

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DA FACULDADE DE FILOSOFIA**

SAMARONE DE OLIVEIRA LOPES

**TENSÕES ENTRE LIBERDADE E IGUALDADE NA TEORIA
POLÍTICA DE HANNAH ARENDT A PARTIR DA NECESSIDADE**

**Goiânia
2018**

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

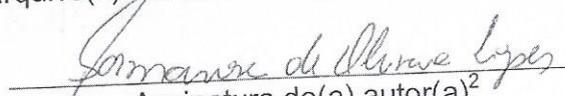
Nome completo do autor: SAMARONE DE OLIVEIRA LOPES

Título do trabalho: TENSÕES ENTRE LIBERDADE E IGUALDADE NA TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT A PARTIR DA NECESSIDADE.

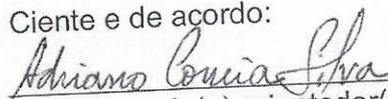
3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 02 / 10 / 2018

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

SAMARONE DE OLIVEIRA LOPES

**TENSÕES ENTRE LIBERDADE E IGUALDADE NA TEORIA
POLÍTICA DE HANNAH ARENDT A PARTIR DA NECESSIDADE**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva

**Goiânia
2018**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

LOPES, SAMARONE DE OLIVEIRA
TENSÕES ENTRE LIBERDADE E IGUALDADE NA TEORIA
POLÍTICA DE HANNAH ARENDT A PARTIR DA NECESSIDADE
[manuscrito] / SAMARONE DE OLIVEIRA LOPES. - 2018.
117 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2018.
Bibliografia.

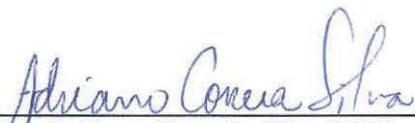
1. Liberdade. 2. Igualdade. 3. Ação. 4. Discurso. 5. Questão Social.
I. Correia, Adriano, orient. II. Título.

CDU 1

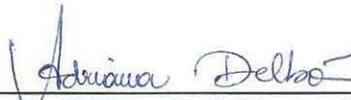


Ata da defesa pública da Dissertação de Mestrado do discente SAMARONE DE OLIVEIRA LOPES

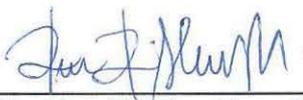
Aos 31 dias do mês de agosto de 2018, às 9:00 h, foi aberta a sessão pública na Sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a defesa da dissertação de mestrado elaborada pelo discente SAMARONE DE OLIVEIRA LOPES, com o título: "TENSÕES ENTRE LIBERDADE E IGUALDADE NA TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT A PARTIR DA NECESSIDADE". Após a abertura da sessão, o Prof. Adriano Correia Silva (UFG), orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores Adriana Delbó Lopes (UFG) e Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO). Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs brevemente seu trabalho, e em seguida ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do aluno, foi ele considerado aprovado por unanimidade pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins necessários.



Prof. Adriano Correia Silva/UFG



Prof.ª Adriana Delbó Lopes/UFG



Prof. Rodrigo Ribeiro Alves Neto/UNIRIO

Dedico esta dissertação a cinco pessoas fundamentais na minha caminhada. À minha mãe Cida e ao Luizinho (meu pai do coração), pelo apoio incondicional; à minha irmã Núbia, que desde criança se viu obrigada a fazer inúmeras renúncias para que eu pudesse ter maiores possibilidades; à minha tia Sandra pelo suporte em Goiânia, nos últimos anos; e, por último, à minha avó paterna Joanita Silva (*in memoriam*), que sempre me incentivou a estudar. Dedico a vocês, que me ensinaram e me inspiraram a lutar contra as misérias do nosso cotidiano.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPq pela bolsa de estudos sem a qual esta pesquisa seria inviável.

Agradeço especialmente ao professor Dr. Adriano Correia, pela orientação cuidadosa, pelos diálogos profícuos e por tamanha generosidade para comigo, fundamentais em minha formação como pesquisador. Também não poderia deixar de fazer menção ao professor Adriano Correia, presidente da ANPOF gestão 2017/2018, a qual eu tenho a felicidade de trabalhar executando as atividades da secretaria. Se os desafios para a comunidade filosófica no Brasil são inúmeros, não tenho dúvida de que o zelo e posicionamento democrático e republicano do professor Adriano têm sido fundamentais para oxigenar, promover diálogos e importantes conquistas para toda a comunidade filosófica do país. Muito obrigado pela amizade, confiança e privilégio de poder fazer parte deste momento.

Agradeço às professoras e professores da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás pelo comprometimento e seriedade com que conduzem a árdua tarefa de ensinar Filosofia em um país onde, infelizmente, a Educação pública, gratuita e de qualidade tem sido desmontada. O rigor com que conduzem os vossos ofícios e a resistência de cada um de vocês me inspira a prosseguir.

Agradeço à Marlene, secretária administrativa do Programa de Pós-graduação. Mais do que executar as atividades burocráticas do programa, estou certo de que Marlene gera em cada um de nós - discentes da pós - o desejo de nos superarmos, de prosseguirmos, de conquistarmos. Marlene é desses anjos raros, desses seres iluminados que, vez o outra, a vida nos dá de presente. Muito obrigado por tudo, Marlene.

Agradeço ao professor Dr. Renato Moscateli pelos apontamentos necessários e cuidadosos, apresentados em meu exame de qualificação, fundamentais nesta pesquisa.

Agradeço igualmente à Professora Dra. Adriana Delbó pelas contribuições em meu exame de qualificação. Obrigado pelos apontamentos no meu texto e muito obrigado pelos posicionamentos que muito me ensinam e inspiram.

Agradeço ao professor Dr. Rodrigo Ribeiro por ter aceito o convite de fazer parte desta banca.

Agradeço à Professora Carmelita Felício por ser uma intelectual fundamental em minha formação. Um exemplo, uma fonte inesgotável a jorrar vida e resistência, capaz de extrair sempre o melhor de cada um nós.

Agradeço ao querido Pedro Alcântara, colega que conheci como concorrente na seleção de mestrado, e que transformou-se em um importante amigo, tanto no curso de nossas pesquisas em Hannah Arendt quanto nas questões extra acadêmicas.

Agradeço a cada um dos meus amigos íntimos (vocês sabem quem são), que acreditam em minha potencialidade, me incentivam, me auxiliam e entendem minhas ausências necessárias por conta dos afazeres acadêmicos.

Agradeço à minha família que tanto amo. Estudo, trabalho e resisto aos tempos sombrios para honrá-los.

Por fim, e não menos importante, agradeço ao Eterno, o qual eu sirvo por amor e não obrigação. Ao senhor dos recomeços que, chamando a existência o que não existe, me permitiu estar ao lado de professores e colegas que tanto admiro, e que foram demasiadamente generosos para comigo, ao longo de minha formação acadêmica. Isto me permitiu encontrar-me comigo mesmo e, por meio de ação e discurso, responsabilizar-me para com o mundo o qual estou inserido. Portanto, essa dissertação é uma ode à vida, aos recomeços, às revoluções e aos milagres que a Educação é capaz de engendrar em cada um de nós.

O senhor...mire, veja: o mais importante e bonito do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam, verdade maior. É o que a vida me ensinou. (Guimarães Rosa)

TENSÕES ENTRE LIBERDADE E IGUALDADE NA TEORIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT A PARTIR DA NECESSIDADE

RESUMO

Para Hannah Arendt, uma vida vivida no exercício pleno da liberdade e da igualdade é uma vida caracterizada pela ação e pelo discurso, duas atividades que só podem ser efetivadas graças à pluralidade humana. É por meio da ação e discurso, portanto, que os homens se percebem em sua dupla condição: são iguais e distintos entre si. Logo, uma vida vivida sem a experiência do discurso e da ação não pode ser constitutiva de uma vida política ativa. Por não ser possível pensar em uma liberdade que não se exerça entre seus iguais, ou seja, entre seus pares, aquele que domina a outrem não pode ser livre, nem mesmo se mover “em um espaço onde há liberdade”. Portanto, somente por meio da ação que se desenrola na vida política, torna-se possível assegurar um ambiente de manutenção da liberdade e da igualdade. Por igualdade, Arendt é assertiva em nos dizer não se tratar de justiça, conforme concebida nos tempos modernos. Com efeito, a igualdade, segundo a teoria política de nossa autora, seria a própria essência da liberdade, uma vez que ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar, e, inclusive, mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado. Ser livre significava não estar sob o comando de outro nem em uma posição de comando. E, por fim, não estar sujeito às necessidades da vida. À luz dessas problematizações, portanto, tratamos de revisitar as difíceis condições reservadas ao exercício da liberdade e igualdade, da Antiguidade à Modernidade, tais como se apresentam na teoria política de Hannah Arendt em conflito com a necessidade. É sob esse pano de fundo que o problema com o qual nos ocupamos nesta dissertação busca considerar, de saída, a dificuldade de articulação entre liberdade e igualdade no contexto do diagnóstico crítico que a autora faz da nossa modernidade política, a partir de um fenômeno que surge e é nomeado por Arendt de Questão Social. Em virtude do exame de conceitos candentes ao pensamento de Arendt não serem triviais em um único texto de sua obra, faz-se necessário uma articulação entre alguns de seus escritos. Portanto, nos detivemos, na construção dessa dissertação, principalmente nos escritos: “Que é Liberdade?”, ensaio presente na obra *Entre o Passado e o Futuro* (1968), a fim de demonstrarmos as nuances apresentadas por Arendt acerca do fenômeno da liberdade, experimentada na Grécia Antiga e na República Romana; *A Condição Humana* (1958), onde buscamos indicar os princípios da ação e do discurso, fundamentais para a manutenção da liberdade e igualdade; e, por fim, em *Sobre a Revolução* (1963), obra em que a autora credita à emergência da Questão Social (esse espaço híbrido onde as questões de ordem privada assumem a primazia dos assuntos públicos) a perda da liberdade e igualdade política. Portanto, a partir da Questão Social que emerge na modernidade, Arendt identifica a glorificação do *animal laborans*, que é o momento em que toda a força e ação humana são convertidas exclusivamente para a manutenção das necessidades biológicas. Esta relação de trabalho e consumo faz com que o homem moderno substitua sua capacidade de ação e discurso pelo comportamento e obediência, possibilitando a manifestação de uma sociedade massificada.

Palavras-chave: Liberdade. Igualdade. Ação. Discurso. Questão Social

TENSIONS BETWEEN FREEDOM AND EQUALITY IN THE POLITICAL THEORY OF HANNAH ARENDT THROUGHOUT THE NECESSITY

ABSTRACT

According to Hannah Arendt, the full exercise of freedom and equality in life is characterized by action and speech. And these two activities can only be carried out thanks to human plurality. It is by both, the action and the speech, that the human being perceives himself in his double condition: everybody is equal and different from each other. Thus a life without the experience of speech and action can not be constitutive of an active political life. Because it is not possible to think of a freedom that is not exercised among equals, that is, among its peers, the one who dominates the other can not be free, nor even move "in a space where there is freedom." Therefore, only through the action that takes place in the political life, it becomes possible to assure an environment of maintenance of freedom and equality. By equality, Arendt is assertive in telling us that it is not justice, as conceived in modern times. Indeed, according to the Arendt's political theory, equality would be the very essence of freedom, once to be free meant to be exempt from the inequality present in the act of governing and also moving in a sphere where there was neither governing nor being governed. To be free meant not being under the command or in a position of command. And, finally, not being subject to the life necessities. Then in the light of these issues, we try to revisit the hard conditions reserved for the exercise of freedom and equality, from Antiquity to the Modernity, as presented in the Hannah Arendt's political theory in conflict with the necessity. It is under this background, that the problem we are dealing with seeks to consider, from the start, the difficulty of articulating freedom and equality in the context of the critical diagnosis that the author makes of our political modernity, from a phenomenon that arises and is named by her as Social Question. However, in view of the fact that such concepts on Arendt are not trivial in a single text of her work, it is necessary to articulate some of her writings. Therefore, in the writing process of this dissertation, we focused on the following writings: "What is Freedom?", an essay present in the work *Between the Past and the Future* (1968), in order to demonstrate the hues about the phenomenon of freedom experienced in Ancient Greece and the Roman Republic presented by Arendt; *The Human Condition* (1958) where we seek to indicate the principles of action and speech, both central for the maintenance of freedom and equality; and, finally, *On Revolution* (1963), a work in which the author credits to the emergence of the Social Question (this hybrid space where private affairs assume the primacy of public affairs) the loss of freedom and political equality. Therefore, from the Social Question that emerges in modernity, Arendt identifies the glorification of *animal laborans*, which is the moment when all human force and action are turned out exclusively to the maintenance of biological needs. This relationship of work and consumption causes modern human being to replace his capacity for action and discourse for behavior and obedience, enabling the manifestation of a mass society.

Keywords: Freedom. Equality. Action. Speech. Social Question

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1 – DA LIBERDADE DA ANTIGUIDADE À LIBERDADE MODERNA	15
1.1 – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A LIBERDADE POLÍTICA.....	15
1.2 - AS CONDIÇÕES DE LIBERDADE E IGUALDADE NA ANTIGUIDADE.....	27
1.3- AÇÃO E DISCURSO: FUNDAMENTAIS PARA A LIBERDADE E IGUALDADE.....	33
1.4- VIDA PÚBLICA E VIDA PRIVADA: UMA RELAÇÃO ENTRE IGUALDADE E DESIGUALDADE NA ANTIGUIDADE.....	41
CAPÍTULO 2 – FUNDAÇÃO DA LIBERDADE.....	50
2.1 – FUNDAÇÃO DA LIBERDADE – O FENÔMENO REVOLUCIONÁRIO.....	50
2.2 – EVENTOS REVOLUCIONÁRIOS DO SÉCULO XVIII: REVOLUÇÕES AMERICANA E FRANCESA – APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS.....	63
2.3 – SISTEMA DE CONSELHOS – UMA EXPERIÊNCIA DE LIBERDADE E IGUALDADE POLÍTICA ORIGINADA NAS REVOLUÇÕES.....	70
CAPÍTULO 3- A QUESTÃO SOCIAL.....	83
3.1- O SURGIMENTO DA QUESTÃO SOCIAL E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A LIBERDADE E A IGUALDADE POLÍTICA.....	83
3.2 – A QUESTÃO SOCIAL E A VITÓRIA DO <i>ANIMAL LABORANS</i>	93
3.3 – HOMEM DE MASSA: O COMPORTAMENTO SUBSTITUI A AÇÃO.....	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

INTRODUÇÃO

Em “Que é liberdade?”, um dos ensaios que compõe a coletânea *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt se ocupa de estabelecer um acurado exame do conceito de liberdade política. Para tal, a pensadora recusa a concepção de liberdade como pertencente ao domínio interno da vontade, isto é, como uma atividade interna da vida do espírito. De acordo com a autora, a liberdade política não está situada no campo da interioridade nem deve ser reduzida ao livre-arbítrio, como a tradição cristã admitiu, primeiramente com os escritos sobre a vontade em Paulo¹ e posteriormente com Agostinho. Arendt afirma que, na história da filosofia, dos pré-socráticos a Plotino², o tema da liberdade política nunca ocupara os filósofos. Apenas com Agostinho a liberdade passa a ser objeto de investigação. A pensadora destaca, inclusive, que desde Epicteto³, a filosofia propiciou um obscurecimento da noção de liberdade, uma vez que, situando-a no diálogo de “si” “consigo mesmo”, ou seja, na consciência, a liberdade sempre estivera reduzida à esfera da subjetividade, da interioridade. Essa noção de liberdade enquanto interioridade é cristalizada, segundo Arendt, com o fim do Império Romano (e expansão do cristianismo), onde instaura-se um claro movimento de ruptura entre a política e a liberdade. Antes, tanto na República Romana quanto na Grécia Antiga, a liberdade política se dava por meio da vida pública, ou seja, por meio da participação nos assuntos comuns e de interesse da *polis*. O modelo de organização política que Arendt usa para desenvolver sua teoria política tem, portanto, a Grécia Antiga como paradigma, e talvez seja por isso mesmo que em *A condição humana* Hannah Arendt afirme que no pensamento grego a organização política não está firmada apenas em uma associação natural com o lar (*oikia*) por princípio de organização. Ao contrário, nota-se uma oposição a esse princípio. Com o surgimento da cidade-Estado, o homem passa a desenvolver uma espécie de segunda vida, ou seja, o *bios politikos*, fazendo uma clara distinção entre o que lhe é particular (*idion*) e o que é comum aos demais homens

¹ Historicamente, os homens descobriram pela primeira vez a vontade ao vivenciar sua impotência, e não seu poder, dizendo com Paulo: “Pois o querer está presente em mim; como executar aquilo que é bom, não descobro”. É a mesma vontade da qual Agostinho se lamentava que não parecesse “monstruoso a ela em parte querer, e em parte não querer”; e, embora ressaltando constituir isso uma “doença do espírito”, admite também que tal doença é como que natural em um espírito possuído pela vontade: “Pois a vontade ordena que haja uma vontade, não ordena a nada além de si mesma... Se a vontade fosse íntegra, nem sequer ordenaria a si mesma que o fosse, pois já o seria”. Em outras palavras, se o homem tem uma vontade, parece sempre como se houvesse duas vontades presentes no mesmo homem, lutando pelo poder sobre sua mente. Portanto, a vontade é poderosa e é importante, é livre e não livre. Cf. ARENDT, 2013a, p.209.

² Último filósofo da Antiguidade. Cf. ARENDT, 2013a, p.191.

³ Arendt lança mão de um ensaio de Epicteto, filósofo estoico, cujos argumentos acerca da liberdade interna afirmariam ser “livre aquele que vive como quer”, aquele que se limita apenas ao que está sob seu domínio. Cf. ARENDT, 2013a, p.193.

(*koinon*). Ainda segundo Arendt, “de todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*; a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos (ARENDR, 2014, p.28).

Em *Sobre a revolução*, Arendt se debruça sobre o estudo das Revoluções Americana e Francesa e afirma que o objetivo supremo de uma revolução seria a fundação da liberdade. A pensadora apresenta ainda uma distinção entre liberdade e libertação. Para Arendt, a finalidade de uma rebelião seria promover a libertação, enquanto a finalidade de uma revolução se daria pela fundação da liberdade. Desse modo, toda rebelião deve vir acompanhada por uma constituição da liberdade recém conquistada. A autora pontua que enquanto a Revolução Americana, a princípio, propiciou uma Constituição e um modelo de governo que permitiu a participação e o envolvimento popular, mediante sua forma de organização que conferia autoridade através de modelos de convenções populares, a Revolução Francesa acabou tão somente se ocupando da libertação das relações de necessidade ao invés de uma liberdade que envolvesse a ação e a participação direta dos homens nas decisões políticas.

Em sua análise conceitual do problema da liberdade, combinada com os eventos históricos que lhe correspondem, Arendt se afasta da tradição filosófica que pensa a liberdade como uma resposta à vontade e/ou uma mera capacidade de exercer autodomínio. A autora recusa a inércia que mantém os homens indiferentes às questões de interesse público e sustenta que a liberdade só é liberdade quando está alicerçada em ações de engajamento, ocupação de espaços públicos e participação nas decisões coletivas.

A proposta de nossa dissertação, portanto, concentra-se na caracterização de dois conceitos fundamentais da teoria política de Hannah Arendt, a saber: liberdade e igualdade, bem como na investigação das relações problemáticas entre ambos os conceitos. Estas relações se apresentam problemáticas, sobretudo na Modernidade, onde a liberdade perde a possibilidade de participação e desenvolvimento da ação, conforme se dava na Grécia e Roma antigas. Do mesmo modo, a Igualdade, deixando de ser o campo de possibilidade de atuação entre pares, torna-se um fenômeno de massificação em que o efeito imediato é o esvaziamento da cena pública. Liberdade e igualdade para Arendt gravitam em um espaço bem peculiar, diferentemente da noção apontada pela tradição do pensamento político moderno. Logo, em virtude das dificuldades de articulação entre liberdade e igualdade na Modernidade que esvaziam a esfera pública, estudar o pensamento de Hannah Arendt, principalmente sob a

perspectiva da “questão social” que é um tema que ainda não está definitivamente assentado em sua obra, e que, por isso mesmo, faz divergir importantes estudiosos, torna-se tão necessário quanto fundamental.

Embora os conceitos de liberdade e igualdade já tenham sido extensamente examinados por pensadores antigos e modernos ao longo da tradição filosófica, a análise conceitual proposta por Hannah Arendt prima por articular esses conceitos com outras problemáticas na relação ente liberdade e igualdade política tais como a relação e o poder em um cenário de guerras, as revoluções e mesmo a emergência da dominação totalitária. São as condições de liberdade e igualdade que Arendt quer “reconsiderar” desde a Grécia antiga, passando pelo apogeu e, sobretudo, queda da República Romana; são as condições de liberdade e igualdade na era moderna que a pensadora quer examinar, tais como foram criadas/destruídas em meio aos eventos revolucionários do século XVIII com as Revoluções Americana e Francesa e as experiências totalitárias do século XX.

Na Antiguidade, a *polis* diferenciava-se do lar, uma vez que no lar o traço característico era o da mais severa desigualdade. Ao passo que, na *polis*, as pessoas estavam entre seus “iguais”, não estando sujeitas às necessidades da vida nem ao comando de outro. Já na modernidade não interessa se homens são iguais ou diferentes. O que importa é que os membros de uma sociedade comportem-se de maneira adequada enquanto membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse” (ARENDR, 2014, p. 48).

Ocorre que nenhuma atividade que sirva à mera finalidade de garantir a sobrevivência do indivíduo e alimentar o processo vital é digna, segundo Arendt, de adentrar a esfera política. Quando a vida pública passa a ser organizada em torno da satisfação das necessidades da vida, a liberdade é sacrificada e a igualdade triunfa, na medida em que “a distinção e a diferença ficam reduzidas a questões privadas” (ARENDR, 2014, p. 51). Ao referir-se à “vitória da igualdade no mundo moderno”, Arendt alertara para o fato de que, com essa vitória, tem-se o “reconhecimento político e jurídico de que a sociedade conquistou a esfera pública” (ARENDR, 2014, p. 51). Ou seja, houve uma prevalência da esfera social em detrimento da esfera política e conseqüente, uma uniformização que fora capaz de retirar as diferenças e qualidades que singularizam as pessoas da cena pública. Doravante, o que adquirirá importância pública terá relação com o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais. O trabalho passa a ser glorificado e a força compulsiva passa a ser a própria vida, com homens compelidos por suas necessidades e carências.

A igualdade moderna, portanto, se baseia no conformismo que é inerente a uma sociedade que uniformizou o comportamento dos seus membros, e o que resulta dessa forma de organização é uma “sociedade normalizada”. Politicamente, diz Arendt, “isto significa que quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua a esfera pública” (ARENDR, 2014, p. 52). A esfera social é o âmbito híbrido, o espaço da diluição das fronteiras entre o público e o privado. O social, como busca pela satisfação das necessidades de ordem biológica, adentra o espaço público colocando estas questões, de ordem privada, na agenda do espaço político.

Dito isso, cabe indicar que nossa pesquisa, buscando reconsiderar o tratamento conceitual estabelecido por Hannah Arendt acerca da liberdade e igualdade, a partir da questão social, divide-se em três capítulos. Iniciamos o primeiro capítulo com uma investigação, propriamente dita, dos conceitos de liberdade e igualdade, salientando aspectos de suas aparições, ao longo da história, e os critérios de legitimidade destes conceitos à luz do pensamento arendtiano, bem como os problemas de articulação de tais conceitos na teoria da pensadora. Para tal, nos valem, principalmente, do ensaio de Arendt “Que é Liberdade?”.

No segundo capítulo, buscamos analisar os escritos de sua obra *Sobre a Revolução*, onde Arendt estabelece os princípios de fundação da liberdade e traça uma vigorosa análise sobre os fenômenos revolucionários do século XVIII Revoluções Americana e Francesa, mostrando como a fundação da liberdade, por exemplo, deve vir acompanhada de instituições e de uma constituição que possam preservar a liberdade conquistada, se quisermos manter a dignidade da política.

Por fim, no terceiro capítulo, ainda em *Sobre a Revolução*, analisamos o surgimento da Questão Social, oriundo do curso da Revolução Francesa, mostrando suas implicações tanto para a liberdade quanto para a igualdade, e problematizando a abordagem de Arendt diante do surgimento dessa esfera social. Como a questão em Arendt é de difícil enfrentamento, nos valem, nesta pesquisa, tanto dos escritos da autora em *Sobre a Revolução* e *A Condição Humana* quanto dos escritos de importantes interlocutores de seu pensamento, que buscam apontar fragilidades na abordagem de Hannah Arendt no trato para com a questão social quando, na Modernidade, as tensões entre liberdade e igualdade política tendem a serem obnubiladas pela necessidade.

CAPÍTULO 1 - DA LIBERDADE DA ANTIGUIDADE À LIBERDADE MODERNA

*“Ninguém é mais escravo do que aquele que se julga livre sem o ser”
(Johann Goethe)*

1.1 A LIBERDADE EM HANNAH ARENDT

Hannah Arendt admite, logo nos introitos de seu ensaio “Que é Liberdade?”, a existência de armadilhas decorrentes da tentativa de se levantar a tarefa quase irrealizável de conceituar a liberdade. A dificuldade se assenta no fato de que o conceito de liberdade é multifacetado ao longo da história do pensamento e que se baseia, mormente, em uma antinomia, na qual, de um lado, está a consciência e nosso juízo sinalizando que somos livres, logo, responsáveis. E, por outro lado, está a nossa relação com o meio externo. Ou seja, nas questões que não se restringem ao campo da interioridade das quais, inclusive, faz parte a política: “temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma” (ARENDDT, 2013a, p.189). O mesmo, todavia, não pode ser admitido nos campos do esforço teórico e científico, uma vez que:

procedemos de acordo com a verdade não menos evidente do *nihil ex nihilo*, do *nihil sine causa*, isto é, na suposição de que até mesmo “nossas próprias vidas são, em última análise, sujeitas a causação”, e de que, se há porventura um eu primariamente livre em nós mesmos, ele certamente jamais aparece de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca pode se tornar objeto de verificação teórica (ARENDDT, 2013a, p.189).

Arendt está demonstrando que embora pareça existir uma espécie de via de mão dupla, que nos faz aceitar que ao “refletirmos sobre um ato que foi empreendido sob a hipótese de sermos um agente livre, ele parece cair sob o domínio de duas espécies de causalidade: a causalidade da motivação interna, por um lado, e o princípio causal que rege o mundo exterior, por outro” (ARENDDT, 2013a 190). Kant, diz Arendt, acabou tecendo uma importante diferenciação ao estabelecer princípios que permitiram distinguir:

uma razão teórica ou “pura” e uma “razão prática” cujo centro é a vontade livre, pelo que é importante ter em mente que o agente dotado de livre arbítrio, que é na prática importantíssimo, jamais aparece no mundo fenomênico, quer no mundo exterior dos nossos cinco sentidos, quer no campo da percepção interior mediante a qual eu percebo a mim mesmo (ARENDDT, 2013a, p.190).

Podemos observar que há, por parte de Arendt, um esforço teórico-conceitual de estabelecer balizas que levem seu leitor a perceber a existência de mais de um emprego da

noção de liberdade. E, dentre um dos registros os quais a liberdade é empregada, está a noção de liberdade interior. A liberdade interior, para a autora, está relacionada à vontade⁴ (*willing*), mas não é acerca deste registro de liberdade que Arendt pretende se ocupar; ainda que, no curso de seu ensaio, a pensadora descreva as ocorrências, ao longo da história, em que a noção de liberdade fora relegada à mera condição de vontade, ou seja, de liberdade interior. A pensadora alemã salienta o fato de que, até mesmo a Filosofia contribuía para um obscurecimento da noção de liberdade ao permitir que seu conceito ficasse restrito à interioridade.

Cabe ressaltar que, se em seu ensaio “Que é liberdade?”, Hannah Arendt pretende estabelecer os pilares da liberdade política com vistas a recuperar, por assim dizer, a dignidade da própria política. Todavia, a autora retomará, anos mais tarde, uma análise mais detida do fenômeno da liberdade sob o ponto de vista da faculdade da vontade em “O Querer”, parte integrante do segundo volume da obra *A vida do Espírito*⁵. Ao tratar o tema da vontade como liberdade filosófica, em contraponto à liberdade política, Arendt remontará a breves escritos de Montesquieu⁶ acerca da distinção da liberdade. Segundo Maria Aparecida Abreu:

Essa distinção, inspirada em Montesquieu, permite afirmar, categoricamente, que a liberdade política nada tem a ver com a vontade. Esta, ao contrário, tem a ver com a liberdade interior e diz respeito ao homem quando está isolado da presença dos outros. Neste sentido, as experiências de liberdade interior são derivativas no sentido que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada, para uma interioridade na qual ninguém tem mais acesso (ABREU, 2004, p.116).

Na Antiguidade, os homens só podiam ser livres se possuíssem um lar, um lugar no mundo, e, apenas mediante esta condição de se ter um lar, um lugar que lhes permitisse extrair sua subsistência para a manutenção de sua vida biológica, os homens podiam se ocupar dos assuntos de interesses comum, na *polis*. A Antiguidade entendia que “o homem não poderia libertar-se da necessidade a não ser mediante o poder sobre outros homens” (ARENDDT, 2013a, p. 194). Isto implicava diretamente no fato de que os homens, na condição de livres, não

⁴ “A liberdade filosófica ou liberdade da vontade é relevante somente para 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” (ARENDDT, 2014, p. 467).

⁵ *A Vida do Espírito* trata-se do último trabalho de Hannah Arendt, lançado postumamente. O livro foi pensado pela autora para ser uma análise das três atividades espirituais: pensar, querer e julgar. Contudo, ao morrer, em 1975, apenas os volumes dedicados ao “pensar” e “querer” haviam sido acabados. Mary McCarthy, amiga de Arendt, foi a responsável tanto pela edição da obra quanto pelo posfácio à edição americana, incluindo, na terceira parte, o “julgar”, uma série de extratos de conferências de Hannah Arendt em sala de aula, acerca da filosofia kantiana.

⁶ Cf. ARENDDT, 2014, p. 467.

estavam sujeito às necessidades, uma vez que possuíam, no âmbito de seus lares, escravos que lhes serviam. Isto permitia, portanto, que a vida comum, fora do interior do lar (*oikia*), pudesse ser desfrutada entre iguais, ou seja, entre aqueles que também, sendo livres na *polis*, possuísem escravos que lhes servissem na vida privada.

É importante observarmos que no pensamento grego a liberdade, em certa medida, era uma liberdade excludente, uma vez que seria possível para poucos. Por seu turno, esta liberdade implicaria, necessariamente, na escravidão de muitos. É relevante notarmos que Arendt, de certo modo, negligencia o aspecto negativo da escravidão, assim como mostra-se lacônica ao ser arguida em debates posteriores acerca das implicações negativas de sua noção de liberdade concomitante à experiência política grega, onde a liberdade de uns dependia de exercerem domínio sobre muitos outros. Desta feita, os cidadãos livres eram os senhores de escravos que, não obstante, também se utilizavam da violência para estender seu domínio sobre suas propriedades, dentre elas: os próprios escravos. Portanto, as implicações pertinentes à liberdade, no contexto grego, é marcada por relações despóticas que acabam não sendo alvo de ponderações críticas de nossa autora. Se é verdade que Arendt pensa a experiência política grega apenas como um modelo vigoroso para delimitar as esferas pública e privada, como bem sabemos, a fim de diagnosticar o obscurecimento e perda destes limites na política Moderna, também é verdade que ao expor apenas positivamente a experiência grega de liberdade, Hannah Arendt acaba municiando alguns críticos de sua obra.

O movimento de interiorização da liberdade, ou seja, o momento em que a liberdade deixa de ser exclusivamente um campo dos assuntos humanos, manifesto por meio da ação e discurso onde os homens podiam se relacionar uns com os outros e debater sobre as questões de sua comunidade perde espaço e converte-se à mera liberdade da vontade, da interioridade a partir de Epicteto, tendo seu ápice, posteriormente, com o advento do cristianismo. Epicteto, diz Arendt, transpôs essas relações mundanas que versam acerca da liberdade política para relações no interior do próprio homem. Para nossa autora:

Antes que se se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. Essa liberdade, é claro, era precedida da liberação: para ser livre, o homem deve ter se libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de liberação. 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 (*Idem, ibidem*, p. 194).

Arendt salienta que o fato de esta condição de liberdade interior, e, portanto, apolítica, ser aceita na tradição do pensamento, acaba por demonstrar que esta possibilidade de conceituar a liberdade na interioridade só fora possível por conta de o homem ter experimentado, antes, sua condição de estar livre como uma espécie de realidade mundana tangível.

De acordo com Mariana Rubiano:

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 ideia de liberdade, ao contrário, obscurece-a. Antes, na Grécia e Roma Antigas, 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. (RUBIANO, 2011, p.11).

Para Arendt, portanto, a questão em torno da liberdade se tornou a última grande questão da metafísica – assim como o ser, a alma, a natureza, o tempo, eternidade etc. –, ganhando *status* para a investigação filosófica, à medida que ela – a liberdade – se viu apartada do domínio dos assuntos de ordem coletiva. Em suas palavras, não houve uma preocupação com as condições de legitimação e manifestação da liberdade em nossa tradição filosófica, dos pré-socráticos até Plotino, considerado o último filósofo da Antiguidade. E quando o tema da liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela “foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente de Paulo, e depois de Agostinho” (ARENDR, 2013a, p.191).

Todavia, se a liberdade se tornou um problema de investigação filosófica a partir, sobretudo, do *liberum arbitrium* de Agostinho, diz Arendt, a liberdade, até então, nunca antes fora percebida como um problema, haja vista que a experiência da liberdade tratava-se de um fato da vida cotidiana.

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois a ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo porque os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDR, 2013a, p.192).

Em virtude do fato de a liberdade constituir a razão de ser da política, como nos assegura Arendt, esta liberdade, além de não poder ser um fenômeno da vontade, só pode ser experimentada por meio da ação em conjunto entre iguais. Ao se manifestar na presença de outros, a liberdade, de alguma maneira, se vê intrinsecamente relacionada ao poder, uma vez que, à medida que agimos em uma ambiência política, temos a capacidade de instaurar novidades nos assuntos relacionados à vida pública. O poder em Arendt, de acordo com Odílio Alves Aguiar,

é um artifício pelo qual se impede a tirania e a dominação. Poder para ela não é igual a dominar ou a mandar, como é costumeiramente exercido e pensado. O poder em Arendt se realiza todas as vezes que os homens fundam convivência, agem em comum e decidem democraticamente sobre os assuntos que dizem respeito a todos (AGUIAR, 2009, p.144).

Cabe destacar aqui uma evidente diferença, que esperamos, até o presente momento, termos suscitado no tocante à conceituação das nuances entre liberdade interior e liberdade política. A saber, a notável evidência de que a liberdade da vontade, ou, liberdade interior, é inclinada a um “eu quero”, enquanto a liberdade política está engendrada por um “eu posso”. Este “eu posso”, característico da esfera política, opera como um resultado decorrente deste compartilhamento da ação em meio a outros partícipes, quando na esfera pública. Partindo desse pressuposto, diz Abreu:

é nesse sentido que Celso Lafer (1991, p.294) assinala que o “eu quero” da vontade é incompatível com a liberdade política do “eu posso”. O querer estaria muito mais ligado a uma atividade individual que política, enquanto o poder estaria ligado ao cidadão que age em conjunto com outros cidadãos. Assim, a liberdade política nada tem a ver com o livre arbítrio ou com a autonomia da vontade, mas antes, com a ação dos indivíduos na esfera política e emerge dessa própria ação em “concerto” (ABREU, 2004, p.116).

Odílio Alves Aguiar nos diz que essa liberdade política se assegura “todas as vezes que os homens se mostram capazes de iniciar espontaneamente e em conjunto uma ação, de fundar relações, instituições” (Cf. AGUIAR, 2009, p. 140). Para ele, a política, conforme pensada por Hannah Arendt, tem um estatuto que lhe confere sentido de resistência, à medida que o ato de fundação, possibilitado apenas no espaço público, ou seja, entre iguais, opera como “o lugar da potência, da criatividade e liberdade humana”. Aguiar nos assegura que a ação pública é dotada de um componente de singularização potente, cuja característica fundamental estaria na capacidade de conter “as potências anuladoras contidas nas pressões naturais, na lógica

imperativa dos mercados globalizados e nas pressões sociais” (AGUIAR, 2009, p. 140). Deste modo, a ação coordenada, ou seja, a ação efetivada entre os homens engendraria poder, inclusive, para constituir espaços onde as singularidades pudessem se manifestar, pois destas individualidades se compõe a pluralidade humana. Ainda em acordo com as considerações do comentador:

A política e ação a ela ligada, em Arendt, não estão relacionadas a uma realização de valores metafísicos, mas à possibilidade inerente aos homens em busca da realização e constituição da identidade própria. A política funda-se nesse *pathos* da singularização que não pode se dar na solidão nem na virtualidade, mas na vida em comum (AGUIAR, 2009, p.140 et seq.).

Arendt evidencia, contudo, o fato de a liberdade não ser manifesta em todas as formas de inter-relacionamento humano; dizendo, ainda, que “nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade” (ARENDR, 2013a, p. 194). A pensadora nos sugere exemplos de sociedades tribais – como espaço em que os homens, apesar de conviverem, não formam um organismo político – e também a intimidade do lar, o que, segundo ela, não é pautado por uma relação de liberdade política, tratando-se de um ambiente despótico pautado por uma relação de necessidade e mera preservação. É preciso, pois, que este mundo artificial construído e constituído pelas relações humanas possibilite a atuação dos homens por intermédio da ação e do discurso. Uma vez que isto não ocorra, não existirá um espaço que permita a manifestação concreta da liberdade. É esta realidade concreta da liberdade, permeada por um ambiente público politicamente assegurado, que Arendt quer endossar. Pois, uma vez que este ambiente público capaz de permitir a manifestação e manutenção da liberdade não esteja assegurado:

Ela pode, certamente, habitar ainda no coração dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos o sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para a sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria (ARENDR, 2013a, p.195).

Embora os esforços teóricos de Hannah Arendt em assegurar a definição do espaço da liberdade como característica fundamental da política mostrem-se vigorosos, a própria Arendt adverte para os perigos que podem decorrer da coincidência de se pensar uma relação automática entre política e liberdade, sem observar que política e liberdade devem possibilitar ação, discussão, entre outros. A autora alemã está a pensar nas implicações desta relação por ocorrência da ascensão do fenômeno totalitário, cujas características marcantes consistiram

justamente na “pretensão de subordinar as esferas da vida às exigências da política e seu consequente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção da política” (ARENDDT, 2013a, p. 195). As consequências desta experiência política acabaram por espriar dúvidas em torno tanto da coincidência da política com a liberdade, como também da compatibilidade existente entre ambas. Ou seja, embora o Totalitarismo tenha se instalado na política, todavia, na mesma medida em que ele se manifestou, acabou cerceando os aspectos de igualdade e liberdade, tanto quanto as possibilidades de ação, imprescindíveis em um mundo plural. Arendt se ocupa de pensar um ambiente público politicamente assegurado para que tais ocorrências de negação/exclusão da liberdade política e aniquilação de singularidades não ocorram novamente.

Diante da dificuldade imposta pelo totalitarismo, portanto, como um movimento que opera de forma antipolítica, Arendt diz que fomos, a partir do século XX, inclinados a distanciar a política das condições de liberdade, pressupondo que elas operam em espaços de distanciamento, ou seja, onde a política começa a liberdade humana termina. Este pensamento de distanciamento entre política e liberdade, todavia, denuncia a autora, propicia um obscurecimento desta relação e propaga a difusão de ideias de toda ordem, como, por exemplo, o ideal do liberalismo econômico, que se sustentaria na premissa: “Quanto menos política, mais liberdade”. Para esta vertente política (liberalismo econômico), a liberdade de ser indivíduo e poder gozar de determinados privilégios sem a intervenção do Estado está acima do agir em concerto, das possibilidades de se cuidar do mundo em que se habita junto aos semelhantes etc.

Arendt questiona o pensamento liberal ironizando a relação: “quanto menor o espaço ocupado pelo político, maior é o domínio deixado à liberdade?” (ARENDDT, 2013a, p.195). Evidenciando, assim, que seu pensamento é justamente o contrário. Para a autora, quanto maior o espaço político, operado em comum acordo, maior é a liberdade instalada entre os homens. Por fim, nossa autora continua a demonstrar, em sua cadeia de argumentos, que a Idade Moderna, bem como os fenômenos ocorridos no curso da mesma, e, seus teóricos políticos, ocuparam-se por separar o fenômeno da liberdade dos espaços de construção política. Arendt pontua que o liberalismo propicia um afastamento entre a liberdade e a política, conforme exposto em “*Entre o Passado e o Futuro*”.

Devemos fazer notar que há uma generalização adotada por Arendt no tocante aos teóricos políticos modernos, quando a autora atribui a todos os pensadores políticos da modernidade a separação da liberdade com a política. Não devemos deixar de considerar exemplos de pensadores no republicanismo moderno cuja tradição de pensamento busca

associar intensamente a liberdade e a política. Podemos destacar, por exemplo, os chamados humanistas cívicos, a saber: Saluti, Palmieri e Bruni, bem como o próprio Maquiavel na Itália Renascentista ou Montesquieu e Rousseau, na França do século XVIII. Também podemos observar na tradição dos republicanos ingleses da época do *Commonwealth*⁷ pensadores como Milton, Sidney, Harrington e Nedham cujas bases de sua teoria política ligavam a política ao exercício da liberdade. Penso que embora não seja fundamental para os nossos objetivos nesta dissertação, acredito que seja importante fazer esta pequena consideração sobre a interpretação arendtiana dos teóricos da liberdade no contexto da teoria política moderna.

Se a liberdade no mundo antigo pode ser entendida como uma categoria coletiva que denota a existência de um projeto comum, Leonardo Avritzer em seu artigo “Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt” nos indica que:

Em *Entre o Passado e o Futuro* e, especialmente, no seu artigo, A Liberdade, Hannah Arendt irá buscar um conceito de liberdade alternativo ao do liberalismo para refundar o conceito de liberdade. Nesse sentido, tanto *A Condição Humana* quanto *Entre o Passado e o Futuro* são obras cuja incursão pelo mundo antigo tem uma fundamentação eminentemente moderna (AVRITZER, 2006, p.151).

Portanto, partindo do pressuposto de que conseguimos, até o presente momento, estabelecer um fio condutor em nossa explanação, que prima por tratar do conceito de liberdade à luz do pensamento de Hannah Arendt, que, como vimos, trata-se de um paradigma da experiência da *polis* grega e da República romana, parece-nos interessante fazermos um contraponto mais acentuado. Para isto, nos valeremos de uma das noções de liberdade às quais Arendt se opõe. Trata-se, portanto, da liberdade defendida pelo pensamento liberal, corrente de pensamento que adquire enorme destaque a partir da modernidade.

O pensamento político moderno, defendido pela corrente política intitulada liberalismo⁸, trata-se de uma concepção da filosofia política que se principia em ideias de

⁷ Conhecida inicialmente como *Commonwealth* britânica, trata-se de um termo que se utiliza com a finalidade de estabelecer relações de forma voluntária entre países soberanos, por meio da promoção e colaboração entre os participantes desta associação. Originariamente, a *Commonwealth* refere-se às relações constitucionais que se deram a partir da independência de algumas colônias britânicas e das relações que passaram a ser estabelecidas desde então. O termo foi cunhado em 1917 por Jan Crhristian Smuts, sendo, portanto, oriundo das novas relações que desde 1884 passaram a ser experimentadas quando algumas colônias britânicas tornaram-se independentes, logo vinculam-se diretamente política e liberdade.

⁸ O liberalismo tem o filósofo inglês John Locke (1632-1704) como um dos precursores de certas ideias que no século XIX se desenvolverá plenamente como liberalismo político. Segundo Juvenal Savian Filho: “no contexto

“liberdade individual”. Os ideais liberais, portanto, vão de encontro aos ideais de liberdade estabelecidos na teoria política de Hannah Arendt. Defendendo uma interferência mínima do Estado na vida organizacional da sociedade, a doutrina do liberalismo tem como pilar: a defesa da liberdade individual pressupondo a mesma como um direito inalienável; a garantia da proteção de bens e propriedades do indivíduo; o livre mercado ou liberdade de comércio⁹ não regulado pelo Estado; o pluralismo acerca das concepções de bem, entre outros.

Dentre os principais teóricos do pensamento político liberal¹⁰, destacamos aqui o pensador Benjamim Constant¹¹, que, no ano de 1819, proferiu, em Paris, um importante discurso intitulado: “*Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*”. O discurso de Benjamim Constant, tem o objetivo de estabelecer uma análise do fenômeno da liberdade, fazendo um contraponto entre a liberdade engendrada pelos antigos. Esta liberdade pressupunha uma participação ativa na vida política da sociedade, experimentada por meio de assembleias onde seus membros se reuniam para votar as leis e deliberar acerca das questões de ordem pública na comunidade. A liberdade dos modernos, por seu turno, é entendida como uma interferência mínima do Estado e uma maior autonomia do indivíduo para cuidar de assuntos de interesse particular. Em contraste à liberdade dos modernos, em que se elegem representantes para cuidar das questões que versam sobre a vida pública, em Roma, no modelo

do Iluminismo, Locke dedicou-se a justificar as ideias de que todo ser humano é livre e de que a Sociedade é um conjunto de indivíduos organizados por um pacto ou um acordo que favorece a convivência de todos. Ele ficou conhecido por sua teoria dos direitos naturais (liberdade, propriedade etc.), da separação entre poder civil e o poder religioso, do direito à desobediência dos cidadãos em caso de injustiças praticadas pelos governantes e da liberdade de consciência. No dizer de Locke, se cada ser humano é livre por um dom da Natureza, então sua liberdade é também econômica, podendo ser concretizada por meio da troca e do trabalho realizado segundo o modo como quer cada cidadão. Os governos ou os Estados, por sua vez, não teriam direito de intervir nas liberdades econômicas, pois isso significaria pretender interferir em dons que não são feitos pelos governos, e sim pela Natureza mesma” (Cf. SAVIAN, 2016, p. 222).

⁹ Aqui, faz-se necessário destacar que os adeptos do liberalismo político não necessariamente são adeptos do liberalismo econômico. Não podemos entender o liberalismo como uma ideologia única. Podemos citar, por exemplo, John Rawls como um importante teórico do liberalismo político no século XX. Sua teoria política da justiça, no entanto, evidencia-se pela abertura de espaço para intervenção do Estado na busca de garantir políticas de redistribuição de renda em nome de uma sociedade mais equânime. Ou seja, Rawls vai na contramão do uso comum do liberalismo econômico.

¹⁰ O trecho referente à corrente liberal dentro do pensamento de Benjamim Constant foi extraído de artigo final feito na disciplina “O liberalismo político e seus críticos: debates sobre a liberdade na filosofia política contemporânea”, ministrada pelo professor Dr. Renato Moscateli, em 2016/1, para a obtenção de créditos obrigatórios junto ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia UFG.

¹¹ Benjamim Constant, (1767-1830), escritor suíço de nascimento e francês por cidadania, destacou-se como um importante pensador do liberalismo clássico. Sua produção concentra-se entre: teoria política, pensamento religioso, entre outros. Aqui, lançamos mão de seu texto *Da liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*, dada a importância que seu texto adquire para a compreensão da liberdade moderna, e, sobretudo, por julgarmos pertinente para estabelecermos um contraponto ao pensamento de Hannah Arendt.

político dos antigos, embora houvesse tribunos¹² que exerciam algum grau de missão representativa como, por exemplo, serem porta-vozes dos plebeus, esta representatividade não ameaçava o pleno exercício da atividade política, uma vez que “o povo exercia diretamente uma grande parte dos direitos políticos” (CONSTANT, 1985, p.1.).

Todavia, embora Benjamim Constant compreendesse o ideal de liberdade dos antigos, efetivada em meio à participação direta na política, ele afirma, contudo, que na modernidade, essa ideia estaria ultrapassada, devendo, inclusive, ser objeto de desconfiança. Constant diz:

Devemos desconfiar, Senhores, dessa admiração por certas reminiscências antigas. Se vivemos em tempos modernos, quero a liberdade que convém aos tempos modernos; se vivemos sob monarquias, suplico humildemente a essas monarquias de não tornar emprestados às repúblicas antigas meios de oprimir-nos. 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, 1985, p.5.).

O pensador afirma que a liberdade antiga era como era porque se fazia necessário ser assim, dado que as repúblicas possuíam seus limites bem estreitos, e que mesmo a mais poderosa ou mais populosa das repúblicas antigas, não poderia sequer ser comparada ao menor dos Estados modernos. Nas repúblicas antigas, portanto, como sua extensão era menor, isso gerava um estado de guerra iminente em virtude das constantes ameaças entre seus vizinhos. A alta belicosidade, por sua vez, fazia com que as pessoas combatessem e se ameaçassem mutuamente; e as questões referentes à segurança, independência e existência eram conquistadas ao preço da guerra, e isso justificaria a necessidade, inclusive, de se ter escravos. Aliás, quanto a Atenas, era por conta de se ter escravos, salienta Constant, que cerca de aproximadamente 20 mil atenienses podiam se ocupar dos assuntos públicos na *polis* grega.

Na antiguidade, essas eram algumas das situações que justificavam a necessidade dos cidadãos de se ocuparem, exclusivamente, com as questões da vida pública, uma vez que, abrindo mão de sua liberdade individual, estariam garantindo seus direitos e privilégios de partícipes de um corpo político. Portanto, a necessidade de renúncia à liberdade individual, de acordo com Constant, não poderia mais ser admitida na modernidade. Se para os antigos a partilha do poder social é o que eles entendiam por liberdade, o objetivo dos modernos, afirma

¹² Tribunos, do latim: *tribunus*. Também chamado de tribuno da plebe. Tratava-se de um cargo cuja finalidade consistia em representar a (plebe) “classe menos favorecida”, atuando como líderes e mediando reivindicações.

Constant, “é a segurança dos privilégios¹³ privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios” (CONSTANT, 1985, p. 3).

Agora, na Modernidade, por ocasião da expansão do comércio, da religião e dos progressos intelectuais e morais observados na espécie humana, o pensador assinala a inexistência de escravos na Europa; e isso implicaria que, uma vez estando livres os homens, estariam prontos a atender às mais variadas necessidades e a desempenhar as mais variadas profissões. Constant declara, em seu discurso, a necessidade não de se enfraquecer a segurança, mas de se aumentar o gozo dos benefícios que foram proporcionados aos indivíduos pela era moderna; e salienta, ainda, que o objetivo de seu discurso não era renunciar à liberdade política – enquanto possibilidade de participação na vida ativa da comunidade política-, mas fortalecer a liberdade civil – tais como as garantias essenciais da disposição de sua propriedade, ou a possibilidade de fazer escolhas pessoais levando em consideração apenas sua liberdade individual etc. Esse fortalecimento seria necessário e justificado, para Constant, em decorrência dos progressos da civilização e das transformações que se seguiram durante os séculos. Para o pensador, fazia-se necessário um maior respeito pelos hábitos, pelos afetos e pela “independência dos indivíduos”. Não obstante, já nos movimentos finais de sua declamação, o pensador reitera que a liberdade moderna encontrara-se ameaçada porque, enquanto na liberdade antiga os homens preocupavam-se tão somente com a necessidade de garantir sua participação no poder social, deixando seus direitos e garantias individuais em segundo plano agora, na liberdade moderna, uma vez absorvidos pelos benefícios que proporcionariam a independência privada e os interesses particulares, corria-se o risco de renúncia excessiva ao direito de se participar do corpo político.

Em decorrência do pensamento liberal, portanto, que se ocupa principalmente do apequenamento de um espaço plural em detrimento de uma maior preservação das garantias individuais, tanto quanto se ocupa de questões relacionadas à segurança e manutenção de direitos, podemos notar uma completa perda da dignidade humana, em acordo com nossa pensadora, haja vista que a experiência da vida em comunidade se perde e torna-se, por assim

¹³ A edição utilizada do texto de Benjamin Constant optou por traduzir o termo *jouissance* como sinônimo de privilégio, regalia. Todavia, fazemos notar que, nesse contexto, Constant não está propriamente defendendo uma regalia ou privilégio, e sim o gozo dos benefícios que foram proporcionados aos indivíduos pela era moderna, dentre estes benefícios: a liberdade civil.

dizer, restrita ao escopo exclusivamente biológico, como ocorre com a *vitória do animal laborans*¹⁴. Para Odílio Aguiar,

Quando o âmbito da reprodução biológica se transforma no fim último da vida humana, a excelência e a dignidade humana perdem o sentido, pois do ponto de vista da natureza, os indivíduos são seres fúteis, meros meios para sua reprodução. Quando a necessidade, a demanda humana pela sobrevivência, toma o lugar reservado à liberdade, isto é, a capacidade de tomar iniciativa em conjunto a propósito do que é da ordem do destino comum, a política decai em administração e o espaço público transforma-se em lugar de *experts* (AGUIAR, 2009, p. 144.).

Com a perda dos referenciais de sentido do espaço público, e a política transformada em mera questão administrativa, ou seja, sem espaço assegurado para deliberação, a liberdade entra em bancarrota. A falência se dá porque a capacidade de ação e transformação, que deveriam ser orquestradas em consonância, não apenas não estão mais asseguradas, como também não são mais possibilitadas. Este movimento implica em um claro retrocesso da liberdade, uma vez que, segundo Vanessa Almeida:

o exercício da liberdade diz respeito à ação, isto é, ao modo de se inserir no mundo com atos e palavras, de estabelecer relações com outros e de participar de assuntos comuns. Nesse sentido é que os cidadãos da *polis* se consideravam livres. Uma vez que sua casa lhes garantia o sustento, eles tinham liberdade para participar do espaço público em que se moviam entre iguais, sem se submeter à dominação de algum déspota nem ao jugo das necessidades. Além disso, no entanto, sua ação era livre de um modo positivo: realizavam sua capacidade de iniciar algo novo (ALMEIDA, 2011, p.125).

Podemos perceber que todo o arcabouço teórico que Arendt empreende em sua teoria política tem a única finalidade de tratar sobre a preservação de um espaço que propicie, e assegure, por meio da ação e do discurso – dois conceitos que serão aprofundados ainda neste

¹⁴ Hannah Arendt emprega o termo *animal laborans* pela primeira vez no texto “Ideologia e Terror”, de 1953. Esse texto passa a ser incorporado à segunda edição de *As Origens do Totalitarismo*, em 1958. O tema do *animal laborans* aparece posteriormente, e de forma mais detalhada, em *A Condição Humana*. Grosso modo, devemos entender que o *animal laborans* é o arquétipo do homem moderno que se reduz ao mero consumo e prodigalidade. Há um círculo contínuo de trabalho e consumo, conseqüentemente, demandando um afastamento do homem para com as relações do mundo e com o espaço em que ele se relaciona. A consequência desta relação de consumo é sentida diretamente no campo da política enquanto perda de um espaço comum que vincule os homens uns aos outros. Se o mundo, até então, seria entendido como aquilo que une e relaciona os homens a partir de instituições e mesmo de artefatos fabricados pelos homens, com a modernidade e, a partir da tecnologia, o homem torna-se incapaz de romper esta circularidade que o aprisiona, passando a viver exclusivamente para dar conta das demandas de seus corpos, suas necessidades biológicas. O homem deixa de construir, interferir no mundo em que vive, e deixar efeitos positivos para sua posteridade. Sua relação com o mundo e com a natureza é de ordem meramente metabólica.

primeiro capítulo –, a manutenção da liberdade e da igualdade. O que está em jogo, para nossa autora, é o fato de que:

é no espaço entre pessoas que o dom da ação livre aparece de fato. Sua realização transforma o mundo. Não somos livres ao perseguir interesses privados, nem ao erigir uma proteção contra eventuais interferências de outros nesses propósitos. Ser livre não é livrar-se de outros autores, mas poder agir em conjunto para iniciar algo novo. A liberdade é vista aqui, sobretudo, em sua dimensão temporal: não estamos presos ao passado, e, em princípio, somos capazes de agir de maneira singular em direção a um futuro não previsto (ALMEIDA, 2013, p.128).

Por fim, para passarmos a um novo movimento no texto, podemos indicar aqui, uma vez mais, que Arendt se ocupa de denunciar o trato que a tradição do pensamento filosófico teve para com a questão da liberdade. Para Hannah Arendt, a Modernidade é marcada por uma inconsistência decorrente da tentativa de se apartar a liberdade política da ação política. Segundo a autora, ainda nos tempos remotos da Antiguidade Clássica, notou-se o desenvolvimento da noção equivocada que afirmava que a liberdade não estaria assentada nem na ação e nem na política. Ao contrário, a liberdade só seria possível uma vez que o homem renunciasse a ação, retirando-se, assim, para dentro de si próprio e evitando a política. Para Arendt, essa

[...] tradição conceitual e categorial é contraditada pela experiência de todos, seja ela pública ou privada, e é contraditada acima de tudo pela evidência encontrada nas línguas clássicas, nunca plenamente esquecida, de que o verbo grego *archein* significa tanto começar como conduzir, ou seja, ser livre, e o verbo latino *agere* significa colocar algo em movimento, desencadear um processo (ARENDR, 2013b. p. 167).

1.2- AS CONDIÇÕES DE LIBERDADE E IGUALDADE NA ANTIGUIDADE

Em *A Promessa da Política*, texto publicado postumamente, após cerca de 50 anos da morte de Arendt, a autora busca investigar não apenas as bases do marxismo considerado o teórico das revoluções como também se ocupa de estabelecer um exame crítico da tradição do pensamento político ocidental, passando por pensadores clássicos da Grécia antiga como Platão e Aristóteles até sua chegada em Karl Marx. Uma vez que nos ocupamos, neste momento, de estabelecermos algumas considerações das condições de liberdade e igualdade na Grécia e Roma antigas, nos deteremos precisamente na última parte de teu texto, intitulado: “Introdução na Política”.

Nossa autora parte de uma pergunta inicial “O que é política?” bem ao estilo de uma *maieutica*¹⁵ socrática para estabelecer uma distinção “do que” viria a ser e “para que” serviria a política. Para Arendt, a razão de ser da política se basearia no fato de que nossa condição humana é a pluralidade enquanto capacidade de agir e cuidar do mundo, e, assim, possibilitar novidades neste mundo compartilhado. Portanto, em meio a outros deveríamos ser impelidos por um senso de cuidado para com o mundo o qual habitamos pois a política diz respeito “à coexistência e associação de homens diferentes [...] que se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças”.¹⁶ A pensadora afirma que o modelo de organização que prevaleceu na nossa tradição política é o modelo cujos corpos políticos, geralmente, são baseados na família; posto que “nessa forma de organização, toda diferenciação original é efetivamente erradicada, assim como a igualdade essencial de todos os homens, na medida em que estamos lidando com o homem, é destruída”.¹⁷ Daí decorre a “ruína da política”, uma vez que a mesma estaria ancorada em um modelo cujos critérios para desenvolvimento e organicidade se dá a partir da família, pressupondo, portanto, uma hierarquização que aniquilaria as singularidades e idiosincrasias dos homens. Ou seja, a importância negativa do modelo de organização da família, para o pensamento arendtiano,

repousa sobre o fato de estar o mundo organizado de tal modo que não há nele lugar para o indivíduo, ou seja, para quem quer que seja diferente. As famílias são fundadas como abrigos, poderosas fortalezas num mundo inóspito e estranho no qual queremos introduzir o parentesco. Este desejo conduz à perversão fundamental da política, porque abole o atributo básico da pluralidade, ou melhor, confisca-a pela introdução do conceito de parentesco (ARENDDT, 2013b, p. 145).

Ainda de acordo com a pensadora alemã, no que concerne à política, os homens apenas existem e se relacionam por meio de direitos iguais de possibilidade de participação nos assuntos comuns, se garantindo aos absolutamente diferentes, e “essa garantia voluntária e essa outorga do direito à igualdade jurídica reconhecem a pluralidade dos homens, que podem então dar graças a si mesmos por sua pluralidade e ao criador do homem por sua existência” (Cf. ARENDT, 2013b. 146).

¹⁵ Procedimento investigativo adotado por Sócrates que visava dar à luz, fazer um parto de ideias, como o próprio termo grego *maieutike*, “arte de partejar”, sugere. Por meio de perguntas e não de respostas prontas, Sócrates conduzia seus interlocutores ao exercício da reflexão.

¹⁶ Para o que se segue Cf. ARENDT, 2013b, p 145.

¹⁷ Idem, p. 145.

Arendt afirma ainda que, ao longo da tradição filosófica, a política não encontrara um lugar para se concretizar. Esta impossibilidade se deu em virtude da existência de uma suposição aristotélica de que haveria no homem algo de político inerente à sua essência, ou seja, o famoso *zoon politikon*¹⁸. A autora rebate a noção de que o homem seria político por natureza afirmando, antes, ser o homem **apolítico**¹⁹ justamente porque a política surgiria entre os homens, ou seja, “fora” e não “em” sua própria constituição humana. Todavia, diz Arendt, “onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos” (ARENDR, 2013b, p. 159). No contexto da *polis* grega,

o que distingue a vida em comum na *polis* de todas as outras formas de vida humana em comum – com as quais os gregos estavam seguramente familiarizados é a liberdade. Isto não significa, porém, que a esfera política era entendida como um meio de tornar possível a liberdade humana – uma vida livre. Ser livre e viver na *polis* eram, em certo sentido, a mesma coisa. Mas apenas em certo sentido, pois para poder viver numa *polis* o homem precisava já ser livre sob outro aspecto – não podia estar submetido como escravo à dominação de outro ou como trabalhador à necessidade de ganhar o pão de cada dia. O homem devia primeiro ser libertado ou libertar-se a si próprio para poder desfrutar da liberdade, e ser libertado da dominação das necessidades da vida era o verdadeiro significado da palavra grega *scholē*, ou da latina *otium* – o que hoje chamamos de ócio, lazer (ARENDR, 2013b, p. 171).

Ao passo que a política se assenta na liberdade, a liberdade, por sua vez, apresenta uma dinâmica que nos permite entendê-la como “negativa”, quando não há uma relação entre dominado e dominador, e “positiva”, caracterizada por um espaço comum, fruto da criação dos homens que circulam “entre” seus pares, entre seus iguais. Por costumeiramente associarmos igualdade ao conceito de justiça e não ao de liberdade, diz Arendt, temos dificuldades de entendermos a igualdade como condição inerente à liberdade. Esta é

a razão pela qual atribuímos um significado equívoco à palavra grega para uma constituição livre, *isonomia*, qual seja igualdade perante a lei. Mas *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 *polis*, 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

¹⁸ Para Aristóteles, “a palavra *politikon* era um adjetivo aplicável à organização da *polis*, não uma designação de quaisquer formas de vida em comum humana, e ele certamente não pensava que todos os homens são políticos ou que sempre existe política, ou seja, uma *polis*, onde quer que vivam as pessoas. Sua definição excluía não apenas os escravos, mas também os bárbaros dos impérios asiáticos, de cuja humanidade ele nunca duvidou, a despeito de seus sistemas despóticos de governo. O que ele quis dizer foi simplesmente que é exclusividade do homem poder viver numa *polis* e que a *polis* organizada é a forma mais elevada de vida em comum humana, algo especificamente humano e, portanto, equidistante dos deuses, que podem existir em e de si mesmos em total liberdade e independência, e dos animais, cuja vida em comum, se é que existe algo assim, é uma questão de necessidade” (ARENDR, 2013b, p. 170).

¹⁹ Grifo nosso.

*isegoria*²⁰, mais tarde, em Políbio, ambos são simplesmente *isologia*. (ARENDR, 2013b, p. 173).

Segundo Nádja Junqueira Ribeiro, “Hannah Arendt sempre reivindicara para os homens a exigência do cuidado com o mundo como um dever político. Isto é, a necessidade de participação nos assuntos públicos” (RIBEIRO, 2016, p. 55). Isto implicaria afirmar que apenas por meio do espaço público assegurado

os homens poderiam exercer a igualdade, serem ouvidos e ouvir os demais. A igualdade consistia justamente na possibilidade do homem em poder mostrar sua singularidade entre os atos e as palavras; a cada homem era permitido mostrar-se distinto dos outros garantindo, dessa forma, a pluralidade humana. A igualdade é condição para os homens se compreenderem em suas distinções. Essa singularidade que garante a pluralidade somente pode ser exercida pela ação e pelo discurso. Por elas, esses homens podem ser inseridos no grupo de sua espécie e definir quem são (RIBEIRO, 2016, p. 55).

Por isso mesmo, em uma relação de dominação, i.e, longe de seus iguais, aquele que domina, assegura Arendt, não pode ser livre; e nisto consiste uma aguda distinção entre a *polis* e o lar, haja vista que enquanto na *polis* a relação se dava entre “iguais”, o lar era caracterizado por uma severa relação de desigualdade. Ser livre implicaria não estar sujeito às necessidades de ordem biológicas tanto quanto não comandar ou ser comandado por outro, não havendo uma relação de hierarquia.

Fazemos notar que esta é uma tensão que aparece no texto de nossa autora, uma vez que a liberdade, tal como o modelo grego exercido na *polis*, só poderia ser admitida às custas de trabalho escravo. Ou seja, para que o chefe do lar pudesse ir para a *polis* exercer sua vida política, fazia-se necessário que dentro de seu lar, no domínio dos assuntos privados, esse chefe tivesse condições de subjugar tantos quantos fossem necessário. No domínio do lar, portanto, não existia uma relação de liberdade, uma vez que não existia uma relação de igualdade. A liberdade, que só podia ser exercida na vida pública, entre seus iguais, se manifestava assim porque dentro do lar existiam condições específicas que permitiam que o cidadão da *polis* pudesse se ocupar dos assuntos de interesse coletivo, entre seus iguais.

Arendt chama nos atenção, todavia, para o fato de que a igualdade, manifesta no domínio político do contexto da *polis* grega, tem muito pouco a ver com o nosso conceito de igualdade moderno. No contexto da *polis* grega, igualdade “significava viver entre pares e ter

²⁰ Para o que se trata, conferir nota 49 de *A Promessa da Política*, 2013b, p. 173.

de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais” que de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-Estado” (ARENDDT, 2014, p. 39). Arendt conjectura a possibilidade de que a cidades-Estados muito provavelmente tenham surgido às custas do domínio privado da família e do lar, conforme observamos. A pensadora salienta que:

[...] a antiga santidade da lareira, embora muito mais pronunciada na Grécia clássica que na Roma antiga, jamais se perdeu inteiramente. O que impediu a *polis* de violar as vidas privadas dos seus cidadãos, e a fez ver como sagrados os limites que cercavam cada propriedade, não foi o respeito pela propriedade privada tal como concebemos, mas o fato de que, sem possuir uma casa, um homem não podia participar dos assuntos do mundo porque não tinha nele lugar algum que fosse propriamente SEU (ARENDDT, 2014, p. 35).

Pertencer aos poucos “iguais” (*homoioi*) significava ser admitido na vida entre os pares. Ocorre que a *polis* era caracterizada por debates e deliberações onde cada homem buscava evidenciar, constantemente, “por meio de feitos ou façanhas singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*)” (ARENDDT, 2014, p. 50). De certo modo, o domínio público era reservado à individualidade, pois era o lugar onde os homens mostravam quem eram e como eram insubstituíveis. Por amor a este corpo político e pelas oportunidades de desvelamento, das possibilidades de defesa e questões administrativas nos assuntos comuns que este corpo político propiciava, todos se mostravam dispostos a compartilhar do ônus da jurisdição. Para Arendt,

não só na Grécia e na *polis*, mas em toda a Antiguidade Ocidental, teria sido evidente que mesmo o poder do tirano era menor e menos “perfeito” que o poder com que o *paterfamilias*²¹, o *dominus*, governava a casa onde mantinha seus escravos e seus familiares; e isso não porque o poder do governante da cidade fosse igualado e controlado pelos poderes combinados dos chefes de família, mas porque o governo absoluto e incontestado e a esfera política propriamente dita eram mutuamente excludentes (ARENDDT, 2014, p. 33).

Desta forma, a igualdade, na Antiguidade clássica, pressupunha estar entre “iguais” para se exercer a liberdade de participação política, enquanto na Modernidade a igualdade estará forjada em uma espécie de conformismo. Esse conformismo, entendido como perda de interesse comum, resultará em achatamento do espaço público frente as possibilidades de participação e desvelamento dos atores, na cena pública. Se na Antiguidade a igualdade é o meio em que os

²¹ Os termos *dominus* e *paterfamilias* eram, portanto, sinônimos, como os termos *servus* e *familiaris*: *Dominum patrem familiae appellaverut; servos familiares* [...] A antiga liberdade do cidadão romano desapareceu quando os imperadores romanos adotaram o título *de dominus*, “ce nom, qu’Auguste et quer Tibere encore repoussaient comme une malediction et une injure”. Cf. Arendt, 2014. p.33.

cidadãos aparecem uns aos outros, mostrando suas semelhanças e suas diferenças no espaço público, na Modernidade essas características se perdem. Trata-se de uma igualdade “que só é possível porque o comportamento substitui a ação como principal forma de relação humana” (ARENDDT, 2014, p. 50). Esta nova relação humana tem a igualdade se em todos os aspectos, da igualdade dos antigos e, em especial, da igualdade exprimida na cidade-Estado grega. Na modernidade, os homens passam apenas a se comportar e não mais a agir, trata-se da vitória da igualdade no mundo moderno.

Embora dediquemos o terceiro capítulo de nossa dissertação a caracterizar as condições de surgimento esfera social, conforme pensada por Arendt, cabe-nos, neste momento, indicar que se

a distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiam como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado [...] a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação (ARENDDT, 2014, p. 33).

O recurso utilizado por Hannah Arendt de buscar, no pensamento político da *polis* grega (e da república romana), designar o princípio da liberdade e igualdade, é empregado pela autora como uma espécie de “provocação”, de acordo com Peter Euben. Para o comentador, a autora tem a finalidade de, “por meio do passado, estabelecer um sentido à estranheza do presente”. Desse modo, à medida que possa parecer que Arendt esteja o tempo todo recorrendo a alguns clichês se utilizando de um modelo político como padrão para desenvolver sua teoria, assim como o caso Eichmann que apenas falava por clichês, devemos considerar, todavia, que ela, em momento algum, pensa por meio de clichês.²²

Segundo a comentadora Vanessa Sievers de Almeida, a *polis* de Péricles representa, para Arendt, “uma experiência política única e tão significativa que pode ser inspiradora para pensarmos o momento atual,” uma vez que “há aspectos nela que podem, por exemplo, servir de contraponto à sociedade moderna de massas, além de nos ajudar a pensar determinadas possibilidades humanas que, na experiência moderna, ficaram encobertas”.²³ Para Jerome

²² Para o que se segue, Cf. EUBEN, 2005, p.163.

²³ Cf. ALMEIDA, 2011, p. 31.

Kohn, “Arendt se volta para Atenas porque era o lugar de nascimento não só da política, mas também da filosofia ocidental” (KOHN, 2005, p.121).

1.3- AÇÃO E DISCURSO: FUNDAMENTOS PARA A LIBERDADE E IGUALDADE

Logo nas primeiras linhas de *A Condição Humana* (1958), ao se ocupar de caracterizar o conceito de *vita activa*, Hannah Arendt apresenta a “ação” como uma das três atividades humanas fundamentais da *vita activa*, ao lado de “trabalho” e “obra”. Grosso modo, podemos dizer que o trabalho, de acordo com a pensadora, seria a condição correspondente ao processo biológico do corpo humano, ligado às necessidades vitais. A obra, por sua vez, seria responsável pelo mundo artificial, tendo na mundanidade (*worldliness*) a sua condição humana. Conseqüentemente, por ser da ordem da artificialidade, a obra não apresentaria um ciclo vital, ao contrário do trabalho. Por fim, temos a atividade da ação – atividade essa que, nesse momento, assumirá maior relevância em nosso texto, haja vista que pretendemos explorar as minúcias do conceito de ação, uma vez que ela está intrinsecamente ligada às condições de liberdade e igualdade. A ação se dá em meio a possibilidade de agir no espaço público, se ocupando dos assuntos da vida pública, e cujo resultado manifesta-se por meios de instituições e leis originadas em decorrência desta participação coletiva. Logo, a ação é a

única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política. Assim, a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). Mas, em sua forma mais elementar, a condição humana da ação está implícita até em Gênesis (“Macho e fêmea Ele os criou”), se entendermos que esse relato da criação do homem é distinto, em princípio, do outro segundo o qual Deus originalmente criou o Homem (adam) - “ele”, e não “eles”, de modo que a multidão dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação. A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.²⁴

²⁴ ARENDT, 2014, p. 9 et seq.

Arendt enfatiza que a ação, empenhada em fundar e preservar corpos políticos, “cria a condição para a lembrança (*remembrance*), ou seja, para a história.” Todas as três atividades, assegura a autora, estão diretamente vinculadas à natalidade, na medida em que “têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estanhos, além de prevê-los em conta” (ARENDR, 2014, p. 10).

Para a autora, ainda, das três atividades destacadas, a ação seria a atividade que apresentaria uma “relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (ARENDR, 2014, p. 10). Ou seja, o recém-chegado no mundo pode vir a se tornar um cidadão capaz de produzir significativas e imprevisíveis contribuições quando ingresso na vida política. Portanto, sugere Arendt, “[...] a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (ARENDR, 2014, p. 10). A pensadora sustenta que a pluralidade humana se caracteriza pela ação e pelo discurso, pois esta pluralidade:

tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fosse iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (ARENDR, 2014 p. 220).

Arendt continua o processo de classificação da distinção humana afirmando que tal distinção, todavia, não deve ser confundida com a *alteritas*, a alteridade, posto que, por exemplo em toda a filosofia medieval, a alteridade está centrada em uma das quatro características fundamentais do Ser, por isso mesmo, transcendendo a toda qualidade particular:

A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie (ARENDR, 2014, p. 220).

O homem, de acordo com Arendt, seria o único ser capaz de imprimir essa distinção e ao mesmo tempo distinguir-se, uma vez que ele comunica a si mesmo e não apenas um estado de coisas tais como: “sede, fome, afeto, hostilidade ou medo.” Cria-se, portanto, uma unicidade

entre a alteridade e a distinção partilhada com os demais seres vivos, haja vista que essa “pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos”²⁵, assegura a pensadora.

Para Adriano Correia:

Cada ação afirma a singularidade do agente, mas ao mesmo tempo reafirma as condições humanas da natalidade e da pluralidade. Se concebermos a ação como o começo que deflagra uma nova série de eventos, e que não pode ser reduzido de eventos precedentes, compreenderemos porque a pluralidade contida no nascimento é a pré-condição (*conditio sine qua non*) da vida política e também porque a pluralidade, reafirmada em cada ação, é a própria razão de ser (*conditio per quam*) da política (CORREIA, 2006, p. 231).

Assim como a ação, o discurso, em Arendt, tem papel central em sua teoria política, pois ambos são capazes de promover a revelação do agente. Ou seja, é por meio do discurso e da ação que os homens se manifestam em uma dupla face. Ao mesmo tempo que são iguais, por meio das características que os definem como homens, também são distintos, por meio de suas singularidades performáticas na ação e discurso. Logo, ação e discurso referem-se aos modos por meio dos quais os homens podem aparecer uns para os outros, não como objetos físicos, afirma a autora, mas *qua* homens por meio da performatividade da ação manifestam sua alteridade. Para Arendt, “esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*” (ARENDR, 2014, p. 220).

Hannah Arendt salienta, contudo, que ao homem também é dada a faculdade de apenas fruir no mundo, sem nada lhe acrescentar de útil, sem participação nas decisões de um corpo político. E afirma ainda que mesmo um explorador ou senhor de escravos poderia muito bem viver obrigando os demais a trabalharem para si. Todavia, diz a autora:

uma vida vivida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (ARENDR, 2014, p. 221).

Por conseguinte, somos inseridos no mundo por meio de palavras e ações, tal qual um segundo nascimento, à medida que, por meio delas, podemos confirmar e assumir o nosso aparecimento físico original, assegura a autora. Disto decorre uma diferenciação da ação com o trabalho, que é imposto pela necessidade; tal qual uma diferenciação da ação para com a obra, que se desencadeia em meio à utilidade desta segunda. Há na ação um impulso inerente ao

²⁵ Idem, p. 220.

nascimento, e respondemos a este impulso quando, por iniciativa própria, somos impelidos a agir. Conforme destacamos nos introitos do nosso texto, “agir”, para Arendt, em seu sentido geral corresponde à capacidade de tomar iniciativa, “iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *augere*)” (ARENDDT, 2014, p. 221).

Para uma maior compreensão da potencialidade que a ação carrega, acredito que se faz necessário definirmos que, em Arendt, a ação conjunta produz instâncias de poder. Esse poder, por sua vez, é o que promove, na esfera política, a inserção do “novo” ou da “natalidade” para utilizarmos o léxico arendtiano. Sozinho o homem tem força mas sua força é destituída de poder político. O poder político de fundar instituições e regramento jurídico pode manifestar-se apenas em um seio de igualdade. Portanto, é crucial que a liberdade e a igualdade, no domínio público, sejam fontes possibilitadoras de novidades para o mundo comum. Esse agir, portanto, de acordo com a pensadora, se estabelece na esfera do espaço público, nos assuntos de *interesse* comum. Para Peter Euben, no ensaio “Arendt’s Hellenism”: “atuar em público nos dá a noção de estarmos vivos e termos poder. Isto nos fornece a oportunidade de comunicar quem somos, de manifestar o estilo de ação e os traços de caráter que nos tornam distintos. E esta é uma maneira de nos inserirmos na história” (EUBEN, 2005, p. 156).

Conforme enunciamos no parágrafo anterior, a natalidade carrega consigo a possibilidade da ação, uma vez que os homens podem constituir um *initium*, por serem recém-chegados ao mundo, são iniciadores por natureza e estão sempre impelidos a agir. Tomando emprestada as palavras de Agostinho de Hipona, Hannah Arendt afirma: “*ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”).”²⁶ Ou seja, graças ao surgimento do homem, o princípio do começar e de iniciar atividades, por assim dizer, veio ao mundo. Em outras palavras, com o surgimento do homem, surgiu também a liberdade na terra. Não à toa, Arendt chama esta possibilidade de aparecimento do novo de “milagre”.²⁷ Em suas palavras:

A ação é absolutamente singular no sentido de pôr em marcha processos que, em seu automatismo, se parecem muito com os processos naturais, mas também no de marcar o começo de alguma coisa, começar algo novo, tomar a iniciativa, ou em termos kantianos, forjar a sua própria corrente. O milagre da liberdade é inerente a essa capacidade de começar, ela própria inerente ao fato de que todo ser humano, simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo depois, é ele próprio um novo começo (ARENDDT, 2013b, p. 167).

²⁶Para o que se segue Cf. Agostinho apud Arendt, 2014, p. 222. *A cidade de Deus*, xii, 20.

²⁷ Cf. ARENDT, 2014. p. 222.

Assim como a ação, para nossa autora, liga-se ao nascimento, que se efetiva na condição humana da natalidade, conforme buscamos destacar até o presente momento, o discurso, por sua vez, “corresponde ao fato da distinção que se efetiva na condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (ARENDDT, 2013b, p. 223).

Desta feita, ação e discurso, requisitos fundamentais para se manifestar a liberdade, estão intimamente relacionados, pois, de acordo com Hannah Arendt, “o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?” Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos[...]” (ARENDDT, 2014, p. 223).

Arendt salienta as implicações decorrentes da relação entre discurso e revelação serem mais estreitas do que a afinidade entre ação e revelação, pois embora a maioria dos atos sejam realizados na forma de discurso, subjaz a isso o fato de que desacompanhada do discurso a ação não apresentaria seu caráter revelador. Desta forma, além da perda do caráter revelador do agente também existiria uma perda no sujeito, uma vez que “em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis” (ARENDDT, 2014, p. 223). Esta caracterização é fundamental para compreendermos que a ação, em Arendt, é executada por meio de um ator, um realizador de feitos; e que, por isso mesmo, tal ação não pode ser muda, uma vez que deixaria de ser ação. Este ator só alcança seu objetivo no palco dos assuntos públicos se for, ao mesmo tempo, um pronunciador de palavras. Por isso, Arendt diz que nenhuma outra realização humana necessitaria tanto do discurso quanto a ação. Esta, iniciada pelo ator, “[...] é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer” (ARENDDT, 2014, p. 223).

É por meio da fala e da ação que os homens mostram “quem” e “o que” são, revelando, assim, suas identidades únicas, aparecendo no mundo por meio de suas singularidades. Existe um caráter revelador acerca do “quem” ao “o que” alguém é. Pois apenas na passividade completa alguém poderia ocultar o “quem” é, ao passo que “o que” dá-se a revelar por meio de dons, qualidades, defeitos, etc. Existe uma característica reveladora no discurso e na ação em que o agente se desvela, haja vista que:

sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Isso ocorre sempre que se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente “pró” ou “contra” as outras, como acontece, por exemplo, na guerra moderna, quando os

homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito de seu lado e contra o inimigo (ARENDDT, 2014, p. 225).

Diante de tais ocorrências, assegura a pensadora, o discurso acaba transformando-se em “mera conversa”, ou um meio para se alcançar um objetivo único, a saber, vencer um inimigo. Podemos evidenciar que esta situação ocorre muito na política do sistema partidário, conforme discorreremos no segundo capítulo de nossa dissertação. A partir da criação dos sistemas de partidos, datados do final do século XIX e início do século XX, evidencia-se uma perda ainda maior do espaço público e suas possibilidades, porque a participação política fica restrita a uma política de representatividade cuja manifestação se dá exclusivamente por meio do voto. Mas estas questiúnculas, ainda que gerem inúmeras implicações, tanto na teoria política moderna quanto nos próprios escritos de Arendt, nesse momento são menores. Cabe-nos evidenciar aqui, primordialmente, a denúncia de Arendt ao processo em que o discurso torna-se apenas conversa, sem possibilidades concretas de efetivação e revelação do agente. O efeito desta situação para a liberdade política é devastador, pois as palavras, nesse caso, nada revelam, uma vez que o desvelamento advém do próprio feito que, como tal, não pode desvelar o “quem” que seria a identidade única, a impressão digital do agente. Ao passo que tais situações se manifestam, diz Arendt, a ação perde seu sentido de ser, e perde, entre outras coisas,

a qualidade por meio da qual transcende a mera atividade produtiva, que, desde a modesta fabricação de objetos de uso até a inspirada criação de obras de arte, é desprovida de outro significado além do que é revelado no produto acabado, e nada pretende mostrar além do que é claramente visível ao fim do processo de produção (ARENDDT, 2014, p. 226).

A dinâmica da ação e do discurso, portanto, sinaliza o caráter da revelação do agente, afirmando que, uma vez impossibilitada a revelação, a ação e o discurso perdem a relevância para os assuntos humanos. Esta perda assume o seu ápice, podendo ser facilmente identificada a partir do processo de massificação da sociedade, cuja prerrogativa dominante é a alienação e apatia dos cidadãos em debater e se ocupar dos assuntos pertinentes à vida pública. Estes assuntos, por sua vez, são possibilitados apenas por meio de um espaço-entre (*in-between*), ou seja, um espaço assegurado politicamente no qual os homens convivam, se movam e se interessem, tornando-se, assim, capazes de relacionarem e manterem-se juntos. O constructo a que esta capacidade dos homens de viverem juntos proporciona, a pensadora chama de teia de relações humanas. Apenas por meio desta teia os homens são capazes de instaurar novos processos, criar novos começos. Para Arendt, esta teia de relações humanas tem um duplo

aspecto, pois, por meio dela a ação acaba quase nunca alcançando seus objetivos, uma vez que os homens são motivados por suas muitas vontades, seus querer e suas intenções conflitantes. Mas é também por meio desta teia que a ação pode se tornar real e produzir histórias de modo natural, fruto do cuidado para com o mundo e para com as relações entre os homens. Estas histórias “em outras palavras [...] resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor”²⁸, diz Arendt. Trata-se de “alguém que as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor” (ARENDR, 2014, p. 230).

Arendt mostra que, apesar de sermos “protagonistas” no espaço público, no tocante a assumirmos a possibilidade de ação e discurso, uma vez que não agimos sozinhos, ou melhor, uma vez que dependemos de outros e de vínculos para que nosso discurso e nossa ação possam se materializar, somos coadjuvantes nos processos de criação destas histórias. Na esfera pública, portanto, tudo é (ou deveria ser) fruto de deliberação e ação conjunta. Ser autor implicaria necessariamente em anular a participação dos outros, retirando-lhes, por assim dizer, suas condições de liberdade e igualdade.

Para Jacques Taminiaux, no artigo “Athens and Rome”, “não é incomum que alguns leitores de Hannah Arendt atribuam a ela uma concepção de ação exclusivamente performativa e, conseqüentemente, suspeitem de certa grecofilia em suas meditações acerca das características constitutivas do domínio político” (TAMINIAUX, 2005, p. 165). O autor argumenta sobre o fato de que, por conta da distinção arendtiana entre uma ação genuína e os modos de produção da obra, Arendt, frequentemente, acaba sendo acusada de limitar a noção de ação à espontaneidade de um puro desempenho, algo meramente performativo. E tal ação se reduziria a uma glória efêmera, ou seja, a um caráter exclusivamente aparente. Por isso mesmo, nos diz Taminiaux, a teoria política da pensadora acaba, por vezes, sendo acusada de ter sido forjada excessivamente no modelo da cidade grega. Todavia, de acordo com Taminiaux,

nem a alegada espontaneidade nem a alegada *grecofilia* se mantêm sob exame. Uma análise mais cuidadoso dos escritos de Arendt mostra que sua análise da ação não se limita a uma celebração do desempenho puro por seu próprio bem (TAMINIAUX, 2005, p.165).

Portanto, podemos deduzir que o espaço da ação e do discurso não estão circunscritos no aspecto da mera performatividade, no pensamento político de Hannah Arendt. Notadamente,

²⁸ (ARENDR, 2014, p. 230)

quem defende este caráter nos escritos da autora, o faz de forma pouco cuidadosa e infiel à sua obra, atribuindo-lhe uma interpretação particularmente equivocada. Segundo Dana Villa (2005), a predileção de Arendt pela experiência política da *polis* do século V a.C. não decorre do fato de Arendt considerar a experiência grega o melhor regime político. Para ele, Arendt também não “pensa que a política grega antiga estava de alguma forma livre da violência brutal e da coerção sistemática de mulheres, escravos e outros (obviamente não era). Em vez disso, ela se volta para os gregos, e Atenas em particular, pelo simples motivo de ter sido onde a democracia surgira de forma vívida e intensa” (VILLA, 2005, p. 9).

O autor corrobora os argumentos da pensadora alemã, evidenciando o fato de que a vida política ateniense era uma vida política marcada pela ação e pelo discurso, o que, como tal, davam lugar central à pluralidade humana e à igualdade entre os cidadãos. Logo, “a política da Atenas democrática fora transformada em um ‘tipo ideal’ por Arendt, porque representa experiências políticas básicas antes da distorção²⁹ (ou pior, do esquecimento) sofrido nas mãos de uma tradição filosófica hostil” (VILLA, 2005, p. 9).

Para Hannah Arendt, a filosofia política, sobretudo a partir de Platão, acabara por contribuir com um desprezo geral pelo domínio dos assuntos humanos. A autora afirma que Platão:

julgava os assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*), resultantes da ação (*praxis*), não deveriam ser tratados com grande seriedade; as ações dos homens se pareceria com os movimentos de títeres conduzidos por uma mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem parece ser o brinquedo de um deus (ARENDR, 2014, p. 231).

Cabe ressaltar, no entanto, que se é Platão quem promove um distanciamento acerca dos assuntos humanos, como nos assegura Arendt, é ele mesmo quem faz emergir a “noção” de ator - aquele capaz de atuar no espaço público - quando diz, em seus escritos, acerca dos movimentos que os homens executam ao serem conduzidos por uma mão invisível. Platão afirma que: “o início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas”.³⁰ Com efeito, podemos destacar ainda que, enquanto a fabricação pode ser exercida no confinamento, a ação jamais é possibilitada em meio ao isolamento. Para nossa pensadora, uma vez isolado, o homem se vê impossibilitado de agir, posto que a ação e o discurso demandam

²⁹ Arendt reclama acerca do distanciamento da Filosofia para com a Política, sobretudo a partir de Platão, quando este busca opor filosofia à *polis*. Cf. ARENDR, 2013b, p. 187.

³⁰ PLATÃO apud ARENDR. Leis, 775. Cf. ARENDR. 2013a, p. 44.

necessariamente da presença dos outros. Podemos considerar, uma vez mais, de acordo com Taminaux, que:

Assim, os assuntos humanos são essencialmente frágeis, enquanto o mundo dos artefatos é essencialmente estável. A análise de Arendt multiplica os sinais dessa fragilidade em contraste com a solidez do trabalho. Um deles é a impossibilidade para a ação, porque é condicionada pela pluralidade, a realizar-se isoladamente, considerando que o isolamento é favorável ao trabalhador (TAMINIAUX, 2005, p. 167). (tradução nossa)

Todo o esforço teórico conceitual de Hannah Arendt acerca da ação e discurso e sua relação com a esfera pública parecem querer estabelecer uma fenomenologia da ação que nos permita considerar as possibilidades de recuperar a dignidade da política, haja vista que:

[...] a ação mantém seu poder de fundação e lugar apropriado à resistência. Se a ação tem dificuldades hoje, e muitos a entendem como ilusória, mais ilusória é a ligação desesperançada da resistência a lugares que excluem a política, por exemplo, a esfera da arte, assim como, da mesma forma, é ilusória a ação resultante da prática terrorista, pois apenas multiplica *ad infinitum* a violência entre os homens (AGUIAR, 2009, p. 130).

A ação e o discurso, portanto, são características que constituem uma vida política, onde, por meio do debate e da persuasão se constituem as condições de efetivação da liberdade e da igualdade, estabelecendo, assim, uma distinção entre as esferas pública e privada.

1.4 – VIDA PÚBLICA E VIDA PRIVADA: UMA RELAÇÃO ENTRE IGUALDADE E DESIGUALDADE NO CONTEXTO DA GRÉCIA ANTIGA

Devemos fazer notar que a ideia de igualdade, enquanto modelo de uma comunidade onde os homens convivem entre seus iguais, possuindo, por isso mesmo, as mesmas prerrogativas, está intimamente ligada ao ideal de liberdade. Esta relação é deveras importante para articularmos as implicações e características entre as esferas pública e privada. Esta relação trata-se de um tema central não apenas nos escritos de Arendt, mas também nas principais obras e ideologias políticas de diversos autores, uma vez que tanto o ideal de igualdade quanto o ideal de liberdade são tidos como bem supremo. Todavia, para pensarmos na relação de igualdade entre os homens, devemos admitir ser este um artifício político (tanto quanto a liberdade política também é).

Não se trata, sobretudo em Arendt, de condições iguais para todos como sinônimo de justiça, antes trata-se de uma igualdade que se mostra relativa. Ou seja, uma igualdade em relação a outrem, e, ainda assim, com critérios propriamente e previamente estabelecidos. Cabe evidenciar que essa relação também se configura no tocante à noção de liberdade, pois, o fato de engendrarmos a ideia de que todos os homens devem ser livres, implica dizer que no contexto do pensamento arendtiano, cujo modelo é a Grécia antiga, onde a liberdade era forjada às custas de trabalho escravo. Aliás, para além de escravos, nem mesmo as mulheres ou crianças poderiam ter o direito de gozar da liberdade. Logo, trata-se de uma liberdade “em relação a outrem” e, portanto, uma liberdade que, existindo na esfera da vida pública, só é possível graças às possibilidades de escravidão.

Ao estabelecer sua rígida distinção entre as esferas pública e privada na construção de sua teoria política, Hannah Arendt acaba seja acusada de enaltecer a liberdade e a igualdade (quando no contexto grego), sem observar o preço pago para que estas se efetivassem. E a partir do surgimento da chamada Questão Social - que abordaremos no terceiro capítulo - Arendt também não deixa de receber críticas, por conta de sua articulação que credita à Questão Social o esfacelamento da rígida distinção entre as esferas pública e privada e, conseqüentemente, sua relação entre a liberdade e a igualdade. Para a autora, na Modernidade há uma perda das condições de liberdade e igualdade no espaço público, uma vez que as questões relacionadas à vida privada assumiram preponderância nos assuntos da vida comum. Mas, a título de introdução a este tópico, devemos nos ater apenas ao fato de que, logo no início do segundo capítulo de *A Condição Humana*, intitulado: “Os domínios Público e Privado”, Hannah Arendt afirma que “segundo o pensamento grego, a capacidade de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela” (ARENDR, 2014, p. 28). E, conforme destacamos na introdução desta dissertação, a partir do surgimento da cidade-Estado, o homem recebera uma segunda vida, o seu *bios politikos*, estabelecendo, por assim dizer, uma distinção entre o que seria de ordem particular (*idion*) e o que seria de uma ordem comum (*koinon*). A fundação da *polis*, sustenta Arendt,

fora precedida pela destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e *phyle*. De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*) dos quais surge o domínio dos assuntos humanos (ARENDR, 2014, p. 29).

Esta destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, na fundação da *polis*, fez-se necessária porque a relação de parentesco, conforme tratamos anteriormente, é precedida por um severo despotismo. Desse modo, para que o *bios politikos* aristotélico pudesse se manifestar na vida pública, houve, na esfera pública, um rompimento com as características singulares da esfera privada. Não significa, no entanto, que a vida privada marcada pelas relações familiares tenha deixado de existir. Aliás, ao contrário, é somente por meio da vida privada, ou seja, em meio a se ter um lugar no mundo no qual as necessidades pudessem ser satisfeitas – ainda que às custas de opressão e trabalho escravo – que a vida pública pôde se consolidar na *polis* como um espaço plural e democrático, marcado pelo debate e ação.

A experiência da *polis*, sustenta Hannah Arendt:

expressava o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda na filosofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. [...] Ser político, viver em uma *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência (ARENDR, 2014, p. 31).

Aqui precisamos fazer um adendo à interpretação de Hannah Arendt ao fato de que, a partir da experiência da *polis*, apenas palavras e persuasão, ou seja, debate, davam conta da vida pública; e que, portanto, a força e a violência estavam de fora do domínio público no contexto da *polis*. Devemos considerar, de saída, que Arendt está tratando acerca da experiência do ser político e não da experiência do ser doméstico. Não raro vemos objeções a esta interpretação arendtiana que desconsidera a existência da violência no modo de vida grego. Arendt não nega a existência da força e violência no contexto da Grécia antiga, tanto que em seus escritos, em *Sobre a Revolução* ela própria demonstra existir uma relação marcada por uma severa desigualdade e todas as implicações originadas a partir desta. Mas, no trato para com a vida pública grega, a pensadora observa que os gregos talvez tenham sido os primeiros a utilizar o elemento da persuasão e não o elemento da violência na vida comum. O resgate de Arendt à experiência política grega que, no contexto da *polis*, portanto, entre iguais, busca abandonar a violência em detrimento da ação e do discurso na vida pública, funciona porque este princípio democrático consegue delimitar com primor as esferas pública e privada, fundamentais para a análise da pensadora. Vanessa Almeida nos diz que,

os conceitos arendtianos de privado e público remontam à *polis*, na qual essas esferas eram claramente separadas. A casa era o lugar do sustento da vida, isto é, da economia, enquanto o espaço público constituía o âmbito da liberdade, em que os cidadãos podiam cuidar dos projetos comuns da *polis*. Nele não precisavam se preocupar com a vida, de modo que estavam liberados para cuidar do mundo e dos projetos políticos,

concernentes a todos e não somente a seu bem-estar individual. Encontram na política uma forma de, entre seus iguais, debater os pontos de vista diferentes, lançando mão da persuasão sem recorrer à força ou à violência. Assim, a comunicação possibilita que pessoas singulares e de opiniões divergentes possam ter algo em comum, isto é, se dedicar ao mesmo assunto, mesmo que discordem umas das outras (ALMEIDA, 2011, p. 30).

Cabe assinalar que o âmbito privado desconhece a persuasão, à medida que este se orienta por uma relação despótica, não havendo espaço para deliberação. Logo, os interesses a serem satisfeitos no âmbito privado seriam semelhantes, haja vista que estariam “sob o jugo da necessidade, cujas exigências são constantes” pontua Vanessa Almeida, afirmando, ainda, que as necessidades podem

ser preenchidas de modo mais ou menos eficiente, e o trabalho pode ser fastidioso ou agradável, mas, em princípio, não dão lugar à ação livre. O exercício da liberdade no espaço público era, portanto, viável na medida em que o “necessário” era confinado à esfera privada (ALMEIDA, 2011, p. 30).

Para Hannah Arendt, existia uma relação análoga entre a *polis* grega e a *res publica* romana. Ambas empreenderiam garantias “contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência dos mortais, se não à sua mortalidade (ARENDRT, 2014, p. 68). Se na esfera do lar, o traço distintivo, conforme buscamos evidenciar, era o fato de que os homens viviam juntos em prol de suas necessidades, onde a força compulsiva era sua própria vida; o domínio da *polis* era a esfera da liberdade. Portanto,

a política não poderia ser apenas um meio para proteger a sociedade – seja uma sociedade de fieis, como na Idade Média, uma sociedade de proprietários, como em Locke, uma sociedade inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição, como em Hobbes, uma sociedade de produtores, como em Marx, uma sociedade de empregados, como em nossa própria sociedade, ou uma sociedade de trabalhadores, como nos países socialistas e comunistas (ARENDRT, 2014, p. 37).

O espaço político, segundo nos destaca Abreu, “não é algo que existia constantemente no mundo das relações entre os homens” (ABREU, 2004, p. 32). Para a comentadora, o espaço político, em Arendt, é algo que “acontece”, que emerge muitas vezes espontaneamente a partir da capacidade que os homens possuem de agir em comum, assim como o exemplo da *polis* grega, a “fundação constitucional americana”, os conselhos na revolução húngara, os soviets russos em sua fase inicial e os movimentos de desobediência civil. Ou seja,

como a ação é uma atividade imprevisível, não se pode saber quando o espaço político vai acontecer. No entanto, o que se pode garantir é que a sua ocorrência seja possível. Para isso, é necessário que haja instituições que assegurem essa possibilidade e que seja garantido, também, o respeito à capacidade humana de gerar novos começos, que caracteriza a pluralidade (ABREU, 2004, p. 32).

Apenas no espaço político “os seres plurais, travestidos de sua igualdade, podem agir e revelar-se obtendo, com essa ação, a glória, que só é possível no espaço público”, assegura Abreu, enfatizando, contudo, que:

Esta glória nada tem a ver com vaidade – um “vício” privado – nem com a simples admiração pública. Tem a ver, sim, com a imortalidade e com a possibilidade de que os feitos humanos entrem para a história e possam ser narrados às gerações futuras. Assim, se o trabalho é responsável pela permanência do mundo, somente com a ação os feitos humanos podem ser eternos (ABREU, 2004, p. 35).

O surgimento da esfera social, ou seja, o advento da sociedade, se caracteriza pelo momento em que as atividades domésticas e a administração do lar adentram a esfera do domínio público, mostrando-se, de acordo com nossa pensadora, uma irresistível vontade de se expandir às custas da negação dos “domínios antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade” (ARENDRT, 2014, p. 55). Tal processo de crescimento, convém admitirmos, propicia o esfacelamento das categorias que sustentaram o mundo antigo, a saber, a separação entre as esferas do público e do privado. Para Arendt, esse esfacelamento se deu, conforme demonstramos, com o advento do social, personificado a partir das revoluções do século XVIII, e cuja ocorrência “deriva sua força do fato de que, por meio da sociedade, o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para o domínio público” (ARENDRT, 2014, p. 55).

O domínio do lar era caracterizado, entre outros, pela privacidade, na qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas, e o homem existia não como um ser humano, mas apenas como exemplar da espécie animal humana, afirma a pensadora. Ocorre que o surgimento da “sociedade” - originado no momento em que, no percurso da Revolução Francesa as questões domésticas relacionadas à subsistência, no caso a miséria pela qual os famintos franceses estavam enfrentando, assumem a agenda pública. Configura-se uma mudança no modo de avaliação da esfera pública. E isto se dá porque subjaz a noção de sociedade ser cunhada no aspecto do conformismo, que só admite um único interesse e uma única opinião (em confronto direto com a vida pública experimentada na *polis*) evidenciando, por assim dizer, a unicidade da espécie

humana que, como tal, acaba por permitir as potencialidades de extinção da própria humanidade. Portanto, o domínio social teria operado uma transformação em todas as comunidades modernas à medida em que passa a tratar a todos os homens como trabalhadores e empregados, concentrando-se, diz Arendt, essencialmente em torno da única atividade necessária para manter a vida.

Interessa-nos, neste momento, sinalizar que esse surgimento da sociedade, a partir do declínio do mundo antigo que estava dividido, até então, entre as esferas pública e privada, permitiu a substituição da ação – central para o pensamento político da Antiguidade – “pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém” (ARENDDT, 2014, p. 55). Aliada a essa perda das esferas que serviam como linhas divisórias para os assuntos humanos, e a conversão do homem a um ciclo de trabalho e consumo que o faz viver em função de sua subsistência, bem como a perda do liame necessário para a vida em comum, Arendt destaca a proliferação das ciências comportamentais que operaram promovendo a substituição da espontaneidade da ação. Para a autora, as “[...] ciências sociais, que, como “ciências do comportamento”, visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado” (ARENDDT, 2014, p. 55).

Pois bem, na intimidade do lar, diz Arendt, jamais poderia existir um dado princípio que organizasse uma divisão de trabalho conforme passa a vigorar na Modernidade com o desenvolvimento das ciências econômicas e sua relação entre proletário e proletariado uma vez que os princípios capazes de reger tais divisões derivar-se-iam, claramente, no domínio público. Neste, observava o emprego da excelência – *arete* – de acordo com os gregos, *virtú* – para os romanos. Ali, no domínio público, uma pessoa poderia se sobressair e distinguir das demais. E, portanto, é na atividade realizada em público que se possibilita para a excelência, que, por seu turno, jamais poderia ser manifestada na esfera da privacidade: “a excelência, por definição, é sempre requerida a presença de outros, e essa presença exige a formalização do público, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores” (ARENDDT, 2014, p. 59). Nem mesmo o domínio do social conseguira aniquilar a estreita ligação entre realização pública e a excelência quando passou o enfatizar o progresso da humanidade em predominância às realizações dos homens, possibilitando com isso, a alteração de conteúdo do domínio público. Para a autora:

Essa curiosa discrepância não passou despercebida do público, que geralmente atribui a uma suposta defasagem entre nossas capacidades técnicas e nosso desenvolvimento

humanístico em geral, ou entre as ciências físicas, que alteram e controlam a natureza, e as ciências sociais, que ainda não sabem como alterar e controlar a sociedade. [...] E essa interpretação psicológica, para a qual a ausência ou a presença de um domínio público é tão irrelevante quanto qualquer realidade mundana, tangível, parece bastante questionável em vista do fato de que nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona um espaço adequado para o seu exercício. Nem a educação, nem a engenhosidade, nem o talento podem substituir os elementos constitutivos do domínio público, que fazem dele o local adequado para a excelência humana (ARENDRT, 2014, p. 60).

Arendt atenta para o fato de que o domínio público apresenta dois fenômenos intrínsecos, embora com caracteres diferenciados. A saber, tudo o que aparece em público, para a autora, “pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”, haja vista que a aparência constitui a assim chamada “realidade”. A realidade do mundo e de nós mesmos é assegurada em meio à presença daqueles outros que “vem o que vemos e ouvem o que ouvimos. Disso decorre o fato de que, aquilo que o domínio público pode considerar como sendo irrelevante, nas palavras de Arendt, eles podem

ter um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alterar-lhe o caráter essencialmente privado. O moderno encantamento com “pequenas coisas”, embora pregado pela poesia do início do século XX em quase todas as línguas europeias encontrou sua apresentação clássica no *petit bonheur* do povo francês. Desde o declínio de seu outrora vasto e glorioso domínio público, os franceses tornaram-se mestres na arte de serem felizes entre pequenas coisas, no espaço de suas quatro paredes, entre a cômoda e a cama, a mesa e a cadeira, entre o cachorro, o gato e o vaso de flores, estendendo a essas coisas um cuidado e uma ternura que, em um mundo onde a industrialização rápida extermina constantemente as coisas de ontem para produzir os objetos de hoje [...] (ARENDRT, 2014, p. 63).

O termo público, em Arendt, denota o próprio mundo, uma vez que este mundo é comum, compartilhado por todos nós, diferenciando-se, portanto, do privado à medida que, reunidos uns com os outros, evitamos de cairmos “uns sobre os outros”. O que torna a sociedade de massas - que se instala na Modernidade transformando o homem em mero consumidor, e destituído de vínculo com seu semelhante no que diz respeito a projeto de vida comum - problemática, e difícil de ser suportada, “não é o número de pessoas envolvidas, ou ao menos não profundamente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las” (ARENDRT, 2014, p. 64).

Antes da era moderna, iniciada “a partir da expropriação dos pobres” que, “em seguida passou a emancipar as novas classes destituídas de propriedades, todas as civilizações tiveram por base o caráter sagrado da propriedade privada”, diz Arendt (ARENDRT, 2014, p. 75). A

propriedade significa ter um lugar no mundo e estar isento, estar livre da necessidade, e isto fazia o indivíduo partícipe de um corpo político. Ao contrário

viver uma vida inteiramente privada significava, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar 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 (ARENDR, 2014, p. 75).

No domínio da privacidade, ou seja, na ausência dos outros, o homem privado não aparece. Logo, esse homem acaba não “existindo”. O que ele faz ou deixa de fazer não tem relevância alguma, nem mesmo consequência. Todavia, na sociedade moderna, a ausência de “relações objetivas” com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenômeno de massa do desamparo humano, no qual assumiu sua forma mais extrema e mais anti-humana” (ARENDR, 2014, p. 72). Esse desamparo se dá porque a sociedade de massas tanto destrói o domínio privado quanto o domínio público, retirando os homens da possibilidade de ter o seu lugar no mundo e sua vida privada, onde eles podiam ficar, até então, resguardados contra o próprio mundo. Arendt afirma que mesmo aqueles que se viam excluídos desse mundo compartilhado, ou seja, mesmo os escravos, também podiam encontrar, na limitada vida em família, o seu lugar de amparo.

Para nossa autora, o desenvolvimento da vida no lar e na família, configurado como um espaço interior e privado é pensado como um modelo paradigmático da noção política do povo romano, e não do povo grego. Os romanos jamais sacrificaram o privado ao público, antes, diz Arendt, compreenderam que tratavam-se de duas esferas, dois domínios, que apresentavam sua vitalidade por meio de uma existência mútua, uma coexistência: “e embora a condição dos escravos fosse provavelmente um pouco melhor em Roma que em Atenas, é bastante característico que um escritor romano tenha acreditado que, para os escravos, a casa do senhor era o mesmo que a *res publica* para os cidadãos” (ARENDR, 2014, p. 72). Todavia, diz Hannah Arendt, ainda que a vida privada em família possa ter sido suportável, ela era apenas

um substituto, ainda que o domínio privado, tanto em Roma quanto em Atenas, oferecesse um amplo espaço para atividades que hoje classificamos como superiores à atividade política, tais como o acúmulo de riqueza na Grécia ou a devoção às artes e às ciências em Roma. Essa atitude “liberal”, que podia, em certas circunstâncias, originar escravos muito prósperos e altamente educados, significou apenas que o fato de ser próspero não tinha qualquer realidade na *polis* grega, e que ser filósofo não tinha muita importância na república romana. Como seria de se esperar, o caráter privativo da privacidade, a consciência de se estar privado de algo essencial em uma vida passada exclusivamente na esfera restrita do lar, perdeu sua força a ponto de

quase se extinguir com o advento do cristianismo. A moralidade cristã, em contraposição a seus preceitos religiosos fundamentais, sempre insistiu em que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política constitui antes de tudo um ônus, aceito exclusivamente em prol de bem-estar e da salvação daqueles que ela liberta da preocupação com os assuntos políticos (ARENDR, 2014, p. 73).

CAPÍTULO 2 – FUNDAÇÃO DA LIBERDADE

Porque se chamava homem
Também se chamavam sonhos
E sonhos não envelhecem
Em meio a tantos gases lacrimogênicos
Ficam calmos, calmos, calmos...
(Clube da Esquina II)

2.1 - FUNDAÇÃO DA LIBERDADE – O FENÔMENO REVOLUCIONÁRIO

Podemos afirmar que Hannah Arendt é a pensadora do fenômeno político da liberdade, uma vez que inúmeras são as problematizações e os enfrentamentos em que a questão da liberdade adquire preponderância em sua obra. Se no primeiro capítulo desta dissertação nós buscamos explicitar os aspectos que caracterizariam, de acordo com Arendt, a liberdade experimentada nos contextos da Grécia e Roma Antigas, podemos perceber que, na Modernidade, evidenciada no curso das Revoluções Americana e Francesa, outrossim, a questão da liberdade e os efeitos desencadeados a partir de tais revoluções é explicitada pela autora de *Sobre a Revolução*. Na obra de 1963, Hannah Arendt analisa o fenômeno das revoluções, ressaltando os aspectos referentes ao “apogeu” e declínio da liberdade política a partir da modernidade. De acordo com Mariana Mattos Rubiano:

Importa ressaltar que esta obra é negligenciada por alguns comentadores de Arendt, principalmente por aqueles que a consideram nostálgica e grecofílica. [...] Ao negligenciar este livro, o conceito de liberdade arendtiano é mal entendido, pois parece que a autora considera apenas os eventos políticos antigos. [...] 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. [...] 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 (RUBIANO, 2011, p. 76).

Antes de nos deter mais precisamente às distinções e proximidades das revoluções Americana e Francesa, em *Sobre a Revolução*, podemos observar Hannah Arendt preparando o território conceitual no qual pretende caminhar. Ou seja, a pensadora se ocupa em estabelecer

princípios que norteiem o leitor quanto às diferenças entre “guerra” e “revolução”, afirmando que: “as guerras estão entre os fenômenos mais antigos do passado documentado, ao passo que as revoluções propriamente ditas não existiam antes da era moderna; entre todos os grandes fenômenos políticos, elas são dos mais recentes” (ARENDDT, 2013d, p. 36). Para a autora, ao contrário do que se via no fenômeno revolucionário, raras foram as exceções em que as guerras seguiram motivadas pela questão da liberdade (entendida como possibilidade de participação e articulação na vida pública) e, mesmo sendo verdade que “muitas revoltas belicistas contra um invasor estrangeiro tenham sido consideradas guerras santas, nunca foram reconhecidas, na teoria ou na prática, como as únicas guerras justas” (ARENDDT, 2013d, p. 36).

As guerras poderiam ser observadas já na Antiguidade, nos afirma Arendt. Todavia, no que diz respeito ao contexto da *polis* grega, as relações políticas³¹ eram tecidas não no signo da violência, mas no signo da persuasão. Esta persuasão, por sua vez:

não eram palavras vazias para criar ilusão, o que demonstra, entre outras coisas, o costume ateniense de “persuadir” os condenados à morte a se suicidar tomando cicuta, poupando assim ao cidadão ateniense, em todas as circunstâncias, a indignidade da violação física. No entanto, visto que para os gregos a vida política, por definição não se estendia além dos muros da *polis*, o uso da violência lhes parecia dispensar a necessidade de justificação na esfera daquilo que hoje chamamos de assuntos exteriores ou de relações internacionais, muito embora seus assuntos exteriores, com a única exceção das guerras pérsicas, que viram toda a Hélade unida, praticamente se resumissem às relações entre cidades gregas. Fora dos muros da *polis*, isto é, fora da esfera da política no sentido grego do termo, “os fortes faziam o que podiam, e os fracos sofriam o que deviam (ARENDDT, 2013d, p. 37).

Com base nos escritos de Tucídides³², portanto, podemos perceber que a justificativa para a guerra não encontra respaldo no contexto grego; antes, sua justificativa é encontrada a partir da Antiguidade romana. Também não podemos deixar de considerar que estas guerras, todavia, não eram declaradas em nome da liberdade. A questão da liberdade e suas implicações não eram motivação para a guerra, quando no contexto greco-romano. Na antiguidade romana, as guerras estavam vinculadas a aspectos de expansão e conquista tanto quanto defesa de interesses ou preservação de poder diante de poderes que ameaçavam a manutenção e equilíbrio. Arendt afirma que todas estas realidades políticas de poder eram diretamente

³¹ É importante ressaltar que as relações políticas no domínio da *polis* não são marcadas pela violência e sim pela persuasão. Todavia, fora dos muros da *polis*, ou seja, fora desse espaço onde os homens estão entre seus pares, a violência tem o seu espaço, conforme podemos observar na recorrência de Arendt aos escritos de Tucídides.

³² Tucídides – historiador da Grécia antiga. Viveu em Atenas entre 400a.C. e 460 a.C. também responsável pelos principais documentos que remontam à Guerra de Peloponeso, ocorrida entre as cidades-Estado de Esparta e Atenas durante o século V a.C.

responsáveis pela eclosão de inúmeras guerras, da mesma forma que estas eram utilizadas como motivos legítimos para decidirem por empunhar armas.

Cabe indicar que tanto a guerra quanto o fenômeno da revolução podem ter o elemento da violência em sua base. E, embora a violência (possa ser) uma característica comum entre ambas, é ela quem permite estabelecer a distinção entre guerra e revolução de outros tantos fenômenos políticos. Onde a violência impera absoluta, diz Arendt, “*le lois se taisent* (as leis se calam), como colocou a Revolução Francesa” (ARENDR, 2013d, p. 44). Logo, o homem, este ser dotado de linguagem, se vê emudecido pela violência, que não raro, opera como um fenômeno marginal no seio da política. Marginal porque se a razão de ser da política é justamente a liberdade do homem se ajuntar aos seus semelhantes para debater e assim convencer uns aos outros acerca das melhores possibilidades para a vida em comum, a opção pela violência é sempre um declínio da política. Por isso mesmo, “uma teoria da guerra ou uma teoria da revolução só pode tratar da justificação da violência porque essa justificação constitui seu limite político; se, em vez disso, ela chega a uma glorificação ou a uma justificação da violência enquanto tal, já não é política, e sim antipolítica” (ARENDR, 2013d, p. 45).

A despeito desta violência, empregada na guerra e até mesmo na revolução, Arendt chama a atenção ao fato de que as revoluções seriam os únicos eventos políticos capazes de nos colocar diante do problema dos “inícios”. Há, portanto, uma relação intrínseca entre a violência e o início, conforme podemos perceber nos exemplos utilizados pela autora. Acerca da fundação de Roma, nota-se a violência engendrada na imagem de Rômulo matando Remo, enquanto que na literatura bíblica, Caim mata seu irmão Abel. Para Arendt, “a violência foi o início e, ao mesmo tempo, não poderia haver nenhum início sem se usar a violência, sem violentar” (ARENDR, 2013d, p. 46). É por meio desta violência inicial que brota, por assim dizer, toda a nossa organização política, sustenta Arendt; e “qualquer fraternidade de que sejam capazes os seres humanos nasceu do fratricídio, qualquer organização política a que tenham chegado os homens teve origem no crime” (ARENDR, 2013d, p. 46). Fazendo ressoar os escritos de Arendt, Thereza Calvert comenta que

para Arendt, as guerras e as revoluções, e não o funcionamento dos governos parlamentares e dos aparelhos de partido democráticos, são as experiências políticas fundamentais do século XX. E se, para nós, é por assim dizer natural equacionar e identificar política e violência, afirma Arendt, ou seja, é bastante natural compreender a ação política sob as categorias da dominação e do ser dominado, da coação e do ser-coagido, é justamente porque as nossas experiências com a política se desenvolveram essencialmente no campo da violência (CALVERT, 2006, p. 38).

O fato de Arendt demonstrar que os principais eventos de cunho político, na história da humanidade, tenham tido derramamento de sangue, mostra que, na medida em que a violência acaba desempenhando relevância nas guerras e nas revoluções, estas devem ser entendidas como um estágio “pré-político”, ou seja, fora das instâncias políticas³³ uma vez que, em um estado político plenamente desenvolvido a ação e o discurso operariam nas relações entre os homens neutralizando a necessidade da violência.

A questão da liberdade, portanto, conforme estamos levando a cabo em nossos estudos, não emerge na guerra. Sua força motriz se dá no fenômeno da revolução, que, como sabemos, é marcada pela luta e anseio da coletividade frente as questões de felicidade pública. De acordo com Newton Bignotto:

Ao associar as revoluções à liberdade política, Arendt fornece a chave para a compreensão de aspectos essenciais de seu pensamento. Ela nos ajuda a entender o risco inerente a todo processo revolucionário, que tem sempre em seu horizonte a violência. Ora, não há nada mais oposto à política do que a violência, segundo a pensadora. Com isso, identificamos os marcos usados por ela para pensar a experiência revolucionária: política e violência. São esses os limites que determinam o caráter dos fenômenos revolucionários e nos indicam seu sucesso ou seu fracasso. São eles que na lógica arendtiana devem nos orientar no momento em que refletimos sobre os acontecimentos que marcaram a história moderna depois das revoluções do século XVIII (BIGNOTTO, 2011, p. 44).

Talvez uma das contribuições mais significativas de Arendt em sua análise sobre o fenômeno revolucionário consista justamente em nos fornecer ferramentas para pensarmos “a partir da oposição radical entre política e violência”³⁴, de modo que esta radicalidade nos permita situarmos a questão da necessidade como fator decisivo na política moderna. Partindo desse pressuposto, portanto, as revoluções seriam os únicos eventos de natureza política capazes de nos colocar frente à questão dos inícios de maneira frontal e inescapável, haja vista que as revoluções modernas não seriam meras mudanças; nem, tampouco, teriam similitudes com a *mutatio rerum*³⁵ da história romana ou com a guerra civil que afetava a *polis* grega. A mudança política e sua violência, desencadeadas no contexto da antiguidade, assegura Arendt, não eram capazes de gerar algo inteiramente novo. Por isso:

o conceito moderno de revolução está indissolivelmente ligado à ideia de ruptura, de que algo novo está para se desenrolar, uma história completamente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes. Essa experiência era desconhecida antes das duas grandes Revoluções modernas do século XVIII, a Americana e a Francesa. Postas em marcha essas revoluções, antes mesmo que os participantes pudessem perceber se os acontecimentos levariam à vitória ou à derrota, “a novidade da história completamente

³³ Para o que se segue, consultar: ARENDT, 2013d, p. 45.

³⁴ (BIGNOTTO, 2011, p. 44).

³⁵ Expressão latina para designar um estado de mudança das coisas.

nova, e o significado íntimo de sua trama se fizeram evidentes aos atores e igualmente aos expectadores” O enredo da revolução é a liberdade. O primeiro significado dos ingredientes é o de *foundation*; e o segundo, o do espírito da liberdade. A palavra *revolucionário* só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo é a liberdade (COELHO, 2016, p. 11).

As revoluções modernas do século XVIII, portanto, permitiram uma era totalmente nova em que se manifestou a convergência entre a liberdade política e a experiência de novos inícios. Para a autora de *Sobre a Revolução*, grosso modo, podemos perceber que o resultado da liberdade política decorrente da revolução não seriam os direitos referentes à vida, à liberdade e à propriedade – derivadas dos três grandes direitos primários – notadamente conhecidos nas teorias contratualistas³⁶. O que resultava da revolução, todavia, de acordo com Arendt, seria a compreensão de serem (tais) direitos inalienáveis do homem. Ainda assim, “mesmo nessa nova ampliação revolucionária desses direitos a todos os homens, as liberdades significavam tão somente liberdade de restrições injustificadas e, como tais, eram profundamente iguais à liberdade de movimento” (ARENDR, 2013d, p.60). A liberdade ficara, pois, restrita ao poder de locomoção e movimento (liberdade negativa). Para a teórica alemã,

estas liberdades, às quais poderíamos acrescentar nossas exigências de estarmos livres do medo e da fome, são, é claro, essencialmente negativas; resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade, que [...] é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. Se a revolução visasse apenas à garantia dos direitos civis, estaria visando não à liberdade, e sim, à libertação dos governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos consagrados (ARENDR, 2013d, p. 61).

Devemos considerar que o problema inerente à compreensão desta relação incide no fato de que a revolução moderna sempre esteve vinculada aos ideais de liberdade/libertação. Por libertação, podemos definir um estado de ausência de restrição tendo, portanto, na capacidade de locomoção uma condição necessária. Pois “ninguém jamais poderia chegar a um lugar onde impera a liberdade se não pudesse se locomover sem restrição” (ARENDR, 2013d, p. 61). Arendt aponta para a dificuldade de perceber onde se termina o desejo de libertação como liberdade contra a opressão, e onde se inicia o desejo de liberdade enquanto um modo político de vida. Isto se dá porque a luta contra a opressão podia “facilmente” ser conquistada sob um governo monárquico – mas não sob a tirania e muito menos sob o despotismo –, ao passo que o segundo demandava a instauração de uma forma de governo que fosse nova, ou, pelos menos, redescoberta; ele exigia a constituição de uma república (ARENDR, 2013d, p.61).

³⁶ Teorias que buscam explicar a formação do Estado a partir de consentimentos e acordos mútuos firmados entre os homens ao deixarem o estado de natureza, onde vigora a ausência de relações políticas. Dentre os principais teóricos do contratualismo destacam-se: Thomas Hobbes, autor de *Leviatã* (1651), John Locke autor de *Dois Tratados sobre o Governo* (1689) e Jean Jacques Rousseau, autor de *Do Contrato Social* (1762).

Para Arendt:

essa dificuldade de traçar a linha entre a libertação e a liberdade em qualquer conjunto de circunstâncias não significa que ambas sejam iguais, ou que aquelas liberdades que são conquistadas em virtude da libertação resumam a história completa da liberdade, embora, na maioria dos casos, nem mesmo os que se lançaram simultaneamente à libertação e à fundação da liberdade distinguissem muito claramente entre elas. Os homens das revoluções setecentistas tinham pleno direito a esta falta de clareza; fazia parte da própria natureza de suas ações que eles só viessem a descobrir sua própria capacidade e aspiração aos “encantos da liberdade”, como certa vez disse John Jay, durante o processo mesmo de libertação. Pois foram suas ações e realizações, exigidas pela libertação, que os lançaram aos assuntos públicos onde começaram a construir de maneira deliberada, ou na maioria das vezes, inesperada aquele espaço de aparecimentos onde a liberdade pode exibir seus encantos e se converter numa realidade visível e tangível (ARENDDT, 2013d, p. 62).

Não obstante notarmos estas implicações na caracterização dos processos relativos à manutenção da liberdade, e sua distinção em relação à libertação, Hannah Arendt nos afirma que a fundação da liberdade sempre se mostra incerta e às vezes até nula. Por isso, esses truísmos volta e meia acabam sendo esquecidos. Ademais, é importante destacar ainda que a liberdade sempre teve um papel importante mas ao mesmo tempo controverso tanto na história do pensamento filosófico quanto na história do pensamento religioso, período que remonta o declínio da era antiga e o nascimento do mundo moderno – em que não existia liberdade política (ARENDDT, 2013d, p. 58).

Acerca da constituição de uma república como espaço de vinculação com a liberdade, podemos perceber em “A New Republicanism”, capítulo do livro de Margareth Canovan intitulado *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, que Hannah Arendt tem em mente a tradição republicana clássica. Canovan afirma que “o republicanismo em sua forma clássica era profundamente imbuído de um sentido trágico da vida e uma escala heroica de valores” (CANOVAN, 1992, p. 204).³⁷ Tais características se faziam necessárias por conta dos esforços que as repúblicas precisavam empreender para se manterem firmes contra as ameaças de regimes monárquicos e despóticos. Canovan nos diz ainda que a partir da fundação da república nos Estados Unidos da América, originou-se a crença de que a partir desse contexto seria muito mais fácil preservar a vida livre, uma vez que as forças históricas e sociais do mundo moderno estariam conduzindo a humanidade à liberdade. Todavia, Arendt não fora entusiasta desse otimismo, diz Canovan. Pois, no pensamento da autora alemã nota-se, como característica primordial, uma “tentativa de salvar e articular antigas experiências republicanas repensando conceitos tradicionais, levando em conta a pluralidade humana e reconhecendo a política como

³⁷ Tradução nossa.

algo que se dá no espaço *entre* os homens” (CANOVAN, 1992, p. 207).³⁸ Portanto, nesse espaço onde instala a liberdade e possibilita o fenômeno da natalidade enquanto espaço de criação do novo mediado pela ação conjunta dos homens, diz Canovan: “a ênfase na espontaneidade e em criar o novo é crucial e distintivo na versão republicana de Arendt” (CANOVAN, 1992, p. 214). Portanto, podemos perceber, nos escritos de Canovan sobre o ‘republicanismo’ de Arendt, um solo fértil para compreendermos as posições da pensadora em relação com ideias políticas importantes, tais como: revolução, liberdade, participação, engajamento, entre outras.

Para Edilson Alencar Casagranda, ao delimitar os contornos da revolução, Hannah Arendt está a afirmar que, “para se falar em revolução e/ou em espírito revolucionário, deve se considerar, de saída, a presença do *pathos*³⁹ da novidade que deve estar conectada a ideia de liberdade” (CASAGRANDA, 2012, p. 161). Esta liberdade, para tanto, carrega em seu bojo o interesse e a capacidade de participação nos assuntos de ordem coletiva, exigindo, “a presença de uma pluralidade de indivíduos em condições de igualdade” (CASAGRANDA, 2012, p. 161).

Para tratarmos desta igualdade, todavia, devemos nos ater ao fato de que a liberdade, fenômeno político nascido nas cidades-estados da Grécia antiga – percebida como uma organização que pressupunha uma vivência comum entre os cidadãos, sem uma relação de domínio e sem divisão entre dominantes e dominados, era expressa por meio da palavra grega “isonomia”.

Na *polis* era a isonomia e não a democracia que garantia a igualdade entre os cidadãos. Logo, a isonomia no âmbito público refere-se a uma completa ausência de domínio. Por isso a igualdade, diz Arendt, que muitas vezes consideramos,

seguindo os critérios de Tocqueville, uma ameaça à liberdade, era quase idêntica a ela. Mas essa igualdade no âmbito da lei, sugerida pela palavra isonomia não era uma igualdade de condições - embora essa igualdade, em certa medida, fosse a condição para toda e qualquer atividade política no mundo antigo, onde o próprio campo político estava aberto somente aos proprietários de bens imóveis e escravos -, e sim a igualdade daqueles que formam um grupo de pares. A isonomia garantia a igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza não iguais e precisavam de uma instituição artificial, a *polis*, que, [...] os tornaria iguais (ARENDR, 2013d, p. 58).

A igualdade existiria no campo específico da política, na esfera em que os homens se manifestariam não enquanto indivíduos ou pessoas privadas, mas como cidadãos. Interessa a Arendt pontuar as divergências conceituais acerca da igualdade, no contexto da Antiguidade

³⁸ Tradução nossa.

³⁹ *Pathos* palavra grega que refere-se a acometer e mesmo padecer. Aquilo que causa uma afetação.

em relação à nossa compreensão moderna, que diz: “os homens são feitos e nascem iguais e se tornam desiguais em virtude de instituições sociais ou políticas, ou seja criadas pelos homens” (ARENDDT, 2013d, p. 59). Na *polis* grega, a igualdade, a isonomia, era inerente à própria *polis*, não era algo natural dos homens. A igualdade era testificada por meio da cidadania, não por meio do nascimento.

A igualdade e a liberdade não se percebiam como inerentes à natureza humana, antes, eram forjadas por meio de convenções artificiais, “frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens” (ARENDDT, 2013d, p. 59). Para os gregos, os homens estariam livres apenas entre seus pares; por isso mesmo, o déspota e o tirano, e também o chefe de família, ainda que não se sujeitassem a ninguém e estando totalmente libertos das necessidades, não poderiam ser livres. Pois, aquele que domina destruiria:

o próprio espaço político, daí resultando que não restara liberdade, nem para si, nem para os submetidos ao seu domínio. A razão dessa insistência sobre o vínculo entre liberdade e igualdade no pensamento político grego repousava no fato de que a liberdade era entendida como um traço que se manifestava apenas em algumas atividades humanas, e não, de maneira alguma, em todas elas, e que essas atividades apareceriam e seriam reais somente quando fossem vistas, julgadas e lembradas por outros. A vida de um homem livre exigia a presença de outros. A própria liberdade, portanto, exigia, um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a ágora, a praça ou a *polis*, o espaço político propriamente dito (ARENDDT, 2013d, p. 59).

Posto que a liberdade só aparece na medida em que existe um espaço público, ou seja, um lugar passível de compartilhamento assegurado, capaz de tornar possível que os homens se mostrem uns aos outros, esse espaço é o lugar da visibilidade dos atos e das palavras; “é onde cada cidadão aparece ao outro, pois participa, delibera e discorda sobre assuntos da comunidade, e pode assim realizar acordos e promessas mútua” (SILVA, 2016, p. 224). É nesse espaço público, onde os homens se inserem, que os alicerces que constituirão uma República podem ser estabelecidos.

Desta feita, a liberdade não poderia se dar jamais em um ambiente isolado, pois em ambiente isolado, indivíduo algum jamais seria livre. Um indivíduo seria livre, de acordo com Arendt, apenas quando “adentra a *polis* e lá entra em ação”. A pensadora pontua que, antes de a liberdade tornar-se um signo de honra, manifesto em um tipo de homens, no caso, no contexto grego, a liberdade é “um atributo do modo como os seres humanos se organizam e nada mais”; e, por isso mesmo, só pode surgir quando diferentes indivíduos se juntam e só continuam existindo enquanto permanecerem juntos. Segundo o professor Helton Adverse,

A república moderna, diz Arendt, deve zelar também pelo direito de cada um não querer imiscuir-se nesses afazeres e exercer a liberdade – herdada do cristianismo – da política. Nessas condições, é facilmente compreensível seu elitismo: somente

aqueles cidadãos dotados dos talentos necessários para a vida política, assim como motivados pelo desejo de se mostrarem excelentes no espaço público das aparências, devem de fato tomar a dianteira do governo do Estado. Isso não constitui direito nem privilégio, muito menos exclui da esfera pública o grande número daqueles que desejam cuidar exclusivamente de seus assuntos privados: está assegurado o direito de todo e qualquer cidadão tomar parte diretamente do destino político da comunidade a que pertence e jamais Arendt poderia colocar em questão tal fundamento da democracia (ADVERSE, 2012, p. 423).

Notemos que em Arendt, é o estar junto, em acordo entre pares (para aqueles que assim quisessem fazê-lo) o elemento que possibilitaria a articulação para as questões públicas a serem enfrentadas. De acordo com Arendt

Para o modo grego de pensar, a liberdade tinha, portanto, raízes num lugar, ao qual estava ligada e pelo que era delimitada, um espaço de liberdade cujas fronteiras coincidiam com os muros da cidade, da *polis* ou, mais exatamente, de sua ágora. Fora desses limites estavam, primeiro, o território estrangeiro onde se podia não ser livre, porque já não se era cidadão, ou melhor, um homem político; e, segundo, a residência particular, onde se podia também não ser livre por lá não haver os iguais que constituíam, exclusivamente, o espaço da liberdade. Esta última é também de grande importância para o conceito romano, muito diverso, do que constitui a política, os assuntos públicos, a *res publica* ou república (ARENDR, 2013b, p. 231).

Em “Fundação I: *Constitutio libertatis*”, capítulo de *Sobre a Revolução*, Hannah Arendt apresenta-nos um contraste entre os homens do Velho e do Novo Mundo – referindo-se aos desdobramentos das Revoluções Francesa e Americana. A autora afirma que enquanto os homens do velho mundo, protagonistas da Revolução Francesa, sonhavam com a liberdade pública, foram os homens do novo mundo, ou seja, da Revolução Americana, que experimentaram a felicidade pública. De acordo com Adriano Correia:

O que os franceses chamavam de liberdade pública, como tradução da libertação do domínio despótico, os revolucionários estadunidenses já denominaram felicidade pública, em grande medida por já experimentarem essa liberdade aspirada pelos franceses [...] Concordavam que a liberdade pública consistia na participação nas atividades ligadas às questões públicas, que tal participação proporcionava “aos que encarregavam delas um sentimento de felicidade que não encontrariam em nenhum outro lugar” (CORREIA, 2014, p. 178).

A despeito da existência deste contraste, no entanto, Arendt afirma que “foram estes os fatos que determinaram que o movimento de restauração, de recuperação dos antigos direitos e liberdades, evoluísse para uma revolução dos dois lados do Atlântico” (ARENDR, 2013d, p. 188). E mesmo que as circunstâncias entre os dois eventos fossem díspares, por conta da Revolução Americana apresentar maior êxito que a Francesa, todavia, os americanos, por certo, concordariam com os escritos do jurista e político francês Maximilien Robespierre (1758-

1794), que afirmava ser a “fundação da liberdade” o objetivo supremo da revolução; e a tarefa concreta de um governo revolucionário consistiria em instaurar uma “república”. A pensadora conjectura também acerca da possibilidade de Robespierre estar sob a influência do curso da Revolução Americana ao formular seus famosos “Princípios do Governo Revolucionário”, haja vista que, entre a revolta armada das colônias americanas e a Declaração de Independência,

seguiu-se um surto espontâneo de criação de constituições em todas as treze colônias – como se, nas palavras de John Adams, “treze relógios batessem ao mesmo tempo” -, de forma que não houve nenhuma brecha, nenhum hiato e praticamente nem tempo para respirar entre a guerra de libertação, a luta pela independência que era condição para liberdade e a constituição dos novos estados (ARENDR, 2013d, p.188).

De acordo com Newton Bignotto “a capacidade de terminar as lutas “pela liberdade por meio da redação de uma Constituição parece ser o divisor de águas entre um movimento revolucionário bem sucedido e um movimento revolucionário que se perde no terror” (BIGNOTTO, 2011, p. 53). Ou seja, a criação de uma constituição, ao que indica Bignotto, parece ser o critério estabelecido por Arendt para traçar a distinção entre o desempenho das Revoluções Americana e Francesa, deflagradas no turno do século XVIII. Segundo Bignotto,

analisando os passos de Robespierre, Arendt vai concluir que sua incapacidade para terminar a Revolução, ou seu temor de ver ratificada a Constituição que fora elaborada pelos próprios jacobinos, depois do fracasso da chamada Constituição girondina, conduziu-o à ideia de “revolução permanente” e da luta para derrotar todos os que acreditavam que já era chegado o momento de tentar estabilizar a vida institucional da república nascente. Os americanos, ao contrário, souberam fugir dos perigos de uma transformação sem fim, ao fazer da Constituição o marco de suas travessias em direção ao novo começo (BIGNOTTO, 2011, p. 53).

A possibilidade de se dar uma constituição está intrinsecamente relacionada ao exercício da liberdade dos cidadãos no contexto revolucionário, uma vez que esta Constituição, em princípio, serviria primordialmente para garantir as bases de um espaço público que permitiria igualdade aos partícipes do corpo político e, como tal, possibilitaria a criação de novas instituições, acordos e deliberações. Arendt pontua que o êxito da Revolução Americana não consistira no poder de resistência dos colonizados em uma guerra contra a Inglaterra, mas sim no fato de que a vitória dos revolucionários americanos não desencadeou uma infinidade de crimes e calamidades e divisões internas capazes de enfraquecer o movimento revolucionário que, não mais conseguindo resistir, se deixaria abater por algum conquistador afortunado. Comente, diz Arendt, este costuma ser o fim de uma rebelião que não vem sucedida por uma revolução. Portanto, deve-se ter “em mente que o fim da rebelião é a libertação”, ao passo que o fim da revolução é a fundação da liberdade. Enquanto a rebelião sempre é desencadeada por

uma revolta que insurge para remediar uma necessidade, uma emergência, o *telos* da revolução não é temporário nem motivado por uma questão desta natureza. O espírito revolucionário está diretamente ligado à possibilidade de constituição de corpo político e engajamento neste corpo.

Com efeito, a rebelião e a libertação sempre será fútil se junto a elas não se formar uma constituição, um documento e conjunto de direitos e deveres que possibilite legislar pela vigência e manutenção dessa liberdade. Tomando emprestado as palavras de John Adams, Arendt afirma: “nem os costumes, nem as riquezas, nem a disciplina dos exércitos, nem todos eles juntos funcionarão sem uma Constituição” (ARENDR, 2013d p.190). Cabe indicar que o grande diferencial da Revolução Americana não foi apenas a promulgação de sua Constituição, e sim a forma como este documento foi forjado. Esta é uma questão fundamental tratada por Arendt no que concerne às Revoluções porque diz respeito à liberdade. Não se trata de ter uma Constituição para obedecer cegamente. O diferencial na Revolução Americana é justamente a possibilidade de participação na formulação da mesma por parte dos cidadãos. É importante ressaltarmos que desenvolveremos aspectos mais minuciosos das Revoluções Americana e Francesa nos próximos tópicos do presente capítulo. Cabe indicar, nesse momento, que a Constituição é condição *sine qua non* para a fundação da liberdade. Todavia, devemos observar que ainda que primordial no ato de fundação da liberdade, a Constituição é um ato que marca mas não finaliza esse processo de fundação da liberdade. Para Newton Bignotto,

a fundação não se resume [...] à redação de um novo código. Ao contrário, ela exige o enraizamento fora do tempo de uma obra que os homens sabem que tem a marca de sua finitude [...]. O “fracasso” da Revolução Francesa pode ser analisado a partir da incapacidade de seus atores em fugir do círculo vicioso posto pela ideia de criação de um conjunto de leis que, ao mesmo tempo que reconhece sua origem humana, deve afirmar no plano do simbólico e do imaginário sua independência do tempo presente (BIGNOTTO, 2011, p.55).

O autor afirma, ainda, que Arendt parece ter estruturado seu pensamento de modo a tratar de duas questões, a saber: a Constituição e a dimensão simbólica e imaginária da fundação. Em ambos os casos, ela se dedica a analisar o caráter inovador do fenômeno revolucionário, posto que é este caráter inovador que permite à pensadora, lançar luz sobre temas caros ligados à corrente republicana. Em particular, sustenta Bignotto, é a ideia de Arendt de que “as revoluções não podem ser lidas como eventos necessários da história, que leva à aproximação dos temas aludidos com aquele da possibilidade do ressurgimento da liberdade por meio da ação dos homens na arena pública” (BIGNOTTO, 2011, p. 55). Em outras palavras, a revolução tem uma dinâmica própria e opera sempre na ruptura com um cenário político já assentado. Embora a experiência da *polis* grega seja importante para definir as esferas do

público e do privado, a experiência política revolucionária clama por liberdade, ao contrário da *polis* em que a liberdade está instituída para os cidadãos.

Para Albrecht Wellmer: “Arendt descreve a *Constitutio Libertatis* como a abertura de um mundo, como a ruptura de um *continuum* da história, como um reinício radical, e se opõe a qualquer relação em nível de fundamentos entre os impulsos políticos da liberdade na modernidade e o universalismo dos direitos humanos na tradição liberal” (WELLMER, 1998, p. 71). No que concerne à tradição liberal, nos diz Bignotto, uma vez mais:

é preciso notar a importância da crítica feita ao pensamento liberal, que desde o século XIX levou pensadores a colocar a noção de utilidade no centro da reflexão política. Arendt não nega a importância dos interesses particulares e nem o fato existencial de que cada um de nós deseja o melhor para si. Ao insistir na diferença entre vida pública e vida privada, ela mostra que a defesa irrestrita dos direitos individuais ligados ao mundo da necessidade não é garantia suficiente para a manutenção da liberdade política (BIGNOTTO, 2011, p. 56).

Isto porque “apenas a constituição de um espaço de liberdade política [...] pode dar à vida humana um significado para além das contingências e fragilidades de sua condição de criatura, podendo tirá-lo da obscuridade do meramente privado ou do social através da claridade de um mundo comum” (WELLMER, 1998, p. 71). Isso porque a vida humana, quando vivida em função exclusiva da vida privada ou da vida social, permite o enevoamento do espaço público e corrobora para que a experiência humana tenha suas potencialidades de articulação e criação definidas. A ação é substituída pelo comportamento previsível. E onde se instala a previsibilidade, não há possibilidades para a criação e manutenção da felicidade pública.

Podemos perceber que o procedimento investigativo arendtiano de estabelecer uma comparação entre os cursos das revoluções aponta, segundo Bignotto, para a percepção da autora de que “a grande virada da Modernidade ocorreu a partir do momento em que os homens perceberam que só uma obra humana, produto de ações livres e por vezes contingentes, seria capaz de dar forma ao sonho de viver em liberdade no interior de formas políticas que eram o produto de um artifício” (BIGNOTTO, 2011, p. 55). Destarte, nos afirma Wellmer que a liberdade política apenas se efetiva por meio de certas instituições ou formas de organização, mas não está restrita a elas porque a liberdade não depende exclusivamente destas organizações já fundadas. Antes depende, inclusive, de um vir a ser constante no âmbito público. O comentador busca evidenciar o aspecto de que só pode haver liberdade política em um espaço assegurado, e que se permita um constante processo de manutenção deste espaço. Para ele,

as instituições da liberdade precisam ser inventadas e instauradas [...] Sua manutenção significa, em certo sentido, sua constante reinvenção e reconstrução, posto que seu estabelecimento cria uma nova gramática do discurso político, e, a seu tempo, novas experiências e novas posições (WELLMER, 1998, p. 83).

No tocante à Constituição americana, devemos ressaltar que, segundo a pensadora alemã, “o verdadeiro objetivo da Constituição não era limitar o poder, mas criar mais poder, de fato criar e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo” (ARENDDT, 2013d, p. 203). Esse poder, por sua vez, seria destinado:

a compensar a República Confederada, cuja autoridade exercida num grande território em expansão, pela perda do poder que ocorrera no momento em que as colônias se separaram da Coroa inglesa. Esse sistema complexo e delicado, deliberadamente concebido para manter intacto o poder potencial da república e impedir que qualquer das múltiplas fontes de poder se esgotasse em caso de expansão, “de crescer com a adição de outros membros”, foi inteiramente fruto da revolução. A Constituição americana finalmente consolidou o poder da revolução e, como o objetivo da revolução era a liberdade, de fato ela se tornou o que Bracton havia chamado de *constitutio libertatis*, a fundação da liberdade (ARENDDT, 2013d, p. 203).

Na Revolução Americana, os homens se percebiam como “fundadores”, indica Arendt. E isso mostra que eles tinham ciência de que seria “o ato de fundação em si, e não um Legislador Imortal, uma verdade autoevidente ou qualquer outra fonte transcendente e supraterrena, que acabaria por tornar a fonte de autoridade no novo corpo político (ARENDDT, 2013d, p. 262). E afirma acerca da inutilidade de se procurar um absoluto⁴⁰ para legitimar corpos políticos. Para tal, a autora sugere:

romper o círculo vicioso em que todo início se encontra inevitavelmente preso, porque este “absoluto” reside no próprio ato de iniciar em si. Em certo sentido sempre se soube disso, embora nunca tenha sido plenamente formulado no pensamento conceitual pela simples razão de que o próprio início, antes da era da revolução, sempre esteve envolto em mistério e se manteve como objeto de especulação (ARENDDT, 2013d, p. 203).

⁴⁰ Evidencia-se uma crítica de Arendt à figura quase sagrada do legislador, no pensamento de Jean-Jacques Rousseau. A leitura de Arendt critica o pensador genebrino que tratava a figura do Legislador como uma fonte de autoridade autoevidente, supraterrena e transcendente, de onde se emanaria toda fonte de autoridade.

2.2 – EVENTOS REVOLUCIONÁRIOS DO SÉCULO XVIII: REVOLUÇÕES AMERICANA E FRANCESA – APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Conforme buscamos exprimir até o presente momento, para compreender as revoluções oriundas da era Moderna, devemos perceber a ideia de liberdade política intrinsecamente ligada à experiência de um novo início, conforme é concebido por Hannah Arendt. Também devemos nos atentar para o fato de que:

o conceito moderno de revolução, indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII (ARENDDT, 2013d, p. 56).

Logo, podemos perceber que os fenômenos revolucionários que emergem a partir do século XVIII, dentre eles, a Revolução Francesa e a Revolução Americana, operam em uma outra perspectiva em relação à experiência política experimentada na Antiguidade. As revoluções, por apresentarem em seu interior modelos autônomos de organização e participação, acabam lidando com a imprevisibilidade da ação. Talvez por isso não seja trivial a afirmação de Arendt de que:

antes de se engajar no que depois se demonstrou ser uma revolução, nenhum dos atores tinha o mais leve pressentimento de qual seria o enredo do drama. Todavia, depois que as revoluções tinham se posto em marcha, e muito antes que os participantes pudessem saber se aquele empreendimento resultaria em vitória ou derrota, a novidade da história e o significado íntimo de sua trama se fizeram evidentes aos atores e igualmente aos espectadores (ARENDDT, 2013d, p. 56).

Para além desta imprevisibilidade acerca dos efeitos desencadeados nos cursos das revoluções, elas também inauguraram “uma era totalmente nova, com a criação do calendário revolucionário, cujo ano I correspondia ao ano da execução do rei e da proclamação da República” (ARENDDT, 2013d, p. 57). Além disso, as revoluções permitiram a possibilidade de ser livre como experiência única, como experiência nova. Não se tratava, obviamente, de uma experiência de ser livre enquanto novidade na história do Ocidente, haja vista que a Antiguidade Grega e Romana tenham possibilitado tal experiência. Antes, tratava-se da retomada da experiência de ser livre enquanto possibilidade de participação política perdida a partir da queda do Império Romano até o surgimento da Era Moderna. Em grande medida, essa perda da liberdade como possibilidade de se assentar junto aos pares e debater, deve-se ao crescimento

da religião cristã e ao pensamento filosófico cristão que se recusara a ocupar-se dos assuntos humanos, entendido como passageiros.

Tal como o fenômeno da revolução aparecera apenas na era moderna, a palavra revolução, ou mesmo, alguma alusão a ela, observa Arendt, não havia sido empregada na historiografia nem na teoria política do começo do Renascimento na Itália. Nem mesmo Maquiavel, que se ocupava de descrever sobre “a derrubada violenta dos governantes e a substituição de uma forma de governo por outra”⁴¹ tinha uma noção aproximada do termo revolução e compreendia seu movimento. Para tal, ele recorria ao termo de Cícero: *mutatio rerum*⁴². Todavia, não obstante o fato de o termo “revolução” não ter sido observado e empregado pelo pensador de Florença, “o que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual foi um quase precursor, é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro” (ARENDR, 2013d, p. 65). Ou seja, Maquiavel “foi o primeiro a visualizar o surgimento de um âmbito exclusivamente secular, cujas leis e princípios de ação eram independentes de doutrinas, da Igreja em particular, e dos critérios morais, transcendendo a esfera dos assuntos humanos em geral” (ARENDR, 2013d, p. 67). Para Arendt,

certamente ele não foi o pai da ciência política ou da teoria política, mas é difícil negar que pode ser visto como o pai espiritual da revolução. Não só já encontramos nele esse esforço consciente e apaixonado de reviver o espírito e as instituições da Antiguidade romana, que se tornou tão característico do pensamento político setecentista, como ainda mais importante nesse contexto é sua famosa insistência sobre o papel da violência no âmbito da política, que nunca deixou de chocar seus leitores, mas que também encontramos nas palavras e nas ações dos homens da Revolução Francesa (ARENDR, 2013d, p. 63).

A autora afirma não ser trivial que o fenômeno da revolução não tenha precedentes na história pré-moderna. Mesmo porque, se quisermos compreender o espírito revolucionário, aquele nascido na revolução, faz-se necessário distingui-lo do desejo moderno de novidade a qualquer preço (ARENDR, 2013d, p. 71). Para Arendt, a experiência da fundação, junto à ideia

⁴¹ Cf. ARENDR, 2013d, p. 65.

⁴² Essa versão exposta por Arendt acerca do uso da expressão “revolução” empregada pela primeira vez no campo da política não é, contudo, unanimidade. Segundo Krishan Kumar, em *Revolution – Classical and Christian Conceptions*, os conflitos que se apresentavam nas cidades do norte da Itália durante o século XIV, cujos resultados eram marcados pela violência de movimentos políticos, já eram chamados de *rivoluzioni*. Tratavam-se de “revoluções” empreendidas dentro da perspectiva clássica que relacionava o termo a um fenômeno cíclico. Deste modo, era comum o termo *rivoluzioni* como sinônimo de um movimento de restauração ou retorno a um estado de coisa anterior. O mesmo pode ser observado, segundo Kumar acerca do uso da expressão *révolution* na descrição da conversão do rei francês Henrique IV (1593), onde o rei restaurou o reino à “saúde” anterior, desarmando seus inimigos e tendo o apoio massivo dos súditos. A referência a este evento é exposta por Arendt na nota nº 31 do primeiro capítulo de *Sobre a Revolução* (ARENDR, 2013d, p. 256).

de iniciar algo novo dentro da história, acaba por tornar os homens mais conservadores, no sentido de preservar o que fora construído, não revolucionários. Além disso, os homens das primeiras revoluções, ou seja, aqueles que introduziram as revoluções no cenário da política, não estavam ansiosos por coisas novas, por um *novus ordo saeculorum*. Logo,

é essa tendência de ser avesso à novidade, que ainda repercute na própria palavra “revolução”, termo relativamente antigo que apenas muito devagar veio a adquirir seu novo significado. [...] O cerne da questão é que o enorme *pathos* de uma nova era, que encontramos em termos quase idênticos em variações intermináveis ente os atores da Revolução Americana e da Revolução Francesa, apareceu somente depois que eles chegaram, muito a contragosto, a um ponto sem volta (ARENDDT, 2013d, p. 72),

Quanto à palavra “revolução”, termo astronômico utilizado por Copérnico em seu *De revolutionibus orbium coelestium*, caracteriza, na astronomia, o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas. Indicaria um movimento cíclico. Arendt assevera que:

Quando usado para assuntos dos homens na Terra, só podia significar que as poucas formas conhecidas de governo se repetem entre os mortais num ciclo de recorrência eterna e com a mesma força irresistível que faz os astros seguirem seus caminhos predeterminados no firmamento. Nada podia ser mais distante do significado original da palavra “revolução” do que a ideia que possuía e obcecava todos os atores revolucionários, a saber, que eram agentes num processo que consistia no fim definitivo de uma ordem antiga e no nascimento de um mundo novo (ARENDDT, 2013d, p. 72).

Portanto, o termo revolução⁴³, quando passa a ser empregado nos assuntos de ordem política, não possui a conotação de restauração e não de um novo espírito ou, mesmo, de uma modernidade. Por isso mesmo, diz Arendt, ao examinarmos a Revolução Francesa e a Revolução Americana, precisamos levar em consideração que elas foram protagonizadas por homens cuja motivação consistia na restauração de uma antiga ordem de coisas que o despotismo da monarquia absolutista ou abusos do governo colonial haviam perturbado e violado. É somente a partir do episódio da Queda da Bastilha⁴⁴, em Paris, que se relata o primeiro uso do termo “revolução”, não mais como um movimento cíclico.

⁴³ Para Arendt, o uso do termo revolução desvincilhado da conotação de movimento cíclico, pode ser observado na noite de 14 de julho de 1789, em Paris quando o duque de La Rochefoucauld-Liancourt informou a Luís XVI sobre a queda da Bastilha, a libertação de alguns prisioneiros e a defecção das tropas do rei diante de um ataque popular. O famoso diálogo que se deu entre o rei e o mensageiro é breve e revelador. Dizem que o rei exclamou: “*C’est un revolte!*”, e Liancourt corrigiu: “*Non, sire, c’est une revolution*”. Cf. Arendt, 2013d, p. 79.

⁴⁴ Queda da Bastilha, também conhecida como Tomada da Bastilha foi um evento fundamental no curso da Revolução Francesa. Ocorreu em 14 de julho de 1789 e até hoje é considerado o principal feriado e evento político na França. A data marca a invasão da fortaleza do estado pela massa revoltosa com os conflitos contra a nobreza. O terror e o derramamento de sangue foi inevitável no confronto entre os guardas da bastilha e a massa, insuflada pela indignação e descaso.

Para Sônia Maria Schio,

Brevemente, nos capítulos em que Arendt trata dos dois exemplos de “revolução”, ela afirma que a Francesa não obteve sucesso, afinal houve a Restauração e o retorno da Monarquia sob o comando de Napoleão e a burguesia ascendeu ao poder. Por sua vez, a Revolução Americana consolidou-se em um país que manteve a estrutura erigida no início da ocupação da região (SCHIO, 2016, p. 66).

Todavia, afirma Arendt,

Foi a revolução Francesa, e não a Americana, que incendiou o mundo e, portanto, foi a partir do curso dela, e não do curso dos eventos na América nem das ações dos Pais Fundadores, que nosso uso atual do termo revolução recebeu suas conotações e implicações em todo o mundo, inclusive nos Estados Unidos. [...] A triste verdade é que a Revolução Francesa, que acabou em desastre, adquiriu foros de história mundial, ao passo que a Revolução Americana, que foi um sucesso tão triunfal, se manteve como um acontecimento de importância praticamente apenas local (ARENDR, 2013d, p. 88).

Schio nos convida a observar que o objetivo de Arendt não seria glorificar uma revolução e menosprezar a outra. Também, não era interesse da pensadora, diz Schio, simplesmente estabelecer uma relação superficial entre ambas as revoluções. Nas palavras da comentadora, o objetivo de Arendt era explicitar as diferenças pertinentes aos fundamentos de cada uma. Isto porque, pôde-se notar, no contexto da Revolução, que a miséria do povo e a apatia em relação às decisões, por parte da burguesia, acabaram turvando o fenômeno revolucionário. Enquanto isso, na América, os “pais fundadores” empenharam-se em “manter a organização que elaboram ao chegar ao território, a liberdade e a participação dos componentes do grupo (as Treze Colônias)” (SCHIO, 2016, p. 66).

Havia, portanto, o gérmen revolucionário capaz de fazer com que as colônias inglesas manifestassem o desejo de não serem exploradas “pela Metrópole Inglesa, mantendo a maneira de viver que haviam instituído no início da colonização⁴⁵.

Mariana Matos Rubiano escreve que,

De acordo com Arendt, a distinção mais clara entre a Revolução Americana e a Francesa consiste e que a primeira lutou contra a 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 (RUBIANO, 2011, p. 94).

⁴⁵ *Idem, ibidem*, p. 66.

Na Revolução Francesa, a “vontade geral” – princípio da teoria política de Jean Jacques Rousseau – acabou servindo como um teórico para a vontade soberana do monarca, pois, “o povo foi posto no lugar do rei, tornando-se a nova fonte da lei e do poder” (RUBIANO, 2011, p. 93). Posto que os revolucionários franceses, entendendo a vontade geral como soberana, e não a Carta Constitucional, diz Rubiano: “deixaram de lado o princípio de governo republicano para adotarem o princípio democrático. Em outras palavras, trocaram o império da lei e a decisão da maioria pelo domínio da maioria”⁴⁶. Em seu livro intitulado: “*Hannah Arendt e os limites do novo*”, Maria Aparecida Abreu afirma que:

Para além da questão de que a vontade geral não combina com a pluralidade é preciso apontar que a noção de soberania, como Arendt enxerga em Rousseau, afasta qualquer ideia de consentimento, pois leva em consideração que, para que um grupo de pessoas se mantenha politicamente unido, é necessário uma troca de opiniões que levem essas pessoas a estarem de acordo e a aceitarem o poder ou um conjunto de instituições. Se ela aceita algum conceito de soberania, este é situado numa “limitada independência em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são inerentes à própria faculdade de cumprir e fazer promessas”. Essas promessas, que têm o poder de obrigar e de manter em torno de si um grupo de pessoas unidas, dão a este tipo de soberania uma incontestável superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres (ABREU, 2004, p.122).

A retirada dos interesses particulares da via política, que configuraria a formação de uma vontade geral, conforme formulada por Rousseau, ou seja, “aquilo que generaliza a vontade é o interesse comum que os une”, mostra que o âmbito político “não é o mais adequado para lidar com esses interesses, que devem ser mantidos nos âmbitos social e privado (ABREU, 2004, p. 122). Abreu afirma que Arendt vê com desconforto esse princípio unificador,

pois representa a defesa da unanimidade, que, conforme já apontamos, constitui um dos avessos da pluralidade inerente à condição humana da ação. Isso faz com que insurja contra a noção de soberania, na medida em que representa algo resultante desse “princípio unificador”, que não é derivado da troca plural de opiniões, mas da busca de um interesse comum oposto aos interesses particulares [...] E a vontade geral, formulada por Rousseau, deixa de lado qualquer ideia de pluralidade que é a própria condição humana de ação política (ABREU, 2004, p. 122).

Existe uma relação entre a política e a vontade que se assemelha, em grande medida, à relação que “o espaço político tem com as leis”. Para Abreu, “a ação política depende da vontade para iniciar-se, mas não é, propriamente, um produto dela” (ABREU, 2004, p. 156). De modo semelhante, o espaço político precisaria de uma estrutura legal para ser constituído, todavia, é importante observar que o espaço público não é produto desta estrutura e a mesma não se dá por meio de um processo interno inerente ao espaço público.

⁴⁶ Idem, ibidem, p. 93.

Quanto às diferenças cruciais entre as Revoluções Francesa e Americana, Arendt afirma que:

o grande infortúnio da Revolução Francesa, foi que nenhuma das assembleias constituintes conseguiu arregimentar autoridade suficiente para instaurar a lei do país; a crítica corretamente lançada a elas era sempre a mesma: faltava-lhes, por definição, o poder de constituir; eram em si inconstitucionais. Teoricamente, o erro crasso dos homens da Revolução Francesa foi acreditar de maneira acrítica e quase automática que o poder e a lei brotavam da mesma fonte (ARENDR, 2013d, p. 216).

Enquanto isso,

a grande sorte da Revolução Americana foi que o povo das colônias, antes do conflito com a Inglaterra, estava organizado em corpos com gestão própria, a revolução – para empregar a linguagem setecentista – não os lançou a um estado de natureza e nunca houve qualquer questionamento sério do *pouvoir constituant* daqueles que elaboraram as constituições estaduais e, por fim, a Constituição dos Estados Unidos. O que Madison propôs em relação à Constituição americana, a saber, derivar sua “autoridade geral [...] inteiramente das autoridades subordinadas, apenas reproduzia em escala nacional o que havia sido feito pelas próprias colônias, quando constituíram seus governos estaduais (ARENDR, 2013d, p. 216).

Cláudio Boeira Garcia salienta o aspecto de intensos debates e consentimento dos cidadãos, no que tange às constituições promulgadas na nova república estabelecida na América: “talvez, por isso, tenham se tornado, desde então, referências para as ações possíveis nas esferas da política e da educação” (GARCIA, 2012, p. 74). É de espantar o fato de todas as treze colônias da América redigirem constituições antes, durante e depois da Declaração da Independência, afirma Arendt:

este traço revelou um desenvolvimento no Mundo Novo mediante um conceito inteiramente novo de poder e autoridade, uma ideia inteiramente nova sobre as prioridades na esfera política, muito embora os habitantes desse mundo falassem e pensassem nos termos do Velho Mundo e se remetessem às mesmas fontes de inspiração e confirmação de suas teorias. O que faltava no Velho Mundo eram os municípios das colônias, e aos olhos de um observador europeu “estourou a Revolução Americana, e a doutrina da soberania do povo saiu da municipalidade e tomou posse do estado. Os que receberam o poder de constituir, de elaborar constituições, eram delegados devidamente eleitos de corpos constituídos; receberam sua autoridade das bases e, quando aderiram ao princípio romano de que a sede do poder reside do povo, não estavam pensando em termos de uma ficção e de um absoluto, a nação acima de qualquer autoridade absoluta de todas as leis, e sim em termos de uma realidade existente, a multidão organizada cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitados pelas leis (ARENDR, 2013d, p. 217).

Quanto à Revolução Francesa, ela entrou em colapso quando a necessidade assumiu a esfera da liberdade. A necessidade, diz Arendt, “é o processo vital que permeia nosso corpo e mantém num estado constante de mudança, cujos movimentos são automáticos, independentes

de nossas atividades e irresistíveis” (ARENDDT, 2013d, p. 92). Esse processo tende a ser maior à medida que menos nos movemos, uma vez que, sendo de ordem biológica ele acaba se impondo. Arendt afirma que:

a necessidade dos processos históricos, originalmente representada na imagem do movimento cíclico, necessário, subordinado a leis, dos corpos celestes, encontrou seu poderoso correspondente na necessidade recorrente a que está submetida toda a vida humana. Quando isso aconteceu, e aconteceu quando os pobres, levados por suas necessidades físicas, irromperam na cena da Revolução Francesa, a metáfora astronômica, tão plausivelmente adequada à mudança perpétua, às oscilações do destino humano, perdeu suas antigas conotações e adotou o conjunto de imagens biológicas que sustenta e perpassa as teorias orgânicas e sociais da história, que têm em comum o fato de enxergar uma multidão – a pluralidade empírica de uma nação, de um povo ou de uma sociedade – como um único corpo sobrenatural, movido por uma “vontade geral” irresistível e sobre-humana (ARENDDT, 2013d, p. 93).

Conforme podemos observar, Arendt atribui o fracasso da Revolução Francesa à multidão de malogrados, cuja situação da miséria em que viviam fora descortinada em público no curso da Revolução. Foi na Revolução Francesa, portanto, que a necessidade assumiu a cena pública exigindo direito à participação política. Segundo Correia,

quando a questão social da pobreza das massas apoderou-se da Revolução, “iniciada com a rebelião estritamente política do Terceiro Estado”, a reivindicar sua admissão e seu protagonismo no domínio político, “os homens da revolução não estavam mais preocupados com a emancipação dos cidadãos nem com a igualdade, no sentido de todos terem igual direito à sua personalidade jurídica, de serem protegidos por ela e, ao mesmo tempo, de agirem quase literalmente ‘por meio’ dela” (CORREIA, 2014, p. 88).

Em contraposição a esta multidão de desvalidos que assumiram a cena pública, despersonalizando, por assim dizer, as características iniciais da Revolução Francesa, Abreu enfatiza que na América,

os *founding fathers* viam no povo uma “multiplicidade de vozes e opiniões” que deveriam formar a República norte-americana. Assim, o povo e multidão são tratados pela autora como categorias praticamente opostas, que caracterizam as duas revoluções analisadas em *Sobre a revolução* [...] Conclui-se disso que o que diferencia povo das demais categorias é que somente o povo é composto por pessoas que se encontram na expressão de Canovan, “mobilizados em torno de um mundo compartilhado, podendo agir enquanto mantém sua pluralidade como indivíduos distintos”. A *massa*, a *multidão* e a *ralé* são formadas por um conjunto de pessoas que estão interligadas por interesses, ou por uma “vontade geral” que as unifica e afasta a individualidade de cada um de seus integrantes (ABREU, 2004, p. 158).

Casagrande salienta o aspecto de que, para Arendt, embora tenham existido resultados distintos no curso das revoluções, a maioria das revoluções tanto não conseguiram garantir

origem à *constitutio libertatis*, “como também não foram capazes de assegurar os chamados direitos constitucionais.” (CASAGRANDA, 2012, p. 157).

Apesar dos desdobramentos das revoluções, que, em grande medida, enfraqueceu o espírito revolucionário⁴⁷, “não há como negar que essas revoluções trouxeram à luz a experiência de ser livre. É essa a novidade trazida pela experiência de ser livre. É essa a novidade que marca a história do homem moderno” (CASAGRANDA, 2012, p. 157). De certa forma, essa experiência de ser livre no curso das Revoluções foi possibilitada pelo surgimento do que Arendt convencionou chamar de Sistemas de Conselhos. No próximo tópico nos ocuparemos de tratar as implicações do surgimento dos Sistemas de Conselhos, deflagrados a partir das Revoluções do século XVIII, mostrando como eles foram e são fundamentais para restaurar a dignidade da liberdade política outrora perdida.

2.3 – SISTEMA DE CONSELHOS – UMA EXPERIÊNCIA DE LIBERDADE POLÍTICA ORIGINADA NO CURSO DAS REVOLUÇÕES

O maior acontecimento em toda a revolução, diria Hannah Arendt, é o ato de fundação de um corpo político. Este ato de fundação, por sua vez, deveria vir acompanhado de uma Constituição para zelar pela manutenção e estabilidade da liberdade política recém adquirida, conforme tratamos anteriormente. A este evento de “continuidade” do ato de fundação, Arendt denominaria por espírito revolucionário. Em suas palavras, “se a fundação era o objetivo e o fim da revolução, então o espírito revolucionário não era apenas o espírito de iniciar algo novo, e sim o de começar algo permanente e sólido; uma instituição duradoura [...]” (ARENDR, 2013d, p. 294).

Portanto, a partir de eventos políticos que marcam a Modernidade, a saber: Revolução Americana (1776) e Revolução Francesa (1789), conforme tratamos nos tópicos anteriores do presente capítulo, nossa autora pensa a liberdade política concomitante à possibilidade de se produzir novos começos, isto é, natalidade, tais como os novos começos experimentados no contexto da *polis* grega, onde a participação democrática nos assuntos de interesse coletivo operavam como um truísmo em relação à liberdade. Com efeito, os fenômenos revolucionários na Modernidade visariam “resgatar o vínculo que liga a participação política à liberdade pública

⁴⁷ Trataremos da perda do espírito revolucionário no próximo tópico. Todavia, cabe indicar que uma das razões do enfraquecimento da Revolução Americana se deu pela perda do espírito revolucionário, a perda da capacidade de se manter em constante busca pela manutenção da liberdade e das instituições por ela fundada.

no sentido forte, positivo, como capacidade de criação de um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais” (FELÍCIO, 2006, p. 35).

Em “A tradição revolucionária e seu tesouro perdido”, capítulo final de *Sobre a Revolução*, nossa autora diagnostica certa esterilidade no curso das Revoluções Americana e Francesa. Arendt afirma que o espírito revolucionário, vital para o curso das revoluções, não fora capaz de manter-se na Revolução Americana, enquanto a Revolução Francesa, por seu turno, não conseguira estabelecer instituições duradouras. Em suas palavras, as revoluções “longe de alcançar a *constitutio libertatis*, não têm sido capazes sequer de criar garantias constitucionais de direitos e liberdades civis” (ARENDR, 2013d, p. 278). Ademais, a autora salienta acerca de não sermos induzidos

ao erro de confundir direitos civis com liberdade política, nem de pensar que essas preliminares do governo civilizado equivalem à substância efetiva de uma república livre. Pois a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ser participante no governo – afora isso, não é nada (ARENDR, 2013d, p. 278.)

Hannah Arendt afirma que ainda que tenha existido, no início das revoluções, a possibilidade de participação no governo, ao longo dos processos revolucionários esta possibilidade de participação acabara sendo engolfada por interesses de bem-estar individual. No contexto da Revolução Americana a pensadora identifica uma perda de interesse pela teoria e pensamento político quase simultâneos ao momento em que a estrutura da república americana fora erguida. Esta perda de interesses pelas bases teóricas do pensamento político promoveram certa esterilidade da Revolução Americana em sua relação com a política mundial (ARENDR, 2013d, p. 279). Em contrapartida, embora o desfecho da Revolução Francesa tenha sido catastrófico, sustenta a pensadora, o interesse dos revolucionários franceses pelos pensadores europeus contribuiu decisivamente para o sucesso mundial da Revolução Francesa.

Para a autora alemã, a falta de interesse teórico dos americanos resultou na falha do pensamento e, conseqüentemente, na ausência de lembrança acerca do espírito revolucionário. Por conseguinte, ao se esquecer deste espírito revolucionário, o pensamento político nos Estados Unidos ficou resignado às “liberdades civis, bem-estar individual da maioria e opinião pública[...]” (ARENDR, 2013d, p. 281). Em suma, é como se a partir desse momento os princípios políticos dos revolucionários norte-americanos fossem transformados apenas em valores sociais.

Na Revolução Francesa, por sua vez, os revolucionários observaram que os princípios que validaram a revolução acabaram sendo inviabilizados pela urgência da escassez e da

necessidade biológica. Desta forma, estes revolucionários passaram não apenas a negligenciar, mas, também, a combater os princípios anteriormente aprendidos com seus teóricos do pensamento político. Estes revolucionários franceses, portanto, desejosos em promover libertação dos grilhões da miséria, “baseavam invariavelmente – e talvez inevitavelmente – nos acontecimentos mais violentos da Revolução Francesa, esperando contra todas as esperanças que a violência derrotaria a pobreza” (ARENDDT, 2013d, p. 282).

Se a máxima de Tocqueville dizia que na América os homens mantinham as opiniões e as paixões da democracia, enquanto na Europa ainda se via entre os revolucionários as paixões e as opiniões da revolução, essas paixões e opiniões, no entanto, não foram capazes de

preservar o espírito revolucionário, pela simples razão de que nunca o representaram; pelo contrário, foram exatamente essas paixões e opiniões, com rédeas soltas na Revolução Francesa, que já então sufocaram seu espírito original, isto é, os princípios de liberdade pública, da felicidade pública e do espírito público que haviam inspirado originalmente seus atores (ARENDDT, 2013d, p. 283).

Devemos destacar ainda que, no tocante à Revolução Americana, a falha apresentada no pensamento pós-revolucionário consistiu na incapacidade que os americanos tiveram em fornecer uma instituição duradoura. Esta falha, em choque com o objetivo da revolução – fundação de um novo corpo político – acabou promovendo uma concepção equivocada no pensamento americano de que o espírito capaz de eclodir a revolução seria também uma ameaça contra as próprias revoluções. Com efeito, nos diz Adriano Correia, é

como se a liberdade de agir fosse o contraditório preço a pagar pela fundação ou como se não fosse possível fundar uma comunidade política a partir da reificação de um espaço no qual a liberdade política, materializada na participação ativa dos cidadãos, pudesse se manifestar (CORREIA, 2014, p. 201).

Em suma, o processo revolucionário, ao mesmo tempo que deu liberdade ao povo, acabou negligenciando esse povo de um espaço público onde essa liberdade pudesse ser exercida, restringindo-a aos representantes do povo. Apenas os representantes do povo, portanto, podiam se engajar nas atividades da própria liberdade, se expressando, discutindo e deliberando sobre as questões de ordem pública. Essa falha na estrutura da república, nos assegura Arendt, foi a causa do surgimento de muitas teorias equivocadas acerca da diferença entre governo revolucionário e governo constitucional, e como tal, foram observadas, primeiramente por Thomas Jefferson⁴⁸, no cenário americano. Hannah Arendt afirma que

⁴⁸ Conhecido como um dos *Founding Fathers* (Pais Fundadores), Thomas Jefferson 1743-1826 foi um político estadunidense de destaque. Autor da Declaração da Independência dos Estados Unidos da América, promulgada em 04 de julho de 1776, nos Estados Unidos, Jefferson fora o terceiro presidente norte americano, entre os anos

pode parecer estranho que, entre os homens da Revolução Americana, somente Jefferson tenha se indagado sobre o tema óbvio de como preservar o espírito revolucionário após o fim da revolução, mas a explicação de tal interesse não é porque eles não fossem revolucionários. Ao contrário, o problema era que eles tomavam esse espírito revolucionário como um dado assente pois se formara e se desenvolvera ao longo de todo o período colonial. Como, além disso, o povo conservava impertubavelmente as mesmas instituições que tinham sido as sementeiras da revolução, dificilmente perceberia a omissão fatídica da Constituição, deixando de incorporar e devidamente constituir ou refundar as fontes originais de seu poder e felicidade pública. Foi exatamente por causa do enorme peso da Constituição e das experiências em fundar um novo corpo político que essa omissão em incorporar os municípios e as assembleias municipais, nascedouros originais de toda a atividade política no país, veio a significar uma sentença de morte para eles. Por paradoxal que possa parecer, de fato foi o impacto da revolução que o espírito revolucionário começou a definhir, e foi a própria Constituição, essa grandiosa realização do povo americano que acabou por defraudá-lo de seu bem mais precioso (ARENDR, 2013d, p. 302).

Jefferson, ao final de sua vida, interessou-se em mostrar, por meio de seus escritos, uma preocupação com a conservação da ação livre e participativa dos cidadãos, ao contrário de seus escritos anteriores que ocupavam-se quase que exclusivamente de questões de libertação e constituição de uma nova forma de governo. Seus escritos posteriores ocuparam-se da conservação da ação livre, uma vez que o autor detectara a falha no processo revolucionário consoante à manutenção de um espaço concreto de manifestação da liberdade.

Se os revolucionários franceses equivocaram-se ao acreditar que a nação seria a única fonte de poder e autoridade, cabe observar que “acertaram os americanos quando apresentaram o povo como fundamento do poder e a constituição como fonte da lei”.⁴⁹ Todavia, Arendt aponta possíveis limites na Constituição americana ao fazer notar que os americanos não conseguiram estabelecer a liberdade pública de acordo com o modelo distrital proposto por Jefferson. Esse modelo distrital se trataria de uma espécie de federalismo dentro do próprio federalismo, ou seja, um modelo cuja participação se daria de forma mais direta.

O sistema distrital defendido por Jefferson seria o próprio princípio do governo republicano. Tal como pensado por ele, este sistema operaria como um modelo a exigir a subdivisão dos condados em distritos, ou seja, “a criação de “pequenas repúblicas” por meio das quais cada homem no Estado se tornaria um membro atuante do governo comum, tratando pessoalmente de uma grande parcela dos direitos e deveres desse governo” (ARENDR, 2013d,

de 1801 e 1809. Seus ideais republicanos visavam a liberdade e independência das 13 colônias britânicas, instaladas no leste dos Estados Unidos, contra a Grã-Bretanha.

⁴⁹ Cf. CASAGRANDA, 2012, p. 169.

p. 318). Em outras palavras, esse aglomerado de pequenas repúblicas seria a força principal da grande república, uma vez que

o governo republicano da União se basearia no pressuposto de que a fonte do poder estava no povo, a condição mesma de seu devido funcionamento residia no projeto “de dividir [o governo]⁵⁰ entre os muitos, distribuindo a cada um exatamente as funções para a quais ele tem competência (ARENDR, 2013d, p. 319).

Com efeito, esta seria a condição *sine qua non* para a materialização de um governo republicano. Arendt afirma ainda que embora nesta época não existisse o voto secreto, Jefferson antecipou-se acerca dos perigos de se permitir participação no poder público ao povo sem fornecer-lhes “um espaço público maior do que a urna eleitoral e uma oportunidade ampla de expressar suas opiniões em público, que não se resumisse ao dia das eleições” (ARENDR, 2013d, p. 318).

Jefferson percebera o prejuízo para uma república cuja Constituição gerasse poder aos cidadãos sem lhes conferir a oportunidade de serem republicanos, agindo como cidadãos, debatendo, persuadindo uns aos outros. Para o pensador norte americano, um governo em que todos os poderes concentravam-se nas mãos de um, ou de poucos bem nascidos, era um governo fadado à degenerescência. Não obstante, o sistema distrital teria a capacidade de “fortalecer não o poder dos muitos, e sim o poder de cada um dentro dos limites de sua competência [...] dividindo “os muitos” em assembleias, onde cada um contasse no conjunto e o conjunto contasse com cada um” (ARENDR, 2013d, p. 319). A grande questão levantada por meio desse sistema distrital, portanto, seria a possibilidade de conferir aos cidadãos um senso de responsabilidade e de participação nos assuntos do governo. Isto é, uma participação efetiva que não estaria restrita ao voto, ao contrário, uma participação que se manifestaria durante todos os dias. Esta efetivação, por sua vez, se daria por meio de uma gradação de autoridades, um modelo de divisões em que a participação popular formaria: repúblicas dos distritos; república dos condados; república dos estados e a república da União. Portanto, este sistema de divisões em pequenas repúblicas, funcionaria “cada qual com base na lei, todas elas tendo sua parcela delegada de poderes e constituindo verdadeiramente um sistema de pesos e contrapesos fundamentais para o governo” (ARENDR, 2013d, p. 319).

Se apenas Jefferson, enquanto pensador político, fora capaz de refletir sobre a necessidade destas organizações populares, isto se deu porque em grande medida os teóricos políticos, no curso das Revoluções, viam os movimentos populares com caráter transitório, ou seja, como organismos provisórios. Todavia, nos afirma Marina Rubiano:

⁵⁰ Grifo do autor.

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 províncias, 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 (RUBIANO, 2011, p. 89).

O fato de Jefferson ter pensado em uma organização política (sistema distrital) que valorizasse a participação popular frente à constatação de que a Constituição Americana não abarcara de forma ampla a liberdade política, não implica, entretanto, que outros modelos de participações populares não tenham se manifestado a partir das Revoluções Americana e Francesa. Para Arendt, estas participações populares puderam ser notadas em todas as revoluções a partir de então.

De acordo com nossa autora,

as principais datas de aparecimento desses órgãos de ação e germes de um novo Estado são as seguintes: o ano de 1870, quando a capital francesa, sitiada pelo exército prussiano “se reorganizou espontaneamente num corpo federal em miniatura”, que depois veio a formar o núcleo do governo da Comuna de Paris na primavera de 1871; o ano de 1905, quando a onda de greves espontâneas na Rússia de súbito desenvolveu uma liderança política própria, fora de todos os grupos e partidos revolucionários, e os operários das fábricas se organizaram em conselhos, os soviets, para uma autogestão representativa; a Revolução de Fevereiro de 1917 na Rússia, quando, “apesar das diferentes tendências políticas entre os trabalhadores russos, a organização em si, isto é, o soviete, nem sequer foi posta em discussão”; os anos de 1918 e 1919 na Alemanha, quando, após a derrota do Exército, soldados e trabalhadores em rebelião aberta se constituíram em *Arbeiter-und Soldatenräte*, exigindo em Berlim que esse *Rätesystem* se tornasse a pedra fundamental da nova Constituição alemã e estabelecendo, junto com os boêmios dos cafés em Munique, na primavera de 1919, a efêmera *Räterepublik* bávara; e, por fim, o outono de 1956, quando a Revolução Húngara, desde o início, criou novamente o sistema de conselhos em Budapeste, de onde se propagou por todo o país “com incrível rapidez” (ARENDR, 2013d, p. 328).

As sociedades populares eram sociedades formadas espontaneamente, constituindo, por assim dizer, “a base da república e da liberdade política. Estes espaços que possibilitavam o debate público, denominados por Arendt de pequenas repúblicas ou “sistemas de conselhos”⁵¹, teriam sido “os responsáveis pelo estabelecimento de uma nova realidade histórica” (RUBIANO, 2011, p. 87). Com originalidade e vigor, Arendt percebera, neste modelo de participação ou sistema de conselhos, o indicativo de um modelo de organização política de caráter republicano capaz de garantir a participação democrática dos cidadãos consoante à liberdade experimentada no contexto da *polis* grega. Esses sistemas de conselhos, portanto, ao

⁵¹ Grifo nosso.

funcionarem como organizações espontâneas, mostraram-se extremamente fecundos à medida que conferiam participação e envolvimento de todos nos assuntos de interesse coletivo. Arendt afirma que o mais admirável nos conselhos era o fato de que eles não apenas estavam acima das linhas partidárias, pois notava-se a participação de membros de vários partidos nos mesmos conselhos, “mas também que a filiação partidária não desempenhava absolutamente nenhum papel. Eram de fato os únicos órgãos políticos para quem não pertencia a nenhum partido” (ARENDR, 2013d, p. 330).

Outro diferencial apresentado por Arendt acerca do sistema de conselhos seria o fato de este sistema ser creditado ao povo e não aos teóricos políticos, não sendo, portanto, mero fruto de um sistema de pensamento ou projeto intelectual. A autora afirma que a partir do século XVIII toda manifestação política considerável se apresentou como modo de organização completamente novo, desvinculado de teorias revolucionárias existentes e independentes das próprias revoluções. Ou seja, estas manifestações políticas se deram de forma independente “das experiências de ação e fora do desejo resultante dos atores em participar do ulterior desenvolvimento dos assuntos públicos” (ARENDR, 2013c, p. 199).

Como os sistemas de conselhos apresentavam um princípio inovador no cenário político, pelo fato de jamais terem surgido de uma teoria revolucionária ou serem resultado de uma tradição estabelecida, esse sistema simplesmente emergia, brotava, propiciando, assim, um modelo organizacional onde a autoridade seria oriunda de baixo e não de cima, como nas relações hierárquicas. Concordamos com Carmelita Felício ao dizer que

em um sistema de conselhos plenamente desenvolvido, Arendt conjecturou a possibilidade do surgimento de uma estrutura política piramidal em que a autoridade não viria do topo e sim da base da pirâmide, conciliando-se assim “igualdade” e “autoridade” de um modo como nenhuma outra forma de governo moderno o conseguiu até hoje (FELÍCIO, 2006, p. 37).

Como nenhum outro modelo político de participação, apenas os conselhos seriam capazes de garantir a possibilidade de uma deliberação totalmente desvinculada de interesses pré-determinados, criando, assim, um intermédio entre o indivíduo, participe da *res pública*, com a política institucionalizada. Convém pontuar que outra característica benéfica no sistema de conselhos, conforme pensado por Arendt, seria a capacidade que apenas esse sistema possuíra de enfrentar um dos grandes problemas presentes nas democracias modernas, qual seja: a massificação⁵² da sociedade.

⁵² Dedicaremos um tópico no terceiro capítulo para explicitarmos o surgimento da sociedade de massas, bem como suas consequências políticas para a modernidade, dentro da teoria política de Hannah Arendt, a fim de estabelecermos um vínculo entre essa sociedade de massas surgida no bojo da questão social e perda dos critérios de liberdade e igualdade política. No entanto, para iluminarmos nossa exposição, devemos previamente

O “*modus operandi*” dos sistemas de conselhos aparecem em meio à espontaneidade em contraposição às teorias revolucionárias. Os conselhos, em acordo com Arendt, são oriundos da própria experiência da ação política. Ou seja, nota-se uma autonomia própria dentro desses movimentos espontâneos, de modo que as teorias do pensamento revolucionário e mesmo os revolucionários profissionais não teriam sido capazes de prever os desencadeamentos que a imprevisibilidade da ação política conseguiriam promover nestes sistemas. É esta imprevisibilidade na manifestação dos sistemas de conselhos que salta aos olhos de Hannah Arendt.

Todavia, se as Revoluções foram capazes de fazer emergir os sistemas de conselhos, elas também permitiram o surgimento dos “sistemas de partidos”, pois, de modo semelhante, nasceram sob a prerrogativa de que todos os habitantes de um determinado território poderiam ser partícipes da esfera pública política. Todavia, enquanto os sistemas de conselhos se erigiam por meio da ação direta dos cidadãos na política, os sistemas de partidos acabariam restringindo esta ação direta ao passo que seu funcionamento se daria por meio de uma relação de representatividade. Por isso Avritzer afirma que

o conceito de ação articula-se com a ideia de conselhos entendidos não como a alternativa à representação e sim como alternativa à concepção exclusivista da representação que torna os partidos a única forma de mediação política. Os conselhos cumpririam o papel fundamental no mundo moderno de propiciar uma deliberação que não esteja completamente vinculada a interesses pré-determinados (AVRITZER, 2006, p. 165).

No sistema de partidos, portanto, o cidadão é retirado das instâncias de efetividade política e sua ação acaba sendo restringida apenas a consentir e apoiar os representantes escolhidos. Se os conselhos eram precedidos entre os pares – onde abertamente debatiam e deliberavam, escolhendo-se mutuamente – isto não era visto nos sistemas de partidos. Nos sistemas de partidos, portanto, a participação do cidadão se dá exclusivamente por meio do voto.

assumirmos a compreensão do fenômeno da massificação, caracterizado por uma multidão de pessoas indiferentes aos interesses coletivos. Estas pessoas, uma vez indiferentes, acabam não apenas não interagindo entre si, como não se articulando politicamente em favor da coletividade. A massificação é, portanto, uma perda de interesse, uma alienação em que um número considerável de indivíduos se aparta das instâncias que buscam estabelecer critérios para o bem coletivo. Em outras palavras, é uma multidão tipificada pela perda de um vínculo comum que os torne atuantes e responsáveis pelo mundo que habitam. Trata-se, portanto, de uma recusa à liberdade pública em detrimento da liberdade individual.

Arendt identifica uma série de conflitos nos sistemas de partidos, dentre eles o fato de que estariam infringindo seus próprios princípios caso se tornassem militantes e atuassem ativamente no domínio da política. Logo, se uma parte dos partidos se engaja na ação, entra em conflito com a outra parte ocupante de cargos junto ao governo. Desse modo, “desde o início, o sistema de partidos mostrava claramente que não poderia absorver a ação do povo e que, em função disso, outros órgãos de participação deveriam existir” (RUBIANO, 2011, p. 89).

Os sistemas de partidos, ao terem como característica fundamental a indicação de candidatos para cargos eletivos ou para o governo representativo, pressupõem que seja desnecessária a participação dos cidadãos nos assuntos públicos, resignando conseqüentemente a cidadania ao exercício exclusivo do voto. Basta que elejam seus representantes para que esses (representantes) passem a legislar e tratar de questões da vida pública como problemas meramente administrativos, recorrendo sempre à opinião de especialistas diante de assuntos que versam sobre a vida coletiva e não à opinião dos cidadãos. Enquanto o cidadão é apenas “representado” nos sistemas de partidos, ficam de fora do ambiente político suas ações e suas opiniões, ao contrário dos sistemas de conselhos, que conferiam espaços de pluralidade e acordos.

Por isso Arendt afirma que o governo representativo tornou-se um governo oligárquico, mas não no sentido de ser um governo de poucos para poucos, mas no sentido de que

o que chamamos de democracia é uma forma de governo em que poucos governam no interesse, pelo menos supostamente, da maioria. Esse governo é democrático no sentido em que o bem-estar popular e a felicidade privada são seus objetivos principais; mas pode ser chamado de oligárquico no sentido em que a felicidade pública e a liberdade pública voltaram a ser privilégios de uma minoria (ARENDR, 2013d, p. 337).

Em suas observações sobre os rumos da Revolução Francesa, a pensadora, traçando ainda uma diferenciação entre os sistemas de conselhos e de partidos, diz que se as sociedades populares operavam em meio ao debate e participação de todos aqueles que desejassem se inteirar dos assuntos comuns, o mesmo não se via nos partidos, haja vista que estes operavam juntamente das facções parlamentares existentes na Assembleia Nacional Francesa, e o foco não era o debate e pluralidade de ideias “mas a vitória de um plano de governo previamente estabelecido por cada facção” (RUBIANO, 2011, p. 89).

Hannah Arendt afirma ter havido uma interferência destas facções nas reuniões que até então seriam designadas ao debate livre de ideias, e que estas passaram a ser reuniões de doutrinação ideológica e discurso partidário, em uma clara tentativa de cooptar as organizações

populares. Outro ponto que merece destaque é a interferência do poder institucionalizado, por meio dos partidos no poder espontâneo formado pelos conselhos. O próprio Robespierre⁵³, que até então defendia os sistemas de conselhos como legítimas fundações da liberdade, mudou de postura quando assumira a chefia do governo revolucionário, em 1793, passando a combater as sociedades populares ao conclamar um caráter indivisível ao espírito do povo francês. Ele estava disposto a combater os riscos que as divisões promovidas pelas sociedades populares representariam para o governo.

A grande inovação revolucionária, pontua Arendt, foi o sistema de conselho comunal e não as assembleias de eleitores. Como movimentos espontâneos, portanto, os conselhos se alastraram sob a forma de sociedades revolucionárias por toda a França. Enquanto a Revolução Americana fora considerada uma experiência pré-revolucionária, o surgimento das sociedades populares, na França, deu-se como uma consequência espontânea da própria revolução. Convém notar que

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 48 seções da Comuna Parisiense e um grande número de clubes e sociedades, as *sociétés populaires* (RUBIANO, 2011, p.87).

Se as sociedades populares constituíam-se por espaços onde o povo francês conseguia manifestar suas opiniões, uma vez que não poderiam ser representadas apenas pela Assembleia Nacional e governo central, atentar contra estas sociedades populares era, em última instância, atentar contra a liberdade política da vida dos franceses. Além de debaterem sobre assuntos diretamente políticos como regramento jurídico, leis etc, as *sociétés populaires* também passaram a se ocupar de debater formas de pressionar o governo para erradicar a pobreza, algo que muito incomodava o governo central, segundo Arendt.

⁵³ Advogado e político francês, Maximilien de Robespierre (1758-1794) foi uma figura “controversa” no curso da revolução francesa, tendo sido eleito deputado pelo terceiro estado em 1789. Segundo Casagrande, “A França da segunda metade do século XVIII encontrava-se socialmente dividida, estruturando-se a partir de três diferentes estados, a saber, o Primeiro Estado, formado pelo Clero, o Segundo Estado, formado pela Nobreza, e o Terceiro Estado, constituído por burgueses, camponeses, artesãos, aprendizes e proletários. O Terceiro Estado, como conta a história, era sistematicamente oprimido pelo Clero e pela Nobreza. O ímpeto reformista do Terceiro Estado, que buscava construir uma nova França, foi durante muito tempo contido pelo Clero e pela Nobreza. Todavia, em 15 de junho de 1789, o Terceiro Estado proclama a Assembleia Nacional, que mais tarde se transforma em Assembleia Constituinte. Entre os primeiros feitos da Assembleia Constituinte pode-se evidenciar a aprovação da abolição dos Direitos Feudais e a aprovação da Declaração dos Direitos do Homem. Os revolucionários franceses, através da Assembleia Nacional Constituinte, instituem o princípio da soberania do povo em substituição ao princípio da soberania do rei, de fundamentação divina” (CASAGRANDA, 2012, p. 164).

Esse processo, que passa a ser adotado nas sociedades populares da França, de colocar as questões de necessidade no centro do debate político, para Arendt, causou um distanciamento – ainda que tímido inicialmente – nas características iniciais destas sociedades populares, marcadas, até então, pela preocupação essencial com a deliberação e instituição de uma nova forma de governo.

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 (RUBIANO, 2011, p. 92).

A Revolução Francesa foi solapada, portanto, pela emergência da questão social que via a pobreza como um estado de desumanização, já que deixava as pessoas sob a ditadura de seus corpos. O povo, reduzido a uma multidão de famintos, perdera suas características de singularidade e passou a ser visto como uma multidão em estado de profunda miséria. De acordo com a pensadora, esse processo de participação, por assim dizer, dessa multidão faminta nos contornos da Revolução Francesa corroe a luta por igualdade e liberdade política e fez emergir a luta exclusiva por igualdade social (ARENDR, 2013d, p. 101). Desse movimento, Arendt nota um processo de achatamento da política à medida que a liberdade dos cidadãos acabara se convertendo em favor da felicidade. Para Arendt, esse grito dos excluídos por conta das questões de necessidade e carências urgentes produziram terror (e violência), desencadeando, conseqüentemente, a ruína da Revolução Francesa, uma vez que

[...] o papel da revolução não era mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, e muito menos instaurar a liberdade, e sim libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, para que ela se convertesse num caudal de abundância. Agora, o objetivo da revolução não era mais a liberdade e sim a abundância (ARENDR, 2013d, p. 98).

Se para Hannah Arendt o tesouro perdido das revoluções constitui-se pela perda do espírito revolucionário e sua incapacidade de fundar instituições duradouras, que, dentre outros, precisaria dar-se uma Constituição para manter a liberdade, o processo de esfacelamento da Revolução Francesa, com o surgimento da questão social, acelerou o declínio dos sistemas de conselhos. Para além do fato de os conselhos terem sido abafados pela burocracia estatal e pelo poder que gozavam os sistemas partidários, enquanto sistemas eminentemente político os sistemas de conselhos viram as reivindicações sociais e econômicas desempenharem um protagonismo até então inexistente. Os próprios partidos revolucionários concordavam com os demais partidos políticos ao defenderem que o governo deveria ser em função do bem-estar do

povo, fazendo, portanto, com que a essência da política gravitasse em torno da administração dos assuntos e não em torno da ação.

Portanto, para Arendt, tanto os partidos de direita quanto os de esquerda tinham maior semelhança entre eles do que os grupos de partidos revolucionários possuíam com os sistemas de conselhos. E o fato de haver um equívoco que impedia os conselhos de distinguir entre a participação nos assuntos públicos da administração das coisas no interesse público, foi também determinante para que os partidos tivessem vantagem sobre os conselhos. Isto porque os operários participantes dos conselhos “tentaram assumir várias vezes a direção das fábricas, e todas as tentativas fracassaram” (ARENDR, 2013d, p. 342). Este fracasso se dava não pela falta de talento administrativo dos operários das fábricas, mas pelo fato de que os conselhos seriam os piores lugares para detectar tais talentos, assevera Arendt:

Os homens, plenamente capazes de agir na alçada política, fatalmente falhariam se fossem incumbidos de gerenciar uma fábrica ou atender a outras obrigações administrativas. Pois as qualidades do político ou estadista e as qualidades do gerente ou administrador não só são diferentes como muito raramente se encontram na mesma pessoa; o primeiro deve saber lidar com as pessoas num campo de relações humanas, cujo princípio é a liberdade, e o segundo deve saber gerir coisas e pessoas numa esfera da vida cujo princípio é a necessidade. Os conselhos das fábricas introduziram um elemento de ação na administração das coisas, e de fato isso só poderia gerar o caos. Foram exatamente essas tentativas condenadas de antemão que trouxeram desprestígio ao sistema de conselhos [...] Por outro lado, a razão pela qual os aparatos partidários, apesar de inúmeros defeitos – corrupção, incompetência, desperdício inacreditável - acabaram se saindo bem onde os conselhos haviam falhado residia exatamente em sua estrutura original oligárquica e até autocrática, a mesma que os fazia tão inconfiáveis para todos os fins políticos (ARENDR, 2013d, p. 343).

Esse processo de transformação da atividade política em absoluta administração do bem-estar e dos interesses privados, de certa forma acabou por obnubilar a possibilidade política dos sistemas de conselhos. Mas, ainda que o pensamento arendtiano acerca dos sistemas de conselhos tenha recebido críticas de importantes comentadores de sua obra – como Wellmer, para quem “a ideia do sistema de conselhos introduzido por Arendt [...] seria apenas ilusão [...] na melhor das hipóteses, uma metáfora adequada para direcionar a fantasia teórica em uma nova direção” (WELLMER, 2000, p. 240) –, convém notar que uma característica importante nos conselhos seria justamente eles funcionarem como instâncias de manifestação da liberdade, operando, portanto, como movimentos cuja espontaneidade possibilitaria o surgimento de nova forma de organização política.

Em “Reflexões sobre Política e Revolução – Um Comentário”, entrevista concedida ao escritor alemão Adolbert Reif nos idos de 1979, presente no capítulo final de *Crises da República*, Hannah Arendt emite seu parecer, entre outras coisas, aos “movimentos

revolucionários” promovidos por estudantes dos EUA a partir da década de 50. Arendt novamente ressalta a importância política do surgimento dos sistemas de conselhos enquanto nova forma política de organização. Afirma que os mesmos têm aparecido em todo lugar, e em toda época, mas sempre são destruídos pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos. Arendt rebate seus provocadores dizendo que se o sistema de conselhos for uma utopia “de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos” (ARENDR, 2013c, p. 199).

Novamente evidencia o sistema de conselhos como a única alternativa já aparecida na história de forma totalmente espontânea, capaz de se repetir por diversas vezes e não serem resultado de uma tradição revolucionária consciente, uma vez que parecem corresponder e brotar da própria experiência da ação política.

Os conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. [...] Nesta direção eu vejo a possibilidade de se formar um novo conceito de estado. Um estado-conselho deste tipo, para o qual o princípio da soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente (ARENDR, 2013c, p. 201).

O Estado-conselho, para Arendt “é muito menos que um modelo, mas possivelmente algo mais que uma metáfora. Estabelece um antagonismo com a soberania justamente porque seria uma contradição em termos pensar que uma articulação federalista de poder pudesse ser assimilada à unidade da soberania” (CORREIA, 2014, p. 208). Um dos motivos, no entanto, para que os sistemas de conselhos, cujas aparições foram sempre tão importantes ao longo das revoluções não tenham se transformado em uma forma de governo consolidada, para Arendt, refere-se às implicações originadas a partir do surgimento da “questão social”, que embora já tenhamos aventado suas características, terá seu desenvolvimento de modo mais robusto neste terceiro capítulo da nossa dissertação.

CAPÍTULO 3 - A QUESTÃO SOCIAL

*Um homem se humilha se castram seu sonho
Seu sonho é sua vida
E a vida é trabalho
E sem o seu trabalho
Um homem não tem honra
E sem a sua honra
Se morre,
Se mata
(Gonzaguinha – Um homem também chora)*

3.1- O SURGIMENTO DA QUESTÃO SOCIAL E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A LIBERDADE E A IGUALDADE POLÍTICA

Para a autora, a Questão Social, que tem o seu apogeu durante a Revolução Francesa, caracteriza-se pelo momento em que a situação de miséria, na qual vivia a população da França, adentrou o espaço público assumindo urgência na agenda política. Essa população “inicialmente entendida como o conjunto dos cidadãos impossibilitados de participar dos assuntos públicos pela opressão do centralismo monárquico, passou a significar a multidão faminta, despossuída e sofredora” (AGUIAR, 2009, p. 252).

No momento em que a necessidade⁵⁴, portanto, alcança o status de prioridade na cena política, a luta pela liberdade, que até então era a força motriz da Revolução Francesa, tornou-se insignificante frente a urgência da fome e situação de miséria. A Revolução Francesa não conseguiu ignorar (ao contrário do governo monárquico), a flagrante situação de extrema pobreza em sua população e, se apropriando desta situação, traduziu a miséria em força política. Acerca da pobreza, Arendt afirma não ser apenas um estado de privação, antes, consiste em um

⁵⁴ Sobre o fato de a necessidade mostrar-se tão fundamental para definir os caminhos da Revolução Francesa, Hannah Arendt afirma que: “A necessidade [...] é o processo vital que permeia nosso corpo e o mantém num estado constante de mudança, cujos movimentos são automáticos, independentes de nossas atividades e irresistíveis – isto é, de urgência avassaladora. Quanto menos nos movemos, quanto menor nossa atividade, mais vigorosamente esse processo biológico se afirma, impõe sua necessidade intrínseca sobre nós e nos intimida com o automatismo fatídico do puro acontecer que subjaz a toda a história humana. A necessidade dos processos históricos, originalmente representa na imagem do movimento cíclico, necessário, subordinado a leis, dos corpos celestes, encontrou seu poderoso correspondente na necessidade recorrente a que está submetida toda a vida humana. Quando isso aconteceu, e aconteceu quando os pobres, levados por suas necessidades físicas, irromperam na cena da Revolução Francesa, a metáfora astronômica, tão plausivelmente adequada à mudança perpétua, às oscilações do destino humano, perdeu suas antigas conotações e adotou o conjunto de imagens biológicas que sustenta e perpassa as teorias orgânicas e sociais da história, que têm em comum o fato de enxergar uma multidão – a pluralidade empírica de uma nação, de um povo ou de uma sociedade – como um único corpo sobrenatural, movido por uma “vontade geral” irresistível e sobre-humana (ARENDR, 2013d, p. 93).

estado de carência constante e miséria aguda cuja força é sempre desumanizadora e sórdida, porque abandona os homens à ditadura de seus corpos. Ou seja, em situação de pobreza extrema, os homens vivem sob os ditames de suas necessidades, que, justamente por serem as mais elementares, são igualmente mais avassaladoras. Conforme destaca Mariana Rubiano,

quando a pobreza e o sofrimento do povo se tornaram públicos, as virtudes públicas foram abandonadas em favor da preocupação com os pobres, isto é, da compaixão⁵⁵, já que o bem comum parecia ser o bem-estar social. Este sentimento seria alcançado ao se identificar os próprios desejos com o desejo dos miseráveis, de forma a criar uma só vontade em favor da felicidade do povo francês (RUBIANO, 2011, p. 92).

Esse movimento em que a luta pela liberdade teve de render-se à necessidade, acabara por desencadear o Terror e ruína da Revolução Francesa, segundo Hannah Arendt. Tal movimento fora endossado, inclusive, por Robespierre, cujas declarações visariam não mais a liberdade mas a felicidade do povo, operando, assim, uma inversão na teoria política pré-moderna, que até então previa o compartilhamento do tempo e dos bens excedentes dos cidadãos. Nas palavras de Arendt, o pensador e político francês acabara por sujeitar o governo revolucionário “à mais sagrada de todas as leis, o bem-estar do povo, o mais irrefragável de todos os títulos, a necessidade” (ARENDR, 2013d, p. 94).

Segundo Newton Bignotto, Arendt concentra sua atenção em Robespierre porque ele teria encarnado com perfeição o momento em que a revolução transformou-se em um “processo permanente de busca pela satisfação das demandas materiais” (BIGNOTTO, 2011, p. 47). Esta mudança nos rumos da revolução possibilitou uma transformação dos Direitos do Homem nos direitos dos *sans-culottes*, conduzindo, assim, a um novo paradigma tanto na Revolução Francesa como nas demais revoluções iniciadas a partir de então.

O jacobino abriu a brecha pela qual passariam várias das revoluções modernas e determinou o sacrifício dos ideais do século XVIII no altar da necessidade. [...] Robespierre mobilizava o tempo todo o recurso à “vontade do povo”, que coincidia para ele com a “vontade geral”. Arendt afirma que esse movimento produziu um giro da ideia de república para aquele de povo, o que desobrigava os revolucionários a procurar um assento institucional para suas ações (BIGNOTTO, 2011, p. 47).

⁵⁵ No campo dos assuntos humanos, Arendt atribui um caráter negativo ao exercício da compaixão, uma vez que a compaixão elimina o distanciamento e o espaço que deve existir entre os homens enquanto seres singulares. Se a compaixão se lança ao exercício de mitigar o sofrimento humano, ela destitui do espaço público a possibilidade dos processos de persuasão, acordos e negociações, característicos dos processos referentes à lei e à política, instalados em uma república. Para nossa autora, o filósofo genebrino, Jean-Jacques Rousseau, foi o responsável por imprimir o sentimento apaixonado da compaixão no pensamento político revolucionário. Para Arendt, “a compaixão foi descoberta e entendida como emoção ou sentimento, e o sentimento que corresponde à paixão é, evidentemente, a piedade. A piedade pode ser a distorção da compaixão, mas sua alternativa é a solidariedade. É por piedade que os homens são atraídos para “*les hommes faibles*” (homens caídos) mas é por solidariedade que eles estabelecem de modo deliberado e como que desapaixonado uma comunidade de interesse com os oprimidos e explorados”. Ver ARENDR, 2013d, p. 127.

Ao referir-se a Robespierre, Arendt estabelece críticas ao pensamento de Rousseau, uma vez que o pensador revolucionário defendia que a “vontade geral”⁵⁶ deveria ocupar o lugar da noção antiga de “consentimento”. Newton Bignotto assevera que “a oposição entre a noção de consentimento, cara a Arendt, e sua interpretação do contrato de Rousseau ‘como sacrifício dos interesses privados que significaria a submersão dos indivíduos num corpo único’, ajuda a compreender sua ideia do mundo público como lugar da pluralidade e da preservação da liberdade [...]” (CANOVAN apud BIGNOTTO, 2011, p. 49).

É importante ressaltar que, ainda que a leitura de Arendt faça sugerir uma aproximação direta entre Robespierre e Rousseau no curso da Revolução Francesa, a ligação entre os dois pensadores, para alguns intérpretes, não é necessariamente harmônica. Esta é uma importante chave de leitura porque conflita, em certa medida, com as ideias deixadas por Arendt no trato para com Rousseau, descritos em seu “Sobre a Revolução”. Portanto, posto que há intérpretes que apontam não existir uma relação direta entre as ideias de Rousseau e o *Terror* instalado por Robespierre, haja vista que por meio de suas ações e por meio de seus discursos, Robespierre forjou

uma interpretação das ideias do Genebrino, que não foi certamente a única nem mesmo a mais influente. Mesmo depois do *Termidor*⁵⁷, os franceses continuaram a reverenciar a memória do filósofo de Genebra e a ligá-la à luta pela liberdade e não ao Terror e suas terríveis consequências. Isso não quer dizer que a apropriação de suas ideias pelos jacobinos derivasse de um “erro” de leitura. Os escritos de Rousseau foram lidos de várias maneiras e foram apropriados pelos mais diversos grupos políticos, o que não quer dizer que eles não contivessem várias possibilidades de leitura, inclusive aquela dos jacobinos (BIGNOTTO, 2011, p. 51).

Os contornos da Revolução Francesa, conforme demonstrados por Arendt, além de demonstrar tratarem-se de uma complexa relação, apontam para a escolha deliberada da figura de Robespierre e dos jacobinos como os principais atores do fenômeno revolucionário. Todavia, se Arendt apresenta sua interpretação do momento de ruptura entre burguesia e a monarquia na Revolução Francesa, tal interpretação não é isenta de críticas, seja acerca da preferência da autora pela Revolução Americana – cujas nuances consideraremos ainda neste capítulo – em

⁵⁶ A vontade geral, formulada por Rousseau, é um interesse geral articulado, ou seja, o interesse de todos, de um povo ou nação. Essa vontade geral baseia-se na oposição a cada interesse ou vontade particular. De modo que a participação em um corpo político só é possibilitada quando o cidadão insurge e permanece em rebelião contra si próprio. Para Rousseau, os interesses particulares deveriam ser combatidos por um princípio unificador, porque, somados, esses interesses particulares se mostraria um inimigo comum. A crítica de Arendt à Vontade Geral consiste no fato de esta vontade geral promover uma anulação das singularidades, das particularidades, depondo, portanto, contra a pluralidade e troca de opiniões, características fundamentais à condição humana.

⁵⁷ Termo referente ao décimo primeiro mês do Calendário Revolucionário Francês, que vigorou entre os anos de 1799 e 1805.

detrimento da Revolução Francesa (onde Arendt identifica a questão social); ou pelo peso que emprega contra a multidão faminta francesa; e até mesmo pela sua rígida distinção entre as esferas pública e privada e sua tentativa de deixar o social fora do âmbito político, como se o social também não se constituísse – em certa medida – de questões eminentemente políticas. A verdade é que muitos são os argumentos e posicionamentos para se pensar com e além de Hannah Arendt em seus escritos sobre a revolução. No entanto, não podemos deixar de perceber o posicionamento inovador para a teoria política moderna a partir da análise conceitual de Arendt sobre os eventos revolucionários aliados à participação política, sistemas de conselhos e muitos outros conceitos igualmente importantes que se correlacionam.

Não obstante Hannah Arendt tecer críticas agudas ao movimento revolucionário francês e seus atores, a pensadora alemã credita a Karl Marx (1818-1883) – considerado por Arendt o maior teórico das revoluções de todos os tempos⁵⁸ – o fato de que a compreensão da renúncia à liberdade frente à urgência da necessidade ter atingido um ponto irreversível mais de meio século depois. De acordo com Arendt, Marx havia se convencido de que a falha indelével da Revolução Francesa, no tocante à liberdade, justificara-se no fato de a Revolução não ter se ocupado em resolver a questão social. Para o teórico alemão, liberdade e pobreza seriam incompatíveis pois liberdade seria também gozar de uma relação de igualdade econômica. Por isso Marx ousa interpretar a questão das necessidades sob o viés político, justificando, para isso, que a questão social tratava-se de uma revolta tanto por pães e bens, mas, inclusive, pela própria liberdade. Desse modo, a Revolução Francesa, para Marx, foi percebida como uma força política de primeira grandeza, na qual a pobreza nada mais seria que o resultado da exploração de uma classe dominante, que possui os meios de violência. Para a alemã,

[...] Foi em nome da Revolução que Marx introduziu um elemento político na nova ciência econômica e assim ela se tornou o que pretendia ser – economia política, uma economia baseada no poder político e, portanto, passível de ser subvertida por uma organização política e por meios revolucionários. (ARENDR, 2013d, p. 96).⁵⁹

Na continuidade de sua crítica ao pensamento marxista, Arendt enfatiza que a possível contribuição de Marx na “libertação” dos pobres, não deve-se ao fato de estes aprenderem com seu mentor teórico de que a pobreza poderia ser fruto de alguma necessidade histórica, por exemplo. Antes, consistira no fato de estes pobres terem sido persuadidos a acreditar que a

⁵⁸ Cf. ARENDR, 2013d, p. 95.

⁵⁹ Convém observarmos que se a luta de Marx em nome da Revolução permite o surgimento da ciência econômica, que configura-se como um campo de estudo que pressupõe a economia baseada no poder político que se coaduna com o capitalismo.

pobreza seria um fenômeno eminentemente político, diretamente vinculado à relação de violência e violação, e não na relação de escassez. Portanto, sob o viés da ciência econômica, Marx busca dar conta de um fenômeno político de supressão da liberdade e igualdade no espaço público. Para tal, recorre a um modelo de relação de escravidão que se impõe entre uma classe dominante, que se apodera dos meios de produção, e a classe dominada. Em suma, para Hannah Arendt, Marx reduz o espaço da experiência política a uma relação de disputa de classes, e ainda afirma (Arendt) que seu lugar na história da liberdade humana será sempre ambíguo, uma vez que, em seus escritos de juventude, Marx explora a questão social em termos políticos. Todavia, ele acabara redefinindo, na maior parte de seus escritos posteriores ao “*Manifesto Comunista*”⁶⁰, o impulso autenticamente revolucionário de sua juventude em termos econômicos” (ARENDR, 2013d, p. 97). Ou seja, se no começo de seus escritos a análise do jovem Marx percebe a violência humana e a opressão do homem aos seus semelhantes – ao contrário de outros teóricos que fundamentavam ser isto uma necessidade atávica à condição humana – em seus escritos posteriores, o pensador alemão “passou a ver leis férreas da necessidade histórica espreitando por trás de toda violência, de toda transgressão e violação”.⁶¹

Dito de outro modo, para Arendt, Marx acabara fortalecendo o que a teórica alemã vai considerar como “uma das doutrinas mais perniciosas dos tempos modernos, a saber, que a vida é o bem supremo, e que o processo vital da sociedade é a própria essência do esforço humano” (ARENDR, 2013d, p. 98). Esta doutrina acaba por operar uma resignificação “negativa” nos princípios revolucionários, pois faz com que o processo inerente à revolução, que até então deveria ser percebida como luta pela libertação do jugo da opressão dos homens em relação aos seus semelhantes, e luta por condições de legitimidade da liberdade, acabam fenecendo em meio a este novo objetivo revolucionário, a saber: “libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, para que ela se convertesse num caudal de abundância” (ARENDR, 2013d, p. 98).

⁶⁰ O *Manifesto Comunista* ou *Manifesto do Partido Comunista* é um tratado político de autoria de Karl Marx e Friedrich Engels (pais fundadores do movimento socialista científico), datado de 1848. Considerado um dos tratados políticos de maior expressividade mundial, o *Manifesto Comunista* foi escrito no bojo das revoluções de 1848, conhecidas como Primavera dos Povos. O Manifesto tem por característica apresentar uma análise histórica que denuncia o sistema de exploração econômica presente em meio às disputas de classe.

⁶¹ Arendt ressalta, no entanto, que seria demasiado injusto atribuir uma mudança abrupta entre os textos de juventude e os textos maduros de Marx. Isto porque Marx, “mesmo em idade avançada, em 1871, era revolucionário o suficiente para acolher entusiasmaticamente a Comuna de Paris, embora essa revolta contrariasse todas as suas teorias e todas as suas previsões. [...] Depois de denunciar as condições sociais e econômicas em termos políticos, logo Marx deve ter se apercebido de que suas categorias eram reversíveis e que, teoricamente, também seria possível interpretar a política em termos econômicos” (ARENDR, 2013d, p. 98).

Portanto, se o contexto revolucionário francês teve seu vigor desbotado pelo surgimento da necessidade adquirindo status de coisa pública, e cujas relações, posteriormente, agudizaram-se ainda mais em virtude dos pensadores revolucionários profissionais situarem a questão social como uma relação de disputa de classes, ou seja, uma questão de ordem econômica, como Arendt pontua, o mesmo não foi visto no contexto revolucionário americano. Aliás, na Revolução Americana, Arendt percebe uma glorificação do evento, se comparada à Revolução Francesa. O êxito da Revolução Americana pode ser entendido por alguns fatores, dentre eles: o alto nível intelectual e sabedoria dos *Founding Fathers*, embora Arendt admita que eles não tenham conseguido estabelecer uma *novus ordo saeculorum*, mesmo que a Carta Constitucional tendo sido estabelecida. O traço distintivo da Revolução Americana em comparação com a Francesa consiste no fato de que nos Estados Unidos da América, ao contrário da França, ainda que houvesse escravidão, o problema da miséria e da escassez não se fazia presente. Nas palavras da pensadora:

O que estava ausente, no cenário americano era não tanto a pobreza, e sim a miséria e a indignação, pois “a controvérsia entre os ricos e os pobres, os laboriosos e os ociosos, os cultos e os ignorantes” ainda estava muito presente naquele cenário e preocupava o espírito dos fundadores, que, apesar da prosperidade do país, estavam convencidos de que essas distinções – “tão antigas quanto a criação do mundo e tão extensas quanto o globo” – eram eternas (ARENDR, 2013d, p. 103).

Existia pobreza mas não miséria, no contexto norte americano. E esse foi o fator determinante para os efeitos positivos desencadeados na Revolução Americana. Não havendo miséria, os trabalhadores não eram motivados por paixões e apetites que os tornariam despóticos. O grande diferencial, portanto, era que os problemas proeminentes não eram problemas sociais, mas sim políticos. As aspirações políticas não se ocupavam da ordem da sociedade mas da forma de governo. Arendt afirma que o trabalho, de forma continuada, esgotava esses trabalhadores da possibilidade de uma participação efetiva no governo, ainda que se mantivessem “partícipes” reduzidos à representação.

Enquanto a Revolução Americana tinha por objetivo a fundação da liberdade e a manutenção de instituições duradouras, a Revolução Francesa acabou tendo seu trajeto alterado, segundo Arendt, por conta do sofrimento determinado pela exigência de libertação da necessidade, cuja força motora do movimento consistira “na ilimitada imensidão tanto da miséria do povo quanto da piedade inspirada por essa miséria” (ARENDR, 2013d, p. 131). A violência jorrou como consequência da ausência de legalidade do “tudo é permitido”. Com efeito, na Revolução Americana, os homens não ignoravam o fenômeno da violência que

a violação de todas as leis da sociedade civil pudesse desencadear. Pelo contrário, se o horror e a repulsa com que recebiam nos Estados Unidos as notícias sobre o Reinado do Terror na França eram muito maiores e mais unânimes o que na Europa, provavelmente era porque a familiaridade com a violência e a ilegalidade era maior num país colonial (ARENDDT, 2013d, p.132).

Se o objetivo supremo da revolução seria a liberdade, como bem fizemos notar no segundo capítulo desta dissertação, no contexto da Questão Social, todavia, a luta pela liberdade dá lugar à luta pela abundância. É importante salientarmos que, embora Arendt estabeleça uma vigorosa crítica tanto ao marxismo⁶² quanto

ao pensamento liberal, que desde o século XIX levou pensadores a colocar a noção de utilidade no centro da reflexão política. Arendt não nega a importância dos interesses particulares e nem o fato existencial de que cada um de nós deseja o melhor para si. Ao insistir na diferença entre vida pública e vida privada, ela mostra que a defesa irrestrita dos direitos individuais ligados ao mundo da necessidade não é garantia suficiente para a manutenção da liberdade política (BIGNOTTO, 2011, p. 56).

A consequência desta luta pela abundância frente à necessidade, consistiu, a partir da Modernidade, na perda imediata de uma fronteira que até então delimitava a vida pública e a vida privada, ao passo que esta relação entre público e privado torna-se difusa, os corpos políticos passam a ser entendidos como “grandes famílias, cujos assuntos diários dizem respeito a uma administração doméstica coletiva” (PETRY, 2012, p. 225). Em outras palavras, o surgimento da esfera social se preconiza pelo momento em que as atividades da vida privada adquirem status de interesse coletivo. Entre essas preocupações, até então de ordem exclusivamente domésticas, destacam-se as necessidades de alimentação, reprodução, acúmulo de bens etc. Para Adriano Correia,

O que caracteriza a modernidade política é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse “coletivo”, ainda que nunca se pudesse conceber de fato tal interesse como sendo público. O advento de uma esfera híbrida como o social teria promovido uma indistinção entre os domínios público e privado e o deslocamento de princípios e propósitos de uma esfera a outra, constituindo-se como uma intersecção a minar as possibilidades de felicidade pública ou privada (CORREIA, 2014, p. 134).

⁶² “No enfrentamento com Marx é inevitável perceber que o alvo de Arendt é o funcionalismo que, para ela, caracteriza o seu modo de pensar e também o modo de pensar daqueles que o seguem. Foi ele quem superpôs a Lei da História à Política, findando por perder o significado de ambas – da ação, não menos que do pensamento, e da Política não menos que da Filosofia – ao insistir que eram meras funções da sociedade e da história. Esse funcionalismo – tão reducionista quando a teoria das classes – contaminou os ícones da esquerda e empobreceu as ciências sociais (da qual Marx foi provavelmente o pai fundador). O seu resultado é, mais uma vez, a derrocada da política: Marx colocou “a mais baixa das atividades humanas, a atividade do trabalho, no mais alto grau. A ação agora parecia não ser mais que uma ‘função’ das relações de produção da humanidade erigidas pelo trabalho” (FRATESCHI, 2007, p. 17).

Para melhor compreendermos as implicações pertinentes à assunção do social, devemos ter em mente que as esferas pública e privada são entendidas, em Arendt, como decorrentes de uma *vita activa*, que, assim como a *vita contemplativa*, são dois modos de vida por meio dos quais os homens diferem-se dos animais. Tal perspectiva, oriunda do pensamento político grego antigo, conforme buscamos tratar em nosso primeiro capítulo, são apropriadas por Arendt no intento de estabelecer sua rígida distinção entre as esferas pública e privada.

Segundo Odílio Aguiar, “na perspectiva antiga, a esfera pública é o espaço em que entram somente ações (*praxis*) e palavras (*lexis*) que dignificam o homem, que o tornam distinto do animal humano (AGUIAR, 2009, p. 246). Desse modo, o homem participa como ser livre na esfera pública, por meio de ações espontâneas e atitudes que não são balizadas pelo constrangimento de suas necessidades, ou mesmo, por nenhuma forma de coação, haja vista que, conforme tratamos, existe uma relação artificial que possibilita a efetividade tanto da liberdade quanto da igualdade, na esfera pública. Desta capacidade de “dimensão do reconhecimento, a política oferece um espaço na memória da comunidade para a imortalização dos homens como seres que se singularizam no discurso e na ação” (LEFORT apud AGUIAR, 2009, p. 246). Em contrapartida à esfera pública, a esfera privada

é a dimensão em que os homens, privados do mundo, exercem atividades constrangidos pelo fato de serem animais como os demais animais (*labor*), ou, então, realizam atividades cuja execução exige a retirada do mundo, mesmo que retornem e necessitem do mundo público para adquirirem concretude, como no caso da arte, da obre (*work*) e a atividade do pensamento (AGUIAR, 2009, p. 246).

Em “O Advento do Social”, capítulo que compõe *A Condição Humana* – considerada uma de suas obras mais vigorosas –, Hannah Arendt afirma que desde o advento da sociedade, quando as atividades domésticas e administrativas do lar adentraram o domínio público, notou-se “uma irresistível tendência a crescer, a devorar os domínios mais antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade, instituída recentemente” (ARENDR, 2014, p. 55). Com efeito, esse crescimento consiste no fato de que, por meio da sociedade, o processo da vida acabara sendo conduzido para o domínio público. Se o domínio privado do lar era a esfera na qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas⁶³, nesta esfera o homem não era compreendido como um ser verdadeiramente humano, antes apenas um exemplar da espécie humana. Com o surgimento da

⁶³ Para o que se segue, ver: ARENDR, 2014, p. 55.

sociedade – enquanto ascensão administrativa do lar e das atividades pertencentes, transportadas do interior do lar para a esfera pública – a percepção do homem sobre a esfera privada foi mudada, ainda que sua própria natureza não tenha sido. Isto porque, para a pensadora alemã, “o caráter monolítico de todo tipo de sociedade, o seu conformismo, que só admite um único interesse e uma única opinião, tem suas raízes basicamente na unicidade da espécie humana” (ARENDDT, 2014. p. 56). Esta unicidade, por seu turno, opera na sociedade fazendo com que o homem não se perceba ameaçado de extinção da humanidade à medida que se vê como um animal social, reinando supremo, e cuja sobrevivência de sua espécie é garantida em escalada mundial. Esta percepção do homem enquanto animal social, denunciada por Arendt, pode ser observada a partir da crítica da autora à tradução do *zoon politikon* aristotélico que passa a ser diretamente vinculado ao surgimento do social. Arendt afirma que a tradução do *zoon politikon* de Aristóteles por *animal socialis*, primeiramente com Sêneca e posteriormente com Tomás de Aquino, ‘tornou-se a tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza, político, isto é, social)” (ARENDDT, 2014. p. 26). Esta implicação do social pelo político demonstrou uma certa incompreensão e perda da política grega. Esta tradução torna possível estabelecer “uma estreita conexão entre a ascensão do social e a transformação do conceito de sociedade civil” (AGUIAR, 2009, p. 250). Ainda segundo Aguiar, mesmo o conceito de sociedade civil cuja origem (*societas civilis*) remontava a Roma, e indicava a esfera política, a partir da ascensão do social passou a ser entendida como “historicização” e prolongamento do estado natural, o reino da sobrevivência” e não mais o espaço onde a força e a violência naturais eram limitadas e superadas.⁶⁴

Ou seja, o surgimento da sociedade opera transformando todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados, concentrando-se em torno do processo vital como única atividade necessária para manter a vida. Há uma dependência mútua em torno da vida nesta sociedade. Nada mais adquire importância pública, a não ser as atividades relacionadas à mera sobrevivência. A atividade de trabalhar, diz Arendt, desde sempre gravitou em torno deste processo vital. Todavia, à medida que a sociedade promove o trabalho ao status de coisa pública, ela não destitui o caráter de processo desta ação, ao contrário, reifica esse processo circular transformando-o em progressivo desenvolvimento, “cujos resultados alteraram inteiramente, em poucos séculos, todo o mundo habitado” (ARENDDT, 2014, p. 57).

Ainda para a autora, o domínio do social, cujo processo da vida adentrou o espaço público, desencadeando, portanto, um crescimento artificial do que seria a vida natural, acabam

⁶⁴ C.f AGUIAR, 2009, p. 250.

tornando as esferas privadas e política incapazes de se defender ante esse constante crescimento do domínio do social. Por isso mesmo, este artificial crescimento do natural opera sob o signo do aumento crescente da produtividade do trabalho. Esse aumento contínuo da produtividade do trabalho tornou-se visível, para Arendt, na divisão do trabalho, precedida pelo movimento da revolução industrial⁶⁵ (baseada na mecanização dos processos de trabalho), considerado o segundo fator mais importante neste processo de produtividade. A autora afirma que nesta divisão do trabalho o princípio organizacional derivaria do domínio público e não do privado, implicando, portanto, no fato de que a divisão do trabalho acaba se manifestando como aquilo que sucede a própria atividade do trabalho quando em domínio público. Por seu turno, esta situação não poderia irromper no ambiente do privativo do lar. Para Arendt,

aparentemente, em nenhuma outra esfera da vida atingimos tamanha excelência quanto na revolucionária transformação da atividade do trabalho, ao ponto em que o significado verbal do próprio termo que sempre esteve ligado a fadigas e penas quase insuportáveis, ao esforço e à dor e, conseqüentemente, a uma deformação do corpo humano, de sorte que poderia ter sua origem somente na extrema miséria ou pobreza) começou a perder o seu significado para nós. Embora a extrema necessidade torne o trabalho indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência (ARENDR, 2014, p. 58)

Esse processo de excelência no *labor*, originado a partir do processo de socialização do homem, permitiu a cristalização da relação entre o trabalho e o consumo, e, conseqüentemente, aprofundou o declínio da liberdade do homem na Modernidade. Trata-se de fazermos notar, uma vez mais, que Arendt busca evidenciar uma crítica ao pensamento marxista que prometia a emancipação humana em relação ao trabalho. Esta proposta do teórico alemão, todavia, se mostraria utópica, uma vez que se o homem pudesse ser emancipado, estaria em confronto direto com seu próprio consumo. Ou seja, em confronto com as características constitutivas de sua própria natureza. Ele estaria emancipando, acima de tudo, sua própria necessidade. Em suas palavras, Arendt diz que:

A emancipação do trabalho, nos termos do próprio Marx, é a emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação igualmente em relação ao consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana (ARENDR, 2014, p. 162).

⁶⁵ Para Odílio Aguiar, a compreensão da categoria do social em Arendt, assim, se faz em conexão com outros conceitos: *vita activa, público, privado, propriedade, revolução industrial e tecnológica, massificação, violência, sociedade civil, opinião pública, piedade, revolução* etc. Se é possível perceber o engendramento da esfera social e o surgimento do conceito a ela relacionado já na Idade Média, nas sociedades das cortes, na Reforma Protestante e na Revolução Industrial, foi contudo, foi na Revolução Francesa e no surgimento da questão social como sua instância de justificação que a esfera social assumiu importância pública.

Para a pensadora, a era moderna provocou uma enorme degradação quando promoveu a glorificação do trabalho e a necessidade inerente ao metabolismo na atividade do trabalho. Esta sociedade de consumidores, originada na modernidade, é a sociedade de massas que nasce sob a premissa de que “ganhar o próprio sustento tornou-se a faceta mais elementar à qual todos os homens estão submetidos desde a emancipação das classes trabalhadoras, que se por um lado, trouxe alívio em relação à opressão e à exploração e, por conseguinte, uma esperança na direção da não-violência, por outro, não é muito certo que tenha avançado rumo à liberdade” (BATISTA, 2001, p. 206).

3.2 – A QUESTÃO SOCIAL E A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS*

A questão social, o advento da sociedade, está diametralmente conectado ao triunfo do *animal laborans*, que, via de regra, transformou a relação do homem com o trabalho, encastelando-o em um ciclo *ad infinitum* de repetição da produção e consumo. A despeito deste processo de transformação na relação do homem com o trabalho, o professor Rodrigo Ribeiro afirma que essa dinâmica se deu paulatinamente, e que foram precisos alguns eventos marcantes para operar este novo modo de relação. Segundo Rodrigo Ribeiro,

com o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social desencadeado pela Reforma [Protestante], associado à Revolução Industrial, ocorreu na modernidade uma crescente ascensão do trabalho. A moderna ascensão do trabalho insere o homem no ciclo repetitivo das funções vitais, amarrado, por sua vez, ao ciclo da própria reprodução social. A convicção da era moderna, de que o homem só pode conhecer aquilo que faz, terminou com o engajamento dos homens numa atividade ligada a processos contínuos, tais como os processos automáticos e auto-destrutivos da natureza, em perpétuo movimento sem começo nem fim (ALVES, 2008, p. 256).

Esse processo singular de transformação na compreensão da humanidade opera a partir da perspectiva de que a vida biológica atinge o *status* de bem supremo. Para o professor Adriano Correia: “Hannah Arendt sustenta que a vitória do *animal laborans* traduz o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade é o maior bem e se mostra exclusivamente como saciedade e mesmo fastio” (CORREIA, 2014, p. XL).

Arendt afirma que na Modernidade, a vitória do *animal laborans* não poderia ter se dado sem que houvesse um processo de secularização capaz de despojar a vida individual de sua

imortalidade. Graças, portanto, à dúvida cartesiana e a este processo de secularização, que fez com que o homem se percebesse como um ser finito, o mundo tornou-se um lugar menos estável e menos confiável, dias Arendt (ARENDDT, 2014, p. 400). Esta perspectiva de finitude que o homem teve sobre si e sobre o mundo, permitiu que o homem moderno auscultasse o seu interior e percebesse que a única imortalidade que havia sobrado era a sua própria vida, seu processo vital, que o constituía como exemplar da espécie humana. Para a pensadora,

o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi empurrado de volta para ela, arremessado na interioridade fechada da introspecção, na qual o máximo que ele poderia experienciar seriam os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos, os anseios sem sentido de seu corpo que ele confundia com a paixão [...] Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quando fora o corpo político na Antiguidade ou na vida individual na Idade Média, era a própria vida” (ARENDDT, 2014, p. 401).

Na configuração da Modernidade, a sociedade nascente está atrelada à noção de que a vida destina-se, tão somente, ao trabalho e ao consumo. Disto resulta o fato de que o *animal laborans* percebera o trabalho como um mero viver, como uma atividade glorificadora, que, quanto mais saciados seus apetites e prazeres, por meio do consumo, maior o distanciamento deste homem moderno para com a esfera política. A razão de ser do homem moderno, portanto, consistiria na realização de seus apetites e desejos de forma desenfreada. Logo, a vitória do *animal laborans* coaduna com a perda do espaço público e a perda de todas as possibilidades que esta negligência causa à vida pública. Assim, a Modernidade propicia o obscurecimento da dignidade política à medida que funciona como antítese ao modelo político da Grécia e Roma antigas. Lewis Hinchman nos afirma que:

Arendt associou o advento da sociedade com o triunfo da *animal laborans*, isto é, o homem entendido como um trabalhador, envolvido em processos cíclicos e repetitivos de produção e consumo. Apesar do trabalho sempre ter feito parte da condição humana, na civilização clássica, pelo menos, ele estava subordinado às atividades auto-diferenciadoras de trabalho e ação. Mas o triunfo do social, afirma Arendt, apagou as fronteiras entre estas atividades, reduzindo a ação e o trabalho a modos de trabalho (HINCHMAN, 1994, p.156) (Tradução nossa).

A atividade humana do trabalho passa a ser percebida sob um aspecto único que consiste no fato de o trabalho tornar-se a principal atividade humana, fazendo com que a vida se aperceba de modo distinto de tudo o que até então fora experimentado nas comunidades humanas. De acordo com Nádía Junqueira, isto significa que “a política, entendida como um mundo que favorecia o surgimento de cidadãos livres e ativos através das leis e instituições, é substituída

por outro, que organiza a vida comum tendo o ciclo vital como padrão. Vence o *animal laborans* e o mundo, como lar dos homens, entra em ruína” (RIBEIRO, 2015, p. 43).

Embora já tenhamos aludido à aparição da expressão *animal laborans* nos escritos de Hannah Arendt, julgamos importante destacar, nesse momento, que a expressão é utilizada por Arendt pela primeira vez em seu texto “Ideologia e Terror”, datado de 1953 e posteriormente inserido à segunda edição da obra *Origens do Totalitarismo*, no ano de 1958. Embora a expressão seja desenvolvida tanto em *A Condição Humana* quanto em *Origens do Totalitarismo*, fazemos notar que em *Origens do Totalitarismo*, a pensadora alemã se propõe a observar o fenômeno da dominação totalitária enquanto em *A Condição Humana*, Arendt se vê mobilizada pela necessidade de reflexão “das experiências básicas da vida humana em comum subjacentes às diversas formas de organização política” (CORREIA, 2014, p. 72). Para a autora, quando todas as atividades se reduzem a trabalhar e manter-se vivo, acaba propiciando o que Arendt chamou de *loneliness*. Desta feita, a redução do homem à mera vida é sua condenação à superfluidade, e disto decorre que o *animal laborans*, na vida pública, reclama uma alteração do sentido de público, arruinando a política, por assim dizer, uma vez que este se vê em função de suas necessidades biológicas. Além disso, Arendt estabelece uma distinção entre tirania e totalitarismo, mostrando que o terror, em um estado totalitário, depõe contra a possibilidade da ação, pois visaria tão somente “estabilizar os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história” (CORREIA, 2014, p. 74). Ainda em acordo com Correia, a tirania, por seu turno, “destrói a liberdade política ao dissolver o espaço vital de liberdade circunscrito pela lei, o terror elimina ainda todo o espaço entre os homens ainda conservados em alguma medida [...]” (CORREIA, 2014, p. 74). Junto a esta eliminação do espaço ainda conservado, a pensadora argumenta que ocorre também a destruição da capacidade humana de agir. Esta inaptidão à ação conduz o homem a uma relação de isolamento (quando na esfera política) e desamparo (quando no campo das relações sociais).⁶⁶

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém (ARENDR, 2012, p. 634).

Para a pensadora, esse isolamento, impetrado por um governo tirânico, além de retirar do homem sua possibilidade de atuar no terreno político, conduz o homem a uma relação em

⁶⁶ Para o que se segue, Cf. CORREIA, 2014, p. 75.

que o *homo faber*, aquele que cria, torna-se apartado do mundo compartilhado. Por isso esse homem passa a viver como *animal laborans*, ou seja, vive em função de sua relação com o metabolismo. O desamparo, característica que se apresenta em um governo totalitário, está intimamente ligado à experiência de não pertencimento do mundo. Experiência esta que seguramente é “uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDRT apud CORREIA, 2014, p. 76). Este sentimento de não pertencimento está ligado ao dessarraigamento e superfluidade das massas modernas, e o terreno que germinou este processo, Arendt atribui à Revolução Industrial (percebida como um subproduto do capitalismo). Por isso, concordamos com a leitura de André Duarte ao afirmar que:

a modernidade tardia e o presente trouxeram a subordinação e a funcionalização da atividade política à atividade econômica, a submissão da liberdade à necessidade vital, a substituição da fabricação pelo trabalho, da durabilidade pelo consumo e da ação e do discurso pelos imperativos do comportamento previsível e da violência que visa suprir as necessidades vitais do *animal laborans* (DUARTE, 2006, p. 160).

Se em *Origens do Totalitarismo* Arendt busca discorrer sobre o aspecto de um governo tirânico e suas implicações para com a liberdade política do *animal laborans*, em *A Condição Humana* Hannah Arendt estabelece uma fenomenologia das atividades humanas, mostrando que todas as atividades possuem relevância para os seres humanos. Todavia, acaba denunciando que na Modernidade as transformações que insurgiram propiciaram um desarranjo na estrutura do campo dos assuntos humanos, a saber: na esfera política. Faço notar a interpretação do professor Rodrigo Ribeiro:

Arendt está interessada justamente na dinâmica histórica da vida ativa, na qual as atividades humanas são hierarquizadas numa constelação que ordena os seus relacionamentos mútuos e, assim, estabelece a própria fisionomia de uma determinada época, assim como certa configuração histórica da relação entre o homem e o mundo. O que se modifica historicamente é a constelação hierárquica que ordena o relacionamento recíproco dessas atividades. As distinções entre trabalho, fabricação e ação foram sempre deturpadas e, em grande parte, ignoradas pela tradição pré-moderna e moderna. Trata-se de empreender as diferenciações fundamentais e explicitar as diferentes alienações que decorrem das indistinções e das distorções entre essas atividades mais básicas da condição humana (ALVES, 2008, p. 252).

O trabalho é parte fundamental na constituição da manutenção da vida biológica, uma vez que, para Arendt, a vida é percebida como a própria condição humana do trabalho. E este, por sua vez, seria responsável por produzir e consumir as constantes necessidades desencadeadas pelo metabolismo. Trabalho e consumo, portanto, agem como a dupla face de um mesmo movimento no ciclo da vida biológica. Cada indivíduo se manifesta como *animal*

laborans à medida que, para estar vivo, necessita participar desta dinâmica de compartilhamento com os demais seres viventes, diz Arendt. Aqui, no entanto, faz-se necessário estabelecermos uma distinção entre o metabolismo humano em relação à natureza, identificado como trabalho; do metabolismo animal, que percebe o trabalho como produtor de excedente, ou seja, de algo que não pode ser consumido de imediato. Se Karl Marx é considerado por Arendt como o maior filósofo de todos os tempos para pensar as relações de trabalho, todavia, Arendt critica sua interpretação quando o mesmo se permite definir o homem como um *animal laborans* em todos os estágios da sua obra. Para Arendt, Marx deixa de levar em consideração a diferenciação entre trabalho e fabricação, haja vista que o trabalho excedente seria sempre destinado ao consumo futuro, não ao uso (CORREIA, 2014, p. 82).

Ocorre que a partir da esfera social – momento em que as atividades da vida privada passam a ter importância no domínio da esfera pública –, enquanto o que era público torna-se luxo, o homem se vê cada vez mais apartado da edificação do mundo, e vive em função da manutenção de suas necessidades biológicas. Assim, ele se vê impelido a sempre proporcionar estas condições de reprodução “com a falsa expectativa de que, emancipado do trabalho, estaria liberto dos fardos que a necessidade lhe impõe” (RIBEIRO, 2015, p. 60). Para Arendt, este é um terrível equívoco, à medida que o homem,

seria incapaz de dedicar qualquer tempo livre à construção de um mundo comum. O acorrentamento ao trabalho nunca se finda, uma vez que o homem se mantém preso à outra ponta do processo: o consumo. A possibilidade de se desfazer do aprisionamento ao trabalho para dar conta de suas necessidades biológicas se traduz em um tempo livre para consumir cada vez mais: desde aquilo que serve à satisfação de suas necessidades à sua cultura (transformada em entretenimento) e o mundo onde habita. Tudo é devorado (RIBEIRO, 2015, p. 60).

Logo, a vitória do trabalho sobre a fabricação faz com que a relação de “consumo” vença o ‘uso’ específico a que um produto é destinado, denotando uma mudança nos princípios reguladores da relação humana com o trabalho. Se o trabalho apresentaria a finalidade de fabricar um objeto cuja relação seria perpassada pela utilidade deste objeto, o consumo, por sua vez, não se preocupa com este processo de utilidade e durabilidade que o produto fabricado destina-se. O consumo age apenas no momento do processo vital, porque o objeto do consumo é destinado à mera destruição.⁶⁷

⁶⁷ Com efeito, Nádya Ribeiro assinala: “Embora tal destruição seja inevitável aos produtos, ela é incidental e não inerente como ao consumo. Por exemplo, um sapato é fabricado com a finalidade de calçar os pés e, enquanto é utilizado, acaba por ser desgastado e inevitavelmente será destruído em algum momento. Contudo, sua

Este movimento, que permitiu que o processo inerente à fabricação se convertesse em trabalho, fez com que a utilidade deixasse de dar conta do processo de produção, transformando-se em processo de mera abundância e descartabilidade. Desta relação empreende-se que a estabilidade da vida humana acaba correndo riscos, uma vez que o processo de trabalho estaria destinado à produção de objetos não duráveis. Dito de outra forma, evidencia-se, claramente, que o *homo faber* acaba sendo sufocado pelo *animal laborans*. Com efeito, o modo de vida que vence este processo é o do *animal laborans* que, como buscamos evidenciar até aqui, não se ocupa com a edificação do mundo no qual o homem está inserido. Antes, atua destruindo e devorando tudo o que é produzido pelo homem e pela própria natureza.

A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia (ARENDRT, 2014, p.165).

Iniciamos o presente capítulo buscando demonstrar a compreensão arendtiana da modernidade. Para a pensadora, o desaparecimento das fronteiras entre o espaço público e o privado estabelece um domínio totalmente novo chamado esfera social, ou seja, este domínio híbrido, esse ponto de intersecção onde os interesses privados tornam-se significativos na esfera pública. Como pudemos observar a partir da experiência revolucionária francesa, a modernidade política converte-se em mera função da sociedade, transformando as questões de sobrevivência e aquisição em interesse coletivo. O efeito mais devastador desta esfera consiste na atrofia tanto da felicidade pública quanto da vida privada. É importante notar que, embora exista na modernidade essa expansão do social, o social não se constitui com um espaço próprio. Não é uma terceira via, em relação ao público e ao privado. Antes, trata-se de uma esfera parasitária, que se alimenta de ambas as esferas constituídas. Com a expansão do social, a esfera privada se vê aprisionada frente às possibilidades de ação, até então admitidas na esfera pública. A ordem do dia na vida pública, se assim posso dizer, visa tão somente o instinto de preservação da vida.

De acordo com Hannah Pitkin, autora do livro *The Attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*, “quando a sociedade ingressou na esfera pública, ela mostrou-se como

existência não depende da necessidade nem se vincula para sempre à criação de seu criador, pode inclusive existir por mais tempo que ele mesmo. Sobre os objetos, “a deterioração não é o fim destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade” (RIBEIRO, 2015, p. 61).

uma organização de proprietários buscando apenas proteção para o seu acúmulo de riqueza” (PITKIN, 1998, p. 187). Essa sociedade, preocupada apenas com suas questões privadas, passa a viver em função do seu desenvolvimento financeiro, capitalista. As pessoas, obstinadamente, passam a competir contra o descanso de modo que suas atividades individuais produzam efeitos significativos em grande escala. A organização humana se dá a partir de uma lógica de mercado aplicada a todos os tipos de processos e sistemas, pois os “valores” funcionam como moeda de troca. “Tudo se torna mercadoria, tudo se torna negócio” (PITKIN, 1998, p. 187).

Diante desta lógica em que a esfera pública submete-se às relações de necessidade, meramente econômicas, afirma Correia: “o surgimento do social teria feito com que o conformismo, como resultado do anseio por segurança, se tornasse uma ameaça permanente” (CORREIA, 2014, p. 135). Esta relação se mostra problemática porque apequena a política, reduzindo-a apenas um meio de garantia dos objetivos prioritários ao *animal laborans*. Evidencia-se uma perda na grandeza da esfera pública, pois ela perde a capacidade “de desfrutar daquilo que ao menos desde o século XVIII os revolucionários chamavam de *felicidade pública*, a compensar largamente o incontornável sacrifício dos interesses individuais em vista do que é comum” (CORREIA, 2014, p. 135). Com o escalada do social, se instala a diluição do espaço onde as atividades da ação e do discurso, das opiniões e debates se manifestavam. Agora, o lugar das muitas opiniões dá lugar a um coro uníssono, uma única voz, única opinião. Eis o caráter monolítico, que leva para a esfera privada a possibilidade de um único interesse, a saber: o social.

Todavia, se a crítica de Arendt à questão social tem o seu lugar bem delimitado em sua obra, é justamente daí que aparecem as muitas opiniões divergentes à sua abordagem do fenômeno social. Tais opiniões, comumente, levam em conta situações contemporâneas para apontar possíveis fragilidades na empresa de Arendt em sustentar que algumas questões relacionadas à pobreza, por exemplo, não sejam, em última instância, questões eminentemente políticas. Em um congresso sobre a obra de Hannah Arendt, organizado pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político, em 1972, no Canadá, que contou com a presença da própria Arendt, várias destas questões foram levantadas. Nos interessa aqui levantarmos as respostas de Arendt bem como as críticas de seus interlocutores à sua definição de político e social. Este congresso contou com a presença de figuras importantes relacionadas ao estudo do pensamento de Hannah Arendt. Estavam presentes: Richard Bernstein, Hans Jonas, Mary McCarthy, Albrecht Wellmer, dentre outros.

Em dado momento do debate são levantadas questões sobre o “Social” em Hannah Arendt. Mary McCarthy, fazendo ressoar os escritos de Arendt em *Sobre A Revolução*, onde a autora atribui o fracasso da Revolução Francesa ao empenho em tentar resolver as questões do sofrimento desencadeadas pela situação de miséria, indaga: “O que se espera que alguém faça na cena pública, no espaço público, se ele mesmo não se preocupa com o social? Ou seja, o que resta?” (ARENDR, 2010, p. 138). Fazendo uma alusão à Revolução Americana, que fora vitoriosa porque fora política e não social, segundo o pensamento de Arendt, McCarthy continua sua objeção, haja vista que, de posse de uma Constituição, de uma estrutura legal que atesta o ato de fundação, o que então sobriria para o homem político na América? McCarthy diz:

[...] a única coisa que resta a fazer para o homem político é o que os gregos fizeram: guerrear! Mas isto não pode estar certo! Por outro lado, se todas as questões de economia, bem-estar humano, ocupação, qualquer coisa que afete a esfera social, devem ser excluídas da cena política, então estou perplexa. Fiquei com a guerra e os discursos, mas os discursos não podem ser apenas discursos, têm de ser discursos sobre algo (ARENDR, 2010, p. 138)

Salientamos dois aspectos importantes à crítica do social em Arendt, levada a cabo por McCarthy. O primeiro diz respeito à possibilidade (e à necessidade) de continuar a se ocupar com o político a partir do momento em que direitos e deveres já estão assentados em uma comunidade política. Nisto o exemplo da Revolução Americana é marcante para percebermos que manter o espírito revolucionário é não esvaziar a política do discurso e da possibilidade de ação do novo. O segundo aspecto que julgamos importante mencionar diz respeito ao conteúdo que deve estar na base desse discurso. Isto porque, se o discurso na esfera pública é vago e não diz respeito a este ajuntamento de homens em prol de um bem comum, qual seria, então, a função de estarem reunidos? Debateriam e deliberariam sobre o quê?

Em um texto importante sobre a Justiça na obra de Hannah Arendt, Hannah Pitkin também expõe esta mesma dificuldade acerca do conteúdo do discurso no pensamento arendtiano. Se é verdade que o discurso é necessário na relação dos assuntos humanos, e disso ninguém duvida, a crítica que se apresenta, todavia, diz respeito ao conteúdo desse discurso na esfera pública. À medida que Arendt rejeita questões de ordem social no âmbito da política, “o que mantém esses cidadãos juntos como um corpo? E o que é que eles falam juntos, nesse falatório sem fim na ágora?” (PITKIN, 1994, p. 271).

A resposta que Arendt dá à McCarthy é:

Você está absolutamente correta, e posso admitir que me faça essa questão. Em primeiro lugar, os gregos não faziam a guerra apenas, Atenas existia antes da Guerra do Peloponeso e o verdadeiro florescimento de Atenas deu-se entre as Guerras Pérsicas e a Guerra do Peloponeso. O que eles faziam então? A vida muda constantemente e as coisas estão constantemente lá como se quisessem ser discutidas. Em todas as épocas as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito do público – “são dignas de serem discutidas em público”. O que esses assuntos são em cada momento histórico é provavelmente completamente diferente. As grandes catedrais, por exemplo, eram os espaços públicos da Idade Média. As câmaras municipais vieram mais tarde. E lá talvez eles tivessem de conversar sobre uma questão que tampouco é desprovida de todo interesse: a questão de Deus. Consequentemente, o que se torna público em cada período determinado parece-me completamente diferente. Seria muito interessante seguir isto por meio de um estudo histórico, e penso que alguém poderia fazer isso. Sempre houve conflitos. Contudo, não é necessária a guerra (ARENDDT, 2010, p. 138-139).

Conforme podemos notar, a resposta de Arendt é um tanto vaga no que diz respeito ao que fora perguntado por Mary McCarthy. Todavia, ela deixa desvelar que sua noção de discurso, tão caro ao espaço público, tem um caráter dinâmico e varia de acordo com o tempo ou mesmo com a comunidade em que os homens estejam inseridos. Se a igualdade no espaço público nada tem a ver com a noção de justiça, conforme o mundo moderno percebe, talvez por isso Arendt seja reticente em colocar assuntos de ordem privada tais como: saúde, moradia etc., nos lábios dos homens que se reúnem em um espaço público.

Em seguida, Richard Bernstein prossegue com o debate, desta vez, sustentando existir um lado negativo na tese arendiana que afirma haver consequências devastadoras na teoria e na prática política quando os homens confundem o social com o político. Ele afirma que a distinção de público e privado estabelecida por Arendt não é consistente nos dias atuais e acrescenta: “Não é o bastante responder à pergunta de Mary McCarthy afirmando que em épocas diferentes temos de examinar com precisão o que adentra a esfera pública. É uma questão de se nos dias de hoje podemos dissociar ou separar consistentemente o social e o político” (ARENDDT, 2010, p. 139).

Embora Arendt reconheça a dificuldade da questão colocada por Bernstein, a saída que a pensadora encontra é a de não deixar ir para o espaço público questões que facilmente podem ser administradas. Em suas palavras, são questões cuja medida correta pode ser calculada. Diz Arendt: “o debate público pode lidar apenas com coisas que – se quisermos formular negativamente – não podemos calcular com exatidão. Caso contrário, se pudermos calcular com certeza, por que nós todos precisaríamos estar juntos?” (ARENDDT, 2010, p. 139). Diante desta resposta, fica evidente que, para Arendt o discurso só se faz necessário para assuntos cujo expediente não permita ser calculado com exatidão, demandando deliberação.

Ainda insistindo no debate sobre o público e o social, e esperando uma resposta mais robusta, Albrecht Wellmer pede a Arendt um exemplo de um problema social atual que não seja ao mesmo tempo um problema político. Wellmer diz: “Considere tudo: como educação, saúde, problemas urbanos, e mesmo o simples problema dos padrões de vida. Parece-me que mesmo os problemas sociais em nossa sociedade são inevitavelmente problemas políticos. Contudo, se isto estiver correto, então certamente também estaria correto afirmar que é impossível estabelecer uma distinção entre o social e o político em nossa sociedade (ARENDR, 2010, p. 140).”⁶⁸

Adotando a questão da moradia como exemplo para responder a indagação de Wellmer, a pensadora afirma que o problema social posto seria a questão de uma moradia adequada, enquanto o problema político na questão seria se esta moradia poderia ser sinônimo de integração ou não. Arendt ainda complementa a resposta apontando para o fato de que em cada uma destas questões haveria uma dupla face, e que uma destas faces, portanto, não deveria estar sujeita a discussão. “Não deveria haver qualquer debate sobre a questão acerca de se todos devem ter uma moradia decente” (ARENDR, 2010, p. 141). Parecendo corroborar com esta linha de pensamento, ou, ao menos para tentar clarificar a posição de Arendt, George Baird toma a palavra e dá um exemplo de moradia na Grã-Bretanha que incide diretamente no campo do debate público e privado. Ele afirma: “de um ponto de vista administrativo, o governo britânico descreveu como inadequada uma enorme porcentagem dos conjuntos habitacionais da Grã-Bretanha, de um modo que não faz sentido para uma grande proporção dos habitantes que realmente vivem lá” (ARENDR, 2010, p. 141). Arendt adota o exemplo, explicando que a questão política nesta situação era o fato de que as pessoas gostavam do lugar onde viviam, não queriam se mudar do local. Esta questão, para ela, deveria ser uma questão política passível de debate, e como tal, deveria ser debatida publicamente e não vir de cima. Todavia, afirma Arendt: “Mas se é uma questão de quantos metros quadrados cada ser humano precisa para ser capaz de respirar e levar uma vida decente, isto é realmente algo que podemos calcular” (ARENDR, 2010, p. 141).

Diante das indagações levantadas a Arendt no Congresso que debatia sobre o seu pensamento, no tocante à esfera pública e privada podemos perceber que as respostas da pensadora alemã denotam uma perspectiva bem peculiar. Em sua perspectiva:

⁶⁸ “Mais de duas décadas depois Wellmer reformula essa posição sob uma nova luz: “se, como sugeri, a esfera do político está vinculado às esferas do social, da economia, da administração e do direito de um modo inteiramente diferente daquele que Arendt indica, então a questão de como traçar as fronteiras entre o que deve e o que não deve ser incluído no domínio próprio de cada uma torna-se uma questão política de pleno direito” CORREIA, 2014, p. 140.

- 1) a esfera pública apresenta uma dinâmica própria não sendo, portanto, estática;
- 2) é necessária devido a impossibilidade de se calcular e se ter uma medida exata para todos os assuntos;
- 3) apresenta uma dupla face diante de algumas situações. Uma dessas faces, no entanto, não deveria ser objeto de discussão.

Para além do encontro ocorrido no Canadá, em que a própria Arendt se colocou à disposição de seus interlocutores para defender sua teoria política no tocante à concepção de público e privado, (mas não apenas), destaco ainda mais duas críticas que julgo pertinente ressaltar. A primeira, feita por Seyla Benhabib sobre a ascensão do social, apresenta uma Arendt anti-modernista. Essa interpretação feita por Benhabib se dá em virtude de que a leitura política de Hannah Arendt elogia o caráter agonístico da política praticada na Grécia antiga, contudo, sem levar em consideração as condições que propiciavam esse caráter agonístico. Benhabib relata:

O que perturba o leitor contemporâneo é talvez menos a imagem da alta mentalidade e altamente idealizada vida política grega que Arendt aponta, mas mais a sua negligência das seguintes questões. O espaço político agonístico da *polis* só foi possível porque grandes grupos de seres humanos, como de mulheres, escravos, trabalhadores, não-cidadãos residentes, e todos os não-gregos, foram excluídos dele e que estes tornavam possíveis através de seus "trabalhos" para as necessidades diárias da vida, aquele "ócio para a política" que era apreciado por poucos; em contraste, a ascensão do social foi acompanhada pela emancipação destes grupos do "interior sombrio do agregado familiar" e pela sua entrada na vida pública [...] (BENHABIB, 1992, p. 90-91).

A posição de Benhabib em relação ao virtuosismo político grego concebido por Arendt é bastante significativa. A liberdade e a igualdade da *polis* só era possível, porque, como aponta Benhabib, havia grandes grupos de seres humanos dedicados ao trabalho, de modo a tornar possível o "ócio para a política" àquela minoria abastada. Dito isto, a pergunta que salta aos olhos é: a inclusão desses grandes grupos na política moderna teria sido significativa para o declínio das esferas tão rigidamente distintas por Arendt? Na Modernidade, a política deve ser um privilégio ou um direito? E se a rígida distinção entre o público e o privado deve ser mantida e as questões de ordem social não podem ser abarcadas pela política, quantos e quais realmente seriam os cidadãos destinados à prática do ócio político? Correia afirma que, para Benhabib,

é relevante em Hannah Arendt ela ter desenvolvido, com seu modo associativo, não um conceito substantivo, mas procedimental de espaço público, no qual o que realmente importa não é o que tem lugar no discurso público, mas o modo como esse discurso se dá. Isto é, importa se desse discurso está excluído todo elemento de força

e violência em nome da predominância da persuasão e da eventual convicção compartilhada (CORREIA, 2014, p. 151).

Se Seyla Benhabib é contundente em demarcar sua posição contra as distinções das esferas privada, pública e social em Arendt, é porque Benhabib concebe um espaço público abrangente, capaz de abarcar o maior número possível de possibilidades, tanto na agenda pública quanto nos grupos sociais que constituem a esfera pública moderna. Para ela, ao contrário de Arendt, na esfera pública moderna o objeto de deliberação independe se é oriundo das esferas do privado, do público ou do social. Todavia, fazemos notar que apesar das críticas ao pensamento arendtiano, Arendt apenas está constatando um processo que ocorre ao longo da modernidade. Ela não está vendo no trabalho a transfiguração do humano ou a criação de algo humano. Antes a autora apenas percebe que o trabalho testifica nossa relação com a necessidade.

Por fim, fazemos menção ao texto de Hannah Pitkin que busca tratar a flagrante ausência do conceito de Justiça na teoria política de Hannah Arendt. Em seu artigo “Justice: On Relating Private and Public” a comentadora conclui que Arendt, sendo uma grande teórica política, tem pouco a contribuir com o debate sobre a Justiça. Ao contrário de Aristóteles, por exemplo, onde o tema da justiça era central para se pensar a política, em Arendt a ocorrência do termo é praticamente inexistente. Disso Pitkin conclui que a questão central para Arendt era desenvolver uma teoria política comprometida em resguardar a esfera pública.

A ideia de justiça, central para Aristóteles, é conspicuamente ausente no relato de Arendt [...] Além disso, para Aristóteles, embora a política e a justiça sejam sobre certo e errado, moralidade e virtude, elas também são sobre privilégio econômico e poder social. Elas consideram que não apenas os conflitos civis e desordem, mas também que as várias formas de princípios constitucionais, são permeados pela consideração de riqueza, status e relações de classe. A economia está envolvida nas pré-condições para adesão cívica, para a estabilidade política, de determinados formas constitucionais; e nas consequências de qualquer ato político (PITKIN, 1994, p. 273).

O perigo decorrente da recusa de Arendt em não admitir que tais assuntos adentrem a esfera pública, de certo modo, parece esvaziar a política de seu próprio conteúdo. Uma política que se torna reduzida à mera exibição e desempenho retórico. Portanto, não é trivial que a distinção de Arendt entre assuntos econômicos e assuntos políticos tenha sido considerada “equivocada ou, para todos os propósitos práticos, conservadora” (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 355). No entanto, apesar das dificuldades que se apresentam entre teoria e prática na análise arendtiana da esfera pública – dotada de rigorismo na separação dos âmbitos privado, público e social –, não podemos deixar de considerar que sua análise é deveras importante para o

diagnóstico da perda de vitalidade do âmbito político na modernidade. Do mesmo modo, suas contribuições também são importantíssimas para compreendermos fenômenos de dominação em massa que se ramificaram no século XX. Com efeito, Cleriston Petry afirma que,

além da Revolução Francesa, outros eventos que apresentam algumas consequências dessa dinâmica inflacionária da esfera social, foram os movimentos totalitários, cujas características dos lugares em que foram gestados podem nos servir para ampliar nossa compreensão da modernidade alicerçada no *social*. Em *Origens do Totalitarismo*, a autora apresenta duas características de uma sociedade onde os movimentos totalitários são possíveis: indivíduos massificados e indiferentes (PETRY, 2012, p. 227).

É inquestionável que todo o desenvolvimento técnico-científico, atrelado às conquistas deflagradas desde o início da era moderna, permitiram uma nova relação do homem consigo e com a dinâmica da vida à sua volta. Ao vincular a ascensão da esfera social ao crescimento da economia e das relações de produção e consumo que turvam os limites do público e do privado e aprisionam o homem a esta lógica, Hannah Arendt “toma em consideração justamente um tal contexto em que a política é compreendida em termos de uma administração orientada unicamente (e ideologicamente) por critérios técnico-científicos, em que a ação é substituída pelo comportamento” (CORREIA, 2006, p. 227).

3.3 – HOMEM DE MASSA: O COMPORTAMENTO SUBSTITUI A AÇÃO

“Quanto ao resto, ele deve ter todas as qualidades da massa: quanto menos se envergonhar ela diante dele, tanto mais popular ele será. Logo, ele deve ser violento, invejoso, explorador, intrigante, adulator, servil, arrogante, tudo conforme as circunstâncias.”⁶⁹ Friedrich Nietzsche

A diferenciação anteriormente exposta entre as categorias do *homo faber* e do *animal laborans* é importante aos nossos propósitos na caracterização do homem de massa porque denotam uma mudança profunda em relação ao modo como a modernidade se relaciona com a

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. Aforismo 460 – O grande homem da massa em *“Humano, demasiado Humano”*, p. 224.

ação. Se em um primeiro momento na história da humanidade a primazia é do *homo faber*, o fabricante de obras, a partir de eventos fundantes da modernidade como a revolução industrial, por exemplo, o *animal laborans*, este homem subjugado ao processo biológico e tecnificado, passa a estar no centro das atenções, pois,

a atualização da capacidade humana de agir deixa, por isso, de ser um atributo do cidadão, passa para o artesão e depois para os processos tecnológicos. Isso é tão forte que Arendt chama a atenção para a substituição da capacidade de iniciar algo inerente à esfera política pela capacidade de agir cientificamente, transformar a natureza e controlar os processos societários (AGUIAR, 2009, p. 162-163).

A lógica do trabalho e consumo provoca o desaparecimento das relações com o mundo, mitigando toda possibilidade de ação política. Liberdade e igualdade cedem lugar à alienação, típica dos nossos tempos. As características constitutivas dessa alienação são a passividade, massificação e manipulação, funcionando organicamente em uma sociedade onde a reprodução da vida biológica tornara-se o critério válido frente aos valores da fabricação e ação outrora perdidos. Se o *homo faber* isolava-se, deixando temporariamente o terreno da política durante o processo de fabricação, ainda assim, neste seu isolamento, o homem permanecia em contato com o mundo. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt afirma que “somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável” (ARENDR, 2012, p. 633). A solidão do homem de massa não se origina da ausência de pessoas ao seu redor, antes é possibilitada pela sua atitude de recusa frente ao mundo compartilhado, se tornando incapaz de estabelecer relações e vínculos com outros seres humanos. Esta realidade torna-se trivial na Modernidade, pois o homem abandona o estar entre (*inter esse*) os seus pares em detrimento de sua obstinada individualidade na execução das atividades relacionadas à sua vida biológica. Esse isolamento insuportável, portanto, se dá quando todas as atividades humanas se resumem ao exercício exclusivo do trabalho. Sob essas condições, afirma Arendt, sobrevive apenas o mero esforço do trabalho, ou seja, o esforço de manter-se vivo. Em consequência desse processo, a relação com o mundo desaparece. “O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém” (ARENDR, 2012, p. 634). Portanto, a perda do mundo comum faz com que a sociabilidade humana torne-se deserto, e o efeito imediato desta perda é o fenômeno da massificação que, via de regra, ocorre quando se perde o espaço plural onde se desenrolam as relações humanas. As sociedades de massas são

constituídas por um conjunto de pessoas numerosa e/ou indiferente aos interesses comuns. Desta feita, esses indivíduos não são capazes de se integrarem formando uma comunidade política articulada. Concordamos com Nádía Souki ao afirmar que “a massa constitui-se de uma maioria silenciosa cuja existência é mais estatística que social” (SOUKI, 2006, p. 142). Trata-se, portanto, de uma maioria que não se integra em uma organização pautada por vínculos que as una. Essa ausência de interesses comumente articulados distingue a massa das diferentes classes sociais. Arendt afirma que

o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato dos trabalhadores (ARENDR, 2012, p. 439).

É importante ressaltar que a sociedade de massas não se deu do dia para a noite. A complexidade de sua estrutura denota que, embora o fenômeno seja recente, ou seja, do último século, a sociedade de massas, no entanto, é o resultado de um processo deflagrado com o surgimento da Modernidade, que trouxe em seu bojo uma noção de progresso para o desenvolvimento político e econômico da sociedade. Dito de outra forma, o processo de modernização, amparado no pleno desenvolvimento econômico com a concentração de bens e consumo aliado a outros fatores como: o desenvolvimento tecnológico com o predomínio da racionalidade formal; a concentração e desenvolvimento industrial; a burocratização, entre outros, faz emergir essa sociedade de massas. De acordo com Petry, “a sociedade de massas é o estágio máximo de desenvolvimento da esfera social: a vitória da igualdade no mundo moderno, cuja distinção e a diferença – possíveis de aparecer no espaço público – foram relegados aos assuntos privados dos indivíduos” (PETRY, 2012, p. 227). Corroborando com a ideia de que a sociedade de massas é possibilitada pelo triunfo do *animal laborans* e a vitória da igualdade no mundo moderno, Arendt pontua que

a psicologia das multidões descobriu nesse ínterim no homem da massa [...] a despeito de sua adaptabilidade; sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo que desde Rousseau tem sido confundida com auto-alienação; todos esses traços surgiram pela primeira vez na boa sociedade, onde não se tratava de massas, em termos numéricos (ARENDR, 2013a, p. 251).

A pensadora alemã afirma que as massas são como uma sociedade sem classes onde os diversos grupos sociais teriam sido absorvidos por uma sociedade única. Com efeito, do

surgimento das sociedades de massas, a esfera social passaria a controlar a todos os membros de uma determinada comunidade (SOUKI, 2006, p. 142). Essa esfera social age de modo a devorar as esferas pública e privada, operando uma mudança drástica à medida que, no âmbito privado a intimidade é substituída pelo comportamento que, por sua vez, é promovido a “conduta social”. Na prática, esta conduta social cristaliza-se como critério único de avaliação das dimensões da vida a partir do fenômeno de massificação. Para Correia, esta confusão moderna do agir com o fazer da sociedade adita a fusão do agir com o comportar-se (CORREIA, 2006, p. 228). Estas mudanças significativas que deslocam a imprevisibilidade da ação para a obediência do comportamento, são propiciadas, portanto, pela vitória da igualdade no mundo moderno e pela absorção dos muitos grupos sociais que, uma vez configurados de modo a abarcar a todos como pertencentes a uma única sociedade, retiram da esfera pública suas características mais significativas. A ação, substituída pelo conformismo e comportamento “é a própria base do surgimento da ciência econômica, tendo as estatísticas como principal instrumento, como ciência social por excelência” (CORREIA, 2006, p. 227). Juntamente com o progresso das ciências econômicas (*oikonomia*) ou seja, o progresso da administração do lar que invade a esfera pública, as ciências sociais, entendidas como ciências do comportamento, surgidas no século XIX, apenas chancelam a vitória absoluta da esfera social.

Os indivíduos, ligados exclusivamente em prol da sua subsistência, promovem a atividade do labor à condição *sine qua non* da esfera política. A esfera social, portanto, perdendo as possibilidades de criação do novo que arrogada à esfera política, transforma todas as comunidades em sociedades de operários assalariados.

A socialização do homem e a forte dedicação com que todos se empenham na superação da necessidade, longe de levar o homem à liberdade, significou simplesmente a “aceitação” da excelência do labor ao mesmo tempo que instituiu o consumo, aspecto indissociável do ato de laborar, como objetivo supremo a ser perseguido. [...] A sociedade de massas é, portanto, uma sociedade de consumidores. Ganhar o próprio sustento tornou-se a faceta mais elementar a qual todos os homens estão submetidos desde a emancipação das classes trabalhadoras, que, se por um lado, trouxe alívio em relação à opressão e à exploração e, por conseguinte, uma esperança na direção de não-violência, por outro não é muito certo que tenha avançado rumo à liberdade (BATISTA, 2001, p. 206).

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt afirma que os movimentos totalitários se dão justamente a partir do momento em que existam grandes massas supérfluas que possam ser sacrificadas sem, com isso, apresentar resultados desastrosos. Ou seja, os movimentos totalitários foram (e são) possíveis quando há uma grande massa que, conforme caracterizamos, tipifica-se por um volume de pessoas que, ainda que estejam juntas, não estão conectadas por

um projeto comum. Esta massa, destituída das possibilidades de agir em conjunto, simplesmente obedece a tudo e faz tudo o que for necessário para alcançar os seus objetivos, restritos à manutenção de suas necessidades. O Estado totalitário, diz Souki, “é um Estado das massas a partir do momento em que as massas tornam-se um rolo compressor político e social, esmagando grupos sociais de todas as espécies” (SOUKI, 2006, p. 142).

Segundo Hannah Arendt:

O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este fato fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las. A estranheza de tal situação lembra a de uma sessão espírita na qual um determinado número de pessoas, reunidas em torno de uma mesa, visse subitamente, por algum truque mágico, desaparecer a mesa entre elas, de sorte que duas pessoas sentadas em frente uma à outra já não estariam separadas, mas tampouco teriam qualquer relação tangível entre si (ARENDR, 2014, p. 62).

A esfera pública moderna, reduzida à burocracia e à administração da manutenção do *animal laborans*, torna o homem estranho a seus semelhante e, por isso mesmo, suscetível a toda sorte de mazelas que um governo totalitário possa empreender. Sem espaços onde os homens possam aparecer e deliberar uns com os outros, mostrando suas características de cidadãos e também de indivíduos, os homens, massificados, se padronizam e se conformam com a substituição da ação pelo comportamento moralmente aceitável. A era moderna, portanto, que nasceu com o advento da sociedade glorificando o trabalho, acabou por transformar toda esta sociedade em uma sociedade de empregados. Esta sociedade, que quis se libertar dos grilhões do trabalho, no fundo não passa de um sociedade de trabalhadores, que deixou de lado todas as atividades significativas da esfera política do mundo antigo. Para o homem moderno, reduzido a uma sociedade de trabalhadores que não se reconhece no outro, diz Arendt, “o que nos separa, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente, nada poderia ser pior” (ARENDR, 2014, p. 156).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais do que trazer respostas que busquem preencher frestas existentes na teoria política, Hannah Arendt ocupa-se, primordialmente, de tentar compreender seu tempo e o fenômeno da emergência totalitária, que se descortinou diante de seus olhos durante o século XX. Ainda que este tenha sido um fenômeno totalmente novo, inédito para a compreensão daqueles que já se dedicavam ao escrutínio da teoria política e da ética, a pensadora alemã busca se ancorar na tradição do pensamento político para pensar as condições de possibilidade de resgatar a dignidade da política. A experiência política, que se mostrara esvaziada a partir da Modernidade com a vitória do *animal laborans* e a necessidade subjugando a política à economia, chega ao seu total aniquilamento com o surgimento das sociedades de massas e os movimentos totalitários, que substituem a ação pela obediência e germinam neste solo a perda do interesse de estar entre seus semelhantes. Perde-se o espaço onde se dão as relações humanas, até então balizadas pelo discurso e pela espontaneidade da ação. O homem deixa de ser ator e partícipe de um corpo político no palco onde se dão as relações humanas e torna-se um mero consumidor, vivendo, exclusivamente, em função da sua sobrevivência e acúmulo de bens. A mobilização em torno da necessidade ultrapassa a mobilização política.

A Modernidade estabelece, portanto, um achatamento das instituições facilitadoras de experiência nas relações humanas, que seriam capazes de engendrar instâncias de novidades políticas, fundamentais para a manutenção da liberdade e da igualdade na vida compartilhada. Com isso, o homem substitui sua ação imprevisível e espontânea pelo comportamento previsível, passando, assim, a comportar-se como um animal domesticado, homogeneizado. Os eventos que culminam nesta transformação da humanidade acabam reduzindo a experiência humana ao (*labor*) e não mais à fabricação (*poiesis*) e possibilidade de se fazer história junto a seus semelhantes, ou seja, ente seus pares.

As manifestações da liberdade e igualdade no contexto político da Grécia e Roma antigas estavam diretamente relacionadas à possibilidade de participação nos assuntos de domínio público, e esta participação se efetivava entre iguais, ou seja, não havia um maior e outro menor, nem melhor ou pior que outro, porque, no espaço público, ou seja, na *polis*, ninguém dominava ou oprimia a outrem. Estas características, preciosas para o desenvolvimento do pensamento político de Arendt (mas também para a tradição do pensamento filosófico), foram completamente desfiguradas na Modernidade, observa a autora. E, ainda que na própria Modernidade os eventos revolucionários, principalmente a Revolução Francesa e a Revolução Americana, tenham insuflado desejo de liberdade, de participação nas

deliberações que versariam sobre a vida em comum, as revoluções não conseguiram deflagrar um estado de liberdade permanente, nos assegura Arendt. Isto se deu por alguns motivos, dentre eles: porque os sistemas de conselhos – que se mostraram como modelos políticos autônomos e espontâneos durante as revoluções – acabaram sendo engolfados pelas burocracias estatais e pelos partidos políticos com interesses de benefício próprio. E também porque nos movimentos revolucionários, seus atores não se preocuparam em se dar uma Constituição capaz de garantir constitucionalmente condições para se manter acesa a chama do espírito revolucionário, etc. Importa observarmos que há, na experiência política da Modernidade, um declínio de sua potencialidade quando comparada com a experiência política dos antigos, que experimentaram atos de fundação, debates, engajamento, e um lugar assegurado onde podiam aparecer, uns para os outros, e, assim, manter suas características próprias de indivíduos tanto quanto as características que os unia em torno de um projeto comum, ou seja, os assuntos que versavam sobre a vida pública. O espaço público da *polis* era marcado por uma “agonística” onde os mais preparados e versados no discurso e ação conseguiam persuadir seus semelhantes acerca dos melhores procedimentos a serem adotados no tocante à vida pública. O espaço para o debate e deliberação era condição fundamental para o exercício da cidadania.

Observar, portanto, a perda da dignidade política perdida ao longo da Modernidade implicaria em estabelecer os critérios de manifestação e manutenção tanto da liberdade quanto da igualdade. Logo, esses são os critérios que Arendt julga fundamentais para o desenvolvimento pleno de uma vida tecida em um mundo compartilhado. A pensadora faz um recuo histórico às experiências políticas grega e romana, exclusivamente, com o intento de compreender a dinâmica de funcionamento na política antiga, que se mostrará vigorosa e funcionará para o desenvolvimento de sua teoria política. Não há, em Arendt, uma *grecofilia* ou saudosismo exagerado para com a *polis* grega, conforme alguns intérpretes de sua obra dão a entender. Mesmo porque, ao pensar sobre a política praticada no passado, não há nenhum esforço, por parte da autora, em tentar reestabelecer estes modelos políticos. Arendt tão somente se apropria de importantes experiências políticas que tiveram notória expressividade no desenvolvimento da vida humana.

Obviamente que, ao estabelecer os critérios de liberdade e de igualdade conforme se manifestavam na Antiguidade, contemplando uma pequena parcela da população, por exemplo; e ao estabelecer uma rígida distinção entre as esferas pública e privada; e, principalmente, ao afirmar que o surgimento da questão social descaracterizaria a fronteira entre público e privado, criando, assim, um novo espaço onde as questões relacionadas à vida particular assumem prioridade, como se as questões da esfera social não pudessem (em algum medida) ser ocupadas

também pela política, Arendt acaba recebendo ataque de todos os lados e passa a ser acusada de ser saudosista, elitista, utópica, ou coisas do tipo.

Em contrapartida, no tocante à Questão Social, propriamente dita, Arendt recebe críticas por não ter desenvolvido plenamente seu conceito, ou, por não fazê-lo de maneira mais satisfatória, uma vez que acaba por negligenciar questões candentes da política moderna, tornando o enfrentamento da questão bastante delicado. Arendt afirma que o espaço da política é o campo da esfera pública em que as demandas da vida privada não deveriam adentrar, pois, uma vez que adentram esta esfera, a vida privada obnubila a vida pública, instaurando a questão social. Todavia, não encontramos uma alternativa que seja capaz de dar conta das demandas privativas sem que estas extrapolem a esfera rigidamente observada por Arendt. Onde estes assuntos como o de moradia, por exemplo, devem ser debatidos, se não na esfera pública? É possível mantermos a liberdade da ação, conforme pensada por Arendt, se estamos todos sob essa égide do trabalho? Na medida em que todos precisamos saciar nossas necessidades biológicas e não temos os escravos ou mesmo, não possuímos um lar, um lugar no mundo, uma propriedade de onde possamos retirar nossa subsistência, estaríamos, pois, interditados de nos ocuparmos dos assuntos da vida pública na Modernidade? Estas parecem ser algumas das muitas questões que por mais que suscitem debates profícuos, aqueles que se ocupam de estudar o pensamento arendtiano precisam lidar. Para além destas e outras dificuldades, no entanto, a possibilidade de se pensar o novo, seja frente aos sistemas de conselhos ou mesmo frente à própria questão social, torna o pensamento de Arendt vigoroso e faz com que a discussão não se esgote.

A título de conclusão desta pesquisa, devemos ressaltar que o fato de Arendt tecer duras críticas, principalmente à Revolução Francesa, em que a questão social se manifestou de forma absolutamente constrangedora, não faz de Arendt uma perseguidora ou mesmo uma negligenciadora da questão social. A crítica de Arendt ao social não se dá porque a autora tenha estabelecido seus conceitos de público e privado rigidamente sem importar-se com as contingências do mundo o qual habitara. Sua preocupação fundamental, no social, surge do fato de que este social, ao nascer sob o signo da urgência e da necessidade, busca se impor e eliminar toda lei e/ou esfera institucional que não se submeta à própria urgência do social. Ou seja, a crítica de Hannah Arendt à Questão Social é, em última instância, uma crítica à política solapada exclusivamente pelas questões de ordem econômica. Em sua observação, esta crise no seio da política se agudiza a partir Modernidade, quando a relação de produção e trabalho se estabelecem com maior intensidade e . Para autora, a questão social e sua luta pelo combate

à escassez questões de necessidade, da mesma forma que a obstinação pela abundância que se opera desmantelam a política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ADVERSE, Helton. “Arendt, a democracia e a desobediência civil”. *Revista brasileira de estudos políticos*, nº 105, jul/dez 2012, pp.409-434.

AGUIAR, Odílio A. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí/RS: EdUnijuí, 2009.

_____. Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt. *Princípios Revista de filosofia*. Natal (RN), v. 19, n. 32 Julho/Dezembro de 2012, p. 35-54.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt. *Filosofia Unisinos*, set/dez 2008.

ARENDR, Hannah. *A vida do Espírito – o pensar, o querer, o julgar*. 2.ed. Antônio Abranches (Organizador). Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume - Dumará, 1993. *The Life of Mind – One, Thinking, Two/ Willing*. New York- London: Ed. Harvest/ HJB Book, 1978.

_____. *Responsabilidade e Julgamento – algumas questões de filosofia moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Sobre Hannah Arendt*. Trad. Adriano Correia. In: *Revista Inquietude*. Faculdade de Filosofia. UFG, 2010. Acesso em

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7ª ed. São Paulo, Perspectiva, 2013a.

_____. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. – 5ª ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2013b.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 3ª ed, São Paulo: Perspectiva, 2013c.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2013d.

_____. *A condição humana*. 11ª ed. Trad. Roberto Raposo (rev. téc. A. Correia). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Revolução e Liberdade*. Trad. Adriano Correia. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade. V.21, n.3, 2016.

AVRITZER, Leonardo. “Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt”. *Lua Nova*, nº 68, 2006, p.41-58.

BATISTA, José Élcio. Sociedade de massa e totalitarismo. In: *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. (Orgs) Odílio Alves Aguiar [et al]. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thovsand Oaks, California: Sage Publications, 2003.

BIGNOTTO, Newton. “Hannah Arendt e a Revolução Francesa”. *O que nos faz pensar*, n 29, mai/2011, p. 41-58.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press, 1992.

CASAGRANDA, Edison Alencar. Política e Revolução: A formação da consciência revolucionária e a fundação de um novo corpo político. In: *Leituras sobre Hannah Arendt*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2012.

CONSTANT, Benjamim. *Da Liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Revista Filosofia Política, n.2, p. 1-7, 1985.

CORREIA, Adriano. Trabalho, obra, ação. Trad. de Adriano Correia e revisão técnica de Theresa Calvet. *Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP*. Nº 7, 2/2005, p. 175-201.

_____. (org.) O significado político de natalidade – considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. *Hannah Arendt e a Modernidade – Política, Economia e a Disputa por uma Fronteira*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2014.

_____. Apresentação à nova edição brasileira. In: *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. – 11ª edição – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

COELHO, Maria Francisca Pinheiro. Reflexões sobre Poder e Revolução em Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt: Pensamento, Revolução e Poder*. (Orgs) Edilene Maria da Conceição; Elivanda de Oliveira; Fábio A. Passos; José Luiz de Oliveira. Editora Lumen Juris. Rio de Janeiro, 2016.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como animal laborans e o problema da violência. In: *Hannah Arendt e a condição humana*. (Org) Adriano Correia. Salvador: Quarteto, 2006.

EUBEN, J. Peter. “Arendt’s Hellenism”. In: Villa, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FELICIO, Carmelita. *Sob o signo da república: notas sobre o estatuto dos sistemas de conselhos no pensamento de Hannah Arendt*. In: *Philosophos Revista de Filosofia*. v.11, n.1 (2006).

FRATESCHI, Yara. “Hannah Arendt: nem com nem contra Marx”. Manuscrito não publicado, 2012.

GARCIA, Cláudio Boeira. Arendt: Referências republicanas de a crise na educação. In: *Leituras sobre Hannah Arendt*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2012.

HINCHMAN, Lewis; HINCHMAN, Sandra. Existentialism Policized: Arendt’s Debt to Jaspers. In: *Hannah Arendt: critical essays*. State University of new York, 1994.

KOHN, J. “Freedom: The Priority of the political”. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. *Ação Linguagem e Poder: Uma releitura do Capítulo V da obra The*, in CORREIA, Adriano (Org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p. 35-74.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PETRY, Cleriston. A ascensão da esfera social: a diluição da distinção entre público e privado. In: *Leituras sobre Hannah Arendt: educação, filosofia e política*. (Orgs) Altair Alberto Fávero; Edison Alencar Casagrande. Ed. Mercado das Letras. Campinas – SP, 2012.

PITKIN, Hannah. *The attack of the blob: Hannah Arendt’s concept of the social*. Chicago: The University of Chicago Press: 1988.

_____. Justice: on relating private and public. In: *Hannah Arendt: critical essays*. State University of New York, 1994.

_____. *Situating the self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. University, 1992.

RIBEIRO, Nadia Junqueira. *Os limites da Política para o animal laborans*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2015.

_____. (org.) “Ação e poder – crítica da Política na Modernidade”. In: *Hannah Arendt: pensamento, revolução e poder*. (Orgs) Edilene Maria da Conceição; Elivanda de Oliveira; Fábio A. Passos; José Luiz de Oliveira. Editora Lumen Juris. Rio de Janeiro, 2016.

RUBIANO, Mariana de Matos. *Liberdade em Hannah Arendt*. 2011. 132 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2011.

SAVIAN, Juvenal. *Filosofia e Filosofias: existência e sentido*. 1ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt e o “Poder” da Fundação. In: *Hannah Arendt: Pensamento, revolução e poder* (Orgs) Edilene Maria da Conceição; Elivanda de Oliveira; Fábio A. Passos; José Luiz de Oliveira. Editora Lumen Juris. Rio de Janeiro, 2016.

SILVA, Elivanda de Oliveira. Da ruptura com a Tradição à Primazia da Ação Política: Arendt, Pensadora Republicana? In: *Hannah Arendt: pensamento, revolução e poder*. (Orgs) Edilene Maria da Conceição; Elivanda de Oliveira; Fábio A. Passos; José Luiz de Oliveira. Editora Lumen Juris. Rio de Janeiro, 2016.

TAMINIAUX, J. “Athens and Rome”. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VILLA, Dana. “Introduction: the development of Arendt’s political thought” In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

WELLMER, Albrecht. Hannah Arendt: sobre la revolución”. *Areté – Revista de Filosofia*, vol. X, nº 1, 1998, p.67-100 (trad. Andrés León).