das características centrais da Modernidade, a saber, a invenção do telescópio. A invenção de Galileu tornaria claro que, para alcançar o conhecimento sobre a realidade, não seria a contemplação, mas a fabricação que deveria ser buscada.

Foi um instrumento, o telescópio, obra da mão do homem, que finalmente forçou a natureza, ou melhor, o universo a revelar seus segredos. As razões para que se confiasse no *fazer* e se desconfiasse do *contemplar* ou *observar* tornaram-se ainda mais fortes após o resultado das primeiras pesquisas ativas (Arendt, 2008, p. 303).

O telescópio teria lançado a dúvida quanto à capacidade dos sentidos de perceberem a realidade. A partir daí não seriam os sentidos, mas os instrumentos de medição fabricados pelo homem que seriam mais adequados para perceber a realidade. A descoberta de Galileu parece comprovar que os sentidos podem nos trair e distorcer a natureza ao invés de revelá-la. Além disso, o telescópio parece tornar possível um ponto de vista fora da Terra do qual o homem possa analisar o mundo, e por conseqüência a

ciência não trataria mais dos eventos como pertencentes ao planeta em que vivemos, mas como fenômenos sujeitos a leis universais.

A dúvida cartesiana teria sido a imediata reação filosófica a essa invenção. Tal dúvida questiona os dois pressupostos do conceito tradicional de verdade, a saber, que a realidade é evidente por si mesma e que as faculdades humanas são adequadas para conhecê-la. Neste contexto, para Arendt, a dúvida não é apenas um controle inerente à mente humana para resguardá-la dos engodos do pensamento e das ilusões do sentido, mas trata também da desconfiança da contemplação.

Desde Descartes, a introspecção se torna central, pois o homem leva dentro de si apenas sua certeza, a certeza de sua existência. Ou seja, o homem, embora não possa conhecer a verdade como algo dado, pode conhecer os processos que ocorrem na mente. Nesse sentido, o que os homens têm em comum daí por diante não é o mundo, mas a estrutura da mente, ou seja, a mesma faculdade de raciocínio.³⁸

Isso, segundo Arendt, promove uma desconfiança e um afastamento do mundo sensível e do mundo comum, onde os homens estão ligados pelos sentidos. A partir de então, o lugar onde se pode encontrar a verdade passa a ser o ego ou o espaço onde os homens se relacionam por meio das coisas fabricadas.

A idéia de que o homem deve fazer instrumentos para alcançar o conhecimento, juntamente com a concepção de que o homem só pode conhecer aquilo que faz, transforma o objeto da ciência: o saber não mais se refere à natureza, mas aos processos que a fazem surgir.³⁹ Dito de outra forma, para alcançar o conhecimento, os homens devem repetir e imitar, por meio de experimentos, aquilo que acontece na natureza.

Estes processos que teriam se inserido nas ciências naturais na Modernidade também teriam adentrado a esfera dos assuntos humanos. A partir do tratamento da ação como fabricação, invade a esfera pública, conforme a autora, a idéia de meios e fins.

E realmente, entre as principais características da era moderna, desde seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria dos meios e fins e a convicção de que qualquer

³⁸ Para Arendt, com a desconfiança dos sentidos, começaria a ser produzido um distanciamento do mundo comum, já que o inter-relacionamento no espaço público depende justamente dos sentidos: de ouvir e falar, de ver e ser visto. Ver em Arendt, 2008, p. 260-268.

³⁹ Mais adiante, será retomada esta noção de ciência moderna e relacionada ao conceito de história moderna. Ver sobre o moderno conceito de ciência em Arendt, 2008, p. 280-292, e em Arendt, 2005a, p. 69-126.

assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio de utilidade [...] (Arendt, 2008, p. 318).

O que mais intriga Arendt não é a ascendência da fabricação na hierarquia das atividades humanas, mas como a promoção da atividade de fabricar produz a ascensão do trabalho.

A estima pelo trabalho teria sido precedida por certos desvios e variações na mentalidade do fabricante de coisas. Do ponto de vista do *homo faber*, o homem é um fabricante de ferramentas. Tais ferramentas diferem daquelas utilizadas no trabalho, em que os utensílios são destinados a diminuir as penosas tarefas necessárias à sobrevivência e são submetidos ao ritmo repetitivo e cíclico do corpo. Mas, de acordo com Arendt, a posição central do conceito de processo na Modernidade faz com que as ferramentas advindas da obra percam a característica de durabilidade. Os objetos feitos pelo *homo faber* perdem seu valor quando ele não mais se define como fabricante de coisas, as quais devem ser produzidas para que permaneçam no mundo, mas passa a se considerar principalmente como um criador de instrumentos para construir outros instrumentos.

O processo de fabricação é determinado pelas categorias de meios e fins, em outras palavras, a fabricação é apenas um meio para obter um produto, esta atividade termina assim que o produto está acabado. Contudo, quando ela passa a ser realizada nos termos do trabalho, a coisa fabricada deixa de ser considerada um fim em si mesma, ela se torna um meio para outro fim.

A fabricação, nesse contexto, passa a se confundir com o trabalho: seu produto não está mais ligado à durabilidade, mas ao consumo, por ter entrado no incessante processo de produção e consumo de mercadorias.

Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o critério final de avaliação não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a felicidade, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas (Arendt, 2008, p. 322).

A fabricação adquire as características do trabalho quando seus produtos se destinam ao consumo e à satisfação das necessidades, e não à durabilidade. Nesse contexto, surge um paradoxo. A glorificação da fabricação e a preocupação em livrar os homens das fadigas e penas da atividade de trabalhar promovem o desenvolvimento da ciência e da automação ao ponto em que os homens podem ficar livres das atividades

laboriosas do trabalho. No entanto, a sociedade moderna é uma sociedade de operários, isso quer dizer que os modernos dificilmente conhecem outra atividade além do trabalho.

Neste sentido, portanto, na Modernidade, a primeira inversão da hierarquia dentro da *vita activa* se dá com a ação executada à maneira da fabricação; e a segunda, com a fabricação executada à maneira do trabalho.⁴⁰ Dessa forma, aquela atividade que era mais desvalorizada na Antiguidade, o trabalho, torna-se a principal na era moderna.

O motivo pelo qual a vida se afirmou como ponto último de referência na era moderna e permaneceu como bem supremo para a sociedade foi que a moderna inversão de posições ocorreu dentro da textura de uma sociedade cristã, cuja crença fundamental na sacrossantidade da vida sobrevivera à secularização e ao declínio geral da fé cristã, que nem mesmo chegaram a abalá-la (Arendt, 2008, p. 327).

Para os antigos, a busca da imortalidade estava ligada às atividades mundanas, à ação e à fabricação: os indivíduos podiam ser lembrados após a morte por seus feitos e palavras no espaço público, ou por suas obras. Nesses termos, era a cidade que podia conferir a imortalidade ao homem. Um primeiro passo para a inversão da valorização das atividades teria se dado com o surgimento da fé cristã, que teria relacionado a vida espiritual e a contemplação à imortalidade, deixando o mundo e a *vita activa* em segundo plano. A crença na imortalidade da alma e na sacrossantidade da vida elevariam a importância da existência individual em detrimento do mundo. Na Modernidade, com a invenção do telescópio e a dúvida cartesiana, a fé cristã e a contemplação perdem importância. Dessa forma, o aspecto espiritual da sacrossantidade e da imortalidade da vida se perde, mas a idéia de que a vida é um bem supremo persiste: a progressiva secularização apenas muda a qualificação do tipo de vida a ser valorizado – da espiritual para a biológica. Conforme Arendt, por meio do movimento iniciado com a doutrina cristã, que destituiu de importância o mundo comum, e finalizado com o declínio da contemplação, o trabalho e a fabricação passam a ser confundidos e promovidos.

Foi só quando perdeu seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido mais amplo do termo; e foi somente porque esta vida ativa se manteve ligada à vida como único ponto de referência que a vida em si, o laborioso

⁴⁰ Nesse contexto, na Modernidade, não é a liberdade que é valorizada, mas primeiro a forma das coisas e a ciência, e depois a necessidade e a vida biológica. Ver em Arendt, 2008, p. 326-332.

metabolismo do homem com a natureza, pôde tornar-se ativa e exibir toda a sua fertilidade (Arendt, 2008, p. 333).

De acordo com a autora, “agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto o corpo político na Antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital, possivelmente eterno, da espécie humana” (Arendt, 2008, p. 334). A capacidade de iniciar processos nesse contexto passa do campo político para o científico, na medida em que os processos que são iniciados têm mais relação com a natureza e a vida biológica do que com a teia de relações humanas. Na concepção moderna é a ciência, não a política, que tem a possibilidade de criar o novo, que inicia processos naturais, experimentos, e por isso pode mudar a realidade humana com novas descobertas ou manipulações da vida e da natureza.

Analogamente, a tentativa de suprimir a ação, em virtude de sua incerteza, e de isentar de sua fragilidade os negócios humanos, tratando-os como se fossem ou pudessem vir a ser produtos planejados da fabricação humana, resultou, em primeiro lugar, na canalização da capacidade humana de agir, de iniciar novos processos espontâneos – que jamais existiriam sem os homens – para uma atitude com relação à natureza que, até o estágio da era moderna, se limitaria a explorar leis naturais e fabricar objetos a partir de materiais naturais (Arendt, 2008, p. 243).

Na Modernidade, por conseguinte, a crença do *homo faber* na durabilidade de seus produtos, e, mais tarde, a crença do *animal laborans* de que a vida é o bem supremo, tornam-se preponderantes. O *homo faber*, embora esteja isolado no seu processo de fabricação, está indiretamente em contato com os outros pelo fato de seus produtos serem destinados ao mundo. Contudo, esse contato não é baseado na pluralidade. Nesse sentido, a fabricação é uma atividade apolítica, mas certamente não é anti-política. A atividade anti-política por excelência é o trabalho, que, para ser realizado, não precisa do mundo, precisa apenas do convívio natural da espécie para manter os corpos vivos. A sociabilidade presente em tal atividade não se baseia em igualdade e pluralidade, mas em uniformidade e homogeneidade.⁴¹

A uniformidade predominante na sociedade do labor [trabalho] e do consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima relação com a experiência somática de labutar [trabalhar] em conjunto, na

⁴¹ Nesse contexto, em que a vida se torna a principal preocupação, emerge a esfera social, pois a economia e a necessidade dos corpos passam a ter relevância pública. Ver sobre a emergência do social em Arendt, 2008, p. 47-58.

qual o ritmo biológico une de tal forma o grupo de operários que cada um passa a sentir-se como simples membro do grupo, e não mais como indivíduo (Arendt, 2008, p. 226).

Dessa forma, a associação coletiva do trabalho exige uma perda da subjetividade e da singularidade. E na medida em que a satisfação das necessidades da vida une muitos em um só, deixando a pluralidade humana de lado, o trabalho se configura em uma atividade anti-política.

Analogamente a essa promoção, primeiro da fabricação e depois da centralidade dos processos biológicos, emerge uma nova esfera, a social. Os eventos que teriam permitido que a ação fosse executada à maneira da fabricação, e que mais tarde tornariam esta uma atividade preocupada com a vida e o consumo, fazem com que os limites das esferas pública e privada sejam desfeitos. Em outras palavras, a esfera da sociedade que emerge na era moderna, na verdade, é uma esfera híbrida, onde os interesses privados assumem importância pública.

A emergência do social não só obscurece os limites das esferas pública e privada como também destitui, conforme Arendt, esses dois termos de sua importância original. Para os antigos, a esfera privada tinha um caráter privativo que resguardava os homens da publicidade da esfera política. Na Modernidade, entretanto, a privacidade precisa ser protegida não das atividades públicas, mas da esfera social.

No espaço público, igualdade significa viver entre pares, ter a possibilidade de ver e ouvir os demais, assim como ter a possibilidade de falar e ser ouvido. Esse tipo de igualdade, política, é permeado por um espírito agonístico: cada homem pode afirmar sua distinção por meio de palavras e atos. Já a igualdade pertencente à sociedade é semelhante à encontrada no trabalho: caracteriza-se pela uniformidade⁴², e por isso a principal forma de relação humana gerada nessa esfera é o comportamento. A sociedade exige que seus membros se comportem como se pertencessem a uma grande família dotada de um único interesse e opinião.

A igualdade dos membros desses grupos, longe de ser uma igualdade entre pares, lembra muito mais a igualdade de membros da família ante o poder despótico do chefe da casa, exceto que, na sociedade, onde a força natural de um único interesse comum e de uma opinião unânime é tremendamente intensificada pelo próprio peso dos números, o poder exercido por um único homem, representando o

⁴² A autora entende por uniformidade a equalização de hábitos, gostos e maneiras. Ver em Benhabib, 2003, p. 27.

interesse comum e a opinião adequada, podia mais cedo ou mais tarde ser dispensado (Arendt, 2008, p. 49).

Arendt quer dizer com isto que, com a diluição das esferas pública e privada no social, o governo pode facilmente passar a ser exercido pela burocracia, que então considera como interesse comum a economia, a qual, remetida à sua etimologia grega, significa algo como a administração doméstica. Da mesma forma que a sociedade se configura como uma extensão da família, os assuntos “políticos” primordiais passam a ser “econômicos”, ou seja, destinados a gerenciar a saúde financeira da grande família social.

A economia como assunto de interesse público coincide com a transformação da propriedade. Esta, que antes dizia respeito ao privado, torna-se uma preocupação pública. Na Modernidade, a propriedade, por estar relacionada com a riqueza, não é mais considerada como o lugar no mundo onde os homens se protegem da luz advinda do espaço público. Antes a propriedade era uma parte fixa e firmemente localizada no mundo, e a riqueza se destinava ao consumo e ao uso. Com a Modernidade, a riqueza e também a propriedade se transformam em capital, ou seja, em algo que se destina a gerar mais riqueza. Dessa forma, a propriedade perde sua característica original de permanência e abrigo: não é mais fixa, por ter se tornado parte do processo de acumulação; e não mais acolhe nem protege os homens, por estar dentro do processo social do trabalho e por ser controlada e estimulada publicamente.

Na medida em que a economia se torna o interesse comum, o debate público é substituído pela unanimidade, pois frente às necessidades econômicas não há o que ser discutido, e se houver, tal discussão não será pública, mas entre especialistas desta área. Sua principal característica não é a persuasão, mas a comprovação das hipóteses desta ciência. Além disso, para a economia, os homens não agem livremente, mas se comportam de acordo com leis econômicas, já que no centro da preocupação desta ciência está o trabalho produtivo. Com isso, o debate público e a ação livre ficam comprometidos, já que os homens dificilmente podem constituir outro interesse comum que não se refira à administração da sociedade e ao processo de produção. Além disso, quando o processo vital está em questão, a pluralidade humana é desprezada em favor da uniformidade. A fala perde a potência de expressar as diferentes subjetividades, expressa somente as mesmas necessidades biológicas, já que o corpo humano, para sobreviver, necessita das mesmas coisas e cuidados.

É o mesmo conformismo, a suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação uns aos outros, que está na base da moderna ciência da economia, cujo nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade e que, juntamente com seu principal instrumento, a estatística, se tornou a ciência social por excelência (Arendt, 2008, p. 51).

A estatística lida com grandes números e longos períodos de tempo, leva em conta apenas o que é corriqueiro e o que se repete, tratando como desvio todos atos e eventos raros. Ora, nesta perspectiva, toda ação que interrompe os processos automáticos dos acontecimentos, que estabelece um novo começo, é desprezada. Nesse sentido, as ciências que se baseiam na estatística não podem refletir sobre eventos políticos e muito menos sobre a liberdade. Pois, além de desprezar sua manifestação (a ação livre), as ciências que trabalham com a estatística também buscam estabelecer uma tendência, ou seja, prever e antever os comportamentos. E, como já foi visto, segundo Arendt, por definição, a ação no espaço público é imprevisível.

Aplicar à política ou à história a lei dos grandes números e dos longos períodos é nada menos que obliterar voluntariamente o próprio objeto destas duas; e é uma empresa inútil buscar o significado da política ou a importância na história quando tudo o que não seja conduta diária ou tendência automática é descartado como irrelevante (Arendt, 2008, p. 52).

O principal problema é que a previsão e a uniformidade estatística não constituem, para a autora, apenas um ideal científico, mas político, já que as ciências sociais não visam apenas a prever os comportamentos, mas também a impô-los. Para a autora, o comportamento reduz as potencialidades e capacidades humanas por ser algo irrefletido e condicionado.

A fim de medirmos a extensão da vitória da sociedade na era moderna, sua inicial substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém, convém talvez lembrar que a primitiva ciência econômica, que introduz padrões de comportamento somente nesse campo bastante limitado da atividade humana, foi finalmente seguida pela pretensão global das ciências sociais que, como ciências do comportamento, visam reduzir o homem como um todo, em todas suas atividades, ao nível de um animal que se comporta de maneira condicionada (Arendt, 2008, p. 55).

Na medida em que o comportamento toma o lugar da ação, os homens adotam a perspectiva econômica, não agem de acordo com sua subjetividade, pois devem se

encaixar nos padrões sociais, assim, na sociedade como grande família, a pluralidade de perspectivas é solapada. Por um lado, a subjetividade é atacada pela invasão da sociedade no espaço privado, e, por outro, a distinção dos homens que agem na esfera pública é anulada pela falta de um espaço onde eles possam se relacionar com base na pluralidade e na alteridade.

Apenas com o fim da proteção da esfera privada e com a privação dos homens de ver e ouvir uns aos outros, de se revelarem em sua singularidade no espaço público, é possível a emergência da sociedade de massas. Nesse contexto, os homens dificilmente inter-agem, pois apenas tendem a se comportar, predominantemente, de acordo com o interesse econômico e com o processo vital. Em outras palavras, os homens se relacionam à maneira do trabalho e, ao invés de encontrarem na interação entre si a pluralidade de aspectos, encontram apenas a homogeneidade, já que cada um prolonga a perspectiva do vizinho. Na sociedade de massas, só há um aspecto e uma perspectiva a ser vista.

A esfera social, na qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio domínio público, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento – não meramente contra a sociedade – que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de oferecer resistência (Arendt, 2008, p. 56).⁴³

Nesse sentido, Arendt apresenta no livro *A Condição Humana* uma narrativa sobre a inversão das atividades humanas: a promoção do trabalho em detrimento da ação, e a ascensão do social. Tal narrativa, baseada nas diferenças entre a Antiguidade e a Modernidade, bem como entre os eventos que marcaram os dois períodos históricos, por vezes é criticada pela falta de linearidade.

Nas palavras de Benhabib:

Primeiramente, este modelo da emergência e declínio da esfera pública opera uma simplificação histórica grosseira: se a *polis* grega e, em menor extensão, as primeiras fases da República Romana são o modelo de esfera pública que Arendt elogia, o que acontece com a Idade Média, o Renascimento e o início da Modernidade? (...) Nós os

⁴³ Arendt trata da emergência do social e da centralidade dos processos vitais na esfera pública. Entretanto, deixa uma questão em aberto: aqueles que estão sujeitos às necessidades e ao domínio de outrem, no momento em que debatem publicamente sobre sua dominação e buscam mudar sua condição de privação (no sentido privado e político), estariam agindo? Em outras palavras, como considerar o movimento operário? Ele certamente se insere na esfera social, mas por isso estaria fora da esfera política?

tratamos como se fossem ‘páginas em branco’ da história (Hegel)? (Benhabib, 2003, p. 23).⁴⁴

Com isto, Benhabib expõe uma crítica que é muitas vezes destinada a Arendt, a qual consiste em exigir que a pensadora alemã organize sua narrativa levando em conta a linearidade histórica, passando por todas as Idades e períodos historiográficos. Entretanto, Arendt propõe voltar à Antiguidade não para construir uma história das formas de governo ou da vida privada e da vida pública, mas para estudar o momento em que a política foi experimentada na cidade de Atenas e na República Romana. A partir desses dois acontecimentos, Arendt pode pensar sobre o que é política, ação e liberdade. No caso do ensaio “Que é liberdade?”, a reflexão que se volta à Antiguidade torna possível uma história da idéia de liberdade levando em conta a noção pré-filosófica e o deslocamento desta noção de ser livre para o conceito de livre arbítrio e, consecutivamente, para as noções modernas de liberdade. Já no livro *A Condição Humana*, Arendt propõe pensar quais atividades os homens realizam em seu tempo. Para isto, a pensadora alemã retoma o momento em que os homens fundam e se dedicam à vida política para refletir sobre as possibilidades e dificuldades que a atividade pública tem em seu mundo.

Para Correia (2002, p. 7), Arendt lança mão de um método filosófico próprio:

uma ‘análise conceitual’ que buscava encontrar a origem dos conceitos: com a ajuda da filologia ou da análise lingüística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas, geralmente políticas, que davam origem a tais conceitos.⁴⁵

A partir desta “análise conceitual”, Arendt é capaz de avaliar o deslocamento e as mudanças que os conceitos sofrem com relação à sua origem. No caso da reflexão sobre a idéia de liberdade, Arendt mostra que a tradição filosófica, os eventos que marcam a Modernidade (promovendo atividades ligadas à necessidade) e a experiência totalitária do século XX criaram sérias dificuldades para se conceber e experimentar a liberdade em sua dimensão pública e original.

⁴⁴ “First, this model of the rise and decline of the public sphere operates with a gross historical oversimplification: if the Greek polis and, to a lesser extent, the early phases of the Roman republic are the model of the ‘public sphere’ that Arendt praises, what happens to the Middle Ages, the Renaissance, and early modernity? (...) Do we treat them as if they were ‘blank pages’ of history (Hegel)?”.

⁴⁵ Correia parece ter razão sobre o método filosófico arendtiano: a autora não trata apenas da origem da idéia de liberdade e da experiência histórica que a teria forjado, mas também procura a origem e o deslocamento da noção de política e ação. Neste primeiro capítulo já tratei dos dois sentidos de ação nas línguas grega e latina, sentidos estes que estavam ligados às experiências públicas dos antigos, de acordo com Arendt.

1.3 – LIBERDADE E CONCEITO DE HISTÓRIA

Na tradição liberal, a liberdade é identificada fundamentalmente com os direitos individuais, e seu lugar por excelência é a esfera privada, onde o poder público não pode interferir, onde o homem está isolado e por isso não sofre interferência alguma em suas atividades.

Não é demais lembrar que, segundo Arendt, a liberdade não se resume aos direitos civis ou ao exercício das atividades privadas, pois está ligada fundamentalmente ao domínio político. Segundo ela, é claro que, para poder participar das atividades públicas, é necessário antes ter assegurado um mínimo de independência individual. Nos termos da pensadora alemã, a liberação precede a liberdade, isto é, é preciso se liberar das necessidades biológicas, garantir a sobrevivência e não estar sob o domínio de outrem para poder adentrar na esfera pública. No entanto, a existência de um espaço livre de interferência na vida privada não significa, de maneira alguma, liberdade no sentido pleno: para ser livre, deve-se poder decidir não apenas sobre os assuntos privados, mas também participar das decisões dos assuntos públicos.

Um dos autores que defende a liberdade em seu caráter privado é Benjamin Constant. Sua conferência “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos” não apenas faz uma defesa da liberdade liberal, mas procura explicar sua inexorabilidade histórica para os modernos. Nesta perspectiva, o conceito de liberdade política de Arendt não teria lugar. Por isso, cabe estabelecer aqui um diálogo entre os dois autores.

Constant afirma que, na Modernidade, os indivíduos tendem a se voltar para os negócios privados. Para ele, a época moderna teria gerado homens mais interessados nos prazeres da vida econômica do que no gosto de participação na vida pública. Nesta perspectiva, os homens estariam mais interessados na liberdade de realizar atividades privadas do que no exercício direto das funções políticas. Conforme o autor, liberdade significa, para os modernos, não se submeter senão às leis, ter o direito de ir e vir, de dispor de sua propriedade e de escolher suas crenças, seu trabalho e seus representantes no governo (1999, p. 10).

Segundo Constant, para os antigos, ao contrário, a liberdade consistia em participar diretamente das atividades políticas e, ao mesmo tempo, em se submeter

completamente à autoridade social.⁴⁶ Dessa forma, o autor defende que a liberdade experimentada na Antiguidade era distinta da vivida na Modernidade. A diferença entre a liberdade antiga e a moderna seria causada pelas diferenças de organização social. As repúblicas Antigas eram pequenas, cada povo incomodava continuamente seus vizinhos, o que gerava conflitos e favorecia a belicosidade. Nesta época, os homens eram impelidos para a vida pública, pois as questões de guerra os incitavam para as atividades políticas. Além disso, o tamanho reduzido das repúblicas permitia uma maior influência de cada um nas decisões do governo. Nesse contexto, o gosto pelas atividades políticas era maior: a contribuição pessoal na vida social era mais facilmente percebida. Na Antiguidade, ademais, os cidadãos dispunham de tempo para o exercício das funções públicas, pois, ao possuírem escravos, não precisavam se dedicar às atividades econômicas.

Na Europa Moderna, inversamente, o trabalho é livre, isto significa que os homens realizam todos os tipos de atividades produtivas. Nesse contexto, os modernos possuem, ainda nos termos de Constant, menos tempo do que os cidadãos antigos para as funções públicas. Outra diferença consistiria no tamanho das repúblicas: os Estados modernos são maiores e mais populosos, de forma que a participação direta e a percepção da influência individual no governo é mais difícil. Ainda conforme o autor, a tendência na Modernidade é o comércio e a paz. Isto porque o desenvolvimento dos costumes proporcionaria o crescimento do comércio, que consiste na tentativa de obter o que se quer pelo acordo, não pela violência.

A guerra é anterior ao comércio; pois a guerra e o comércio nada mais são do que dois meios diferentes para atingir o mesmo fim: o de possuir o que se deseja. [...] Mas, por isso mesmo, deve haver um momento em que o comércio substitui a guerra. Nós chegamos a esse momento (Constant, 1999, p. 12).⁴⁷

O desenvolvimento dos costumes proporcionaria não só o aumento das relações comerciais em detrimento da belicosidade entre os Estados, mas também o fim da escravidão. Nas palavras do autor, “graças ao comércio, à religião, aos progressos intelectuais e morais da espécie humana, não há mais escravos nas nações européias.

⁴⁶ Vale destacar que, para Constant, diferentemente de Arendt, a política se confunde com o social. Conferir em Constant, 1999, p. 11. Importa lembrar que, para a pensadora alemã, o social é uma esfera onde os interesses privados passam a ter relevância pública.

⁴⁷ Pode-se perceber que o autor indica, nesta passagem, uma visão progressista da história: os costumes e as relações entre os Estados se desenvolvem com o tempo e se tornam melhores.

Homens livres devem exercer todas as profissões, atender a todas as necessidades da sociedade” (Constant, 1999, p. 13). Nesse contexto, os homens modernos seriam mais impelidos para as atividades econômicas do que para as atividades públicas.

O que importa salientar aqui é o fato de que, para Constant, a liberdade deve estar de acordo com a constituição social. Nesse sentido, a liberdade dos antigos seria distinta da dos modernos. Para os antigos, a liberdade consistia em “exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira” (1999, p. 11). Significava votar nas leis, fazer tratados com outras cidades, examinar atos dos magistrados etc. Nesse contexto, todos os cidadãos participavam diretamente dos assuntos e decisões públicas. No entanto, a contrapartida da atuação direta na política era a submissão do indivíduo ao corpo social.⁴⁸ Segundo o autor, a única cidade onde a jurisdição social se encontrava limitada era Atenas, pois nessa *polis* o comércio era mais desenvolvido.⁴⁹

Constant também ressalta que as repúblicas antigas, por serem pequenas, tornavam possível uma influência real de cada indivíduo no poder coletivo. Nesse contexto, a falta de independência privada não era vista como um problema, pois o gosto do exercício do poder era forte e constante. As repúblicas modernas, entretanto, por serem infinitamente maiores, tornariam a influência individual no poder coletivo imperceptível. Dessa maneira, o exercício das atividades políticas na Modernidade não proporcionaria a mesma satisfação experimentada pelos antigos. Por outro lado, com os progressos da civilização e do comércio, as formas de felicidade particular ter-se-iam ampliado. Por isso, para Constant, os modernos preferem os prazeres da vida privada aos da vida pública.

De acordo com o autor, nas repúblicas antigas, os cidadãos eram soberanos nas questões públicas, mas, nos assuntos privados, eram dependentes e controlados pelo poder coletivo. “Entre os modernos, ao contrário, o indivíduo, independente na vida privada, mesmo nos Estados mais livres, só é soberano em aparência” (Constant, 1999, p. 11). Os modernos não participam diretamente das decisões públicas: influem no governo por meio da nomeação de certos representantes. Nesta perspectiva, a soberania é exercida apenas no ato de votar, e, ao escolher um representante no governo, o

⁴⁸ Para Constant, os antigos se submetiam ao poder coletivo por participarem deste poder: eram legisladores e partilhavam a soberania. Além disso, não conheciam o que os modernos chamam de liberdade civil. Ver em Constant, 1988, p. 102-105.

⁴⁹ Sobre a limitação do poder em Atenas e a relação com o comércio, conferir em Constant, 1999, p. 14-15.

indivíduo moderno abdica de sua soberania. Para Constant, a liberdade na Modernidade consiste justamente na independência individual, nos direitos de voto, propriedade, expressão, credo etc. Nesse contexto, o sistema representativo seria a forma de governo que mais favoreceria a liberdade moderna, já que preserva o direito de voto e libera a maioria dos indivíduos para as atividades privadas e econômicas.

Conforme o autor, graças à diferença de organização social, a liberdade que convinha aos antigos não convém aos modernos. Em suas palavras:

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios (Constant, 1999, p. 15).

Constant adverte em seu texto que não se devem confundir estes dois tipos de liberdade, muito menos tentar reconstruir as instituições e formas de governo antigas, pois isso levaria fatalmente à tirania. Isso teria ocorrido na Revolução Francesa, quando, na tentativa de se estabelecer a liberdade dos antigos, as liberdades civis foram cerceadas, resultando no terror. Para ele, Rousseau e o abade de Mably confundiam liberdade com autoridade do corpo social, por isso suas teses contribuíram para a tentativa de se estabelecer a liberdade antiga na Revolução Francesa, o que levou a governos arbitrários.⁵⁰

A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada (Constant, 1999, p. 21).

Para o autor, a independência individual é a primeira necessidade dos modernos, por isso, a submissão dos indivíduos ao controle social não é mais aceitável. Isto não quer dizer que a liberdade política perde completamente a importância, mas que ela se transforma, na sociedade moderna, na garantia da liberdade civil. Se na Antiguidade a principal atividade dos cidadãos era o exercício das funções públicas, na Modernidade a atividade política tem como objetivo proteger a independência individual e o exercício das atividades privadas. Nesse sentido, o autor alerta sobre um perigo na Modernidade:

⁵⁰ Sobre as críticas de Constant a Rousseau e ao abade de Mably, conferir em Constant, 1999, p. 16-17.

os homens podem descuidar demais da política, caso se preocupem somente com as atividades privadas e com os prazeres que ela proporciona. Esta renúncia aos direitos políticos poderia pôr em risco a própria liberdade individual e os interesses particulares.

Para Constant, é preciso combinar os direitos políticos com os civis de forma que o governo estimule a realização das atividades e interesses privados. O sistema representativo promoveria melhor a liberdade conveniente aos modernos, pois conciliaria a liberdade política e a individual: “O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos e não tem, no entanto, tempo para defendê-los sozinho” (Constant, 1999, p. 23).⁵¹

Constant identifica, assim como Arendt, a preocupação crescente tanto do governo quanto dos homens modernos com os negócios privados. O autor afirma que, em seu tempo, o fim único das nações é o comércio e que os indivíduos estão mais interessados nos prazeres privados. Já a autora, em *A Condição Humana*, narra como a fabricação e o trabalho se valorizam em detrimento da ação e como as questões econômicas e privadas ganham relevância pública.

Entretanto, enquanto, para Constant, o sistema representativo pode conciliar a liberdade política com a civil e proteger a independência individual, para Arendt, ao contrário, este sistema afasta os indivíduos da política.⁵² Segundo a autora, a liberdade política se realiza com a participação direta no governo, não com a nomeação de poucos governantes para que a maioria se ocupe das atividades econômicas.

Outra diferença importante de se destacar consiste na concepção de liberdade antiga: ao passo que Constant entende que os antigos sacrificavam sua independência individual para exercer o poder coletivo, a pensadora alemã destaca que havia uma relação de interdependência entre a vida privada e a vida pública: para os antigos, a liberdade era precedida pela liberação, isto é, para adentrar a esfera pública era preciso antes estar livre do domínio de outrem e das necessidades do corpo. Arendt reconhece que, na Antiguidade, a liberação era proporcionada, na maioria dos casos, pelo domínio sobre outros homens: aqueles que possuíam escravos tinham a sobrevivência garantida.

⁵¹ Constant, no texto intitulado “Dos direitos políticos”, afirma que as assembléias representativas devem ser compostas somente por proprietários (Constant, 2005, p. 285). Nesse sentido, embora o autor afaste a liberdade antiga da dos modernos, defende, assim como os antigos, que a participação direta no poder só pode ser realizada por aqueles que não precisam trabalhar para sobreviver.

⁵² As críticas arendtianas ao sistema representativo serão apresentadas no próximo capítulo, que tratará da obra *Sobre a Revolução*.

É importante retomar que, embora Constant, na conferência “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, defenda a independência individual como a liberdade dos modernos, na sua avaliação da Constituição Francesa presente nas “Reflexões sobre as constituições e as garantias”, aparece uma outra noção de independência, que seria mais próxima ao conceito arendtiano de liberação. Nas palavras do autor: “Somente quem possui a renda necessária para existir, independentemente de qualquer vontade alheia, pode exercer os direitos de cidadania” (Constant, 2005, p. 285). Nesse sentido, o autor parece concordar com os antigos em relação ao fato de que as funções do governo devem ser realizadas por aqueles que não estão sujeitos à necessidade nem à dominação de outrem.

A despeito dessa aproximação relativa às concepções de liberação e de independência, o autor nega que a liberdade antiga seja próxima ou conveniente aos modernos. Ao contrário, Arendt, embora exponha as dificuldades de se experimentar a liberdade na Modernidade, defende que ela significa a mesma coisa desde a Antiguidade.

Os dois autores estão preocupados em analisar o mesmo fenômeno: a perda da importância da atividade política para a atividade econômica na Era Moderna. Entretanto, embora os dois pensadores analisem as mesmas mudanças, constroem os conceitos de política e de liberdade de forma completamente diferente. A causa das diferenças no pensamento destes autores parece estar em seus conceitos de história. Isto quer dizer que suas teorias políticas estão profundamente ligadas e condicionadas por suas respectivas concepções de história.

Arendt retoma a Atenas democrática pelo fato de esta cidade ter fundado um espaço com o objetivo de permitir a ação livre. Ela recupera as experiências antigas em que os assuntos comuns eram decididos por meio do debate e da deliberação. Para ela, apenas podem ser denominados de políticos aqueles momentos em que os homens se relacionam baseados na liberdade de falar e ouvir. O fenômeno da liberdade apenas aparece como experiência concreta quando os homens podem agir no mundo conforme as escolhas surgidas do debate público. Em outras palavras, segundo a pensadora alemã, a política não é uma necessidade da vida humana fundada na dependência entre os homens para garantir a sobrevivência ou para estimular a economia. O termo ‘política’ não designa a simples convivência humana:

Aristóteles, para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo da organização da *polis* e não uma designação qualquer para o convívio humano, não achava, de maneira alguma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma *polis*, houvesse em toda parte onde viviam os homens (Arendt, 2007, p. 46).

Nesse sentido, o que distinguia a vida na *polis* de outras formas de convivência entre os homens era a liberdade.

É possível perceber aqui a diferença entre as obras de Arendt e de Constant no tratamento com o passado: a autora põe em foco eventos singulares, como a fundação da *polis* enquanto fundação da política. Para ela, a reflexão sobre os acontecimentos passados deve suscitar o questionamento do estatuto da política no presente, e não conformar as pessoas com o seu tempo. Arendt ressalta que, ao se considerar o desenrolar da história como progresso, esta se torna a juíza do mundo, pois o que existe no presente é visto como melhor. No caso da questão da liberdade, a noção de progresso justificaria a defesa do exercício das atividades privadas e o afastamento das funções públicas. Constant opera justamente esta defesa. O autor descarta as concepções antigas de política, como a de liberdade, por entender que a organização social moderna é mais avançada que as anteriores. Ao afirmar que a civilização e os costumes progredem com o tempo, ele adota claramente uma noção de história como processo que aponta para uma tendência de progresso. De acordo com Bignotto (2003, p. 41): “o que não podemos deixar de lado é que Constant precisou adotar uma visão progressista da história para chegar às suas conclusões. Sem a noção de progresso não é possível afirmar que os antigos foram deixados para trás de forma definitiva”.

Enquanto Arendt retoma a Atenas democrática justamente por sua peculiaridade, por ter fundado uma nova forma de convívio humano, Constant coloca a cidade como exceção e retira a idéia de política e liberdade antiga daquilo que seria comum à maioria das cidades-estados. A experiência política ateniense se configura, para Arendt, portanto, como ponto de referência para pensar a liberdade e a atividade pública. Já para Constant, Atenas serviria apenas para demonstrar que as sociedades com comércio desenvolvido oferecem mais independência individual.

Ao olhar para a Antiguidade, Arendt não propõe resgatar modelos para serem copiados na contemporaneidade, mas procura eventos que possam iluminar o presente. Em outras palavras, a *polis* ateniense pode servir para se pensar sobre o estado atual da política.

Arendt se apóia em Walter Benjamin para refletir sobre o passado.⁵³ Para o pensador alemão, a concepção da história enquanto um fluxo contínuo geraria duas visões sobre o passado: a progressista, que é guiada pela idéia de progresso inevitável e cientificamente previsível; e a burguesa, que coloca a vitória como expressão do julgamento histórico. Essas concepções de história lançariam ao esquecimento todas as ações que apontariam para possibilidades que não se concretizaram, contariam a história da sociedade como se a vitória da ordem social vigente fosse inevitável. Ambas teriam uma noção de tempo “homogênea e vazia”: “O historicismo se contenta em estabelecer um nexos causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico” (Benjamin, 1985, p. 232).

Para Benjamin, os historicismos burguês e progressista não geram ação transformadora, mas conformam os homens com o presente, pois um nos diz que estamos sempre progredindo e o outro nos diz que o presente é a única alternativa. Para Arendt, essas duas visões sobre o passado desvalorizam a ação, fazem desaparecer a liberdade política: ambas remetem à idéia de que a história tem um objetivo, que se realiza a despeito das ações humanas, pois nestas duas concepções o sujeito histórico é a humanidade, não os homens. Segundo a autora, a noção de que é possível estabelecer todas as causas dos eventos históricos implica um determinismo que faz desaparecer toda ação livre.

Além disso, no ensaio “O conceito de história – antigo e moderno” (Arendt, 2005a), a autora rejeita a concepção de progresso histórico ao apontar os problemas da historiografia e da ciência moderna. Arendt mostra neste texto que a descoberta de que a Terra gira em torno do sol teria gerado uma mudança no modo pelo qual os homens buscam o conhecimento, pois a partir de então os sentidos e a experiência sensível ficariam sob suspeita, pois poderiam ser fonte de erros. Nesse contexto, não seria mais a contemplação o meio de acesso à verdade, mas o experimento (uma pergunta formulada à natureza), que passa a ser considerado o meio apropriado para se atingir o saber. A ciência natural moderna parece mostrar que a experiência cotidiana, “[...] longe de ser capaz de constituir o modelo para a recepção da verdade e a aquisição de conhecimento, era uma constante fonte de erro e ilusão” (Arendt, 2005a, p. 85). Desde então, as ciências naturais encaram a observação como insuficiente e passam a se voltar mais para o experimento.

⁵³ Ver capítulo sobre Walter Benjamin na obra “Homens em tempos sombrios” (Arendt, 1987).

Como já foi tratado anteriormente nesta dissertação, a partir da teoria do heliocentrismo e da invenção do telescópio, a evidência dada pelos sentidos é posta em questão. Neste contexto, o que é considerado capaz de gerar conhecimento são a atividade dos processos mentais internos e a fabricação de instrumentos. Em outras palavras, somente pode ser conhecido aquilo que o homem produz.⁵⁴ Nessa perspectiva, a ênfase não recai sobre as coisas, mas sobre o processo que as produz. Concomitantemente a esta mudança nas ciências que estudam a natureza, teria havido uma mudança no estudo da história. A história passaria a ser passível de ser conhecida como um processo conduzido pela humanidade.

De acordo com Arendt, desde o século XVII, a preocupação da investigação científica está centrada no conceito de processo: “pensamos e consideramos tudo em termos de processos, não nos interessamos por entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas” (Arendt, 2005a, p. 93). Para a moderna maneira de pensar, nada é significativo em si ou por si mesmo, a noção de processo engolfa todas as coisas tangíveis e individuais. Por conseguinte, o processo adquire o monopólio da significação.

No caso da história, o processo consiste na seqüência temporal que confere a significação e o contexto.

Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória dos eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana (Arendt, 2005a, p. 89).

Ao compreender a história como processo, o olhar retrospectivo acaba por procurar uma finalidade ou uma tendência da história. Segundo Arendt, o problema disto é que qualquer coisa pode ser identificada como tendência, dependendo dos episódios selecionados e da forma de encadeá-los. Ou seja, qualquer hipótese histórica pode ser comprovada por fatos. Por isso a autora rechaça a possibilidade de afirmar que a história tem uma necessidade ou uma ordem única.

Segundo Lefort, a maneira arendtiana de tratar o passado e “(...) sua crítica à história dos historiadores esclarece-se por seu cuidado em não dissolver o novo em um

⁵⁴ Os conceitos de ciência e de história modernos estão intimamente relacionados à valorização da fabricação na Modernidade.

continuum de sorte a não parecer, *a posteriori*, ser apenas a consequência de um desenvolvimento contido em suas premissas” (1991, p. 66).

Arendt busca em Benjamin novas formas de tratar o passado. Nessa perspectiva, não se deve procurar o que foi transmitido do pretérito, mas o que pode dele ser citado, ou seja, um fragmento histórico que tem algo a ensinar ao presente. Enquanto para os historiadores (ligados à racionalidade científica) o passado deve ter uma imagem duradoura e fidedigna, por outro lado, para os dois autores alemães (ligados ao pensamento político), é o presente que destaca a relevância de um acontecimento pretérito. As duas épocas entram em contato porque um evento do passado pode iluminar o que se passa contemporaneamente.⁵⁵

Duarte esclarece sobre a relação da autora com o passado:

O que importa a Arendt não é o passado enquanto tal, mas a possibilidade de narrar determinadas experiências políticas do passado de modo a transformá-las em mitos ou cristalizações que revelem o sentido das manifestações políticas cruciais do presente, encontrando assim correspondências sintomáticas entre passado e presente (2000, p. 143).

A narrativa, na concepção arendtiana e benjaminiana, busca um significado para os fenômenos políticos que possa ser compartilhado, ao contrário da ciência da história, que busca uma verdade totalizante. Olgária Matos enfatiza a peculiaridade da noção de narrativa nos dois pensadores alemães: “O pensamento narracional não reduz situações complexas a conceitos, sacrificando vozes, mas reconstitui, pela imaginação, seus significados” (Matos, 2001, p. 91). Nesse sentido, a narrativa transmite uma experiência do passado, comporta uma sabedoria prática.⁵⁶

Nas palavras de Arendt, o olhar retrospectivo deve construir uma reflexão sobre os fragmentos que sobraram dos eventos históricos:

[...] esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas

⁵⁵ A diferença entre a ciência da história e a narrativa sobre a política também é explicada por Arendt por meio de seu pensamento sobre a vida do espírito. A produção de conhecimento científico está ligada à cognição, que é uma parte da mente preocupada com a busca da verdade e das causas dos fenômenos. Já a narrativa, que confere sentido às ações, é tecida pela faculdade de julgar, que não trata nem das causas nem das consequências dos fenômenos, mas julga os acontecimentos em sua singularidade e particularidade.

⁵⁶ Mais sobre política e narrativa em Arendt, conferir Teles, 2002.

sofrem uma ‘transformação marinha’ e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como ‘fragmentos de pensamentos’, como algo ‘rico e estranho’ [...] (Arendt, 1987, p. 176).

Para a pensadora alemã, as palavras podem apontar para o que foi transformado e cristalizado, já que elas têm ligação com o passado na medida em que conservam traços dos fenômenos que as fizeram surgir pela primeira vez. Nesse sentido, buscar a origem dos conceitos significa refletir sobre o deslocamento entre o significado de uma palavra no presente e seu significado original. Nos termos de Arendt, no fenômeno da linguagem, “o passado está contido de modo ineliminável, frustrando todas as tentativas de se libertar dele de uma vez por todas. A *polis* grega continuará a existir na base de nossa experiência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra ‘política’” (Arendt, 1987, p. 174).

Nesse sentido, a autora busca redescobrir as experiências que deram realidade aos conceitos e idéias. Por exemplo, a experiência da *polis* teria fundado a liberdade tanto como realidade quanto como valor.

[...] há um componente experimental na interpretação crítica do passado, cujo alvo principal é descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar deles sua primitiva essência, que tão melancolicamente evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política – tais como liberdade, e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória –, deixando atrás de si formas ocas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica (Arendt, 2005a, p. 41).

Dessa forma, a autora não baseia seu pensamento político em um encadeamento de fatos, ou seja, no historicismo. Ela trabalha com eventos singulares que não precisam ter ligação causal, tais como a Democracia Ateniense e a República Romana. Tais eventos são ponto de referência para o pensamento crítico do presente.

Para entender os fenômenos políticos, Arendt trabalha com a concepção de evento, isto é, um acontecimento denso de significação, que revelaria uma paisagem dos feitos humanos. Um evento emite luz própria, que ilumina os elementos e as ações que o originaram. Dessa forma, o contexto e a causalidade são vistos por meio da luz do próprio evento, não por um encadeamento temporal.⁵⁷

⁵⁷ Ver sobre o conceito arendtiano de evento em Duarte, 2000, p. 36-43.

Já Constant pensa na história de outra forma, não procura peculiaridades, acontecimentos únicos, mas aquilo que representaria o todo de uma época. Por exemplo, o que havia de comum a todas as cidades-estados antigas; ou as características da Europa moderna. Além disso, Constant adota o que Walter Benjamin chamaria de uma visão histórica progressista. Pois, em seus termos, os homens se tornaram mais civilizados, e por isso são agora capazes de substituir a guerra pelo comércio, acabar com a escravidão nas nações européias, ampliar os prazeres da vida privada e criar o governo representativo.

Nesse sentido, apesar de Arendt e Constant terem percebido a mesma característica fundante da Modernidade, a saber, a primazia da liberdade individual sobre a política, os dois autores avaliam este fato de forma muito diferente por possuírem concepções distintas de história. Dito de outra forma, o tratamento do passado e as implicações teóricas dos pensadores são indissociáveis. Constant, por ter uma visão progressista, ao identificar que a tendência de seu tempo seria uma maior preocupação com a vida econômica, entende que os prazeres individuais e a liberdade civil são mais adequados aos modernos do que a liberdade política. Arendt, ao entender a singularidade da constituição da *polis* ateniense, considera que a política não designa qualquer tipo de convívio humano, mas diz respeito à convivência baseada na liberdade política.

O texto de Lefort “As formas da história: ensaios de antropologia política”, embora se refira a Maquiavel, também pode ajudar a esclarecer a relação entre a autora e o passado greco-romano. Lefort afirma que Maquiavel não ordena seu discurso de acordo com a história romana por ser fascinado pela Antiguidade, mas porque queria questionar a idéia de Roma comumente encontrada em seu tempo. De maneira parecida, pode-se dizer que Arendt pretende questionar a concepção de política e liberdade ao formular uma outra representação da *polis* ateniense. Ao defender o conceito de liberdade política, a autora não produz um saudosismo ou anacronismo. Pelo contrário, o fato de Arendt refazer os conceitos da teoria política a partir de um novo olhar do passado significa que seu pensamento manifesta uma nova posição com relação à sua contemporaneidade. Para Lefort (1979, p. 164):

[...] não há nada de mais vivo, de mais presente em uma sociedade do que a relação que mantém com as imagens do passado, que o pensamento e a ação política se nutrem dos exemplos que ela se dá e que não há empreitada mais audaciosa, mais inovadora e mais perigosa do que fazer tremer as fundações de uma tradição [...].

Arendt desafia a tradição tanto por formular novos conceitos de teoria política quanto por tratar o passado de forma heterodoxa. Para a autora, é necessário rever a tradição porque os movimentos totalitários teriam realizado uma quebra: a dominação totalitária seria de um ineditismo tal que não pôde ser compreendida com as categorias usuais do pensamento político.⁵⁸ De acordo com Lefort, para Arendt, “‘pensar’ não significa simplesmente mover-se no já *pensado*, mas recomeçar e, precisamente, *recomeçar através das provações impostas pelo acontecimento*” (1997, p. 65 – grifo do autor). Arendt ressalta, neste sentido, que a partir do nazismo e do stalinismo é necessário buscar outras maneiras de tratar o passado, bem como de pensar a política. Segundo Duarte (2000, p. 153), para Arendt:

O tema da ruptura da tradição é, portanto, modulado em duas chaves distintas. Por um lado, remete aos dilemas da compreensão e do pensamento no presente, que não mais podem fiar-se nos conceitos da tradição e ao risco da própria perda e esquecimento do passado enquanto estoque heterogêneo de experiências e conceitos. Por outro lado, entretanto, a ruptura da tradição constitui a condição para sua própria releitura crítica e para a recuperação dos conteúdos políticos não veiculados.

Para Lefort, é justamente o totalitarismo – que não pode ser entendido pelos conceitos tradicionais, muito menos pela ciência da história – que leva Arendt a rever a teoria política e os acontecimentos passados e a elaborar uma nova forma de refletir sobre o político. Nas palavras de Lefort (1991, p. 69):

Ela concebe a política graças a uma reviravolta da imagem do totalitarismo, movimento que a induz procurar não um modelo – empregar esse termo significaria trair sua intenção –, mas sim a referência da política em alguns momentos privilegiados onde seus traços são melhor decifrados; o momento da cidade grega na Antiguidade, e, nos tempos modernos, o momento da Revolução Americana e da Revolução Francesa.

⁵⁸ O nazismo e o stalinismo não podem ser explicados pelos conceitos tradicionais do pensamento político de tirania e de ditadura. Para entender tais regimes é preciso formular novas categorias.

1.4 – LIBERDADE POSITIVA E NEGATIVA

Arendt destaca que o totalitarismo buscava o domínio total sobre a vida biológica e social, pois encarava tudo como político. Os partidos totalitários procuravam controlar todas as esferas: econômica, jurídica, pedagógica, moral etc. No caso alemão, tudo estava subordinado à lei da natureza; no caso soviético, a lei da história dominava. Em ambos os casos, a política aparecia como o lugar do controle e da coerção.

Nesse contexto, a pensadora alemã não é a única a se preocupar com o tema da liberdade e a refletir sobre os conceitos tradicionais. Pode-se dizer que muitos pensadores políticos da segunda metade do século XX tinham o desafio teórico de tratar da relação entre política e liberdade e de explicar aquilo que teria tornado possível o terror totalitário.

Com o nazismo e o stalinismo, a relação entre poder e liberdade se torna ainda mais importante para o pensamento político. Isaiah Berlin é um dos pensadores que reflete sobre este tema. Seu objetivo, no ensaio “Dois Conceitos de Liberdade”, não consiste em considerar as diversas concepções de liberdade da tradição filosófica, mas em procurar os sentidos capitais que permeariam o pensamento político.

Para Berlin, em nenhum outro período da história doutrinas políticas e sociais mobilizaram tantas pessoas e influenciaram tanto a vida humana quanto no século XX. Os regimes totalitários seriam um dos exemplos da ligação entre as doutrinas e os movimentos políticos: no caso alemão, o funcionamento e a manutenção do regime estavam ligados à ideologia da supremacia racial; no caso soviético, o regime estava vinculado a uma vertente da teoria marxista. Nesse contexto, o autor procura ressaltar que o campo político é influenciado tanto pelas idéias quanto pela realidade material. Em suas palavras: “Pode ser que, sem a pressão das forças sociais, as idéias políticas morram no nascedouro: o que é certo é que essas forças, a não ser que se revistam de idéias, permanecem destituídas de visão e de orientação” (Berlin, 1981, p.134). Dessa forma, segundo Berlin, para se entender os fenômenos políticos, é preciso compreender as idéias que os influenciam.

De acordo com o autor, os conflitos de seu tempo estão relacionados a dois sentidos capitais em que os conceitos de liberdade podem ser enquadrados: o sentido

negativo e o positivo.⁵⁹ “A mais importante dessas questões é a guerra aberta que está sendo travada entre dois sistemas de idéias que fornecem respostas diferentes e conflitantes àquilo que há muito vem sendo a questão central da política – a questão da obediência e da coerção” (Berlin, 1981, p. 135). O primeiro sistema de idéias a que se reporta Berlin se refere à liberdade individual ou institucional; o segundo consiste na preocupação com a fonte do poder e com a interferência e o controle da vida social.

É notável que o autor tenha retomado a tese de Constant sobre a diferença entre a liberdade antiga e a moderna. Segundo Berlin, Constant é o primeiro a identificar o conflito entre dois tipos de liberdade, além disso, é o primeiro a defender a liberdade individual por entender que a tentativa de estabelecer a liberdade antiga poderia gerar governos arbitrários e o terror.

Sobre a liberdade negativa, o autor afirma: “Diz-se normalmente que alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros” (Berlin, 1981, p.136).

Nesta perspectiva, apenas a coação – que significa a ação deliberada de alguém que impede ou restringe a escolha e a atuação de outro – seria um obstáculo à liberdade. A desigualdade entre os homens e a incapacidade de realizar o que se deseja não afetariam ou restringiriam a liberdade. Nesta concepção, ser livre significa não sofrer intervenção em seus atos, e, nesta medida, quanto maior a área de não interferência, maior a liberdade.

Entretanto, o autor adverte que este espaço de ausência de interferência não pode ser ilimitado: há a necessidade de se traçar uma fronteira entre a área da vida privada e a da autoridade pública justamente para preservar a ordem social e para garantir que todos desfrutem de uma área de não intervenção. Em outras palavras, a lei deve delinear o espaço de livre ação dos homens. Spitz (1995, p. 85) observa que, para Berlin, “[...] as limitações da liberdade individual são inevitáveis em toda forma social, mas se deve distinguir aquelas que operam em nome da própria liberdade e aquelas que operam em

⁵⁹ Berlin divide os pensadores citados em seu texto entre os que defendem a liberdade positiva (Spinoza, Kant, Hegel e Marx) e os que tratam da liberdade negativa (Hobbes, Mill, Constant e Tocqueville). Ao fazer tal classificação, despreza as peculiaridades de cada autor citado, por isso, deixa sua tese vulnerável a críticas. Uma das objeções que pode ser levantada contra Berlin, por exemplo, diz respeito às aproximações que ele faz entre Hobbes e os liberais, e entre Tocqueville e Constant.

nome de valores distintos da liberdade”.⁶⁰ Isto é, a área de livre ação pode ser limitada para tornar possível que todos sejam livres e também de acordo com outros valores compartilhados, como a justiça, a segurança, a felicidade etc. Ainda assim, o mais importante é a preservação da área de não interferência, pois a renúncia ao direito de cada um de desfrutar de uma área livre de coação não conduziria à melhoria da sociedade, à justiça ou à igualdade: “[...] é confundir valores o fato de dizer-se que, embora minha liberdade ‘liberal’ e individual possa ir por água abaixo, algum outro tipo de liberdade – ‘social’ ou ‘econômica’ – se ampliará.” (Berlin, 1981, p. 139).

Nesse sentido, o autor defende a importância do pluralismo de valores, a combinação da garantia de um espaço de não interferência juntamente com outros princípios.⁶¹ Embora admita que cada sociedade compartilhe e destaque valores diferentes⁶², ressalta que o primordial é que haja uma fronteira entre o poder coletivo e a vida privada, de acordo com os valores escolhidos para nortear tal limite: “[...] a liberdade nesse sentido significa liberdade *de*: nenhuma interferência além da fronteira móvel, mas sempre identificável” (Berlin, 1981, p. 140).

Dessa forma, a liberdade no sentido negativo não está relacionada com nenhuma forma de governo específica, apenas é avessa à tirania – regime guiado pelo arbítrio do governante, não pelas leis. A liberdade negativa é compatível com qualquer forma de governo que garanta um espaço livre de coerção. Nas palavras do autor: “A resposta à pergunta ‘Quem me governa?’, do ponto de vista lógico, é distinta da pergunta ‘Até que ponto o governo interfere comigo?’” (Berlin, 1981, p. 142). Nesta perspectiva, como o fundamental neste conceito de liberdade é a existência de uma área onde os homens possam agir sem interferência de outrem, a ênfase recai sobre as atividades privadas que os indivíduos podem exercer. A participação política e a forma de governo não ganham destaque no sentido negativo de liberdade.

Spitz (1995, p. 89), ao comentar a idéia de liberdade negativa, destaca que:

A liberdade negativa é, por conseguinte, compatível com a passividade e a apatia, com a volta sobre si e com a tendência a confiar uma grande área de ação àqueles que detêm o governo. Unida a esse desinteresse de saber quem detém a autoridade e quem edita as

⁶⁰ “[...] les limitations de la liberté individuelle sont inévitables dans toute la forme sociale, mais on doit distinguer celles qui s’opèrent au nom de la liberté elle-même et celles qui s’opèrent au nom des valeurs distinctes de la liberté”.

⁶¹ A tese de que Berlin defende o pluralismo de valores encontra-se em Spitz, 1995, p. 81-97.

⁶² O pensador inglês defende a liberdade de escolha porque admite as diferenças entre as pessoas e as sociedades. Ele admite ainda que, para alguns povos, a independência individual não seria uma necessidade primária. Ver sobre o assunto em Berlin, 1981, p. 138.

regras que nos protegem, a idéia de liberdade negativa supõe, portanto, o sacrifício de um valor que é, ao contrário, central em uma outra veia da reflexão política ocidental: a autonomia, o desejo de ser seu próprio mestre.⁶³

O outro sentido de liberdade, o positivo, consistiria justamente na preocupação com a fonte do poder e com a autonomia. De acordo com Berlin, enquanto ser livre na concepção negativa significa ‘liberdade de’, na concepção positiva significa ‘liberdade para’. “O sentido ‘positivo’ da palavra ‘liberdade’ tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor. Quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não dos atos de vontade de outros homens.” (Berlin, 1981, p. 142). Ser livre, nesta perspectiva, significa ter autonomia, fazer as próprias escolhas. Pode parecer aqui que os dois sentidos de liberdade estão próximos: ser o senhor de si mesmo parece semelhante a desfrutar de um espaço sem interferência onde é possível escolher o que se quer. Mas Berlin adverte:

No entanto, os conceitos ‘positivo’ e ‘negativo’ de liberdade se desenvolveram historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até que, no final do caminho, entraram em choque direto um com outro (Berlin, 1981, p. 143).

De fato, tanto na concepção de liberdade negativa quanto em sua concepção positiva não se deve estar sob coação de outrem, não se deve viver conforme a vontade alheia. Entretanto, somente no sentido positivo, ser dono de si significa também não ser escravo da natureza nem viver de acordo com a força dos próprios desejos. Na concepção positiva, só é livre aquele que escolhe de acordo com a razão.

Liberdade, neste sentido, consistiria na libertação do sujeito em relação às forças da natureza e aos desejos. Nesta perspectiva, o homem possuiria tanto um ego empírico, irracional e inferior, que seria levado pelas paixões, quanto um ego verdadeiro e superior, que seria guiado pela razão. Nas palavras de Spitz (1995, p. 89), “o eu racional ou ideal pode assim aparecer como um sujeito autêntico aprisionado e escravizado pelos desejos de um eu concreto – corporal e inautêntico – que o reduz a uma situação de

⁶³ “La liberté négative est donc compatible avec la passivité et l’apathie, avec le repli sur soi et avec la tendance à confier une très large latitude d’action à ceux qui détiennent le gouvernement. Mariée à ce désintéret relatif pour la question de savoir qui détient l’autorité et qui édicte les règles qui nous protègent, l’idée de liberté négative suppose donc le sacrifice d’une valeur qui passe au contraire pour centrale dans une autre veine de la réflexion politique occidentale: l’autonomie, le désir d’être son propre maître”.

heteronomia”.⁶⁴ Deste modo, o homem somente pode ser livre no momento em que reprime os desejos do “eu concreto” e segue o “eu racional”.

Esta divisão entre um ego empírico e outro verdadeiro e a idéia de que o homem deve viver conforme a razão podem, segundo Berlin, gerar coação, pois, àqueles que não vivem de forma racional, seria legítimo impor regras e obrigá-los a obedecê-las em nome da liberdade. Nas palavras do autor:

A razão dentro de mim, para triunfar, deve eliminar e suprimir meus ‘baixos’ instintos, minhas paixões e meus desejos que me tornam escravo, da mesma forma (a transição fatal de conceitos individuais para sociais é quase imperceptível), os elementos superiores da sociedade – os mais bem educados, os mais racionais, aqueles que ‘possuem a visão mais elevada de seu tempo e de seu povo’ – podem fazer uso da compulsão para racionalizar a parte irracional da sociedade (Berlin, 1981, p. 155).

Ainda, a liberdade positiva pode estar ligada a um outro aspecto da racionalidade, pode estar relacionada com a necessidade histórica, com a idéia de que se deve desejar aquilo que pode ser realizado. “O único método verdadeiro para se atingir a liberdade, conforme nos ensinam, é o uso da razão crítica, a compreensão do que é necessário e do que é contingente” (Berlin, 1981, p. 149). A liberdade consistiria, nessa vertente teórica, em uma escolha racional que estaria de acordo com as possibilidades reais determinadas pela lei da história. Segundo Berlin, o problema desta linhagem de pensamento consiste em que, mais uma vez, a coerção se torna legítima: na medida em que a lei da história e a escolha racional são unívocas, pareceria justificável impor tal escolha para aqueles que não a identificam. Para o autor, a concepção de liberdade positiva não lida bem com divergências e diferentes visões de mundo, pois está assentada na idéia de que existe somente uma forma de viver racional, apenas uma escolha legítima, apenas uma ordem social em que os valores como liberdade, justiça, igualdade, segurança, entre outros, podem ser realizados de forma harmônica. Este é o motivo pelo qual a liberdade no sentido positivo engendraria fatalmente o governo dos sábios e a tirania: os que conhecem a melhor organização social, bem como as escolhas racionais, se achariam no direito de infligi-las aos demais para que estes se libertem e vivam de acordo com a razão.

⁶⁴ “Le moi rationnel ou idéal peut ainsi apparaître comme un ‘sujet’ authentique emprisonné et asservi par les désirs d’un moi concret – corporel et inauthentique – qui le réduit à une situation d’hétéronomie”.

Vale lembrar que, para Berlin, é impossível encontrar uma fórmula ou ordem social onde todos os objetivos perseguidos pelos homens sejam realizados harmonicamente. Dito de outra forma, divergências entre as visões de mundo sempre existem e em consequência disto sempre há possibilidade de conflito. De acordo com Spitz (1995, p. 94): “A demonstração de Berlin é construída sobre uma dupla tese: a validade do pluralismo de valores e a idéia de que todas as concepções de liberdade positiva desembocam, ao contrário, no repúdio ao próprio pluralismo”.⁶⁵ Nesse contexto, para o autor inglês, os perigos da liberdade negativa são menores do que os oferecidos pela liberdade positiva.

Conforme Berlin, Benjamin Constant é o primeiro pensador a identificar o conflito entre estes dois sentidos de liberdade e a defender que é preferível a liberdade como área de não interferência.⁶⁶ Dessa maneira, o pensador inglês repõe as noções de que a liberdade dos antigos possui um caráter positivo e de que ela não é mais adequada, já que caberia aos modernos a liberdade negativa.⁶⁷ Nesta perspectiva, a preocupação com a forma de governo e com a participação nos assuntos públicos está condicionada à proteção e ao exercício da liberdade negativa: o regime deve garantir aos indivíduos uma área de não interferência.

A análise de Berlin sobre os dois sentidos de liberdade está profundamente ligada à convicção de que as idéias têm influência no campo político. Para o autor, aqueles que defendem a liberdade negativa agem em favor de um Estado limitado, que fundamentalmente garante uma área de não-interferência. Já os que defendem a liberdade no sentido positivo agem para estabelecer um regime que conduza a sociedade e os homens à autonomia e à vida racional.⁶⁸

Os primeiros querem limitar a autoridade como tal. Os outros a querem posta em suas próprias mãos. Trata-se de um tema fundamental. Não se trata de duas interpretações diferentes de um só

⁶⁵ “La démonstration de Berlin est bâtie sur une double thèse: la validité du pluralisme et l’idée que toutes les conceptions de la liberté positive aboutissent au contraire à la répudiation de ce même pluralisme”.

⁶⁶ Contudo, vale fazer a ressalva de que, embora Constant defenda a liberdade como independência individual, ao contrário de Berlin, dá mais destaque à participação política e, principalmente, relaciona a liberdade moderna com o sistema representativo e com a necessidade de vigilância sobre os representantes.

⁶⁷ Ver os comentários de Berlin sobre Constant em Berlin, 1981, p. 164-165.

⁶⁸ De acordo com Spitz, na análise das noções de liberdade que resulta na construção dos sentidos negativo e positivo, Berlin não leva em consideração a tradição republicana, na qual o conceito de liberdade visa ao exercício das atividades públicas sem o sacrifício da independência individual e integra os deveres políticos com os direitos civis. Nesse sentido, a noção republicana de liberdade não poderia ser classificada como positiva ou negativa. Conferir em Spitz, 1995, p. 99.

conceito, mas de duas atitudes profundamente divergentes e irreconciliáveis quanto às finalidades da vida (Berlin, 1981, p. 166).

De acordo com Bignotto, esta interpretação de Berlin relaciona os regimes que geraram o terror com a noção de liberdade pública e com a valorização da comunidade política. Em suas palavras:

[...] o fantasma que nos espreita, e que é justamente temido pelos autores liberais como Berlin, é o de que a praça pública e a retórica em favor do todo foram as grandes armadilhas dos regimes totalitários, sustentados muitas vezes por um apelo abstrato ao bem público e pela defesa da comunidade contra o indivíduo (Bignotto, 2000, p. 64).

Entretanto, os defensores da liberdade pública não necessariamente desconsideram os direitos individuais, nem relacionam a valorização da atividade pública com força e dominação. O pensamento arendtiano de liberdade é um bom exemplo disto: sua concepção de liberdade não se enquadra na divisão construída por Berlin. Para Arendt, a distinção entre a esfera privada e a pública não significa a defesa de uma área de não interferência, mas a percepção de que as atividades humanas – o trabalho, a fabricação e a ação – se realizam em esferas com características distintas.⁶⁹ Em *A Condição Humana*, a autora afirma que o privado é o espaço ligado à necessidade, onde se realiza o trabalho, onde a sobrevivência é garantida; já o espaço público é o lugar da liberdade, onde é possível decidir sobre o mundo comum agindo em conjunto com seus iguais. Nessa perspectiva, viver o tempo todo na publicidade seria insuportável, ao passo que, viver inteiramente na privacidade significaria renunciar à liberdade.

É preciso ressaltar que Arendt, embora pense a liberdade preocupada com a fonte do poder, não engendra a idéia de necessidade histórica. Para a autora, a noção de que a história tem uma tendência faz desaparecer a liberdade política: a ação conjunta dos homens perde importância quando a história parece ter um curso determinado. Além disso, ela não despreza a pluralidade de valores nem defende um valor transcendente para guiar a vida em comunidade. Ao contrário, para ela, a política está ligada com a condição de existência da pluralidade, isto é, os homens são seres singulares que podem constituir formas distintas de se viver em conjunto. Por isso,

⁶⁹ Ver sobre espaço público e privado em Arendt, 2008, p. 59-77.

precisam da ação e do discurso no espaço público para poderem construir algum princípio compartilhado que pautar os assuntos comuns.

Conforme Arendt, dividir a liberdade entre positiva e negativa equivale a não entender a própria liberdade enquanto realidade tangível. No pensamento da autora, a liberdade tem sentido positivo e negativo. Em suas palavras:

a 'política', no sentido grego da palavra, está portanto, centrada na liberdade, com o que esta é entendida negativamente como o estado de quem não é dominado e nem dominador e positivamente como um espaço que só pode ser criado por homens e no qual cada homem circula entre seus pares (Arendt, 2009, p.172).

De acordo com a concepção arendtiana, a noção de liberdade de Berlin não distinguiria liberação, libertação e liberdade.⁷⁰ A liberação consiste em vencer as necessidades do corpo, em garantir a subsistência e em estar livre do domínio e da hierarquia pertencente à casa e à família. Já a libertação está ligada ao fim da opressão de um governo, à limitação do poder, ao estabelecimento e garantia de direitos civis. No pensamento da autora, a satisfação das necessidades da vida, a ausência de dominação de outrem e os direitos individuais são condições para a atividade pública. Entretanto, a liberação e a libertação não conduzem automaticamente à liberdade, pois ser livre é o mesmo que agir, significa decidir juntamente com os demais sobre os rumos do mundo.

Outro equívoco, nos termos de Arendt, seria distinguir a liberdade antiga da moderna. Segundo a autora, a liberdade é a mesma coisa na Antiguidade e na Modernidade, o que difere nestas duas épocas é a hierarquia das atividades humanas, o valor atribuído à vida biológica, e a separação das esferas pública e privada. Nesse sentido, a divisão da liberdade em antiga e moderna é encarada como resultado de uma visão míope sobre a Modernidade, que naturaliza a emergência da esfera social e a promoção da fabricação e do trabalho. Sobretudo, entender que a liberdade pertinente aos modernos seria a área onde o indivíduo não sofre intervenção consiste, do ponto de vista arendtiano, em reduzir seu significado e em diminuir a possibilidade da liberdade política ser experimentada.

⁷⁰ É possível indicar uma diferença de método de pensamento entre Berlin e Arendt. Enquanto o autor reúne os diversos conceitos de liberdade em dois grupos (negativo e positivo) para reduzir os sentidos que as noções de liberdade têm, a pensadora alemã parece fazer um esforço de distinção, não só por cunhar as concepções de liberação, libertação e liberdade, mas também por diferenciar a liberdade política da filosófica (conferir em Arendt, 1995, p. 335).

Dessa forma, Arendt busca mostrar a ligação entre independência individual e participação no governo, política e pluralidade, e, principalmente, desfazer a idéia de que a liberdade antiga é diferente e por isso não seria conveniente aos modernos. Ainda, a pensadora alemã visa a explicar como na Modernidade nasceu e ganhou força esta noção de que a liberdade privada seria mais apropriada do que a política.

Na perspectiva arendtiana, o conceito de liberdade defendido por Berlin e Constant está apoiado numa concepção histórica progressista, que despreza todo acontecimento que aponta para uma outra forma de convívio humano. Os dois autores, ao defenderem a primazia do exercício das atividades privadas sobre a participação nos assuntos públicos, fazem da história a juíza do mundo, pois aquilo que resistiu ao tempo e que existe hoje seria por isso mesmo melhor do que aquilo que ficou no passado. Para Arendt, a ação no espaço público se tornou uma herança sem testamento justamente graças às teorias políticas baseadas nesta concepção de história homogênea e vazia.

Além de entender a liberdade de forma totalmente diferente de Berlin, Arendt também elabora uma outra explicação sobre o que deu origem ao totalitarismo. Para ela, não foi a preocupação com a autonomia e com a fonte do poder que promoveu o terror no século XX. Ainda, importa ressaltar que, na visão de Arendt, o regime totalitário se diferencia da tirania, pois, além de promover a destruição dos direitos civis e do espaço político, também desfaz a esfera privada ao minar todas as relações e conexões sociais e familiares. De acordo com a pensadora, o princípio que move a tirania é o medo, o princípio que move o totalitarismo é o terror. Enquanto na tirania as pessoas ficam restritas à vida privada para que o tirano governe de acordo com seu arbítrio, no totalitarismo a massa deve ser constantemente mobilizada. Tal mobilização, embora seja pública, não é política, pois o espaço público deixa de ser o lugar da revelação, onde o agente manifesta sua singularidade e os espectadores podem ver o mundo em uma pluralidade de aspectos, e passa a ser o lugar da propaganda, onde somente aparece a ideologia totalitária. Mais do que isso, o espaço público no totalitarismo, ao invés de ser o lugar onde os espectadores observam os grandes feitos e discursos dos homens, é o lugar onde os homens são vigiados e policiados. Sem as leis que delimitam o espaço entre os homens, o totalitarismo comprime uns contra os outros. Em outras palavras, com o desrespeito ao sistema legal, o limite entre a vida pública e a privada se desfaz, a igualdade de falar e ouvir livremente uns aos outros se perde, solapando as chances dos homens de se relacionarem politicamente.

Apesar de desconsiderar o sistema jurídico anterior, o totalitarismo, ao contrário da tirania, não é um regime arbitrário, já que afirma obedecer rigorosamente uma lei suprema que regeria a história ou a natureza.

A afirmação monstruosa e, no entanto, aparentemente irresponsável do governo totalitário é que, longe de ser 'ilegal', recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; que, longe de ser arbitrário, é mais obediente a essas forças sobre-humanas que qualquer governo jamais foi; e que longe de exercer o seu poder no interesse de um homem só, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses imediatos e vitais de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza. O seu desafio às leis positivas pretende ser uma forma superior de legitimidade que, por inspirar-se nas próprias fontes, pode dispensar legalidades menores (Arendt, 1989, p. 513).

Esta lei superior que rege o totalitarismo não é baseada em uma idéia de justiça compartilhada, em valores comuns, por isso ela não se converte em critério de certo e errado ou de bem e mal. Nesse sentido, tal lei não pode orientar a conduta dos homens, ela gera apenas a obediência ao líder e a lealdade ao movimento totalitário. De acordo com Arendt, a matéria básica para o movimento totalitário são as massas – multidões de homens despolitizados, sem interesses comuns publicamente construídos, ou senso comum.

Não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar nesse mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido (Arendt, 1989, p. 373).

A lei superior totalitária se refere sempre a um movimento, a um processo de evolução histórica ou natural: engendra uma ideologia que fornece a explicação de todo o passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro. Nesse contexto, esta idéia de lei superior supõe a renúncia ao pensamento: quando uma só lei explica tudo, não é necessário o diálogo do eu comigo mesmo, nem é preciso criar uma lacuna no tempo para relacionar os eventos pretéritos com os presentes, para se conhecer ou julgar algo, apenas é necessário o uso da lógica para deduzir o comportamento que acelera e potencializa o desenvolvimento histórico ou natural da humanidade.

O raciocínio lógico é a única capacidade do espírito humano que prescinde do contato com o mundo, dos dados oferecidos pelos sentidos e do contato com os outros

para funcionar. Por isso, para Arendt, a lógica é a única forma de raciocínio que persiste quando as pessoas são engolidas pelo movimento totalitário: na solidão – sem a garantia de privacidade para cultivar os laços familiares e de amizade e sem um espaço politicamente organizado onde seria possível ver a pluralidade de pontos de vista –, o pensar e o julgar perdem espaço para o raciocínio lógico. Para a autora, por meio dessa tirania da lógica, o totalitarismo promove a perda da liberdade de pensamento.

Por um lado, a compulsão do terror total – que, com o seu cinturão de ferro, comprime as massas de homens isolados umas contra as outras e lhes dá apoio num mundo que para elas se tornou um deserto – e, por outro, a força auto coercitiva da dedução lógica – que prepara cada indivíduo em seu isolamento solitário contra todos os outros – correspondem uma à outra e precisam uma da outra para acionar o movimento dominado pelo terror e conservá-lo em atividade (Arendt, 1989, p. 526).

Como já foi visto, de acordo com Lefort, a autora produz sua análise do totalitarismo contrapondo a mobilização constante das massas pelo movimento totalitário com a atividade pública experimentada na Democracia Ateniense e na República Romana. Nesta contraposição seria possível distinguir a mobilização totalitária da ação livre.⁷¹ Entretanto, para Lebrun, Arendt, ao retomar as concepções e as experiências políticas da Antiguidade, pouco acrescenta à análise dos acontecimentos de sua época. Conforme este autor, ela deveria ter apontado em sua crítica que a razão clássica (o esclarecimento levado às últimas consequências) foi provedora da ideologia totalitária. Em suas palavras:

Ela [Arendt] abstrai o fato de que o totalitarismo retomou (mesmo que de maneira caricatural) os temas post-kantianos de ‘cidade ética’, do ‘universal concreto’, etc. Ela não pergunta por que a razão clássica foi a grande provedora da desrazão ideológica de nosso século (Lebrun, 1983, p. 58).

Arendt, contudo, lê Kant e trabalha com os conceitos iluministas de forma heterodoxa justamente por causa da ruptura totalitária. Para ela, o fenômeno totalitário demonstrou que os parâmetros tradicionais não poderiam mais orientar a ação e as faculdades do espírito, por isso seria necessário retomar e reinterpretar os autores clássicos a partir dos problemas contemporâneos, ou seja, seria necessário buscar na filosofia outras maneiras de orientar o pensamento e o juízo. A pensadora alemã não reconhece a *Crítica da Razão Prática* como a obra política de Kant e também não

⁷¹ Conferir em Lefort, 1991, p. 69.

considera o imperativo categórico como o conceito adequado para orientar a ação. De acordo com Duarte (1994), que denomina esta releitura arendtiana dos temas kantianos de “interpretação apropriativa”, para Arendt, o imperativo categórico, por ser universal e necessário, não pode tratar das questões políticas, que se caracterizam pela contingência e pela particularidade. Entretanto, segundo a autora, Kant teria enfatizado a ligação entre política e a vida do espírito ao defender o debate público e a comunicação como fundamento para o exercício das faculdades mentais. Duarte bem ressalta que:

se a filosofia kantiana encontra-se impregnada de preocupações políticas, a hipótese central das *Lições* é a de que, dentre toda a obra de Kant, a “Analítica do Belo” da *Crítica do juízo* configuraria justamente o ponto de máxima saturação política em seu pensamento. Segundo Arendt, alguns dos principais ‘vislumbres políticos’ de Kant teriam sido formulados especificamente no âmbito da terceira *Crítica* por meio dos conceitos de ‘juízo reflexionante estético’, ‘mentalidade alargada’, ‘desinteresse’, ‘comunicabilidade’ e ‘senso comum’ [...] (Duarte, 1994, p. 149).

Nesse sentido, uma das principais preocupações de Arendt é explicar como os regimes totalitários utilizaram elementos tradicionais para se estabelecerem: como a ideologia se tornou redução do pensamento ao raciocínio lógico e como o imperativo categórico se resumiu à simples obediência a regras. Em *Origens do Totalitarismo*, a autora demonstra como a adesão à ideologia e a perda do senso comum dificultaram a atividade do pensamento e do julgamento autônomo. Em *Eichmann em Jerusalém*, ela apresenta Eichmann como alguém que, apesar de possuir inteligência, não expressava pensamento próprio: era incapaz de discernir o certo do errado, repetia chavões e palavras de ordem nazistas, e, embora afirmasse que seguia o imperativo categórico, apenas obedecia à vontade do Führer, pois ela, em sua opinião, encarnaria a expressão da moral kantiana.

Mas também seu objetivo era mostrar que os fragmentos do passado e o diálogo crítico com os filósofos poderiam auxiliar na tarefa de pensar e de julgar os acontecimentos do presente.

A experiência política da Antiguidade, bem como as noções kantianas de “mentalidade alargada” e “senso comum” e a reflexão de Walter Benjamin sobre a história, contribuem para o pensamento arendtiano compreender o totalitarismo como um evento que obliterou a liberdade política e o pensamento, um evento que realizou

uma ruptura com o passado, mas que utilizou elementos tradicionais para se constituir. Nessa medida, para compreender o fenômeno totalitário na sua especificidade, em seu ineditismo, é preciso se apoiar nos acontecimentos políticos do passado e nos conceitos filosóficos que podem iluminar o presente.

Portanto, nos termos arendtianos, não foi o esclarecimento, a busca de autonomia, a idéia de ser mestre e senhor de seu próprio destino, ou a preocupação com a fonte do poder, ou ainda a noção de liberdade antiga que deram fundamento ao totalitarismo. Para Arendt, os regimes totalitários foram fruto da destruição dos laços familiares e de amizade, da incapacidade de pensar e da ampliação do espaço público ao ponto em que não era mais possível os homens se relacionarem politicamente.

A autora ressalta que nada ameaça mais os regimes totalitários do que a liberdade: não são os direitos (nem os civis, nem os direitos do homem⁷²) que podem refrear o totalitarismo, mas a ação conjunta entre os homens. Em outras palavras, o movimento totalitário precisa acabar com qualquer traço de liberdade para se estabelecer como regime, e onde há participação política é mais difícil que o totalitarismo ganhe força. É por esse motivo que a autora termina a obra *Origens do Totalitarismo* reafirmando a capacidade humana de cessar processos malfadados e fundar novos começos:

O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset hommo creatus est* – ‘o homem foi criado para que houvesse um começo’ disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós (Arendt, 1989, p. 531).

⁷² Sobre a impotência dos direitos do homem para proteger apátridas e minorias após a I Guerra Mundial, conferir em Arendt, 1989, p. 300-336.

CAPÍTULO 2: LIBERDADE E REVOLUÇÃO

Hannah Arendt baseia seu conceito de liberdade na experiência política ateniense e na República Romana, mas sem deixar de identificar a liberdade como experiência tangível também na Modernidade. Na obra *Sobre a Revolução*, a autora trata tanto do aparecimento da liberdade política na Modernidade quanto das causas de seu desaparecimento e esquecimento no desenrolar das revoluções.

Importa ressaltar que esta obra é negligenciada por alguns comentadores de Arendt, principalmente por aqueles que a consideram nostálgica e grecofílica, como Lebrun (1983) e O'Sullivan (1979). Ao negligenciar este livro, o conceito de liberdade arendtiano é mal entendido, pois parece que a autora considera apenas os eventos políticos antigos.

Como já foi tratado, para demonstrar a ligação entre ser livre e agir, a autora parte da experiência da Democracia Ateniense e da República Romana, já que boa parte da tradição filosófica não oferecia elementos para pensar a liberdade no espaço público. Lebrun, no texto “A liberdade segundo Hannah Arendt”, concorda em que, na Antiguidade, a liberdade era um assunto para os homens de ação, não para os filósofos: “A liberdade para os gregos do século IV era um conceito político e não filosófico” (Lebrun, 1983, p.53). Entretanto, o autor não entende que esse retorno à Antiguidade traga algum ganho para a análise do presente. Ao contrário, de acordo com ele, isto, além de incitar a desconfiança na teoria política moderna⁷³, cria uma nostalgia e uma análise fraca dos fenômenos contemporâneos.

Contudo, o pensamento arendtiano não pode ser considerado nostálgico na medida em que faz coincidir liberdade e novo começo. Isto porque, na Antiguidade, a história era considerada cíclica, não se concebia a possibilidade de algo inédito, apenas um retorno a um ponto do ciclo. Somente na Antiguidade tardia, com o cristianismo, surgiu a noção de tempo retilíneo. Mas, os eventos que marcam o tempo nesta concepção são de origem divina. Apenas na Modernidade surge a noção de história retilínea que compreende a ação humana como marco, como ruptura na história.

⁷³ Nos termos de Lebrun: “Mas, sua [de Arendt] constante colocação em perspectiva do moderno sobre o antigo provoca em seu leitor o sentimento de que o pensamento moderno do político é essencialmente *decadente*” (Lebrun, 1983, p. 58).

Somente na Era Moderna aparece a noção de que nos assuntos humanos o inédito é possível.⁷⁴

Desta maneira, a noção de liberdade em Arendt é claramente moderna, pois engendra a possibilidade de criar o absolutamente novo, dos homens iniciarem algo que nunca existiu antes. Além disso, Arendt, ao formular seu conceito de liberdade a partir da Antiguidade, pode conceber as Revoluções como eventos políticos, não como uma mudança na estrutura social. Em *Sobre a Revolução*, ela trata da emergência da liberdade política na época moderna e explica porque muitos teóricos confundem liberdade com direitos civis, igualdade perante a lei e igualdade social.

2.1 – A FINALIDADE DA REVOLUÇÃO É A LIBERDADE POLÍTICA

Segundo a pensadora alemã, a revolução é um fenômeno moderno que não tem relação com a mudança de governo experimentada na Grécia e Roma antigas, não está ligada com os ciclos das formas de governo de Platão e Políbio:

As mudanças [na Antiguidade] não interrompem o decurso daquilo a que a idade moderna chamou história, que, longe de provocar um novo princípio, era olhada como o retorno a uma fase diferente do seu ciclo, descrevendo um movimento que era predeterminado pela própria natureza dos problemas humanos, e que portanto era ele mesmo imutável (Arendt, 2001, p. 24).

A autora ressalta que o conceito moderno de revolução está intimamente ligado à idéia de que a história começa subitamente de novo, de que os homens podem mudar radicalmente a forma de viver em comunidade. Em outras palavras, a revolução, por estabelecer uma nova realidade histórica, estaria ligada à idéia de liberdade: “Portanto a idéia de que a liberdade e a experiência de um novo princípio devem coincidir é crucial para a compreensão das revoluções na idade moderna” (Arendt, 2001, p. 33).

Para os revolucionários modernos, do ponto de vista arendtiano, a liberdade política é o objetivo da revolução e seu aparecimento é entendido como uma história nova que se inicia. Nesse contexto, a liberdade não consiste apenas na garantia dos direitos civis que um governo deixa aos cidadãos.

⁷⁴ Ver sobre mudança na concepção de história em Arendt, 2001, p. 24-33.

Todas essas liberdades, às quais podemos acrescentar as nossas próprias reivindicações de nos libertarmos da miséria e do medo, são, é claro, essencialmente negativas; são o resultado da libertação, mas de maneira nenhuma são o verdadeiro conteúdo da liberdade, que, como veremos mais adiante, é a participação nos negócios públicos ou a admissão no domínio público (Arendt, 2001, p. 37).

Se as revoluções não visassem à liberdade, mas apenas à libertação, teriam em conta apenas garantir os direitos civis e combater os governos que abusam de seu poder, mas não precisariam formular novos direitos nem pensar em novas formas de governo. Dito de outra forma, os revolucionários preocupar-se-iam em estabelecer uma monarquia constitucional, não uma república.⁷⁵

Esta confusão entre o fim da opressão e o estabelecimento de um governo baseado na liberdade viria do fato de que as revoluções começaram na luta pela libertação. No contexto da Revolução Americana, por exemplo, à luta pela independência teria se seguido a experiência da liberdade, da fundação de uma nova estrutura política. No caso francês, na luta contra a monarquia absolutista, os homens também teriam adentrado no espaço público e se deparariam com a experiência de formar um novo corpo político.

Essas duas coisas juntas – uma nova experiência que revelava a capacidade humana para a novidade – estão na base do tom enfático que se encontra na Revolução Americana e na Revolução Francesa, essa insistência constantemente repetida de que, em grandeza e significado, jamais em toda história da humanidade existiria algo de comparável, coisa que, se a tivéssemos de considerar em termos de reivindicação bem sucedida de direitos civis, nos pareceria completamente deslocada (Arendt, 2001, p. 39).

Nesse sentido, para Arendt, revolução é mais do que uma insurreição bem sucedida, mais do que um golpe de Estado ou uma guerra contra a dominação, ela tem como fim a liberdade política.

[...] para descrever o fenômeno da revolução, a violência é tão pouco adequada como a mudança; só podemos falar de revolução quando ocorre uma mudança no sentido de um novo começo, onde a violência é empregada para constituir uma nova forma de governo completamente diferente, para conseguir a formação de um novo corpo político onde a libertação da opressão visa, pelo menos, a constituição da liberdade (Arendt, 2001, p. 40).

⁷⁵ Para Arendt, a liberdade estabelecida nas revoluções está ligada à redescoberta da forma de governo republicano. A autora cita Jefferson: “(...) as lutas daquela época eram lutas de princípios entre defensores de um governo republicano e os de um governo monárquico” (Jefferson *apud* Arendt, 2001, p. 38).

A revolução, desta forma, está ligada à fundação de um novo governo. O problema, segundo a autora, da idéia de fundação é que por vezes ela é relacionada exclusivamente à violência. É claro que, para iniciar algo, é preciso violar o velho, contudo, a violência não gera nada novo, não tem capacidade criadora, ela apenas destrói.

Para Arendt, a força e a violação são coisas marginais à política, podem servir para preservar os espaços públicos ou destruí-los, mas não constituem a atividade política.

A ligação entre fundação e violência, encontrada nas palavras dos homens da Revolução Francesa, vem, segundo a autora, da influência de Maquiavel. O teórico florentino teria sido o precursor das revoluções e do pensamento político do século XVIII pela sua preocupação com a durabilidade e a estabilidade do corpo político, por reavivar as instituições romanas e por tratar da questão da fundação. Além disso, Maquiavel consiste, de acordo com Arendt, no primeiro filósofo a pensar em um domínio puramente secular.

Existe em nossa história política uma espécie de acontecimento para o qual a noção de fundação é decisiva, e há na história de nosso pensamento um pensador político em cuja obra o conceito de fundação é central, se não o mais importante. Os acontecimentos são as revoluções da idade moderna, e o pensador é Maquiavel, situado na soleira de nossa era e que, embora nunca tenha usado a palavra, foi o primeiro a conceber uma revolução (Arendt, 2005a, p. 181).

Seria precisamente por ter redescoberto a fundação e por interpretá-la como justificção do uso da força para um fim supremo que Maquiavel poderia ser considerado o precursor das revoluções modernas – pelo menos da Revolução Francesa.

Conforme a pensadora alemã, Maquiavel, assim como os romanos, entende a fundação como a ação política central: o momento em que se estabelece o domínio público-político, onde é possível tratar dos assuntos comuns e propriamente humanos. Entretanto, Arendt indica que o autor, mais do que os romanos, relaciona fundação e violência. Para o pensador florentino, seria preciso usar a violência para fundar novos Estados ou reformar os degenerados.

A autora sustenta que tanto Maquiavel quanto Robespierre não entenderam a fundação como um ato passado que deveria guiar e inspirar as ações políticas no presente, mas como um fim supremo em vista do qual todos os meios seriam justificáveis.

Compreendiam o ato de fundar inteiramente à imagem do fazer [fabricar]; a questão para eles era, literalmente, ‘fazer’ uma Itália unificada ou uma república francesa, e sua justificação da violência guiava-se pelo seguinte argumento, que lhe conferia inerente plausibilidade: não se pode fazer uma mesa sem abater árvores, nem fazer uma omelete sem quebrar ovos; não é possível fazer uma república sem matar gente (Arendt, 2005a, p. 184).

A fundação parecia para Maquiavel, na teoria, e para os revolucionários franceses, na prática, exigir a violência e a violação, à semelhança do crime lendário que fundou Roma.

Entretanto, para Arendt, os romanos não ligavam violência e fundação, nem força e ordem; eles relacionavam a autoridade com a fundação: era ela que guiava a conduta dos cidadãos. Segundo a autora, a autoridade não é força nem dominação, muito menos persuasão. Ela exige obediência, mas não tem relação com a força, pois onde se emprega a violência, a autoridade falha. Também não é persuasão, por não pressupor uma relação entre iguais. A autoridade está baseada em uma hierarquia que é reconhecida como legítima por ambas as partes. Para os romanos, ela estava assentada na grandeza dos antepassados e, nesse sentido, estava relacionada com a durabilidade e a permanência do mundo humano.

Foi nesse contexto que o conceito e a palavra autoridade teriam aparecido. “A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (Arendt, 2005a, p. 163). Na perspectiva romana, agir sem os modelos e padrões consagrados pelo tempo e sem a sabedoria dos fundadores seria inconcebível.

Para Arendt, um dos motivos do sucesso da Revolução Americana em criar uma república estável e duradoura consistiu em que a fundação do novo corpo político estava mais relacionada à autoridade do que à violência. A violência nessa revolução ficou restrita à rebelião, isto é, à guerra contra a coroa inglesa, que impedia que o povo norte-americano decidisse sobre o próprio destino. A fase da constituição de uma nova estrutura de governo não foi marcada pela força, mas pelo debate público. Além disso, a exemplo dos romanos, os homens da revolução logo criaram uma instituição responsável por salvaguardar a nova Constituição e o exemplo dos fundadores – trata-se da Suprema Corte.

Arendt salienta que, antes da Modernidade, a palavra revolução não estava relacionada com violência nem com novidade, ao contrário, tinha uma conotação de

repetição, de ciclo: originalmente significava um termo astronômico que designava o movimento rotativo regular dos astros.

Se era aplicado aos problemas dos homens no mundo, era apenas para significar que as poucas formas conhecidas de governo se sucedem entre os mortais num eterno retorno e com a mesma força irresistível que faz as estrelas seguirem os seus trajetos predeterminados no céu (Arendt, 2001, p. 49).

Mesmo as Revoluções Americana e Francesa, que mais tarde imprimiriam uma mudança no conceito do termo, em seu início padeciam da mesma intenção contida no antigo conceito de revolução.

Por outras palavras, devemos-nos voltar para as revoluções Francesa e Americana e considerar que ambas foram no seu estado inicial desencadeadas por homens firmemente convencidos de que mais não faziam do que restaurar uma antiga ordem de coisas, perturbada e violada pelo despotismo da monarquia absoluta ou pelos abusos de um governo colonial (Arendt, 2001, p. 51).

No caso americano, os homens começaram por reivindicar os direitos dos ingleses e terminaram com a Declaração da Independência e com a tarefa de constituir um novo governo. Já no caso francês, a revolução foi no início uma tentativa de reformar o Antigo Regime, não de derrubá-lo. Apenas quando se percebeu que não era mais possível restauração alguma que os homens se viram diante do encargo de criar algo inteiramente novo.

Nesta passagem, fica evidente que, para Arendt, o novo não se originou de um projeto compartilhado de mundo, mas começou com a intenção de restauração (dos antigos direitos dos ingleses e dos franceses). De acordo com Abreu (2004, p. 149), isto é justamente um dos limites do exercício da ação fundadora arendtiana: “o futuro parece ter de estar sempre com uma referência ao passado”. Em Arendt, o novo nunca é planejado, surge espontaneamente inspirado por um evento passado. Isto porque, a autora relaciona a política principalmente ao juízo (faculdade voltada ao passado e ao presente). E, no que diz respeito à vontade (faculdade relacionada ao futuro e à capacidade de se fazer planos e projetos), esta somente se vincula à política no que tange à espontaneidade. Assim, Abreu parece ter razão ao indicar este paradoxo. De fato, é curioso que, no pensamento arendtiano, que tanto valoriza o novo, a ruptura e o inesperado não venham de um projeto compartilhado de mudar o mundo, mas de uma referência comum a um evento pretérito.

De qualquer forma, a identificação da capacidade humana para novos começos põe Arendt claramente em oposição à concepção de que a força da história, que seria necessária e irresistível, teria sido a causa dos eventos revolucionários.⁷⁶

O facto de terem existido homens, no Velho Mundo, que sonhavam com a liberdade pública, e de terem existido homens, no Novo Mundo, que tinham saboreado a felicidade pública – tais foram, em última análise, os fatos que deram origem a que o movimento para a restauração, a reconquista dos velhos direitos e liberdades, viesse a transformar-se numa revolução em ambos os lados do Atlântico (Arendt, 2001, p. 173).

Segundo Arendt, na América do Norte, a guerra de libertação e luta pela independência foi seguida sem pausa pela constituição de novos Estados federativos naquele país. Neste sentido, o desfecho da Guerra de Independência foi concluído bem antes da revolução ter chegado ao fim, isto porque, na concepção arendtiana, a revolução não atinge seu objetivo apenas com a libertação. A independência teria sido, assim, o primeiro passo em direção à liberdade, mas não o último. A autora com isso alerta para a confusão entre rebelião, que tem como objetivo a libertação, e revolução, que tem como finalidade a liberdade.⁷⁷

Além desta vertente que identifica revolução e golpe de Estado, ou seja, emprego da violência para mudança de governo, ainda existiria uma outra interpretação equivocada sobre os eventos revolucionários: a afirmação de que o conteúdo e a forma das novas constituições revolucionárias não trouxeram nada de novo e nem seriam de fato revolucionários. Nesta perspectiva, a grande conquista das revoluções teria sido resgatar o governo constitucional e as liberdades individuais, e assim, elas não teriam feito surgir nada novo, apenas restaurariam antigas liberdades.

Por outras palavras, o governo constitucional era, mesmo então, como ainda o é hoje, um governo limitado, no sentido em que o século XVIII falava de uma ‘monarquia limitada’, ou seja, uma monarquia limitada no seu poder pela força das leis. As liberdades civis, bem como o bem-estar privado, situam-se no âmbito do governo limitado e

⁷⁶ Conforme Arendt, Marx e Tocqueville, por utilizarem a noção de processo histórico e tendência da história, explicam a Revolução Francesa como um processo que se tornou irresistível pela força de determinados acontecimentos. A interpretação acerca desta revolução em Tocqueville será tratada mais adiante neste capítulo. Ver sobre Marx e a Revolução Francesa em Arendt, 2001, p. 74-77.

⁷⁷ Para Arendt, ao distinguir rebelião de revolução e libertação de liberdade, o pensamento político não cai na cilada da ciência da história, a qual geralmente coloca a ênfase na revolta contra a tirania em detrimento da fundação de novos corpos políticos. Essa insistência na rebelião poderia ser explicada por ser a luta contra a opressão mais dramática do que o ato de constituir uma nova forma de governo. Além disso, o tumulto da libertação, por vezes, faria malograr a revolução ou faria parecer que a constituição seria efeito da contra-revolução (Arendt, 2001, p. 174).

a sua salvaguarda não depende da forma de governo (Arendt, 2001, p. 176).

Entretanto, a constituição⁷⁸ na revolução não é de maneira nenhuma apenas a salvaguarda dos direitos civis, mas sobretudo a fundação de um sistema de governo inteiramente novo. A este respeito, o caso americano é claro: os revolucionários não estavam primordialmente preocupados com a questão do governo limitado. Segundo Arendt, isto era consenso entre eles. O debate teria girado em torno da questão sobre como fundar um novo poder. Para os homens da revolução no Novo Mundo, a questão que mais chamava a atenção era o equilíbrio dos poderes. O problema da divisão do poder não estava só relacionado com a separação de seus três ramos, Legislativo, Executivo e Judiciário, mas também com a união dos treze Estados para formar uma república confederada que juntasse as vantagens da monarquia referente à política externa com as vantagens do regime republicano no âmbito interno.

Neste caso, o constitucionalismo norte-americano não lidava apenas com a questão da delimitação das fronteiras entre o poder público e a vida privada, mas com estabelecer um sistema de poderes em que tanto a União como as suas partes pudessem ser constituídas de forma que nenhum poder diminuísse ou destruísse o outro. Para ilustrar essa preocupação, Arendt usa as palavras de Madison: “é de grande importância em uma república, não só precaver a sociedade contra a opressão dos seus governantes, mas também proteger uma parte da sociedade contra a injustiça de outra parte” (Madison *apud* Arendt, 2001, p. 181). A idéia fundamental não era uma mera soma de repúblicas, mas uma aliança que constituísse um novo organismo político.

Nesse sentido, a constituição numa revolução está relacionada principalmente com a criação de poder, das instituições e da participação dos cidadãos no corpo político, e menos com a garantia dos direitos individuais.

Para Arendt, constituição de um novo corpo político engendra a ação e a fabricação: a criação de novas instituições e a formulação de pactos e leis baseados em uma noção de justiça compartilhada. Contudo, a autora não deixa claro qual a relação entre a constituição de um novo governo e a fabricação. Em outros termos, a pensadora

⁷⁸ O termo constituição é ambíguo, pode significar tanto a Carta Política de um país como o ato de constituir um novo corpo político e novas regras para as instituições que foram fundadas. Na perspectiva revolucionária, constituir significa fazer nascer um governo. Para confirmar tal afirmação, Arendt cita Thomas Paine: “Uma constituição não é o acto de um governo, mas de um povo que constitui um governo” (Paine *apud* Arendt, 2001, p. 178).

alemã não esclarece como a fabricação contribuiria para a fundação, como ela poderia auxiliar a ação sem substituí-la e sem degenerar a política.

Embora a autora não trate deste problema, ela admite que, nas revoluções, é necessário, além de constituir uma nova forma de governo, proclamar novas leis. Isto porque os eventos revolucionários são, num certo sentido, conseqüência da crise de legitimidade da antiga autoridade política.

A decadência da autoridade política foi precedida pela perda da tradição e pelo enfraquecimento das crenças religiosas institucionalizadas; foi talvez o declínio da autoridade tradicional e religiosa que minou a autoridade política, tal como certamente anunciou a sua ruína (Arendt, 2001, p. 144).

Desta forma, como as revoluções seriam causadas por uma crise de legitimidade da autoridade política, as novas leis deveriam se apoiar em uma nova forma de autoridade que dotasse de validade a nova constituição para as gerações presentes e futuras. “Para os homens da Revolução, que se orgulhavam de fundar repúblicas, ou seja, governos ‘de leis e não de homens’, o problema da autoridade surgia sob a forma da chamada ‘lei superior’ que iria sancionar o direito positivo, estatuído” (Arendt, 2001, p. 225).

Na tentativa de forjar a legitimidade do novo governo e para dotá-lo de durabilidade, os revolucionários procuraram exemplos na Antiguidade. Dessa forma, a inspiração nas repúblicas antigas não era fruto de um gosto romântico pelo passado. Para a autora, na Antiguidade grega e romana, os homens das revoluções encontraram uma idéia de autoridade para a fundação de novos corpos políticos que prescindia da autoridade religiosa.⁷⁹ Afinal, as leis que organizavam o poder na Idade Antiga não necessitavam de qualquer fonte transcendente de autoridade.⁸⁰

No contexto de crise de autoridade, passa a ser imprescindível o debate em torno das coisas públicas. No caso da Revolução Francesa, por exemplo, os homens de letras, embora não participassem da direção dos assuntos comuns, discutiam constantemente sobre quais seriam as melhores constituições de poder. Segundo Arendt, estes homens

⁷⁹ A autoridade religiosa, que antes sustentava o absolutismo e o governo inglês na América do Norte, não tinha mais força para dotar de legitimidade os corpos políticos nascidos das revoluções.

⁸⁰ De acordo com Arendt, para os gregos, o estabelecimento das leis era um ato pré-político, tal como a construção da muralha que era anterior à própria cidade. O legislador não possuía nada de divino, não estava isento de se submeter às leis. Ou seja, o legislador estava fora do corpo político, mas não acima dele. Para os romanos, fazer leis era um ato político, já que relacionava as pessoas publicamente e as mantinha unidas: a legislação era responsável por ligar grupos diferentes tais como patrícios e plebeus. Ver em Arendt, 2001, p. 230-232, e Taminioux, 2000, p. 172.

que prepararam a revolução na França não contribuíram de um ponto de vista filosófico. Sua importância no contexto geral da revolução se deu na ênfase da liberdade política. Antes dessa divulgação do caráter público de ser livre, liberdade era entendida nos termos do livre arbítrio ou do livre pensamento.

De facto, a ausência de liberdade política sob o regime do absolutismo iluminado, no século XVIII, não consistiu tanto na recusa de liberdades específicas pessoais, e certamente que não para os membros das classes mais altas, como no facto ‘de que o mundo dos assuntos públicos não só ser mal conhecido por eles, mas também invisível’ (Arendt, 2001, p. 152).

De acordo com a autora, os homens de letras franceses partilhavam com os pobres a distância e a obscuridade em relação aos assuntos públicos. No Antigo Regime, parlamentos, dietas e ordens não representavam o povo, mas interesses particulares. Estes corpos políticos não legislavam, nem agiam, apenas consentiam ou não com as decisões do monarca. A Revolução Francesa teria consistido justamente na luta contra esta exclusão do povo perante os assuntos políticos.

Segundo Arendt, a sorte americana residiria no fato de que desde o período colonial o povo estava organizado em corpos de governos próprios, diferentemente da França, onde a monarquia absolutista tinha centralizado o poder e com isso os grupos não mantinham qualquer relação pública. Quando o parlamento francês rompeu com a coroa, desfizeram-se os laços que ligavam o país – as leis e privilégios que relacionavam as classes e as pessoas foram aniquilados. Na América, ao contrário, quando os colonos romperam com a coroa inglesa, os acordos e compromissos mútuos que uniam os colonos persistiram.

Para Arendt, a organização do povo americano foi obra dos primeiros colonos, que tinham tomado a decisão de abandonar o Velho Mundo sem, no entanto, abandonar a civilidade. Por esta razão, estes colonos elaboraram pactos para organizar a nova comunidade que se formava.⁸¹ O povo americano, nesse sentido, não estava ligado apenas pela mediação da coroa inglesa, mas também por acordos comuns. Tais pactos e acordos fizeram, segundo a autora, estes homens descobrirem a “gramática elementar da ação política” (Arendt, 2001, p. 213).

⁸¹ A autora se refere principalmente ao Convênio de Mayflower e às Ordens Fundamentais de Connecticut.

Em outras palavras, na América pré-revolucionária, ao contrário de outros países, a ação (no sentido arendtiano) havia gerado poder, e tal poder era mantido pelos compromissos e alianças. A força dos acordos e da organização dos colonos só se tornou aparente quando os municípios, províncias e Estados se articularam contra a coroa inglesa. O Velho Mundo viu com surpresa que um conjunto de municípios independentes foi capaz de vencer uma monarquia centralizada.

Uma das teses presentes no quarto capítulo do livro *Sobre a Revolução* consiste na idéia de que, nos Estados Unidos, os homens, desde a colônia, já tinham experimentado a auto-organização da sociedade e a liberdade política. Por esta vivência, os americanos puderam, na revolução, criar um corpo político que estava mais ancorado na prática do que nas teorias. Arendt parece concordar com Tocqueville (1977) no que diz respeito ao fato de que os costumes na colônia inglesa favoreciam a liberdade. Isto seria uma das causas, para a autora, da Revolução Americana ter sido mais bem sucedida que a Francesa, onde os homens de letras, que não conheciam a liberdade política nem tinham experiência no governo, guiaram a revolução.

De qualquer forma, para a autora, tanto no Novo Mundo quanto no Velho, o gosto pela liberdade fez com que os homens se encaregassem da tarefa de fundar um novo governo em que os assuntos públicos não ficassem restritos ao rei ou a alguns poucos.

Todavia, Hobsbawn, em seu texto “Hannah Arendt e a revolução”, critica a definição de revolução da autora alegando que ela teria negligenciado alguns eventos importantes como as Revoluções Chinesa e Cubana. Em suas palavras: “Ela não considera suas revoluções tal qual ocorrem, mas constrói ela própria um tipo ideal, definindo seu tema de estudo em função deste e excluindo o que não se coaduna com suas especificações” (Hobsbawn, 1985, p. 202).

De fato, a concepção arendtiana de revolução, por tratar daqueles eventos que fundaram um novo governo em que a liberdade pudesse ser experimentada politicamente, não trata dos acontecimentos de 1949 na China nem dos acontecimentos de 1959 em Cuba. No entanto, a autora inclui em sua análise outros momentos (tais como a Revolução Húngara e a Räterepublic bávara), que não são analisados pelos autores que entendem a revolução como uma mudança na estrutura social. Assim, poder-se-ia atribuir aos historiadores das revoluções a mesma crítica que Hobsbawn faz a Arendt, já que eles negligenciam alguns eventos destacados pela pensadora alemã.

Aqui é preciso reconhecer que há mais de uma interpretação possível sobre as revoluções e, nesse contexto, as interpretações entram em disputa – não apenas uma disputa no campo do pensamento, mas também no campo político. No embate entre Hobsbawm e Arendt, trata-se de uma discussão sobre aquilo que mais define e interfere na vida humana: o social e o econômico ou o político. Para o historiador, as revoluções são definidas e os acontecimentos são destacados na medida em que promovem uma mudança social com o objetivo de estabelecer a igualdade. Já para a pensadora alemã, o que está em jogo nas revoluções é a capacidade de fundar novos começos e de definir o rumo do mundo comum. Assim, é a liberdade, não a igualdade, que está no centro do pensamento da autora.

Contudo, embora Arendt afirme que a finalidade dos eventos revolucionários consiste em estabelecer a participação nos assuntos públicos, para ela, as revoluções fracassaram na medida em que não conseguiram conferir durabilidade a espaços onde a ação direta fosse possível. Em outras palavras, a liberdade política não se estabeleceu como o maior fruto das revoluções, mas sim o sistema representativo e as liberdades individuais. Segundo a autora, nada pode compensar esse fracasso das revoluções a não ser a memória e a recordação.

2.2 – O TESOURO PERDIDO DAS REVOLUÇÕES

De acordo com Arendt, o ato de fundação numa revolução deve estabelecer as bases de um novo edifício político e manter o espírito revolucionário – que consiste no gosto pela liberdade política – para além da própria revolução. No entanto, a Revolução Francesa não conseguiu fundar uma república duradoura e a Americana não conseguiu manter o espírito revolucionário.

Segundo a autora, a participação no governo foi uma realidade concreta somente no início das revoluções, mas depois a liberdade política foi gradativamente abandonada em favor do bem-estar. Na América, a experiência de se reunir para debater, decidir e pactuar era anterior à revolução, sendo já praticada nos municípios; na França, ao contrário, apenas com a revolução se formaram organismos populares preocupados com

assuntos públicos: as famosas quarenta e oito seções da Comuna Parisiense e um grande número de clubes e sociedades, as *sociétés populaires*.

Os municípios, as seções da Comuna e as *sociétés populaires* constituíram a base da república e da liberdade política. Estes espaços que possibilitavam o debate público, denominados por Arendt de pequenas repúblicas ou sistema de conselhos, teriam sido os responsáveis pelo estabelecimento de uma nova realidade histórica. A tradição revolucionária, contudo, teria dado pouca importância a estas organizações populares espontâneas.

Na perspectiva arendtiana, apenas Jefferson, no fim de sua vida, preocupou-se com a participação no governo por meio dos municípios.⁸² Se seus escritos iniciais estavam voltados para a libertação e para a constituição de uma nova forma de governo, seus escritos posteriores deram mais ênfase à conservação da ação livre. Esta preocupação de Jefferson, segundo Arendt, veio do reconhecimento de que a revolução falhou na fundação de um espaço onde a liberdade pudesse ser exercida. Em outras palavras, o povo teria ganhado liberdade, mas não os indivíduos, já que apenas um pequeno grupo (os representantes do povo) tinha o privilégio de se expressar, debater e decidir. Para este fundador americano, faltavam instituições que dessem concretude à ampla participação no governo. A não incorporação das reuniões municipais na Constituição Americana teria sido uma falha para formalizar a liberdade política. Assim, embora o povo escolhesse seus governantes, não podia mais influir nos assuntos comuns, não possuía mais um lugar onde os cidadãos pudessem debater de maneira a formar opiniões públicas que guiassem as decisões do governo.

Para Arendt, embora apenas Jefferson tenha se ocupado em tratar dessas organizações populares, elas apareceram em todas as revoluções.

[...] as principais datas do aparecimento destes órgãos de acção e germes de um novo estado são as seguintes: o ano de 1870, quando a capital francesa cercada pelo exército prussiano ‘espontaneamente se organizou em um corpo federal em miniatura’, que então formou o núcleo do governo da Comuna de Paris na Primavera de 1871; o ano de 1905, quando a onda de greves espontâneas, na Rússia, subitamente desenvolveu uma política de autocomando, e os trabalhadores das fábricas se organizaram em conselhos, sovietes, tendo como finalidade um governo próprio representativo; a Revolução de Fevereiro de 1917 na Rússia, quando ‘apesar de tendências políticas diferentes entre os trabalhadores russos, a própria organização, isto é, o soviete, não era sequer objeto de discussão’; os

⁸² Tal preocupação foi expressa principalmente, segundo Arendt, em suas cartas de 1816 (Arendt, 2001).

anos de 1918 e 1919, na Alemanha, quando, após a derrota do exército, soldados e trabalhadores em franca rebelião se constituíram em Arbeiter und Soldatenräte, exigindo, em Berlim, que este Räte-system se tornasse a primeira pedra da nova constituição alemã, e estabelecendo, juntamente com os boêmios dos cafés, em Munique, na Primavera de 1919, a breve Räterepublik bávara; a última data, finalmente, é o outono de 1956, quando a Revolução Húngara, logo desde o princípio, apresentou de novo em Budapeste o sistema de conselhos, o qual se espalhou por todo o país com incrível rapidez (Arendt, 2001, p. 323).

A explicação para o fato de apenas um pensador político, Jefferson, ter tratado dessas organizações populares está em que os teóricos da revolução teriam entendido o sistema de conselhos como organismos provisórios. No entanto, a pensadora alemã argumenta que os diversos conselhos, embora constituídos de forma espontânea e independente, logo se coordenaram e integraram, formando conselhos superiores regionais e provinciais, de modo a articular e a dar corpo a representações nacionais. Por isso, tais organizações não eram temporárias, ao contrário, objetivavam fundar uma verdadeira república.

Nesse sentido, a grande inovação revolucionária não seria de maneira nenhuma o sistema representativo – mesmo porque a idéia de representação não era novidade, estava em prática já nas monarquias parlamentares. Inovadoras, no entender de Arendt, eram essas organizações populares onde a liberdade política tinha realidade concreta. “Foi este sistema de conselho comunal, e não as assembléias de eleitores, que alastraram sob a forma de sociedades revolucionárias por toda a França” (Arendt, 2001, p. 303).

A aparição deste sistema em todos os momentos citados acima é espantosa para Arendt, já que não havia tradição ou influência organizada que relacionasse revolução e conselhos. Mas as revoluções não fizeram surgir apenas o sistema de conselhos; o sistema de partidos também começou a se formar neste período. Ambos se apoiavam no princípio de que todos habitantes de um determinado território estão habilitados a ser admitidos no espaço público.

No caso dos conselhos, segundo Arendt, a participação consistia na opinião pública e na ação direta; já no sistema de partidos, a ação ficava a cargo dos representantes e a participação do povo se restringia ao apoio ou ao consentimento. Nos conselhos, os participantes não eram nomeados, escolhiam-se a si próprios, ou seja, a seleção era feita entre pares, não estava sujeita a pressões, nem os votantes se

encontravam excluídos da escolha e do governo, ao contrário do que acontecia no sistema partidário. Portanto, para Arendt, no sistema de conselhos, a exclusão política não é causada por um organismo exterior, ela significa auto-exclusão: somente aqueles que não querem se envolver nos assuntos comuns estão fora do governo. Este tipo de exclusão traz, segundo a autora, um vigor e substância maiores à liberdade individual porque garante o direito de se escolher sobre a participação ou a isenção da política.

Na perspectiva partidária, o povo participa apenas através do voto: “Se os partidos se tornam militantes e entram activamente no domínio da acção política, violam seu próprio princípio, tanto quanto sua função no governo parlamentar, isto é, tornam-se subversivos, e isto independentemente das suas doutrinas e ideologias” (Arendt, 2001, p. 334). Se uma parte do partido se engaja na acção, entra em conflito com a outra parte que ocupa cargos no governo. Para a autora, desde o início, o sistema de partidos mostrava claramente que não poderia absorver a acção do povo e que, em função disso, outros órgãos de participação deveriam existir.

A diferença entre partido e conselho é analisada por Arendt a propósito de seu estudo sobre a Revolução Francesa. A pensadora nota que as sociedades populares funcionavam em torno do debate: as pessoas das mais diferentes idéias se encontravam para discutir sobre assuntos comuns e para formar uma opinião pública, que consistia na mediação e no acordo das opiniões pessoais. Já a Assembléia Nacional funcionava através de partidos e facções que não buscavam o acordo entre as opiniões, mas a vitória de um plano de governo previamente estabelecido por cada facção.

[...] na medida em que não existia nenhuma zona de acordo entre as facções parlamentares, tornou-se uma questão de vida ou morte que cada uma delas dominasse todas as outras, e a única maneira de o conseguir era organizar as massas fora do parlamento e aterrorizar a Assembléia com esta pressão exercida fora de suas próprias fileiras (Arendt, 2001, p. 304).

Neste sentido, as facções interferiram nas sociedades e transformaram as reuniões voltadas para o debate livre em reuniões doutrinárias. Dessa forma, o debate livre das sociedades e clubes populares ficou ameaçado pela invasão do discurso partidário.

Além desta ameaça vinda do interesse dos partidos em absorver as organizações populares, também havia a dificuldade do poder central de conviver com o poder paralelo que as sociedades populares formavam. Robespierre, por exemplo, em

setembro 1791 defendeu essas sociedades como as verdadeiras fundações da liberdade e alegou que a perseguição destas reuniões populares seria o maior crime contra a revolução. Mas, em 1793, pouco depois de assumir a chefia do governo revolucionário, ele passou a combater essas sociedades invocando contra elas a “grande sociedade popular de todo povo francês’, una e indivisível” (Arendt, 2001, p. 296).

Para Arendt, o povo francês só poderia expressar suas opiniões e participar dos assuntos comuns por meio destas organizações espontâneas, ele não poderia ser representado apenas pela assembléia e pelo governo central. Por isso, desarticular as *sociétés populaires* significava acabar com a liberdade política da maioria dos franceses. Neste sentido, a autora chama atenção para o fato de que o governo não deve ser guiado por uma opinião pública unânime, mas por opiniões públicas que representem a pluralidade do povo.

As opiniões surgirão por toda a parte em que os homens comuniquem livremente uns com os outros e tenham direito de possuir as suas idéias políticas; mas essas idéias, na sua infindável variedade, parece terem também necessidade de purificação e representação [...] (Arendt, 2001, p. 280).

O fundamental, nesta perspectiva, é que o governo possa ser pautado por opiniões públicas que foram formadas no debate, para não ser guiado pela vontade ou pelas paixões populares. A depuração das opiniões pode ser realizada graças à faculdade do juízo, a qual permite que a pluralidade dos pontos de vista possa se transformar em um gosto ou princípio compartilhado.

O governo central se incomodava com as sociedades populares, entre outros motivos, segundo Arendt, também porque elas não tratavam apenas de assuntos políticos – como o esclarecimento com relação às leis, o debate sobre os princípios republicanos etc –, mas também pressionavam o governo para que a miséria fosse aliviada. Com isso, o governo revolucionário francês passou a abandonar, paulatinamente, o processo de deliberação e instituição de uma nova forma de governo para adotar medidas de urgência que resolvessem a questão social. Neste sentido, o governo perdeu seu aspecto político na medida em que, para a autora, a questão da pobreza e outras questões sociais diziam respeito antes a assuntos administrativos.

Resumidamente, o conflito entre o governo jacobino e as sociedades revolucionárias desenvolvia-se sob três aspectos diferentes: o primeiro era a luta da república pela sua sobrevivência contra a pressão dos *Sans-culottes*, isto é, a luta pela liberdade pública contra a esmagadora

desigualdade da miséria privada. O segundo era a luta da facção jacobina contra o espírito público das sociedades; teoricamente, era a luta por uma opinião pública unificada, uma ‘vontade geral’, contra o espírito público, a diversidade inerente à liberdade do pensamento e da palavra; na prática, era a luta pelo poder do partido e pelo interesse do partido contra *la chose publique*, o bem público. O terceiro é a luta do monopólio do governo contra o princípio federal, com a sua separação e divisão do poder, isto é, a luta da nação-estado contra os primeiros princípios de uma verdadeira república (Arendt, 2001, p. 301).

Para a autora, embora o povo estivesse preocupado prioritariamente com o bem-estar privado, por meio das sociedades teria surgido um gosto pelas atividades políticas: uma sede de discussão, de trocas de opiniões, de esclarecimento mútuo e instrução. Mas quando as sociedades e clubes ficaram limitados a escutar discursos partidários e coagidos a apoiar as decisões do governo, as pessoas deixaram de aparecer.⁸³ A partir do momento em que as facções invadiram as sociedades para terem maior força no parlamento, reduziram a livre troca de opiniões ao discurso doutrinário, truncaram e controlaram o poder do povo. Nesse contexto, a Assembléia poderia ser considerada democrática no sentido social, na medida em que visava a promover o bem-estar popular, mas era oligárquica no sentido político, já que a liberdade se tornava, de novo, privilégio de poucos, dos representantes do povo.

Está, certamente, na própria natureza do sistema de partidos substituir ‘a fórmula governo do povo pelo povo’ por esta fórmula: ‘governo do povo por uma elite que saiu do povo’ (Arendt, 2001, p. 341).

Sem compreender o novo poder que o sistema de conselhos formava, muitos revolucionários se opuseram a ele em favor de algo que repunha os moldes do defunto poder – centralizado, hierarquizado e oligárquico. Os revolucionários profissionais, embora interessados em mudar a forma de viver em comunidade, não apoiavam os conselhos por defenderem teorias e ideologias ligadas à antiga forma de poder e à associação política por meio de facções.

A má fé e a luta pelo poder não foram os factores decisivos que levaram os revolucionários a voltarem-se contra os órgãos revolucionários do povo [os conselhos]; foram antes as convicções elementares que os partidos revolucionários compartilhavam com todos os outros partidos. Eles estavam de acordo em que o fim do

⁸³ Para Arendt, no decorrer da Revolução Russa, teria acontecido o mesmo: o partido bolchevista teria pervertido o sistema revolucionário dos soviets com os mesmos métodos. Ver em Arendt, 2008, p. 68.

governo era o bem-estar do povo e que a substância da política não era a acção mas a administração (Arendt, 2001, p. 336).

No momento em que o povo surgiu na cena política como “os miseráveis”, ganhou força o tema da necessidade. Nesse contexto, o governo revolucionário mudou sua preocupação das instituições livres para a necessidade do povo. O lema da liberdade foi trocado pelo mote da felicidade.

A questão social que emergiu com a Revolução Francesa tratava da pobreza, que não consistia numa simples privação, mas num estado de constante necessidade que desumanizava, por deixar os homens à mercê da ditadura de seus corpos. Conforme a autora, logo que o povo apareceu na Revolução Francesa como uma massa de miseráveis e deixou de ser visto em sua pluralidade, a igualdade política perdeu espaço para a igualdade social, assim como a questão da liberdade dos cidadãos foi deixada de lado em favor da felicidade.

A multidão que auxiliou a revolução na França estava sob o jugo da necessidade, e, quando ela apareceu na cena política, trouxe junto da oposição ao Antigo Regime a questão da pobreza. Nesse contexto, a liberdade teve que se render à urgência da vida e da sobrevivência. “Foi a necessidade, as carências urgentes do povo, que soltaram o terror e conduziram a Revolução à sua ruína fatal” (Arendt, 2001, p. 73).

Quando a pobreza e o sofrimento do povo se tornaram espetáculo público, as virtudes públicas foram abandonadas em favor da preocupação com os pobres, isto é, da compaixão⁸⁴, já que o bem comum parecia ser o bem-estar social. Este sentimento seria alcançado ao se identificar os próprios desejos com os desejos dos miseráveis, de forma a criar uma só vontade em favor da felicidade do povo francês.

Nesse contexto, a idéia de que uma república livre engendraria a participação do povo foi substituída pela concepção de que o governo, para promover a felicidade, deveria ser guiado pela vontade geral. Na França, o conceito de vontade parecia ser adequado porque os miseráveis constituíam uma massa ‘unida num só corpo’ e em uma

⁸⁴ Para Arendt, compaixão não é uma virtude, é co-sofrimento, um sentimento que só pode ser despertado frente a uma situação de penúria de uma pessoa em particular, não se pode ter compaixão por uma classe ou pela humanidade. A autora se refere à passagem de “O Grande Inquisidor” para tratar da impossibilidade de sentir compaixão por muitos, como por exemplo, pelo povo francês: “Para Dostoiévski, o sinal nítido da divindade de Jesus era a sua capacidade de se compadecer com todos os homens na sua singularidade, isto é, sem os amalgamar em qualquer entidade, como, por exemplo, a de uma humanidade sofredora” (Arendt, 2001, p.104). De acordo com a autora, o sentimento só pode ser despertado por uma situação particular, por pessoas específicas e conhecidas.

só vontade. O clamor pelo atendimento das necessidades vitais é sempre uníssono – todos nós temos um corpo biológico e o atendimento das necessidades desse corpo pode fazer diversos se juntarem em uma só voz. Nesse sentido, a idéia de vontade geral parece ser verossimilhante em condições de pobreza em massa.

A partir do momento em que, na França, o povo deixou de ser entendido como uma pluralidade de cidadãos e foi identificado com a massa faminta dotada de uma vontade única, o debate público perdeu a importância. A noção de consentimento e deliberação foi desviada, segundo Arendt, para a idéia de vontade geral.

De maior relevância era que a própria palavra ‘consentimento’, com as suas implicações de escolha deliberada e opinião considerada, fosse substituída pela palavra ‘vontade’, que exclui essencialmente todos os processos de troca de opiniões e um acordo eventual entre eles. A vontade, se pretende ser eficaz, deve ser de fato una e indivisível (Arendt, 2001, p. 92).

Segundo a autora, em condições de liberdade não é possível haver uma só vontade, uma opinião unânime. Isto porque, onde houver espaços em que os homens possam falar livremente, haverá diversidade de opiniões. Para ela, vontade não pode ser uma categoria política por não ser possível qualquer mediação ou acordo entre vontades. As opiniões, ao contrário, podem ser trocadas e depuradas. Isto porque, diferentemente do querer, a faculdade de julgar ultrapassa o sujeito: para querer algo não é necessário levar em conta os outros, já para expressar a opinião sobre algo é preciso pensar alargado, levar em consideração os demais. Para Kohn, no pensamento de Arendt, é o juízo que permite que a pluralidade dos pontos de vista se transforme em um gosto ou princípio compartilhado: “O ato de julgar transforma o gosto, o mais subjetivo de nossos sentidos, no *sensu comum* especificamente humano que orienta os homens, homens que julgam, no mundo” (Kohn, 2003, p. 28). Dessa forma, para Arendt, o povo deve ter em comum instituições onde os homens possam trocar opiniões, mas não uma vontade.

Na Revolução Francesa, a vontade geral de Rousseau, para Arendt, serviu como um substituto teórico para a vontade soberana do monarca. O povo foi posto no lugar do rei, tornando-se a nova fonte da lei e do poder.⁸⁵

Os revolucionários franceses, ao entenderem como soberana a vontade geral, não a Carta Constitucional, deixaram de lado o princípio de governo republicano para

⁸⁵ Sobre os comentários de Arendt a respeito de Rousseau, ver Garcia, 2002, p. 119-138.

adotarem o princípio democrático.⁸⁶ Em outras palavras, trocaram o império da lei e a decisão da maioria pelo domínio da maioria.

De acordo com Arendt, a distinção mais clara entre a Revolução Americana e a Francesa consiste em que a primeira lutou contra uma monarquia limitada e a segunda contra uma monarquia absoluta. Os revolucionários do Novo Mundo não foram tentados a pensar nenhum poder independente ou acima das leis: a sede do poder era o povo, mas a fonte da lei era a Constituição, um documento escrito e duradouro, muito diferente de um estado de espírito subjetivo como a vontade.

A Carta Constitucional é material e objetiva, ao contrário da vontade geral, ou da opinião pública, que são volúveis e abstratas. No contexto da mudança da forma de governo na França, parecia que o rei absoluto deveria ser substituído por outro absoluto, a soberania popular. “E como, não apenas a pessoa do rei tinha sido a fonte de todo o poder terreno, mas também a sua vontade havia sido a origem de toda a lei terrena, a vontade da nação, obviamente, de agora em diante, tinha de ser a própria lei” (Arendt, 2001, p. 191).

Nesse contexto, em que a vontade geral e a idéia de igualdade de condições guiam o governo, a liberdade fica ameaçada. Arendt alerta que o problema da miséria exige cuidados e preocupações que não podem ser resolvidos pelo processo político de persuasão e decisão, sua urgência pede decisões mais rápidas. A questão da miséria, quando se torna pública, deve ser resolvida por meios administrativos, não políticos, deve ser pautada por especialistas, não pelos cidadãos.

Arendt ressalta que a promoção da igualdade social foi fruto do progresso na fabricação de instrumentos. Em outras palavras, o que contribuiu para a libertação frente aos processos naturais do corpo e facilitou as atividades que garantem a sobrevivência foi o desenvolvimento tecnológico. A revolução e as idéias políticas modernas não teriam promovido o bem-estar social.

A mobilidade social era, é certo, relativamente elevada na América do século XVIII, mas não foi impulsionada pela Revolução, e se a Revolução Francesa abriu carreiras ao talento, e de fato com muita força, isto não ocorreu senão depois do Diretório e de Napoleão Bonaparte, quando já não eram a liberdade e a fundação de uma república que estavam em jogo, mas sim a liquidação da revolução e o desenvolvimento da burguesia (Arendt, 2001, p. 88).

⁸⁶ Em *Sobre a Revolução* não fica claro se as críticas que Arendt faz ao conceito de vontade geral se destinam diretamente a Rousseau ou à interpretação do pensamento de Rousseau feita pelos revolucionários franceses.

Segundo a autora, um indício de que a produção de riqueza e o processo de igualdade social não tinham relação com as revoluções reside no fato de que o desenvolvimento das forças produtivas, bem como os problemas econômicos, tinham sido introduzidos no domínio público antes dos eventos revolucionários.

O aparecimento da economia-política e de sua noção de que o Estado deveria estimular a indústria e o mercado foi anterior às revoluções. Neste contexto, os interesses particulares dos burgueses adentraram a esfera pública. Isto foi agravado quando os pobres apareceram na cena política e a questão social passou a ser questão do governo. Dessa forma, não só os interesses particulares burgueses se tornaram presentes na esfera pública, mas os interesses dos miseráveis também.

Mas com a queda da autoridade política e legal e o aparecimento da revolução, era o povo, e não os problemas econômicos e financeiros em geral, que estava em foco e não só os problemas sociais se introduziram, como invadiram o domínio político. A sua necessidade era violenta e, portanto, pré-política; parecia que apenas a violência poderia ser suficientemente forte e rápida para os ajudar (Arendt, 2001, p. 111).

Nesse sentido, para promover o bem-estar popular, a forma mais apropriada não era o longo processo de deliberação nem a divisão do poder, mas um poder centralizado onde especialistas fariam planos de promoção social que deveriam ser rapidamente executados.⁸⁷

Segundo Arendt, tanto os partidos quanto os conselhos na França revolucionária não percebiam que a ação política deveria ser feita em nome da liberdade e que a administração das coisas deveria cuidar do problema da miséria. Em outras palavras, ambos não teriam distinguido as funções políticas das funções administrativas. “O erro fatal dos conselhos foi sempre o de eles próprios não distinguirem claramente entre participação nos negócios públicos e administração ou direcção das coisas do interesse público” (Arendt, 2001, p. 337).

⁸⁷ Embora a Revolução Americana também tenha sofrido com a questão social, a principal preocupação do governo dizia respeito à riqueza, diferentemente do caso francês, em que a miséria era o que impulsionava a preocupação com o social. Além disso, o principal problema social era a escravidão, que condenava parte dos habitantes da América à condição de trabalhadores, restringindo-os à atividade ligada à sobrevivência. Entretanto, os colonos viviam entre si em condições mais equânimes, de forma que a principal preocupação depois da Revolução se tornou a abolição da escravidão e o estímulo à economia. Ver Arendt, 2001, p. 80-88.

Para Arendt, é problemático que a idéia de igualdade estivesse ligada apenas à questão econômica e jurídica. Segundo ela, quando se pretende estabelecer a liberdade, é preciso também pensar na igualdade política, no conceito de isonomia, que implica em não governar e não ser governado, em decidir sobre os assuntos públicos entre iguais, isto é, no direito dos cidadãos de fazer igual uso da palavra.⁸⁸ Este tipo de igualdade não significa igualdade de condições sociais, pois ele admite que os homens são naturalmente diferentes e que precisam de uma instituição artificial para transformar as pessoas particulares em cidadãos iguais.

Sendo assim, a partir de sua análise das revoluções, Arendt destaca a distinção teórica entre política e economia, ação e administração, bem como demonstra como estes elementos e atividades se imiscuem com a emergência da questão social. Para a autora, o governo na Modernidade deveria se preocupar tanto com a administração das coisas, que envolve conhecimentos científicos e capacidade técnica, como com os assuntos comuns, que envolvem o discurso e a persuasão.

Mas a incapacidade de separar ação e administração foi justamente um dos fatores responsáveis pelo fracasso dos conselhos revolucionários, bem como um dos motivos da obliteração da liberdade política. Entretanto, a autora não esclarece sobre algumas questões que estariam na fronteira entre política e economia, por exemplo, sobre como a liberação pode ser garantida para que os homens possam adentrar no espaço público ou sobre como a administração necessária à sociedade pode ser feita sem fazer desaparecer o debate público. Nesse sentido, Duarte parece ter razão quando afirma que:

Se nenhuma política e nenhuma revolução jamais foram capazes de lidar de maneira positiva com a questão social, Arendt fica devendo aos seus leitores uma reflexão mais apurada sobre como lidar com o problema crucial da necessidade sem que a própria exclusão do elemento político não venha trazer de volta, justamente, a tecnocracia econômica e administrativa que suas análises visaram recusar. Pode-se questionar tais reflexões visto que a própria Arendt reconhecia que o pleno exercício da liberdade dependia de que os homens não se encontrassem absolutamente sujeitos à coerção imediata e opressora das necessidades vitais. Se sua distinção entre política e economia tem o mérito de revelar a moderna oclusão da política sob a tecnocracia administrativa há que se perceber, também, a impossibilidade de se determinar onde é que acaba a questão social e onde é que começa a

⁸⁸ Para Arendt, “(...) *isonomia* não significa que todos os homens são iguais perante a lei ou que a lei é a mesma para todos, mas que todos têm o mesmo direito à atividade política; na *pólis*, essa atividade assumiu fundamentalmente a forma de falar uns com os outros. Isonomia é, por conseguinte, essencialmente o direito igual de falar e, como tal, o mesmo que *isegoria* (...)” (Arendt, 2009, p. 172).

questão política propriamente dita: se Arendt está certa ao distinguir entre ‘participação’ e ‘administração’, faltou-lhe interrogar de que maneira ambas poderiam complementar-se (Duarte, 2000, p. 286).

Importa notar também que a questão econômica e social aparece para a autora como um obstáculo à liberdade. Diferentemente de outros autores, que como ela também priorizam a política em detrimento da economia, como Aristóteles e Maquiavel, Arendt não entende que os conflitos entre ricos e pobres sejam constitutivos da vida política, muito menos considera que a liberdade possa ser defendida justamente por aqueles que se encontram em estado de pobreza.⁸⁹

Nesse sentido, se na perspectiva arendtiana as questões econômicas e sociais dificultam o aparecimento e a formalização da liberdade na esfera pública, então seria relevante tratar como a administração poderia impedir que o desenvolvimento econômico e a diminuição da pobreza desvirtuassem a vida política.

Se Arendt, por um lado, não esclarece sobre a relação entre política e administração, por outro, mostra bem como no contexto da Revolução Francesa a necessidade dificultou a durabilidade da liberdade e o sistema de partidos se estabeleceu em detrimento do sistema de conselhos. Embora a questão social permaneça um problema no pensamento arendtiano, é relevante a interpretação da autora sobre como o sistema representativo⁹⁰ e os direitos civis se apresentaram como as maiores heranças dos eventos revolucionários.

A Revolução Americana, embora tenha sido bem sucedida na fundação de uma nova forma de governo, foi, segundo Arendt, malfadada na tarefa de manter a liberdade e as virtudes públicas. De acordo com ela, isso ficaria claro na mudança do sentido do

⁸⁹ Para Aristóteles, a natureza dos regimes políticos tem relação com a constituição social da cidade e com a disputa entre os que possuem bens e querem aumentar seu patrimônio e aqueles que apenas possuem sua liberdade e querem protegê-la. Conferir Cardoso, 2000, p. 36-37. Com relação a Maquiavel, como já foi mencionado, a liberdade está ligada ao conflito público entre grandes e povo, está relacionada à canalização do conflito entre as partes da cidade para as vias institucionais. Ver Maquiavel, 2007, p. 21-27.

⁹⁰ Arendt aponta os problemas do sistema representativo analisando duas teorias tradicionalmente enunciadas sobre representação. Na primeira, os representantes eleitos teriam que seguir as instruções dadas pelos eleitores; na segunda, escolhido o representante, este agiria de acordo com seu juízo, e nesse sentido os eleitores apenas escolheriam o melhor candidato. O problema da primeira teoria, segundo a autora, reside no fato de que o representante se torna um executor da vontade dos eleitores e anula a si próprio politicamente. Já na segunda perspectiva, em que o representante deve agir sem levar em conta os eleitores, por meio da eleição, os votantes abdicam de cuidar dos assuntos públicos. O lema ‘o poder vem do povo’ só se torna verdadeiro, nesse caso, no dia da votação. Para Arendt, no primeiro caso, o governo se degenera em administração, pois não há espaço para debate e decisão, os representantes apenas executam ordens. No segundo caso, a antiga distinção entre governantes e governados volta a se estabelecer, uma vez que a ação se torna privilégio dos representantes.

termo felicidade, que na revolução tinha caráter público (o gosto de exercer atividades políticas), mas mais tarde passou a ficar restrito à esfera privada, traduzindo-se em bem-estar pessoal.

O próprio fato de a palavra ‘felicidade’ ter sido escolhida na reivindicação a uma participação no poder indica de modo claro que existia no país, anteriormente à revolução, qualquer coisa como uma ‘felicidade pública’ e que os homens sabiam que não poderiam ser totalmente ‘felizes’ se a sua felicidade estivesse situada e fosse usufruída apenas na vida privada (Arendt, 2001, p. 156).

Como o adjetivo “pública” não acompanhou a expressão “procura da felicidade” na Carta Constitucional americana, esse novo direito, de procurar a felicidade por meio da cidadania, teria sido mal interpretado. Arendt ressalta que a felicidade no sentido privado foi reforçada quando, no século XVIII, foi divulgada a idéia de que o objetivo do governo era a felicidade da sociedade. No caso da França, a liberdade política teria sido deixada de lado em favor da liberação quando o tema da miséria surgia publicamente por meio da emergência dos pobres na cena política. Dessa forma, na América, não menos do que na França, o espírito que animou a revolução teria sido esquecido.

Para a pensadora alemã, o apreço à liberdade política e à participação no governo foi esquecido em grande parte porque nenhuma teoria foi capaz de reter o gosto e a experiência de ser livre. “De um modo evidente, o que se perdeu através da incapacidade de pensamento e recordação foi o espírito revolucionário” (Arendt, 2001, p. 272).

O fracasso do pensamento pós-revolucionário em resguardar e compreender o espírito de participação política, assim, teria sido precedido pelo fracasso na fundação de uma instituição que preservasse e animasse tal espírito. No caso da Revolução Francesa, ela não teria conseguido sequer estabelecer um governo duradouro. No caso americano, a nova forma de governo teria sido estabelecida tendo duas instituições ocupadas com sua permanência: o Senado e a Suprema Corte conferiam durabilidade à República Americana, no entanto, não havia instituições capazes de promover a participação no governo. Arendt defende que, embora as revoluções tivessem como finalidade a liberdade política, elas deixaram uma herança sem testamento: a participação no governo se tornou um tesouro perdido dos eventos revolucionários.

Nesse sentido, em *Sobre a Revolução*, a pensadora alemã tece uma narrativa sobre a experiência da liberdade política na Modernidade e seu esquecimento. De acordo com Duarte (2000, p. 270), “(...) Arendt narra a ‘estória’ das revoluções como quem narra um mito, explorando o tema da repetição moderna do ‘tesouro’ político perdido no passado sem preocupar-se com a reconstrução fidedigna dos acontecimentos”.

Já para Hobsbawn (1985), as análises de Arendt sobre a importância do sistema de conselhos e sobre o esquecimento da liberdade teriam maior força caso ela se dedicasse mais à pesquisa dos conselhos revolucionários e à análise histórica, caso ela se detivesse mais no funcionamento destes órgãos e nos processos que os fizeram desaparecer, pois suas conclusões careceriam de uma fundamentação mais sólida. Conforme o autor:

Já que a tendência espontânea para criar órgãos como os soviets é claramente muito importante para a autora, e lhe propicia provas para sua interpretação, caberia, por exemplo, esperar que mostrasse mais interesse pelas formas efetivas que tais órgãos populares adotam (Hobsbawn, 1985, p. 205).

Mais adiante, o historiador reforça: “Possivelmente uma análise sociológica pudesse mostrar a semelhança dessas formas [conselhos revolucionários], mas Hannah Arendt abstém-se disso” (Hobsbawn, 1985, p. 205).

Porém, é importante notar que, de fato, nunca esteve entre os propósitos da autora construir uma análise sociológica ou tratar os eventos com a metodologia da História. Seu objetivo seria construir uma memória sobre os grandes feitos dos revolucionários, uma narrativa sobre a liberdade política na Modernidade. Isto está indicado no prefácio e no segundo ensaio de *Entre o passado e o futuro*, onde a autora mostra que a História (a ciência sobre o passado) está relacionada ao conhecimento e à verdade, enquanto a memória e a narrativa sobre as ações dos homens estão ligadas ao domínio político. Na perspectiva arendtiana, para se valorizar a liberdade política, seria indicado tecer uma narrativa das revoluções.

No entanto, a crítica de Hobsbawn parece fazer sentido na medida em que a autora poderia ser mais convincente em sua narrativa se fizesse uma análise em que descrevesse mais detalhadamente a origem e a atividade dos conselhos revolucionários e, ainda, indicasse melhor quais foram suas fontes e documentos históricos. Isto é, caberia exigir de Arendt não que ela procedesse à maneira da sociologia ou da História,

mas que, mantendo-se fiel ao tratamento político do passado que defende, efetivamente narrasse *estórias* exemplares sobre alguns conselhos.

De qualquer forma, vale ressaltar que a autora só pode entender o objetivo revolucionário como liberdade política graças à sua concepção de história. Ao procurar o significado original das palavras, ela entende que revolução, a princípio, significava refundação, ou seja, a restauração de uma ordem de coisas; mas depois a palavra passaria a se referir à fundação de algo novo graças à decisão dos homens de participarem dos assuntos públicos e à capacidade humana de iniciar. Ao buscar a singularidade dos acontecimentos e ao desprezar a idéia de tendência histórica, Arendt compreende os eventos revolucionários como fruto da ação dos homens no espaço público.

2.3 – O ESQUECIMENTO DA LIBERDADE POLÍTICA EM FAVOR DA LIBERDADE INDIVIDUAL

No que diz respeito ao esquecimento da liberdade no transcorrer da Revolução Francesa, Arendt parece se apoiar em alguns aspectos da obra de Tocqueville.⁹¹ O pensador francês divide sua explicação deste evento revolucionário em duas partes. Primeiro indica um processo de longa duração e depois trata dos fatos mais particulares e anteriores a 1789 que caracterizariam esta revolução. Para ele, a revolução acelerou a tendência histórica da democratização, isto é, catalisou o processo de equalização social que já estava em curso. Tal tendência é identificada na primeira parte de sua obra. Arendt, ao contrário, não trabalha com o conceito de processo histórico nem analisa as razões de longa duração da revolução. Assim, a autora somente se apóia na segunda parte da análise tocquevilliana, que trata dos acontecimentos imediatamente anteriores a 1789 e que esclarece sobre o esquecimento da liberdade política. Além disso, é nesta passagem que aparece a preocupação do teórico francês com a participação no governo. Conforme Célia Quirino (2001), Tocqueville quase sempre fala da liberdade de maneira genérica, discorre tanto sobre liberdade política como civil. Mas, dentre estas formas de

⁹¹ A autora, além de citar nominalmente Tocqueville (ver em Arendt, 2001, p. 34, 52, 137, 153 e 163), também utiliza as seguintes teses do teórico francês, a saber, que, na América, os costumes favoreciam a liberdade e que não havia participação nos assuntos públicos na França antes da revolução.

liberdade, ele destaca a política por lhe parecer o verdadeiro fundamento das formas de ser livre.

De acordo com o autor, as principais características da França pós 1789 já se desenvolviam antes da revolução: embora a sociedade tenha se modificado, a continuidade teria sido mais forte do que a ruptura. A Revolução Francesa apenas teria acelerado algo que vinha se produzindo havia séculos. Nos termos de Tocqueville, a equalização social já estava em curso antes do evento revolucionário: os nobres, por exemplo, não detinham mais o monopólio da direção política, da autoridade, nem mesmo da riqueza e das terras, apenas conservavam seus privilégios. O empobrecimento da nobreza, ressalta o autor, já promovia a divisão de terras há muito tempo. A revolução não teria iniciado, portanto, a divisão da propriedade nem modificado a classe dirigente, apenas acabava com os privilégios dos gentis homens. Ainda, a centralização do poder e da administração, bem como a participação da burguesia no controle do Estado teriam sido promovidas no período monárquico, já que o absolutismo fora responsável pela centralização e pela distribuição de cargos do serviço público para os burgueses. Nesse sentido, o teórico francês pensa a revolução na longa duração, isto é, procura entender os eventos revolucionários de acordo com uma tendência histórica. A marcha da igualdade de condições seria a inclinação daqueles tempos. Neste contexto, a verdadeira razão da revolução seria acelerar este processo de igualdade. Isto é, a finalidade da Revolução Francesa, para Tocqueville, era econômica e social.

Entretanto, ela só se desencadeou, conforme o autor, a partir do momento em que o gosto pela liberdade promoveu a mudança no corpo político e a ação daqueles que estavam excluídos dos assuntos públicos. O surgimento do gosto pela liberdade e os acontecimentos imediatamente antecedentes aos eventos de 1789 são tratados por Tocqueville no livro III de sua obra *O Antigo Regime e a Revolução*, que corresponde à segunda parte de sua análise.

Neste livro, Tocqueville escreve que os homens de letras se tornaram, no século XVIII, os principais políticos na França. Embora estes homens fossem inexperientes no governo, sua principal ocupação era discutir assuntos políticos. Suas idéias eram muito diferentes entre si, não formavam, salienta o autor francês, uma teoria única de governo, entretanto todas as teorias dos homens de letras pareciam partilhar a noção de que “[...] convém substituir regras simples e elementares extraídas da razão e da lei natural aos

costumes complicados e tradicionais que regem a sociedade de seu tempo” (Tocqueville, 1997, p. 135).

Tocqueville ressalta que esta formulação não era nova, ocupava a imaginação dos filósofos havia anos. O curioso, para ele, é que, às vésperas da revolução, esta noção não estava só na cabeça dos escritores, mas também era assunto cotidiano da multidão.

Entretanto, segue o autor, a condição em que os homens de letras viviam não permitia que eles percebessem os reais problemas para implementar as reformas mais desejáveis e os modelos de governo mais bem intencionados, pois eles se encontravam afastados da prática política. A mesma ignorância sobre a administração pública teria feito com que a multidão recebesse bem as idéias e modelos abstratos dos escritores.

Havia mais de um século que, segundo Tocqueville, a vida pública tinha desaparecido na França, de forma que nem mesmo a nobreza via o mal dessas idéias abstratas. A nobreza francesa perdera sua autoridade, sua capacidade de governar os espíritos e com isso dava espaço para que os homens de letras ocupassem este vazio e orientassem a opinião do povo.⁹² Sem senso prático de experiência nos governos, essas noções gerais e abstratas ganhavam os espíritos dos franceses de todas as ordens.

Embora os filósofos tenham dado os motivos morais e políticos para a revolução, por criticarem os privilégios dos nobres e a miséria do povo, a verdadeira razão da eclosão da Revolução Francesa, para Tocqueville, foi econômica.

Nesse contexto, teriam sido os economistas que de fato precipitariam o fim do Antigo Regime ao defenderem formas de administração pública que favorecessem o desenvolvimento da riqueza pública e principalmente da riqueza privada. O autor aponta uma mudança no século XVIII sem precedentes na história: “nunca antes a fortuna do Estado e a fortuna privada tinham sido tão entremeadas” (Tocqueville, 1997, p. 157). O governo tinha se tornado, conforme Tocqueville, o principal consumidor da indústria e também o maior empresário da França por realizar obras de infra-estrutura. Tinha maior relação financeira com as classes ricas, já que pedia empréstimos para estimular o desenvolvimento. Portanto, o Estado, ao mesmo tempo em que fomentava a riqueza, ameaçava-a, pois contrariava a burguesia com o aumento da dívida pública e a falta de garantia e de prazo para o pagamento.

⁹² Para Tocqueville, não apenas a nobreza, mas a Igreja também perdeu força, neste caso, na direção espiritual do povo.

O autor destaca que, no momento em que a fortuna de particulares se imiscuiu com a fortuna pública, as idéias dos economistas ganharam importância entre os mais abastados. Tais idéias seriam mais afeitas à liberdade de empreendimento do que à liberdade política: os economistas não defendiam a participação popular no governo, ao contrário, propunham que as reformas necessárias para o desenvolvimento deveriam ser realizadas por especialistas.

Nesta perspectiva, a figura do Estado suplantava a do governante: na visão dos estudiosos de economia, as instituições administrativas deveriam ser deixadas a salvo da interferência das discussões públicas. Dito de outra forma, o Estado deveria funcionar mecanicamente seguindo regras pré-estabelecidas de funcionamento, e não ser guiado pelo debate ou deliberação.

Esta forma particular de tirania que chamam o despotismo democrático, que a Idade Média não imaginou, já lhes é familiar. Não há mais hierarquia na sociedade, nem classes determinadas, nem posições fixas: há um povo composto de indivíduos quase semelhantes e inteiramente iguais, uma massa confusa reconhecida como o único soberano legítimo, mas cuidadosamente privada de todas as faculdades que poderiam permitir-lhe dirigir e até controlar seu governo. Acima dela, um mandatário único, encarregado de tudo fazer em seu nome sem consultá-la (Tocqueville, 1997, p. 148).

Para Tocqueville, o povo queria, a princípio, o mesmo que os economistas: reformas administrativas. E se um rei as tivesse realizado, a monarquia não teria sido derrubada. Em outras palavras, uma reforma administrativa que colocasse fim às instituições medievais teria impedido a revolução.

Mas como esta reforma não aconteceu, assevera o autor, a idéia da liberdade política ganhou o espírito dos franceses nas vésperas da revolução. “A idéia de que o povo inteiro tem o direito de participar do governo penetra nos espíritos e apodera-se deles. [...] A nova correnteza chega a arrastar os próprios economistas, obrigando-os a confundir seu sistema unitário com algumas instituições livres” (Tocqueville, 1997, p. 150).

Nesse contexto em que o povo clamava por igualdade e passou a desejar também a liberdade, os economistas agregaram às suas idéias a concepção de instituições livres para tornar viáveis as reformas desejadas. No momento em que a idéia de liberdade entrou em questão, a revolução se tornou inevitável, pois a partir de então ficaria claro que a solução de problemas administrativos se daria com o estabelecimento de um novo

governo. Dessa forma, para Tocqueville, a liberdade foi um meio, não um objetivo da revolução.

A partir de sua análise da Revolução Francesa, o pensador ressalta que a paixão pela liberdade política se perde facilmente quando ela surge do ódio ao mau governo ou à má administração. Ao contrário, o verdadeiro gosto pela liberdade teria origem na recusa da dependência.

Antes do amor pela liberdade ter sido despertado nos franceses, eles já teriam concebido certas noções de governo. Teriam imaginado uma sociedade governada por regras administrativas. Conforme Tocqueville, quando apareceu o gosto pela liberdade, aquela idéia não foi descartada. Neste sentido, houve uma tentativa de conciliá-la com a liberdade, de forma a criar uma administração da burocracia junto com o governo dos eleitos. Essa tentativa de conciliação traria problemas:

É neste desejo de introduzir a liberdade política no meio de instituições e idéias que lhe eram alheias ou opostas, mas às quais já nos habituamos ou cujo gosto já concebêramos de antemão, que, há sessenta anos, produziu tantas tentativas vãs de governos livres seguidos por revoluções tão funestas até que, finalmente, cansados por tantos esforços, desgostados por um trabalho tão duro e tão estéril, abandonando sua segunda meta para voltar à primeira, que muitos franceses reduziram-se a pensar que viver entre iguais debaixo de um senhor tinha afinal de contas alguma doçura. E assim acontece que hoje nos assemelhamos muito mais com os economistas de 1750 que com nossos antepassados de 1789 (Tocqueville, 1997, p. 151).

O que o autor quer ressaltar é que várias revoluções na França foram feitas em nome da liberdade e da igualdade, no entanto, elas terminariam por bloquear as possibilidades de liberdade. Como observa Célia Quirino, para Tocqueville, “se uma grande revolução pode fundar a liberdade em um país, muitas revoluções que se sucedem tornam por muito tempo toda liberdade regular impossível” (Quirino, 2001, p. 135).

Tocqueville ressalta que, nos franceses, o gosto pela liberdade foi transitório, enquanto que a paixão pela igualdade permaneceu sempre vigorosa:

Desde que a Revolução começou até nossos dias, vimos diversas vezes a paixão da liberdade extinguir-se, renascer, extinguir-se novamente e renascer outra vez, assim o fará ainda por muito tempo, sempre inexperiente e mal regulada, fácil de desanimar, assustar e vencer, superficial e passageira. Durante este mesmo tempo a paixão pela igualdade sempre ocupa o fundo dos corações dos quais foi a primeira a apoderar-se; neles se agarra com os nossos mais caros sentimentos; e enquanto uma muda sem cessar de aspecto, diminui,

crece, fortalece-se ou enfraquece de acordo com os acontecimentos, a outra sempre permanece a mesma (Tocqueville, 1997, p. 176).

Por meio desta análise dos fatos que antecederam a Revolução, o autor aponta para o problema da igualdade sem liberdade:

As sociedades democráticas que não são livres podem ser ricas [...] mas o que nunca se verá em sociedades semelhantes, ouso dizê-lo, são grandes cidadãos e principalmente um grande povo, e não tenho medo de afirmar o nível comum dos corações e dos espíritos não cessará nunca de baixar enquanto houver união de igualdade e do despotismo (Tocqueville, 1997, p. 47).

Para Tocqueville, não há remédio mais eficaz que a liberdade política contra os males que a equalização social pode produzir. Nesse sentido, a principal preocupação do autor é conciliar igualdade e liberdade. Dito de outra forma, sua principal questão, levando em conta a experiência da Revolução Francesa, é de que forma o gosto de ser livre pode ser despertado, já que o amor pela igualdade de condições já existia.

Segundo o teórico francês, o gosto pela liberdade é de difícil aprendizado. Enquanto a igualdade de condições marcharia de forma irresistível, pois nenhum movimento humano poderia detê-la, a liberdade, ao contrário, para existir, exigiria o esforço dos homens. Tocqueville alerta que a existência de um princípio libertário e do gosto pela liberdade não são suficientes para concretizá-la, destaca que a simples declaração ou a inscrição em uma Constituição não garante que os homens sejam livres.

Além disso, para Célia Quirino (2001, p. 137), “[...] segundo Tocqueville, para ser real, a liberdade exigiria dos homens que comessem por amá-la e acreditar nela, para, num segundo momento, concretizar esta crença e, num terceiro, organizá-la e formalizá-la”. Para o autor, a liberdade está sempre ameaçada, os homens precisam lutar constantemente por ela.

É nesta luta incessante que surgiriam os bons costumes, as boas leis e as instituições. Nesta perspectiva, os costumes são mais importantes que as leis, pois é a ação dos homens que determina a existência das leis e das instituições. A liberdade, segundo o autor, depende dos costumes – isto é, das experiências, das práticas, hábitos e opiniões –, pois se a participação nos assuntos públicos for constante, então os hábitos, as práticas e crenças passam a ser impregnados de liberdade, de forma que os homens não suportariam mais qualquer tipo de servidão ou dependência.

Para Tocqueville, a liberdade deve ser cultivada em todos os cidadãos, caso isto não ocorra, não haverá independência para ninguém, apenas uma igual tirania para todos. Nesse sentido, para que seja possível a liberdade, os homens deveriam cultivar seu amor por ela e agir no sentido de estabelecê-la e conservá-la. Quirino destaca que em Tocqueville “só depende da vontade e da ação dos homens que a igualdade conduza à servidão ou à liberdade, às luzes ou à barbárie, à prosperidade ou à miséria” (2001, p. 140).

Nesse sentido, Tocqueville e Arendt escrevem para resguardar a liberdade política. O primeiro quer proteger a liberdade frente à ameaça que a igualdade de condições oferece, a segunda defende a liberdade política frente à individual e à questão social. Enquanto o pensador francês argumenta que a igualdade de condições foi o objetivo e o legado da Revolução Francesa, para Arendt, as revoluções deixaram uma herança sem testamento, pois a liberdade política foi eclipsada pelos direitos civis e pelo problema da miséria. Embora os dois pensadores usem formas de pensar e alguns termos e conceitos distintos, estão preocupados com a falta de participação política que as sociedades modernas podem gerar em função da questão do bem-estar.

Se Tocqueville explica a Revolução Francesa como fruto da tendência histórica de equalização e da ação dos homens para mudar o governo e acelerar tal tendência, Arendt defende que as revoluções resultaram de uma crise da autoridade política. Nesse sentido, para a autora, os eventos revolucionários tinham a finalidade de estabelecer a liberdade, de fundar um novo governo em que a participação fosse possível e a autoridade política fosse restabelecida.

Como já foi mencionado, a pensadora alemã não trabalha com a noção de processos históricos. Para ela, a idéia de processo faz desaparecer a liberdade dos assuntos públicos, pois quando um acontecimento é explicado por um encadeamento causal de fatos, ele parece ser um resultado não da ação dos homens, mas de um curso pré-determinado e inevitável da história. Portanto, com sua concepção de evento, Arendt é capaz de enfatizar a ação dos homens como potência de romper com a cadeia de acontecimentos para fundar algo inédito. Entretanto, tal concepção não é capaz de analisar as rupturas e continuidades e a relação entre elas como faz Tocqueville em sua análise da Revolução Francesa. Nesse sentido, se o pensamento arendtiano tem o mérito de destacar a ação fundadora, ele está limitado a identificar as rupturas. O método do teórico francês, diferentemente, engendra tanto as quebras como as continuidades

históricas sem fazer desaparecer o agir político, pois Tocqueville mescla em sua explicação a tendência da história com as ações dos homens em 1789.

Além de concepções históricas distintas, estes dois autores também identificam objetivos diferentes na Revolução Francesa. Arendt, ao contrário do autor francês, afirma que a liberdade não era um meio para as revoluções, mas a sua finalidade. Nesta perspectiva, a finalidade de qualquer evento que se queira chamar de revolução consiste em fundar um novo corpo político onde os cidadãos possam participar do governo. “Falando de maneira geral, ou a liberdade pública significa, na verdade, o direito de ‘ser participante do governo’, ou deixa de ter significado” (Arendt, 2001, p. 269). Assim, para Arendt, a revolução está ligada à ruptura: surge de uma crise da autoridade política, e seu objetivo consiste na constituição de uma nova forma de governo, significa um novo começo.

Segundo ela, toda revolução está profundamente ligada à liberdade, isto é, à ação que estabelece uma nova realidade. No entanto, a pensadora alemã aponta que, na Revolução Francesa, assim como nas demais que seguiram seu curso, a questão social obliterou a possibilidade de se ser livre publicamente: a deliberação e a persuasão não pareceram ser importantes quando a necessidade do corpo entrou em jogo, pois a lentidão do processo político de troca de opiniões foi, em todos os casos, inadequada para atender às necessidades biológicas. No momento em que a pobreza reduziu os homens à ditadura de seus corpos, estes não mais apresentaram opiniões diferentes, mas as mesmas necessidades. Nesse contexto de miséria em massa, a administração dos especialistas apareceu como a mais importante, por ser mais eficaz contra a pobreza do que a participação no governo.

Desta forma, tanto para Arendt como para Tocqueville, as idéias econômicas não estão relacionadas com a liberdade.⁹³ O autor ressalta que os economistas se preocupavam com a liberdade de empreendimento, não defendiam a participação popular no governo, mas a administração dos especialistas. Na perspectiva econômica, o Estado deveria funcionar de acordo com certas regras, mas não ser guiado pelo debate ou deliberação.

Na obra *A Condição Humana*, Arendt trata, além da valorização do trabalho, do nascimento da economia política e da emergência da questão social. Ainda, entende que

⁹³ Vale lembrar que, para Tocqueville, a verdadeira razão da eclosão da Revolução Francesa é econômica. A liberdade teria sido um meio, não o fim da revolução.

a economia representaria os valores da esfera social, que estaria baseada na indistinção entre a vida política e a privada, na transformação de interesses particulares em públicos. Em *Sobre a Revolução*, a autora argumenta que, quando a necessidade e a administração se tornam a principal preocupação do governo, a liberdade política fica ameaçada. No entanto, nada comenta sobre a imbricação entre a fortuna pública e a privada. Isto é curioso, já que a pensadora alemã é leitora de Tocqueville, e o autor mostra que a economia política não só surgiu, mas também ganhou as mentes dos homens graças a esta mistura entre as riquezas do Estado e dos particulares.

Este fato parece ser fundamental para explicar a dissolução dos limites entre as esferas pública e privada, já que indica o momento a partir do qual os assuntos privados ganharam relevância pública. Ainda parece contribuir para a compreensão do processo que levaria, em termos arendtianos, à indistinção entre ação e administração, já que não só o problema da miséria, mas também a gestão da riqueza, passariam a ser considerados, a partir de então, como uma das principais preocupações do governo.

Arendt ressalta que o Velho Mundo sofreu influência da América mais no que diz respeito à promoção social do que no que se refere à fundação de um novo corpo político duradouro. A autora quer destacar que a idéia de igualdade na Revolução Francesa, e nas outras que a sucederam, estava ligada à condição social e à norma jurídica. Ao se desvincular a igualdade do domínio público, Arendt afirma que surge um obstáculo para a participação no governo: sem a noção de uma igualdade política, que reconheça o direito dos homens de fazer igual uso da palavra e de contribuir por meio do debate sobre os assuntos públicos dentro de uma comunidade, dificilmente a liberdade enquanto realidade tangível pode ser mantida.

Tanto Arendt como Tocqueville defendem a liberdade política como ação, entretanto, eles divergem sobre a questão da igualdade. Para ela, as revoluções se degeneraram justamente quando os revolucionários deixaram de se preocupar com a liberdade (e talvez por isso não tenham considerado a igualdade nos termos de isonomia), para tentar resolver os problemas sociais e promover a igualdade social. Arendt entende que, toda vez que um governo revolucionário se desvia de sua função de estabelecer instituições livres, ele se corrompe em tirania, pois a questão da pobreza, muitas vezes, requer medidas extraordinárias e violentas. Nesse sentido, para a autora, tanto a liberdade quanto a igualdade devem ser fruto do esforço humano de fundar um espaço onde os homens tenham o igual direito de falar e ouvir, apesar de suas diferenças

naturais, para decidir sobre os assuntos comuns. Para Tocqueville, ao contrário, a igualdade – que dizia respeito à economia, à norma jurídica e à mediocrização da sociedade, isto é, à uniformização de comportamentos, hábitos e opiniões – era uma tendência histórica. Nessa perspectiva, a questão da igualdade não se refere apenas à economia ou à lei, mas diz respeito também à construção de uma sociedade de pessoas medianas, na qual a igualdade de espírito impera, na qual ninguém se destaca ou se distingue. Tal igualdade, para o pensador francês, não exige qualquer acordo entre os homens nem o esforço humano, pois está a cargo da história.

Embora Arendt não pense em termos de tendência histórica, parece concordar com Tocqueville no momento em que o autor aponta como característica da sociedade moderna a equalização social. Nos termos arendtianos, os homens modernos, com a emergência da esfera social, têm dificuldades de se relacionar com base na pluralidade humana. Na medida em que a liberdade política e a ação eram desvalorizadas em favor do trabalho, os homens seriam inclinados ao comportamento e à homogeneização, não à ação e à distinção.

Para Arendt, na Revolução Francesa, a liberdade política foi deixada de lado em favor da liberação quando a miséria se mostrou publicamente: “De novo Tocqueville tem razão quando observa que ‘de todas as idéias e sentimentos que prepararam a Revolução, a noção e gosto da liberdade pública, em sentido estrito, têm sido os primeiros a desaparecer’” (Arendt, 2001, p. 163).

Para Tocqueville, o gosto pela liberdade, que vem do ódio à dependência, pode ser facilmente confundido com o ódio ao mal governante. E se a paixão pela liberdade não estiver baseada no clamor pela independência, esta paixão será passageira. Isto porque a liberdade depende do esforço humano, ela não consiste em um princípio, um direito que se declara, mas deve ter realidade concreta, ser cultivada em todos os cidadãos para se realizar. Neste ponto, mais uma vez, Arendt concorda com o pensador francês, pois, para ela, ser livre é agir em um espaço publicamente organizado. Retomando as palavras da autora: “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom de liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma única e mesma coisa” (Arendt, 2005a, p. 199). Em Tocqueville, também liberdade e ação se fundem: para ser livre é preciso primeiro despertar e cultivar o gosto pela liberdade, para depois concretizá-la e formalizá-la. Ambos autores defendem que a

liberdade significa agir de acordo com suas escolhas. Nas palavras de Arendt (2005a, p. 208), “somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma”.

Aproximar Arendt e Tocqueville pode parecer para muitos que a autora adota uma posição liberal. Contudo, o que interessa para a pensadora na análise deste autor sobre a Revolução Francesa não é seu método, nem a defesa da monarquia e da aristocracia, mas os empecilhos que ele aponta para a liberdade política na Modernidade. Para Arendt, a teoria política de Tocqueville é útil para entender por que motivo a idéia de igualdade de condições parece ser a herança dos eventos revolucionários. Segundo Arendt:

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 (Arendt, 2005a, p. 30).

Este tesouro permaneceria sem nome para aqueles que vivem após seu desaparecimento, no entanto, nas revoluções Americana e Francesa, ele seria conhecido e nomeado: “O nome, na América, foi ‘felicidade pública’, que com suas conotações de ‘virtude’ e ‘glória’ entendemos tão pouco como sua contrapartida francesa, ‘liberdade pública’: a dificuldade para nós está em que, em ambos os casos, a ênfase recaía sobre ‘público’” (Arendt, 2005a, p. 30).

Para a autora, sem testamento, ou melhor, sem a recordação que nomeia e indica o valor daquilo que deve ser herdado, as experiências humanas não podem ser preservadas e transmitidas. A tradição revolucionária, nesse sentido, falhou em salvar do esquecimento a experiência da liberdade política. Dessa forma, os direitos individuais, o sistema representativo e o bem-estar social parecem ser a grande herança das revoluções.

Aqui importa lembrar que, para Arendt, a libertação precede a fundação da liberdade: as revoluções se ocupam primeiro em derrubar a tirania e, depois, em estabelecer instituições livres e ampliar a participação no governo. Quando estas duas etapas não são compreendidas, Arendt afirma que a libertação pode aparecer como o objetivo primordial da revolução.

Esta confusão também residiria na dificuldade da separação entre o desejo de ser livre da opressão e o desejo de liberdade como forma de vida política. Arendt destaca

que a liberdade, por vezes, foi confundida com o governo limitado. Mas se os direitos que permitem que um indivíduo esteja livre da coação são condição para a liberdade, eles não são suficientes para que ela se consuma. Dito de outra forma, derrubar a tirania não leva automaticamente a um governo livre.

Outro equívoco apontado por Arendt diz respeito à falta de clareza na idéia de felicidade que a revolução pode proporcionar: esta palavra tanto pode se referir à esfera pública, e neste caso significa o gosto de participar do governo, como pode aludir à vida privada, ao bem-estar pessoal. Assim, a confusão neste momento se dá entre liberdade e liberação, a qual consiste, para Arendt, em estar livre das necessidades da vida biológica. O problema desta confusão entre felicidade pública e privada está no fato de que a sobrevivência passa a ser entendida como um problema da esfera política. Mas a finalidade principal da mudança na forma de governo, conforme a autora, é promover a liberdade, não livrar os homens das necessidades do corpo.

A Declaração de Independência Americana teria contribuído para esta indistinção entre bem-estar pessoal e participação nos assuntos públicos por não ter esclarecido o sentido de felicidade. Segundo Arendt, o termo “procura da felicidade”, presente neste documento, perdeu a acepção pública.

Nesse contexto, a pensadora alemã ressalta que a América se destacou mais pelo processo de igualdade que existia nesta sociedade do que pela fundação de um novo governo:

Não foi a Revolução Americana e a sua preocupação com o estabelecimento de um novo estado, de uma nova forma de governo, mas a América, ‘o novo continente’, o americano, ‘um novo homem’, ‘a adorável igualdade’, segundo as palavras de Jefferson, que os pobres desfrutam com os ricos que revolucionaram o espírito dos homens, primeiro na Europa e depois em todo o mundo – e isto a um ponto tal que, desde as últimas fases da revolução Francesa até às revoluções de nosso tempo, pareceu mais importante aos revolucionários mudar a textura da sociedade, tal como fora mudada na América antes da sua Revolução, do que mudar a estrutura do domínio político (Arendt, 2001, p. 27).

Deste modo, no Novo Mundo, não foi a fundação da república o que se tornou exemplar, mas o modelo da sociedade norte-americana. Com isso, a Revolução Americana parece ter promovido, acima de tudo, a liberdade de empreendimento, a busca pela felicidade privada.

Já no caso da Revolução Francesa, os maiores legados teriam sido, por um lado, os Direitos do Homem, por outro, o contra-exemplo do terror. Na perspectiva arendtiana, na medida em que a preocupação dos revolucionários se deslocou da constituição de um novo poder para a questão social, o governo abandonou o debate público e passou a usar medidas de exceção, pois o povo não era mais visto como uma pluralidade de homens que deveriam decidir juntos sobre as coisas comuns, mas como uma massa de miseráveis que deveria ter suas necessidades atendidas. Para promover a felicidade dos miseráveis seria mais eficaz a centralização das decisões e até o uso de violência.

Nesse contexto, tais revoluções parecem ter deixado como legado a noção de que os homens devem se preocupar com a felicidade privada, desfrutar das liberdades individuais e, ainda, que o governo deve primordialmente garantir o bem-estar social e promover a produção de riquezas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentei nesta dissertação os principais textos de Hannah Arendt que tratam da liberdade, bem como os conceitos da autora que se relacionam com a liberdade, tais como ação, história e narrativa, revolução, igualdade, liberação, libertação, entre outros.

Como foi visto, a pensadora alemã trata da liberdade como potência, como ação ou participação nos assuntos públicos, ou ainda como novos começos. Dessa forma, nesta extensa apresentação, poderia parecer que Arendt define o que é ser livre de maneiras diferentes, e isso apontaria ou para uma certa contradição em seu pensamento ou para uma falta de rigor na construção de seus conceitos. Entretanto, afirmar isto significaria uma leitura desatenta de sua obra. Ao visitar *Origens do Totalitarismo*, o livro que a tornou famosa como teórica política, já se encontra ali em germen a noção de liberdade política que mais tarde seria aprofundada no ensaio “Que é liberdade?” e na obra *Sobre a Revolução*. O mesmo se pode dizer da concepção de liberdade de pensamento, mais tarde desenvolvida nas obras *Eichmann em Jerusalém* e *A vida do Espírito*. Nesse sentido, seria mais proveitoso e cuidadoso interpretar o conceito de liberdade arendtiano como uma concepção multifacetada e explorar as relações entre as diversas manifestações de liberdade apresentadas pela autora.

Na primeira parte desta dissertação, dedicada principalmente ao ensaio “Que é liberdade?”, demonstrei que a autora nega que a liberdade seja vivenciada plenamente na interioridade do sujeito. Ela apresenta a concepção de liberdade filosófica como passível de contradições, na medida em que a cognição, por possuir a capacidade de buscar as causas dos fenômenos, pode obliterar o aparecimento da liberdade ao explicar as ações dos homens como resultado de leis naturais ou da vontade imperativa.

Para Arendt, a liberdade filosófica que relaciona ser livre exclusivamente com a faculdade de pensar ou com a faculdade de querer é limitada: o que se pensa e o que se quer nem sempre pode ser realizado. Nessa perspectiva, o pensamento e a vontade têm seus limites no sujeito, já que estas duas faculdades atuam apenas no homem isolado. A liberdade filosófica, por não escapar das fronteiras da interioridade, caracteriza-se, segundo a autora, pela impotência.

Ao contrário, a liberdade política, encontrada na esfera pública, entre os homens, caracteriza-se pela potência: a ação em conjunto tem o poder de decidir sobre os assuntos comuns.

Com isto, a pensadora alemã visa a afirmar que a liberdade, em seu mais alto grau, é política. No entanto, isto não quer dizer que a autora não reconheça a existência de uma liberdade na vida do espírito. É importante lembrar que, de acordo com Arendt, a vontade é responsável pela espontaneidade, o que garante que os homens não se comportem de maneira pré-determinada; já o pensamento prepara para o debate, na medida em que consiste em um diálogo do sujeito consigo mesmo, e ainda prepara para o julgar ao afastar os preconceitos e prejulgamentos. Nesse sentido, o querer e o pensar são manifestações elementares e limitadas da liberdade.

O julgar, segundo a autora, é a única faculdade do espírito que ultrapassa a subjetividade do indivíduo, é a única faculdade que, para atuar, exige a comunicação com o mundo, a consideração dos outros, pois deve apreciar as ações e seus princípios. Assim, o julgamento, diferentemente da cognição, é adequado para tratar os fenômenos políticos e a ação livre. Ele é responsável por dotar a ação de sentido e por avaliar seu princípio, aprovando ou desaprovando o ato do agente. Ao conferir sentido, o julgar pode criar narrativas sobre os feitos dos homens. Mas, ainda que esta faculdade do espírito esteja inegavelmente ligada à vida política, ela também não consiste na liberdade em sua plenitude.

Importa ressaltar que, conforme Ronald Beiner, para Arendt, em situações de crise (como a do totalitarismo), o pensamento deixa de ser uma faculdade marginal à política, pois ele é capaz de destruir os preconceitos e prejulgamentos e libertar a faculdade do juízo.⁹⁴ Nesse sentido, para a pensadora alemã, o pensar e o julgar podem ser o refúgio da liberdade nos momentos em que a esfera pública se torna o lugar da dominação. Além disso, o gosto pela liberdade pode ser o princípio que move a ação, o que inspira os homens à atividade política.

Mas, conforme Arendt, ser livre, mais do que julgar um ato, significa agir. Em outras palavras, a liberdade é experimentada primordialmente enquanto se age. A ação, para a autora, consiste em feitos e palavras expressos na presença de outros homens. O ato do agente é sempre acompanhado de um discurso que o anuncia e o esclarece. Dessa forma, o agir está ligado com o direito de fazer uso da palavra, de discursar diante de

⁹⁴ Conferir em Beiner, 1994, p. 102-103.

outros homens. Por possuir esse caráter público, o que importa mais na ação é a performance do agente, que, quando virtuosa ou excelente, persuade aqueles que assistem à cena e, assim, o ato pode ser continuado e levado adiante.

Arendt, neste ponto, agrega as qualidades da ação à liberdade: agir e discursar livremente em uma cena pública. Tais qualidades oferecem o conteúdo da noção arendtiana de liberdade como potência. Com efeito, o poder de decidir sobre os assuntos comuns e definir os rumos do mundo só existe porque a ação é feita diante de outros homens, por ela possuir caráter persuasivo e por ela ser dividida entre a atuação de um e a reação do público.

A autora retoma esta qualidade coletiva da ação ao tratar sobre o verbo agir nas línguas grega antiga e latina, que, segundo ela, dividem o significado deste verbo em dois. O primeiro sentido seria conduzir, governar ou fundar, e o outro sentido seria levar a cabo, continuar ou sustentar os atos passados. Com isto a autora, além de ilustrar que a ação engendra um ato que provoca a reação de uma pluralidade de agentes, também esclarece sobre a liberdade enquanto fundação, que cria um novo início, algo que nunca existiu antes no mundo; e também sobre a liberdade enquanto participação nas decisões dos assuntos públicos.

Arendt retoma Agostinho para tratar da potencialidade humana de agir. Ao entender que cada nascimento reafirma a capacidade dos homens de começar algo novo, pois cada recém chegado seria em si um início, a pensadora alemã se refere à potencialidade humana de iniciar. A autora relaciona a natalidade com a contingência na rede de relações humanas. Se cada novo ser que vem ao mundo o renova potencialmente, então não se pode assegurar que um estado de coisas dure para sempre, nem se pode determinar ou prever o rumo da história dos homens. Em outros termos, cada recém chegado na Terra pode adentrar na esfera pública e agir diante de outros de uma maneira tal que faça surgir algo inédito no mundo. Nesse sentido, os homens seriam dotados da capacidade de operar milagres, isto é, de interromper inesperadamente uma série de acontecimentos para introduzir algo novo no mundo.

A pensadora alemã, dessa forma, além de apresentar a liberdade como potência – como ação em conjunto, que têm o poder para decidir sobre os assuntos comuns e, acima de tudo, o poder de fundar sua própria realidade, iniciar uma nova forma de convívio humano – também trata da liberdade enquanto potencialidade humana, como uma capacidade de se relacionar politicamente, como um dom de iniciar.

Importa destacar aqui que, embora Arendt afirme que só se é livre enquanto se age, ela não identifica completamente liberdade e ação. Como vimos acima, em tempos de crise, a liberdade pode se refugiar no juízo ou mesmo pode ser um princípio ou gosto que move o agir, que impele para o espaço público. Ainda, a liberdade pode ser tratada como capacidade humana de agir, como uma potencialidade. Dessa forma, a liberdade é maior que a ação: apesar de esta ser um dos seus principais elementos (se não o principal), a liberdade não se resume à ação.

Se Arendt, no fim do ensaio “Que é Liberdade?”, trata da potencialidade humana de iniciar, isto não quer dizer que esta capacidade baste para que os homens sejam plenamente livres. Para autora, a liberdade é algo raro, não é sempre que os homens se valem dessa capacidade para efetivamente se relacionarem politicamente. Aliás, é por isso que a autora trata das dificuldades da liberdade aparecer na esfera dos assuntos humanos.

Ora, na obra *A Condição Humana*, é justamente disto que a pensadora alemã se ocupa: trata dos desvios que desfazem as características originais da ação e do espaço público, diminuindo a possibilidade da liberdade ser experimentada concretamente. Nesta obra, a autora discorre sobre as três atividades humanas – o trabalho, a fabricação e a ação – e os espaços e as formas de associação adequada para a realização de cada uma delas. Ainda estabelece as ligações entre as atividades e entre a esfera privada e a esfera pública. Para a autora, o trabalho garante o sustento do corpo. Ele é realizado no domínio privado por meio de uma associação natural. A fabricação, em seu sentido original, produz tudo o que abriga os homens, nessa medida, está ligada à casa e à privacidade, e também cria um mundo artificial e especificamente humano, e nesse sentido, está relacionada à esfera pública. Mas esta atividade não requer a convivência entre os homens para ser feita. Já a ação, também em seu sentido original, só pode ser realizada no espaço público, por meio da associação de muitos agentes. Tal associação é livre, isto é, não se baseia na dominação ou na hierarquia: os que agem estão entre iguais, o agir em conjunto não é resultado de alguma ordem ou coação. A ação diz respeito ao cuidado com os assuntos comuns, está ligada ao processo de debate e persuasão, o qual permite que seres singulares atuem juntos no mundo.

Arendt ressalta que, para se adentrar no espaço público livremente, é preciso antes estar livre das necessidades da vida. Nessa perspectiva, o trabalho, ao garantir a sobrevivência, libera os homens para outras atividades. Além disso, o agir pressupõe a

existência e a proteção de uma cena pública onde os homens possam adentrar para falar, ouvir, ver e atuar. Isto significa que é preciso haver instituições e leis que garantam a permanência de um espaço público. Assim, a fabricação também contribui para a ação.

No entanto, Arendt mostra que, com os eventos que marcaram a Modernidade, a fronteira entre a esfera privada e a pública foi paulatinamente desmanchada, e emergiu uma nova esfera, a social. Ainda, a autora afirma que, a partir da desconfiança dos homens a respeito da imprevisibilidade, irreversibilidade e do anonimato dos atores na ação, o agir teria sido desvalorizado em proveito da fabricação, a qual seria mais confiável e previsível. Conforme a autora, a reviravolta dentro da hierarquia das atividades humanas não se resume à ascensão da atividade de produzir e da mentalidade do *homo faber* – a qual está relacionada à categoria de meios e fins –, mas acaba por promover o trabalho e a mentalidade do *animal laborans* – a qual tem como principal preocupação a vida biológica.

Desta forma, é pertinente interpretar *A Condição Humana* como a principal obra da autora que indica as dificuldades do exercício da liberdade e da política a partir da Era Moderna.

Esta obra, apesar de consistir na narrativa do deslocamento das atividades humanas e das esferas privada e pública, parece apresentar definições estanques. Dito de outra forma, em *A Condição Humana*, parece que somente é possível ser livre onde há uma esfera pública formalizada, que apenas existe a possibilidade de agir onde há leis e instituições que permitam e protejam a atividade política.

Contudo, no prefácio do livro *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt, ao tratar da Resistência Francesa, mostra que é possível haver ação política onde não há instituições livres. A pensadora alemã relata que, com a invasão nazista, o debate político foi esvaziado e o governo francês foi deixado para ‘patifes ou idiotas’. Nesse contexto, alguns homens, que antes estavam distantes da política, passaram a se reunir para debater e agir e, dessa forma, experimentaram a liberdade. Nas palavras da autora:

Desse modo, sem presentí-lo e provavelmente contra suas [dos homens da Resistência Francesa] inclinações conscientes, vieram a constituir, quer quisessem ou não, um domínio público onde – sem a parafernália da burocracia e ocultos dos olhos dos amigos e dos inimigos – levou-se a cabo, em feitos e palavras, cada negócio relevante para os problemas do país (Arendt, 2005a, p. 29).

A relação entre ação, espaço público e instituições apontada em *A Condição Humana* é diferente da apresentada no prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*. Isto se deve ao fato de que, no primeiro livro, Arendt preocupa-se em apresentar definições teóricas e, no prefácio do segundo livro, a autora cuida da análise de um evento político.

De qualquer forma, os conceitos e definições tratados em *A Condição Humana* são válidos para indicar as características distintas das atividades humanas e a interdependência entre as esferas privada e pública. Estas noções demonstram que a liberdade pode ser obliterada se o espaço público e o privado não forem minimamente resguardados. A partir destes conceitos é possível compreender as dificuldades de se experimentar a liberdade nos regimes totalitários e na sociedade liberal: quando a esfera pública enquadra toda a vida dos homens, a liberdade enquanto ação e até mesmo o livre pensamento desaparecem; e quando a esfera privada aumenta ao ponto em que a mentalidade do *animal laborans* é predominante, a liberdade política é suprimida na medida em que passa a ser entendida como uma ameaça à vida.

Hannah Arendt apresenta em *Origens do Totalitarismo* a análise dos regimes nazista e stalinista. Nesta obra a autora expõe os elementos que tornaram possíveis tais regimes e ressalta as características que distinguem o evento totalitário de outras formas de dominação. O ineditismo do totalitarismo é demonstrado ao se marcar sua diferença com a tirania: enquanto o regime tirânico consiste na supressão das atividades públicas, o totalitário se funda na mobilização pública contínua. A longa permanência no espaço público destitui as pessoas da privacidade necessária para a preservação dos laços de família e de amizade. A permanente exposição à luz implacável da esfera pública torna visível tudo o que é realizado, de forma que todas as atitudes podem ser policiadas.

O regime totalitário, ao promover a constante mobilização das massas, torna tudo público. Dessa forma, a esfera pública não é o espaço do debate, onde se teria acesso a uma pluralidade de pontos de vista, nem é o espaço da ação, mas é o lugar da divulgação da ideologia totalitária e da homogeneização dos comportamentos. Nesse contexto, os homens são comprimidos uns contra os outros e perdem a possibilidade de constituir relações privadas e políticas. A pensadora alemã demonstra que, neste isolamento, é extremamente difícil agir e até mesmo pensar.

A despeito disto, o último parágrafo de *Origens do Totalitarismo* reafirma a capacidade dos homens de começar algo novo. De acordo com Bignotto (2001), parece que esta afirmação, de que os limites do regime totalitário se encontram na liberdade

humana, na capacidade de iniciar, não combina muito bem com o vigor com que Arendt expõe a radicalidade e a novidade das experiências totalitárias. O autor alerta que não se deve tomar essa afirmação como uma visão otimista da pensadora. Em outros termos, os limites do totalitarismo não estão na liberdade como potencialidade, ou seja, na simples defesa da capacidade de iniciar dos homens, mas na liberdade enquanto potência de interromper uma série de acontecimentos e fundar uma nova realidade, isto é, na liberdade como ação fundadora. Nas palavras de Bignotto:

O ato que transforma um regime totalitário em um mundo político só pode ser, a nosso ver, um ato de fundação, que ocorre independentemente das condições anteriores ao momento em que ele acontece e que só depende de uma característica do ser humano que nomeamos, a justo título, liberdade (Bignotto, 2001, p. 119).

A idéia arendtiana de ação fundadora pode parecer utópica, já que ela não é determinada pelas relações e condições históricas preexistentes. Mas contra isso Bignotto argumenta que, para a pensadora alemã, fundar o novo é possível graças às condições da existência humana, que garantem a contingência do mundo:

A capacidade de criar dos homens deriva-se tanto do fato de que somos capazes de inventar novas formas de vida quanto dos limites impostos por essa mesma natureza ao feito de nossa demiurgia. Seres criadores, não somos capazes de criar realidades que estejam fora do tempo e que durem para sempre, e, por isso podemos esperar que o terror poderá ser destruído, como todas as obras humanas foram e serão no futuro (Bignotto, 2001, p. 121).

Nesse sentido, para Arendt, a fundação seria a única ação contra o regime totalitário. No entanto, a autora aponta que, para muitos, não seria a ação fundadora que poderia impedir ou refrear o terror totalitário, mas o afastamento dos homens em relação às atividades públicas. Os regimes totalitários aparecem, nessa perspectiva, como a prova de que o espaço público seria o lugar da coerção. De acordo com a pensadora alemã, com a dominação totalitária, a tese liberal de que a liberdade só poderia ser encontrada na vida privada parece ser confirmada.

As instituições públicas, para o liberalismo, devem liberar as pessoas da política para que elas possam exercer livremente suas atividades privadas. Na perspectiva arendtiana, a concepção liberal de governo se preocupa em garantir a segurança dos indivíduos e estimular o trabalho e a fabricação. Isto é, o processo vital e a economia se tornam os principais interesses públicos.

Do ponto de vista do liberalismo, a liberdade constitui um assunto privado. Isto está claro nos escritos de Benjamin Constant e Isaiah Berlin. Eles defendem que ser livre significa independência individual ou, em outros termos, desfrutar de um espaço de não interferência. Para estes autores, a concepção de liberdade como participação nos assuntos públicos ou como autonomia leva fatalmente à tirania: conforme Constant, a noção antiga de liberdade gerou o terror na Revolução Francesa; e de acordo com Berlin, a liberdade no sentido positivo foi responsável pelos regimes totalitários.

Para Arendt, o problema do liberalismo seria não compreender tipos de dominação distintos. Além de encarar o totalitarismo como uma forma de tirania, a teoria liberal não diferencia a opressão proveniente da esfera privada da coerção que pode surgir na esfera pública. No espaço privado, as necessidades do corpo, impostas pela natureza ao homem, podem gerar uma hierarquia e dominação próprias da atividade de trabalhar. Isto é, a atividade que garante a sobrevivência por vezes precisa estabelecer uma relação de mando e obediência e usar a violência para ser realizada. Quando a comunidade política é entendida como uma grande família e o processo vital é a principal preocupação do governo, este tipo de dominação privada é apropriado pela esfera pública, pois o trabalho passa a ser controlado e estimulado publicamente. Já a forma de opressão especificamente pública consiste na privação das atividades políticas, ou seja, os homens são impedidos de adentrar em um espaço comum para tratar dos assuntos públicos, pois apenas um ou alguns governam.

Arendt, ao diferenciar estas formas de dominação, formula os conceitos de liberação, libertação e liberdade. A liberação diz respeito à vitória sobre as necessidades do corpo e sobre a coerção própria do trabalho. A libertação se relaciona à ausência de dominação e restrição no espaço público. Mas, segundo a autora, estar livre da coerção de outrem e da opressão das necessidades vitais não significa liberdade. Ser livre não tem apenas um caráter negativo, de ausência de dominação, mas tem um caráter positivo: agir em um espaço publicamente organizado. Ao contrário da concepção liberal, o conceito de liberdade arendtiano não está relacionado com a necessidade nem se restringe às atividades privadas.⁹⁵ Para a pensadora alemã, ser livre significa ter a privacidade protegida e também decidir sobre os assuntos públicos.

⁹⁵ Como já foi mencionado, a diferença entre os conceitos de liberdade de Arendt, Constant e Berlin também está fundada na concepção de história dos autores. Constant considera que as sociedades evoluíram com o tempo; os costumes, o comércio e a religião teriam se aprimorado e, por isso, produzido uma forma de governo e uma liberdade diferente da antiga e mais adequada aos modernos. Para Berlin,

Segundo Arendt, com as experiências terríveis do século XX – o totalitarismo, as duas grandes guerras e as armas de destruição em massa à disposição do Estado –, seria complicado aceitar a definição de política liberal, a qual considera o governo como um meio de proteger a sociedade e promover a produtividade. Nas palavras da autora, “se for verdade que a política nada mais é do que algo infelizmente necessário para a conservação da vida da Humanidade, então de fato ela mesma começou a se riscar do mapa, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido” (Arendt, 2007, p. 40). Isto é, se a principal preocupação pública é a vida, a promoção do bem-estar e a organização da produção social, quando o Estado passa a ameaçar a vida e a segurança, então a política perde todo o sentido. Na medida em que os governos têm o potencial de destruir partes da humanidade ou mesmo a vida orgânica na Terra graças ao arsenal bélico que possuem eles parecem ser desnecessários.

Diante desta aparente falta de sentido da política e das experiências desastrosas do século XX, conforme Arendt (2007), resta para a maioria das pessoas uma esperança, de que por um milagre a política, ao invés de produzir destruição, produza um mundo melhor. Para a autora, esse milagre é possível na esfera política. Ele não deve ser interpretado no sentido religioso, como uma força maior e sobre-humana que interferiria nos acontecimentos na Terra, mas deve ser entendido como um evento inesperado, contrário à esmagadora força das probabilidades, um milagre dentro do contexto de cursos calculáveis, acionado pelo agir. A possibilidade de milagres, ou melhor, de mudança no decurso dos acontecimentos nos assuntos humanos não seria tão pequena, já que a história teria sido desencadeada pela iniciativa dos homens e poderia, por isso mesmo, ser interrompida e recomeçada por novas ações humanas. Nesse sentido, para a pensadora alemã, se esperar um milagre for um traço característico de seu mundo, então a esperança de mudar o rumo dos acontecimentos está ligada ao mais alto grau de liberdade: à ação fundadora.

Constant foi o primeiro a perceber a existência de dois sentidos de liberdade e a defendê-la como uma área de não interferência. Ambos descartam as experiências políticas antigas e elegem a forma de liberdade que lhes parece adequada ao seu tempo. De acordo com Arendt, se na Modernidade a desconfiança da ação, a invenção do telescópio e secularização promoveram a fabricação e depois o trabalho, então, a liberação das atividades políticas para exercer as atividades privadas apareceria como algo positivo para aqueles que entendem que a história da humanidade é determinada pelo progresso. Em termos teóricos, se a história é a juíza do mundo, então a liberdade na Modernidade deveria ser considerada como liberdade de fabricar e trabalhar.

Contudo, a pensadora alemã trata o passado de outra forma. Ela não considera a história como um fluxo de acontecimentos que levaria ao progresso, mas analisa os eventos que iluminam o sentido e os elementos da política. Por isso, ela analisa a Democracia Ateniense, a República Romana e os eventos da Modernidade em suas respectivas singularidades.

Arendt trata da liberdade como fundação em *Sobre a Revolução*. De acordo com a autora, um evento deve ser chamado de revolucionário quando a história começa subitamente de novo, quando há uma ruptura com o passado e a criação de uma nova forma de viver em comunidade. Isto é, a revolução consiste na experiência de um novo início desencadeado pela ação dos homens. Para entender os fenômenos revolucionários, a noção de liberdade é, portanto, fundamental.

É importante ressaltar que, segundo Arendt, para os revolucionários, a liberdade era o objetivo das revoluções. O que teria originado as Revoluções Americana e Francesa seria um certo gosto pela liberdade: no caso do Novo Mundo, os homens já tinham saboreado a liberdade por meio de pactos e organizações locais, embora estivessem sob o domínio colonial; no caso do Velho Mundo, os franceses sonhavam com a participação nos assuntos públicos, pois estavam privados da vida política e insatisfeitos com o governo.

Este gosto pela liberdade teria gerado a luta pela libertação: na América do Norte, a guerra pela independência; e na França, a rebelião contra o absolutismo. Arendt assevera que a libertação é um passo em direção à liberdade, mas não o último. Para serem livres, os homens das revoluções precisavam fundar um novo governo onde a participação nos assuntos públicos fosse constante, isto é, eles deviam constituir um novo corpo político. A fase da constituição numa revolução envolve vários fatores: o agir em conjunto, a criação de um sistema de poderes em que as partes da comunidade política possam conviver sem que uma domine a outra, a fundação de novas instituições (as quais possam conservar o novo corpo político e também admitir a ação e a novidade) e a criação de novas leis.

Apesar de Arendt demonstrar que a finalidade das revoluções é a liberdade, elas teriam fracassado neste sentido. Na América, a revolução fundou uma nova forma de governo e foi bem sucedida na conservação deste novo corpo político, entretanto, a participação nos assuntos públicos, que era comum e ampliada na fase da fundação, não foi preservada. Conforme a pensadora alemã, o Senado e a Suprema Corte foram as instituições responsáveis pela durabilidade da República Americana, mas nenhuma instituição foi criada para permitir, garantir e formalizar a ação e o debate público dos cidadãos. Dessa forma, o governo se tornou prerrogativa dos representantes do povo. Já na França, a revolução não conseguiu conservar nem o corpo político nem a participação ampliada nos assuntos públicos. Os clubes e *sociétés populaires* foram

obliterados pelo governo central: o debate livre foi truncado na medida em que os discursos dos partidos e facções parlamentares invadiram as sociedades, a ação foi suprimida pela administração – a qual requer que poucos decidam e os outros apenas executem as ordens – ao passo em que a questão da miséria surgiu na esfera pública. Nesse contexto, os revolucionários franceses, embora tenham se libertado do absolutismo e fundado um novo corpo político, não conseguiram conferir estabilidade e durabilidade às novas instituições. Nos termos de Arendt, a questão social solapou a República Francesa que se constituía. A libertação e a liberdade não puderam persistir, pois a maioria dos franceses estava sob a ditadura das necessidades do corpo. Como a libertação – a garantia da sobrevivência – ainda não tinha sido conquistada por muitos dos homens que levaram a cabo a revolução, o bem-estar social se tornou o maior interesse público. Para resolver a questão social, o governo passou a utilizar elementos ligados ao trabalho, como a força e a violência, a relação de mando e obediência. Assim, a esfera pública na França se tornou, novamente, o lugar da opressão e da dominação em detrimento da liberdade política.

Na obra *Sobre a Revolução*, pode-se notar que Arendt se refere a algumas etapas que estariam envolvidas na concretização da liberdade, em outras palavras, condições para que ela possa surgir enquanto experiência tangível.⁹⁶ Para ser livre, seria preciso, em primeiro lugar, despertar e cultivar o gosto compartilhado pela liberdade, ou, pelo menos, um apreço pelo mundo e pelos assuntos públicos.⁹⁷ Nessa medida, o livro de Arendt que trata das revoluções reforça a relação da faculdade de julgar com a liberdade, que aparece também em outras obras da autora.

Ainda, a pensadora alemã reitera que o gosto pela liberdade instiga as pessoas para as atividades públicas, mas não é suficiente para sua realização. Para exercer tais atividades seria preciso estar livre da coação de outrem e das necessidades da vida. Nos termos arendtianos, os homens devem ter garantida sua subsistência para poderem se ocupar com os assuntos públicos, pois, quando agem, eles se dedicam ao mundo, não à vida e à sobrevivência. Além disso, a ação exige um espaço público onde os homens possam adentrar como iguais.

⁹⁶ Arendt, à semelhança de Tocqueville, demonstra as condições e o esforço dos homens necessários para estabelecer a liberdade.

⁹⁷ Em *A Condição Humana*, Arendt indica a dificuldade deste gosto pela liberdade surgir numa época em que a principal preocupação é a vida e o exercício das atividades privadas.

É notável aqui que, de acordo com Arendt, é possível agir em condições de pobreza, afinal, foi o que muitos dos franceses fizeram em 1789. Entretanto, o desfecho da Revolução Francesa indicaria que a liberdade dificilmente pode persistir quando a miséria oprime os homens.

Em *Sobre a Revolução*, a pensadora alemã reforça o conceito de liberdade enquanto milagre, como um aparecimento inesperado da liberdade enquanto potência. Também trata da liberdade como potencialidade humana, como capacidade de agir entre iguais. Mais especificamente, nesta obra, a autora esclarece sobre a ação fundadora, sustenta que nos eventos revolucionários a fundação do novo começo, além de ter sido inesperada, foi independente das condições anteriores. Isto é, mesmo sob a dominação colonial, no caso norte-americano, e sob a coerção do absolutismo e da miséria, no caso francês, foi possível a ação conjunta iniciar uma nova realidade histórica.

Além de mostrar a relação entre o apreço pela liberdade, a libertação, a liberação e o novo começo, a análise arendtiana das revoluções reforça a definição da ação como início de algo novo e da ação como continuação de um estado de coisas, como sustentação de um ato passado. Em outras palavras, detalha a liberdade enquanto fundação e a liberdade enquanto participação nos assuntos públicos. A pensadora alemã trata da constituição de uma nova forma de governo na América e na França como a mais alta experiência de liberdade, mas também trata da falta de permanência da liberdade como participação nos assuntos públicos pela ausência de formalização e de durabilidade dos conselhos que surgiram durante as revoluções. De acordo com Arendt, a Carta Constitucional americana não incluiu as reuniões municipais e a Assembléia Geral francesa suprimiu os clubes e as *sociétés populaires*, dessa forma, o espírito revolucionário e a participação regular nos assuntos públicos não foram duradouros. Em outras palavras, os revolucionários experimentaram a liberdade enquanto ação fundadora, mas não mantiveram a liberdade enquanto sustentação do ato fundador, pois deixaram de agir dentro do novo corpo político que constituíram.⁹⁸

Nesse sentido, Arendt mostra em sua narrativa das revoluções que a ação fundadora é inesperada e independente das condições históricas pré-existentes, mas a

⁹⁸ Abreu (2004) aponta que Arendt se concentra mais em tratar da fundação das instituições do que do seu funcionamento diário. De fato, Arendt se concentra mais na ação como fundação do que na ação como participação nos assuntos públicos. A ação garantida e formalizada pelas instituições é pouco explorada pela pensadora alemã. Mas isto talvez seja resultado justamente de sua análise a respeito do fracasso da manutenção do sistema de conselhos e do espírito revolucionário.

liberdade regular, isto é, a participação nos assuntos públicos, demanda o esforço constante dos homens e exige que a liberação e a libertação sejam garantidas. Em outras palavras, para que a ação livre e a participação política sejam duradouras, os homens devem ter a subsistência garantida e ainda devem adentrar o espaço público como iguais, sem dominarem ou serem coagidos.

Como já foi visto, embora Arendt indique que a questão social possa obliterar a liberdade, ela não problematiza como os impedimentos sociais e econômicos podem ser superados para que a participação nos assuntos comuns seja ampliada e duradoura. Em outras palavras, se Arendt reconhece a primazia do social e do trabalho na Modernidade, ela deveria ter engajado um esforço teórico maior às questões administrativas e sociais ao invés de limitar seus esforços aos conceitos políticos e a diagnosticar o impasse da liberdade em sua época. Além disso, a autora não esclarece como a fabricação pode auxiliar na fundação de instituições livres e na garantia de um espaço público livre de dominação, sem que esta atividade substitua a ação. Dito de outra forma, Arendt não especifica como a atividade de fabricar pode contribuir para a liberdade regular.

Ao entender os problemas do pensamento arendtiano, é possível estabelecer quais são seus limites e quais de seus conceitos são heurísticos. Nesse sentido, embora Arendt tenha pouco a dizer sobre a administração que liberaria os homens para a política e a fabricação que garantiria a libertação, ao cunhar sua concepção de liberdade oferece uma ferramenta para distinguir a ação da administração, a política do social e do econômico. Empreitada difícil em nosso mundo, já que muitas vezes essas coisas aparecem misturadas para nós. Assim, a partir do conceito de liberdade arendtiano é possível entender que a ação livre deve superar e ultrapassar a vontade e a motivação individual, os interesses particulares e as questões sociais.

Nesse sentido, Arendt demonstra a força de seu pensamento político ao apresentar os elementos que tornaram o fenômeno totalitário possível, ao explicar a emergência e a predominância da noção de liberdade liberal em nosso tempo e ao cunhar conceitos que permitem distinguir as questões políticas das privadas e sociais. Além disso, ao entender a liberdade como um conceito multifacetado, a pensadora alemã visa a abarcar a complexidade da vida e das atividades humanas: mostrar a relação de ser livre com as faculdades do espírito, com as atividades privadas e também

diferenciar a ação política como participação dos assuntos comuns e como fundação (a experiência mais radical de liberdade).

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, M. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus*. Livros décimo terceiro e décimo quarto. Petópolis: Vozes, 1990.
- ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir & GENTILI, Pablo (orgs.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária e EDUSP, 2008.
- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- _____. *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- _____. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005a.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

- _____. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- _____. “Trabalho, obra e ação”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, n.7, 2005b.
- BEINER, R. “Hannah Arendt – sobre ‘O Julgar’”. In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BENJAMIN, W. “Sobre o conceito de história”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thovsand Oaks, California: Sage Publications, 2003.
- BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: *Quatro ensaios sobre liberdade*. Brasília: UNB, 1981.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. “Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt”. In: MORAES, E. J. e BIGNOTTO, N. (orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2001.
- _____. “Humanismo cívico hoje”. In: *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- _____. “República dos antigos, república dos modernos”. In: *Revista da USP*. São Paulo: USP, 2003.
- CARDOSO, S. “Que república? Notas sobre a tradição do ‘governo misto’”. In: BIGNOTTO. *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- CONSTANT, B. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: Departamento de Filosofia – Universidade de São Paulo, nº 1, 1999.

- _____. *Escritos de política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge Press, 1988.
- CORREIA, A. (org.). *Transpondo o abismo: Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”. In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- FUKUYAMA, F. *Fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GARCIA, C. B. “Hannah Arendt: sobre as referências a Rousseau em *On revolution*”. In: CORREIA, A. (coord.). *Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- HOBSBAWN, E. *Revolucionários*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- KOHN, J. “Freedom: the priority of the political”. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. “Introdução à edição americana”. In: ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- LAFER, C. *Pensamento poder e persuasão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. *A reconstrução dos Direitos Humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LEBRUN, G. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEFORT, C. “Hannah Arendt e a questão do político”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

- _____. “A obra de pensamento e a história”. In: *As formas da história: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1997.
- _____. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UnB, 1994.
- MATOS, O. “O *storyteller* e o *flâneur*: Hannah Arendt e Walter Benjamin”. In: MORAES, E. J. e BIGNOTTO, N. (orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2001.
- MORAES, E. J. e BIGNOTTO, N. (orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2001.
- O’SULLIVAN, N. “Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade insdustrial”. In: CRESPIGNY, A. *Filosofia política contemporânea*. Brasília: UNB, 1979.
- QUIRINO, C N G. *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- RAAFLAUB, K. *The discovery of freedom in Ancient Greece*. Chicago: Chicago University Prees, 2004.
- ROMILLY, J. *Les usages de la liberte*. Éditions de la Baconnière, 1990.
- SPITZ, Jean Fabien. *La liberte politique*. Paris: Presses Univeritaires De France, 1995.
- TAMINIAUX, J. “Athens and Rome”. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- TELES, E. *Pensar e agir: narrativa e política na filosofia de Hannah Arendt*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Departamento de Filosofia, USP, 2002.
- TOCQUEVILLE, A. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: UNB, 1997.
- _____. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1977.
- VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WAGNER, E. S. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.