



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

HALANNE FONTENELE BARROS

**O ESPAÇO PÚBLICO E A AÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH
ARENDT**

FORTALEZA

2016

HALANNE FONTENELE BARROS

O ESPAÇO PÚBLICO E A AÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH
ARENDT

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal do
Ceará- UFC, como requisito parcial para
obtenção do Título de Mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

F763e fontenele barros, Halanne.
O ESPAÇO PÚBLICO E A AÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT /
Halanne fontenele barros. – 2016.
145 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.

Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

1. Arendt, espaço público, aparência, mundo comum, ação política. I. Título.

CDD 100

HALANNE FONTENELE BARROS

**O ESPAÇO PÚBLICO E A AÇÃO POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH
ARENDT**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal do Ceará- UFC,
como requisito parcial para obtenção do
Título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em __/__/__

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Antônio Glaudenir Brasil Maia
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Com amor e saudade, dedico este trabalho à minha Mãe Maria de Lourdes Fontenele Barros, que permanece viva em minha memória.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

A toda minha família: Aos tios e tias, em especial as irmãs de minha mãe: Assunção Fontenele, Luzia Fontenele, Maria José Fontenele e Regina Lúcia Fontenele. As minhas irmãs Luany Barros, Rayna Barros e Rayane Barros. Aos primos e primas, em especial Sandra Fontenele.

Aos amigos que se fizeram presente durante a construção deste trabalho.

A todas as pessoas que de alguma forma deram sua contribuição para que este trabalho fosse possível de acontecer, deixo aqui o meu muito obrigada.

O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.
(Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 1958).

RESUMO

Conceituar a noção de espaço público, perceber a ação como atividade essencial a criação deste espaço, bem como investigar a natureza da ação que constrói e constitui o domínio da política, é justamente com Hannah Arendt, romper com as principais correntes da tradição de pensamento político, que por diversas vezes tem apresentado a ação e o espaço público como algo instrumentalizado e, assim, buscar compreender se ainda é possível pensar a política como atividade que faz surgir a liberdade entre os homens, principalmente após a chegada dos eventos políticos tão marcantes do século XX. Com a ajuda de Arendt, buscaremos pensar a política como a própria expressão da liberdade humana, que surgindo na esfera da aparência e do mundo comum, possibilita aos homens uma vida livre, capaz de transcender a mera necessidade a que todo homem está submetido. Baseando-se na obra política de Hannah Arendt, buscaremos pensar a política como a atividade que surge da interação de uma pluralidade de homens, que ao agir e falar conjuntamente transforma o espaço público em um espaço potencial da novidade. A dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro abordaremos alguns aspectos metodológicos presentes no pensamento de Arendt em relação à construção da categoria esfera pública; no segundo, relacionamos a inerência entre esfera pública e mundo comum e, por último, a ligação entre esfera pública e a categoria de ação na autora.

Palavras-chave: Arendt, espaço público, aparência, mundo comum, ação política.

ABSTRACT

Conceptualizing the idea of public space, perceiving the action as an essential activity creation of this space, as well as to investigate the action's nature that builds and constituting the domain of politics, is precisely Hannah Arendt, breaking off with the main currents of political thought, which several times have presented the action and public space as something instrumentalized thus, seek to understand if it is possible to think of politics as an activity that brings about freedom among men, especially after the arrival of the political events that marked the twentieth century. with the help of Arendt, we seek to think of politics as the same expression of human freedom, which emerging in the sphere of appearance and the ordinary world, It enables men be free, able to transcend a mere necessity that every man is subjected. Basing on Hannah Arendt's political work, We seek to think of politics as an activity that emerges from interaction of a plurality of men, that to act and speak together transforms public space into a potential space of innovation. The essay is structured in three chapters. In the first one, We approach some methodological aspects present in the thoughts of Arendt regarding the construction of the public sphere category; In the second one, We relate to inherent between public sphere and ordinary world and, finally, the link between public sphere and category of action in the author.

Keywords: Arendt, Public space, appearance, Ordinary world, Action policy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS QUE ORIENTAM O PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT	14
2.1 O pensamento sem amparos	19
2.2 A construção da categoria de espaço público	34
2.3 Aparência: ação, discurso e pluralidade.....	47
2.4 O espaço potencial do domínio público	56
3 MUNDO COMUM	
3.1 Mundo comum: lugar de reunião e separação dos homens	69
3.2 O desejo de imortalidade e sua relação com a duração desse mundo	76
3.3 Publicidade como garantia de permanência do mundo	84
3.4 Isolamento e solidão: a possibilidade de não mundo	93
4 AÇÃO: ATIVIDADE QUE IMPULSIONA O NASCIMENTO DE UM ESPAÇO PÚBLICO	104
4.1 A ação e seu duplo caráter: criar e manter o espaço público.....	105
4.2 A ação livre de objetivos e fins	113
4.3 Arendt e as anotações sobre os princípios gerais da ação	129
CONCLUSÃO	143
REFERÊNCIAS	145

1 INTRODUÇÃO

A filósofa alemã Hannah Arendt, pensadora que buscou compreender os fenômenos sombrios de nosso tempo, realiza um elucidativo estudo sobre a política contemporânea em seus diversos escritos a partir da década de 1920, quando concluiu sua tese de doutorado sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho*, orientada por Karl Jaspers. Arendt é autora de uma bibliografia que engloba uma vasta extensão de problemas, cujo exame revela não uma dispersão de interesses, mas uma tentativa de produzir uma verdadeira compreensão sobre a esfera dos problemas sociais e políticos que circunscrevem o homem após a chegada da era moderna.¹

A reflexão de Hannah Arendt sobre o que é a política, tem como base o fenômeno da ruptura com a tradição, a quebra entre o passado e o futuro, ocasionado pelos eventos políticos do século XX. Para a autora, o mundo contemporâneo apresenta-se como fruto dessa situação de quebra com a tradição de pensamento político tradicional, no qual a atividade da política deixa de possuir um valor em si mesmo e torna-se uma atividade de gerenciamento da vida privada, das questões sociais. Arendt reflete o sentido da política após o esfacelamento pelo qual passou a vida pública, durante os governos de terror e violência na Europa do início do século XX.² Assim, percebendo o caráter irreparável da quebra do fio da tradição, Hannah Arendt reconhece que era preciso encontrar novas formas de se relacionar com o passado, e com isso a autora recorre à História a fim de encontrar na tradição de pensamento que considerava a *polis* grega como *locus* do surgimento da política, uma forma de reencontrar o que outrora havia se perdido: o conceito de

¹ É importante ressaltar que logo no prólogo da obra *A condição humana* (1958) Hannah Arendt revela que era moderna e mundo moderno não são a mesma coisa. Para a autora, “cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas” (ARENDR, 2010, p. 7). Arendt nos fala desta diferença, afirmando em seguida que a obra citada não tem como fito discutir o mundo moderno, apesar dele ser o pano de fundo das questões que a autora expõe na obra. Observamos que Arendt realiza tais análises históricas, objetivando descobrir a alienação do mundo por parte do homem moderno, para então compreender o que em outro momento foi a sociedade e no que esta se transformou após a chegada do cientificismo moderno.

² Odílio Aguiar defende que na obra de Arendt é notória a busca, por parte da autora, por compreender os acontecimentos que não conduzem mais os homens à tradição. “Algo aconteceu e não pode ser explicado com os conceitos tradicionais da filosofia política. Narrar foi o caminho escolhido por Arendt para chegar à compreensão dos acontecimentos provocadores da ruptura totalitária” (AGUIAR, 2010, p. 28).

espaço público e aquilo que de fato o constitui.³ Dessa forma, o conceito de espaço público e de ação, perpassam grande parte de sua obra, no entanto, é somente em *A condição Humana* lançada em 1958 que a pensadora trata dessas questões de modo mais aprofundado, pois é lá que Arendt (2010) apresentará capítulos específicos sobre tais conceitos. Em *A condição Humana*, Arendt faz uma espécie de fenomenologia da vida ativa, na qual podemos observar uma análise das atividades básicas que, para a autora, condicionam a vida do homem na Terra, a saber: trabalho, obra e ação. Logo no início no capítulo II desta obra, a autora apresenta seu conceito de espaço público e desde já, vai apresentar a ação como sendo a atividade crucial na construção deste espaço. Assim, a tarefa dos capítulos que se seguem neste trabalho, será avaliar o que Arendt entende por espaço público, bem como, aquilo que o constitui.

Logo no segundo capítulo desta pesquisa mostraremos a metodologia empreendida por Arendt quando elabora suas teses, conhecida por muitos de seus leitores por “distinções conceituais” e na medida em que avançaremos, mostraremos como foi possível Arendt pensar os problemas de nosso tempo sem o auxílio da grande tradição de pensamento, utilizando apenas o que ela denominou de “pensamento sem amparos”. Veremos como foi possível para Arendt pensar as experiências políticas do presente sem um tipo de ferramenta que servisse para julgar, avaliar, distinguir, ou seja, sem uma tradição que funcionasse como princípio normativo, o que fez com que Arendt estabelecesse como método de trabalho um retorno as experiências políticas originárias, com o intuito de recuperar o verdadeiro significado dos conceitos e categorias que compõem a experiência política ocidental. Veremos que Arendt recorre à Antiguidade grega, entendendo que a *pólis* significa o locus de surgimento da política, e a partir dali diversos conceitos que constroem o domínio público.

Ainda no segundo capítulo mostramos que o termo aparência enquanto manifestação do espaço público surge como o equivalente a um espaço de manifestação, de publicização, de aparecimento daquilo que o homem produziu e

³ André Duarte afirma que esse retorno de Arendt ao pensamento grego antigo “não significa pretender repetir no presente um conjunto de acontecimentos pretéritos, mas visar no passado àquilo que nele é ainda novo para o presente, verdadeiro manancial de possibilidades políticas encobertas e não transmitidas pela filosofia política” (DUARTE, 2010, p. 140). Duarte defende que Arendt não agiu com saudosismo sobre o passado, nem com arrogância, estabelecendo como deve ser a política no futuro; na verdade, o que a autora propõe em sua obra é provocar, de algum modo, uma reflexão sobre o presente, sobre o que a política é.

daquilo que o homem é. A aparência é um espaço fruto da ação e do discurso conjunto, é onde todos podem ver, serem vistos e escutar uns aos outros pelo fato de serem iguais, por conta da dimensão de revelação que a ação e o discurso possuem. Aqui, enfatizamos que a pluralidade aparece como condição humana básica para o surgimento destas atividades que compõe a aparência, atividades que fazem o homem aparecer não apenas como corpo físico, biológico, isolado, mas como um quem, um indivíduo único. Observaremos que no espaço público arendtiano fenômenos como o poder surgem como fruto da ação e da fala conjunta. Arendt vai além da concepção tradicional onde o poder é visto como força, vigor, violência, e assim tira do domínio da política categorias de dominação, mando, obediência, tornando o domínio público um espaço potencial do inesperado, do infinitamente improvável, que tem como sentido primordial o surgimento da liberdade.

No terceiro capítulo, seguiremos tentando compreender o que Arendt denominou de espaço público e com isso, veremos que este domínio também pode ser entendido como um espaço *entre* homens, lugar que é capaz de unir e separar aqueles que estão agindo e falando constantemente. Arendt denominou este espaço *entre* de “mundo comum”, que diferente de natureza ou do mundo artificial, aparece como algo que é fruto da ação desempenhada entre uma pluralidade de homens. Veremos que para que o mundo não desapareça juntamente com a fugacidade da ação que o constrói, Arendt defende que durante a construção desse mundo a ideia de permanência, durabilidade, imperecibilidade devem ser levadas em conta, confrontando com ideias de consumo, destruição, futilidade, fenômenos típicos da esfera da necessidade, coisas que enxergam o homem apenas como ser biológico. Neste ponto, Arendt nos chama atenção para o modelo de espaço público permeado e edificado por questões privadas, muito comum nas sociedades de massa.

Ainda no terceiro capítulo, mostraremos que Arendt vai defender que o conceito de mundo tem como pressuposto a aceção de público como relativo à visibilidade, ao que tudo vê e ao tudo que pode ser visto, por isso a publicidade do mundo comum torna-se algo fundamental para que ele dure no tempo. No pensamento de Arendt, a publicidade confirma a existência do mundo, sobretudo, porque é capaz de fazer com que os fatos e eventos que compõem o mundo possam ser comunicados entre vários homens, a partir de diferentes ângulos e modos, sem que com isso eles mudem o significado dessa trama factual.

Tanto a aparência quanto o mundo comum só são capazes de existir e proporcionar o surgimento de um espaço público quando os homens vivem em pluralidade, agindo e falando em concerto, tecendo uma comunicação das questões públicas, dos fatos, dos eventos e, assim conferindo permanência e realidade ao domínio público. No final deste capítulo, notamos que o conceito de política em Arendt não se forma a partir de homens isolados, solitários que não se comunicam em forma de diálogo e que formam suas opiniões via propaganda política. Arendt quer destituir da política o conteúdo unilateral e antipolítico tão presente nas imagens usadas como forma de comunicação nas comunidades políticas atuais, assim como, ver a política como campo de relações entre muitos, e não de indivíduos atomizados, isolados, solitários, tal qual as sociedades de massa sustentam e os regimes totalitários sustentavam.

Desse modo, após compreendermos o que vem a ser o espaço público na perspectiva arendtiana, no quarto e último capítulo desta pesquisa abordaremos a ação política, tentando entender porque esta atividade é capaz de criar e manter o espaço público. Aprofundaremos no que Arendt entende por natureza da ação política e assim veremos que Arendt pensa a dignidade da política levando em conta uma ação que seja capaz de trazer a novidade ao mundo, de uma ação espontânea empreendida entre muitos, que esteja livre da ideia de instrumentalidade, utilitarismo, categorias de meios e fins externos a política, teleologia, afastando do campo da política interesses da vida privada e enfatizando a sua dimensão comum como lugar de construção daquilo que interessa aos homens em sua vivência como sujeitos públicos. Agir, em termos arendtiano, é criar espaço comum que sirva de palco para diálogos comuns, vivências comuns, de modo que a liberdade e a política possam aparecer entre os homens.

Após entendermos essa crítica que Arendt estabelece frente o pensamento instrumental, somos levado a pensar se não há além dos fatores condicionantes ao aparecimento da ação, tais como a natalidade, a pluralidade, o mundo comum, algum outro fator que também sirva de impulso para o surgimento da ação em uma comunidade política. O que faria surgir a ação essencialmente política entre os homens, o que impulsionaria os homens agir politicamente e o que os levaria à praça pública para dialogar, deliberar e construir um mundo que fosse comum a eles? Se com motivos e intenções o espaço público é destruído e a ação deixa de ser política, porque se torna instrumental, o que motiva, principia e objetiva a ação

política? Finalizamos este trabalho com essas perguntas e com isso encontramos fragmentos de textos de Hannah Arendt que apontam para existência de princípios, que funcionam como motor entre os homens que fazem com que a ação venha à tona. Em resumo, aquilo que faz a ação brotar entre os homens, Arendt entende como sendo “os princípios da ação política”, aquilo que não está ligado a vontade ou ao intelecto, mas a parte exterior que cada homem possui em ligação com o mundo e com os outros.

Neste trabalho, veremos que ao apresentar o conceito de espalho público, através da noção de aparência e mundo comum, bem como todos os aspectos que contribuem para a formação de tais fatores, percebemos o quanto Hannah Arendt coloca a ação como sendo a atividade de maior importância - até mais que o discurso - no que confere à criação deste espaço público. Buscaremos mostrar a ênfase que a autora coloca na ação que, além de atestar a existência do homem e daquilo que ele faz, é capaz de condicionar o homem à atividade da política, na medida em que dá a esse homem a capacidade dele criar um espaço que tenha como sentido a liberdade humana.

2 PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS QUE ORIENTAM O PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Neste capítulo, abordaremos algumas peculiaridades que constituem o pensamento político de Hannah Arendt, analisando pontos encontrados em sua obra que reafirmam a originalidade de suas teses. Esta interpretação nos chama a atenção para a prática arendtiana de distinguir e relacionar conceitos, bem como para o retorno ao passado da história como tentativa de compreensão dos fatos políticos da era contemporânea. Veremos que tais posturas tomadas por Arendt mostram o quanto a sua obra, frente à tradição de pensamento político fundada por Platão ainda na Grécia Antiga, é detentora de independência e autonomia.

É de suma importância ressaltarmos que esse retorno metodológico ao passado do pensamento político grego não surge de um desejo de ressuscitar o que outrora fora o espaço público e suas categorias. Muito além de qualquer nostalgia, Arendt está à procura do embrião dos conceitos políticos que herdamos e que nos foi repassado por uma tradição de pensamento que desde seu início renegou a política em detrimento da filosofia. Arendt acredita que, no momento em que os filósofos rebaixaram o âmbito do político ao vulgar, muito sobre o que de fato é a atividade da política pode ter sido silenciado, de modo que a essência do político pode estar cristalizada em novas formas e modos de práticas políticas. A autora, à guisa de seu mestre Martin Heidegger, ao pensar sobre o presente, se presta à escuta da tradição sem com isso se entregar ao passado.

É sem o amparo de uma única tradição que possa nortear a sua busca pela compreensão do mundo ao qual pertence que Arendt caminha pelo que restou da tradição Platônica e entre as várias tradições que foram silenciadas pelo grande legado de pensamento político. Perceberemos o quanto a referida autora usará o método de distinção e relacionamento de conceitos como forma de compreender o que estamos fazendo no mundo desde a chegada da era moderna.

2.1 O pensamento sem amparos

Quando usamos o termo “princípio metodológico” ao nos referirmos ao modo como Arendt conduz suas investigações, percebemos o enorme risco de cairmos em conjecturas e especulações possivelmente contraditórias com a sua

obra, tendo em vista que diversas vezes a própria autora não revelou possuir algum tipo de princípio ou método que fundamentasse ou orientasse o seu pensar político.

Observamos que muitos críticos da obra de Arendt acabaram por se distanciar de seu pensamento quando tentaram defini-la como uma filósofa de movimentos filosóficos de esquerda, direita, centro etc., ou como sendo pertencente a correntes ideológicas que carregam “ismos” em sua nomenclatura, tais como anarquismo, socialismo, liberalismo, capitalismo etc.

Ao que tudo indica, as críticas que foram aventadas a respeito do pensamento político arendtiano partem de uma terminologia política de origem revolucionária, pois na obra *Sobre a revolução* (1963), Arendt nos diz que este vocabulário é moderno e tem seu fundamento nas revoluções setecentistas americana e francesa, onde era constante uma reflexão em torno daquilo que os atos revolucionários traziam à tona, resultando no enquadramento automático das experiências políticas em termos e teorias, algo que já sinalizava para a futura perda da tradição revolucionária. O perigo de situar as experiências políticas em termos fechados, criado durante os anos das revoluções, fica exposto por Arendt quando esta diz que

Nada compromete mais seriamente o entendimento e o debate significativo das questões políticas do que os reflexos mentais automáticos e condicionados pelas trilhas batidas das ideologias nascidas, todas elas, nas pegadas e na esteira da revolução. Pois não é insignificante que nosso vocabulário político ou remonte à Antiguidade clássica, grega e romana, ou possa ser rastreado inequivocamente até as revoluções setecentistas (2011, p. 283-284).

Arendt defende que se existe alguma terminologia política moderna, sem dúvida alguma esta é de origem revolucionária, e tem como característica principal o emprego constante de pares opostos, tais como: direita e esquerda; reacionário e progressista; conservadorismo e liberalismo. Para a autora, o emprego dessas terminologias funciona como um hábito de pensamento que se tornou comum no aparecimento das revoluções e que até então era desconhecido, pois, segundo a autora, esses termos são como uma espécie de novos sentidos atribuídos a velhos termos, como democracia, aristocracia, oligarquia, terminologia comum no mundo Antigo.

Arendt não se mostra adepta a nenhuma dessas definições ideológicas, e por isso consideramos o seu pensar como um exercício político autônomo, capaz de

transitar entre as várias tradições de um modo livre, em busca de compreender os eventos políticos do nosso século. André Duarte nos diz que “[...] definir o pensamento arendtiano como reacionário ou liberal é o mesmo que atirar no escuro e acertar apenas a si mesmo” (2013, p. 41). Para o autor, a teoria política de Arendt nunca se limitou ao pensamento da esquerda marxista, muito menos deixou de levantar críticas sobre as ideias liberais que reduziam a esfera do político a partir de princípios conservadores. Segundo Duarte (2013), a problemática que surge em torno dessa tentativa de enquadramento terminológico em relação à obra política de muitos pensadores advém do simples fato de que “[...] as barreiras ideológicas rígidas entre aquilo que anteriormente se entendia por direita e esquerda já não esgotam mais o espectro das possibilidades reflexivas do pensamento político” (DUARTE, 2013, p. 41). Ou seja, seguindo as ideias do autor citado, quando observamos um autor negando que seu pensamento não pertence ao universo de esquerda, nem por isso ele está automaticamente preso às ideias da direita, simplesmente porque essa polaridade de pensamento político, observada no mundo a partir do século XX, se torna obsoleta diante das inúmeras reflexões políticas que podem ser estabelecidas, o que facilmente ultrapassa os binômios limitantes entre esquerda – direita, liberal-conservador etc.

As polêmicas que surgiram em torno do pensamento político de Hannah Arendt foram mais intensas após sua morte, momento em que sua obra passou a ser mais conhecida no mundo. Tais indagações já podiam ser detectadas entre seus contemporâneos intelectuais, de tal modo que as objeções direcionadas a Arendt quase sempre tinham como objetivo que a autora revelasse uma possível ideologia que fundamentava seu pensamento político. Em um congresso dedicado à sua obra ocorrido no Canadá em 1972, Hans Morgenthau, seu colega na *New School for Social Research*, dirigiu-lhe uma pergunta que revela bem essa problemática em torno de sua obra:

‘O que você é? Você é uma conservadora? Você é uma liberal? Onde está sua posição no interior das possibilidades contemporâneas?’. A resposta de Arendt bastante conhecida entre os pesquisadores de sua obra diz o seguinte: ‘Eu não sei. Eu realmente nunca sei e nunca soube. E suponho eu nunca tive tal posição. Você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora, e os conservadores por vezes pensam que eu sou de esquerda ou que sou uma inconformista, ou sabe lá Deus o que mais. E eu devo dizer que jamais me importei com isso. Eu não penso que as reais questões deste século ganharão qualquer iluminação por meio desse tipo de coisa. Eu não pertencço a nenhum grupo [...]. Nunca fui socialista. Nunca

fui comunista. Venho de um contexto socialista. Meus pais foram socialistas. Mas eu mesma nunca fui. Nunca quis nada desse tipo [...]. Nunca fui liberal. Quando disse o que eu não era, eu esqueci [de mencionar isso]. Eu nunca acreditei no liberalismo' (ARENDR, 2010, p. 333-334).

Na mesma ocasião, Mary McCarthy se dirige a Arendt para saber sua posição a respeito do pensamento capitalista, ao que a autora continua contundente em suas respostas, e segue dizendo:

Você me pergunta onde me situo. Não me situo em nenhum lugar. Realmente não estou na principal corrente do pensamento político do presente ou de qualquer outro pensamento. Mas não porque eu queira ser tão original – simplesmente ocorre que não me encaixo (ARENDR, 2010, p. 336).

Chegando a ser bastante presumível para toda a sua geração declarar-se socialista ou comunista, Arendt afirmava que jamais conheceu alguém que nunca tivesse se comprometido com algum tipo de “negócio político”, e que sobre isto levava vantagem, pois como não se comprometia, tinha a oportunidade de observar as coisas pelo lado de fora, e até mesmo ela própria a partir de fora.⁴

A originalidade do pensamento de Arendt surge não como escolha metodológica imposta para si própria; mais que isso, a autora revela o traço distintivo de seu pensamento no momento em que defende que pensar sempre significou pensar por si mesma. Como ela mesma revela, “[...] sempre pensei que se tem de começar a pensar como se ninguém o tivesse feito antes e a partir de então começar a aprender com os demais” (ARENDR, 2010, p.160), causando, assim, um inevitável distanciamento frente à tradição de pensamento político, de modo que a autonomia e a independência em seu pensar seria uma consequência de certo modo necessária.

⁴ Arendt admite em determinados momentos de sua vida uma grande aproximação com o poema *Das Mädchen aus der Fremde*, do filósofo, poeta e historiador Friedrich Schiller, da Alemanha do século XVIII. Nesse poema, Schiller fala da menina vinda do estrangeiro, de lugar desconhecido, da estranheza. Arendt revelou em uma conversa que teve em 1964 com o historiador Joachim Fest, grande opositor do regime totalitário alemão, que muitas vezes se sentia como uma menina vinda do exterior, como aquela que não pertence a lugar nenhum, e que por vezes sentia isso até mesmo nos Estados Unidos, país que a acolheu politicamente e que ela acolheu de todo coração. Arendt sentia essa estranheza em qualquer lugar, até mesmo na Alemanha, país em que nasceu (*apud* DUARTE, 2013, p. 42). Podemos imaginar a dificuldade de pertencimento que Hannah Arendt sentia em um mundo permeado pelos movimentos de terror, violência, antissemitismo, durante o pré e pós-guerra. Nessas circunstâncias não fica difícil ter em mente o quanto era difícil para Arendt, pensadora política e judia, se encaixar no mundo político do século XX.

Ao revelar esse traço importante de seu modo de compreender o mundo, Arendt nos dá alguns indícios teóricos a esse respeito, como, por exemplo, quando revela que seu modo de pensar sempre se orientou pela metáfora do “Pensamento sem corrimão” — em alemão, *Denken ohne Gerländer*. Para ela, era como se tivéssemos perdido o apoio necessário ao subir e descer a escada, perdido aquele objeto que dá segurança ao transitar de um andar ao outro. E transferindo esse poema para sua atitude de pensadora, era como se tivéssemos perdido algum tipo de orientação que nos desse segurança quando desejamos compreender o mundo. Aqui, Arendt parte do pressuposto de que a tradição de pensamento político está rompida, e que o fio de Ariadne que orientava o homem que decidia compreender o mundo se rompeu, alegando que este seu pensamento não é tão novo quanto parece, pois, segundo ela, Tocqueville foi quem disse que “[...] o passado cessou de lançar sua luz sobre o futuro e a mente do homem vagueia nas trevas” (ARENDR, 2010, p.160).

Para a autora, já na metade do século XIX, tal situação já se mostrava muito nítida dentro dos círculos intelectuais. André Duarte comenta essas afirmações contidas no pensamento arendtiano ao afirmar que “O pensamento sem amparos está diretamente relacionado à concepção de que a tradição metafísica se esgotou enquanto tal, de que o fio de Ariadne se rompeu e o passado já não ilumina o presente” (2013, p. 43).

A tradição de pensamento político que Arendt cita em sua obra teve início com a filosofia política de Platão e Aristóteles e seu fim com as teorias de Karl Marx, reflexão que a autora expõe em pormenores na obra *Entre o passado e o futuro* (1954). Com Platão, isso se deu mais explicitamente na alegoria da caverna, quando este filósofo fez a separação entre política e filosofia, colocando esta sob o domínio dos filósofos e a outra sob o domínio dos homens comuns. Com Platão, o filósofo abandona a política, passando a determinar padrões e regras para esta atividade e para o âmbito em que ela é praticada. Passados quase dois mil anos até que Marx pudesse declarar que a filosofia e sua verdade está localizada no âmbito dos assuntos humanos, Arendt vai nos dizer em *A condição humana* (1958) que esta tradição “[...] eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas e prosseguiu até seu fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo” (ARENDR, 2010, p. 14). O que significa dizer,

portanto, que o fim desta tradição advém do momento em que um filósofo decide realizar a filosofia na política.

Arendt nos diz que “[...] a atitude de Marx com respeito à tradição de pensamento político foi uma atitude de rebelião consciente” (ARENDR, 2009b, p. 47), pois, dentre outras premissas, Marx também defendia a tese de que “[...] os filósofos já interpretaram bastante o mundo; chegou a hora de transformá-lo” (ARENDR, 2009b, p. 48). O autor mostrava-se um grande questionador da posição exercida há quase dois mil anos pelos filósofos, o que os resguardou da ação organizada entre muitos e os conduziu à atividade do pensamento em solitude. Para Marx, o século XIX era o momento da história em que o filósofo tinha de descer da torre de marfim onde permanecera por séculos para então começar a participar da vida prática.

Observa-se que o vigor dessa tradição, sua contundente aceitação por parte do homem ocidental não vem do conhecimento que este teve dela, o que faz Arendt acreditar que “[...] o fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre a mente dos homens” (ARENDR, 2009b, p. 53). Para a autora, ao contrário do que possa parecer, a tradição se mostra muito mais forte quando os homens nem se revoltam contra ela e ela vem a ser destituída. O que ocorreu no século XIX quando Marx, assim como outros filósofos, tais como Nietzsche e Kierkegaard, desafiaram o pensamento político tradicional, a metafísica tradicional e os conceitos básicos da religião tradicional não foi o suficiente para ocorrer a quebra definitiva da tradição.

A rebelião engendrada por estes filósofos no século XIX, assim como as suas consequências, já no século XX, não foram circunstâncias decisivas para o fim da tradição de pensamento político ocidental, mesmo que esses acontecimentos tenham tido grande importância para tal fato. Para Arendt, o que veio a ser decisivo para o esfacelamento da tradição foi “[...] um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação” (ARENDR, 2009b, p. 54). É sobretudo com o advento do totalitarismo, ou seja, com a dominação total estabelecida como forma de governo que pode ser atestado o definitivo fim da tradição.

Com o ineditismo dos governos totalitários, percebemos a impossibilidade de compreensão a partir de categorias tradicionais do pensamento político; os

eventos instaurados pelos governos de terror não tinham como ser julgados, medidos pelos padrões morais erguidos pela tradição. O próprio arcabouço legal dos países em que o terror foi instaurado tinha dificuldades em julgar os crimes cometidos pelo Estado.

Com a instituição do totalitarismo como forma de governo, a história ocidental quebrou o fio de continuidade dos eventos políticos; o ineditismo do terror rompeu a tradição, e essa ruptura tornou-se um fato que “[...] não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior” (ARENDR, 2009b, p.54). Os padrões que haviam “governado” o Ocidente desde a filosofia platônica, ao serem questionados por filósofos desde Hegel, podem ter anunciado o evento que chamamos de quebra da tradição, no entanto não configuraram a causa real de tal acontecimento.

A quebra da tradição ocorreu a partir de fatos concretos, de acontecimentos, e não do pensamento dos filósofos que reagiram contra ela no século XIX, tendo, portanto, um caráter não deliberado. Os filósofos que se rebelaram contra a tradição passaram a vê-la como algo silencioso diante dos eventos modernos, de tal modo que escutar esta tradição quando se desejava compreender o mundo político seria como “perder tempo”, dada a urgência dos acontecimentos que se apresentavam nas comunidades políticas. No entanto, mesmo com a importância que é dada ao pensamento desses homens, a quebra da tradição possui uma irrevogabilidade que, para Arendt, só os acontecimentos, nunca o pensamento, é capaz de ter. E diante deste fato estamos em melhor condição, pois, como afirma a autora, neste caso reside

A grande oportunidade de olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada direta que desapareceu do ler e do ouvir ocidentais desde que a civilização romana submeteu-se à autoridade do pensamento grego (ARENDR, 2009b, p.56).

Com a chegada da ruptura da tradição, Arendt tinha em mente que não se tratava mais de tentar “religar os pontos quebrados”; ao invés disso, o mais viável seria tentar uma observação crítica da tradição a fim de compreender entre os pedaços do passado e do presente qual seria o sentido da política e se esta atividade ainda possuía uma dignidade com a chegada dos eventos totalitários. O rompimento com a tradição filosófica que se observa de Nietzsche a Heidegger influenciou Arendt a construir um “pensamento sem amparos”. Estimulada também

pela crítica filosófica que se desenvolve entre o final do século XIX e início do século XX, a autora observa que o passado já não ilumina mais o presente, no sentido de proporcionar aos homens um direcionamento para suas ações e pensamentos. Com isso, Arendt vai perceber o quanto a metafísica se tornou incapaz de proporcionar os fundamentos certos e seguros, capazes de orientar os assuntos e valores humanos, questões políticas e morais.

Arendt tinha em mente que fiar-se plenamente na tradição, ou seja, nas categorias do passado, já não era mais possível quando se desejava compreender o presente. A busca por significado, sentido, juízos e pensamento a respeito do presente devia ser guiada por fragmentos expostos pela ruptura, e isso seria o único resto de memória e experiência advindo do passado que servia para iluminar e refletir criticamente sobre o presente.

O passado guarda em si o sentido das experiências do presente, da existência humana. Um dos riscos instaurados pela quebra da tradição é justamente que ela carrega a possibilidade do passado se tornar esquecido ou mesmo inacessível para os homens do presente. O passado traz potencialidade de entendimento dos assuntos humanos, aquilo que pode ser recordado e que se coloca como categoria e critério de avaliação transmitido pela tradição.

É válido deixar claro que passado e tradição não são a mesma coisa. A tradição funciona como fio condutor dos eventos entre passado, presente e futuro. É uma “autoridade” que dá voz aos acontecimentos do passado da maneira como os entende, podendo, nesse momento, renegar ou deixar de lado muitos acontecimentos. Com o fim da tradição, muita coisa do passado pode, então, surgir como novidade, já que muita coisa não foi dita. Aqui observamos que a falta de uma tradição que dê voz a um passado com um todo funda o risco de este cair no esquecimento, de modo que o homem seria privado de acessar a dimensão de sua existência, “Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação” (ARENDR, 2009b, p. 131).

Pensando nessa ruptura com o passado a partir da quebra da tradição, fonte da qual advinha respostas, compreensão e julgamento para o presente, André Duarte defende que “[...] estamos portanto entregues à necessidade de forjar uma nova relação com o passado, exercitando assim uma forma de pensar capaz de enfrentar a destituição contemporânea de fundamentos firmes e seguros” (2000,

p.127). Seria preciso voltar ao passado de um novo modo, estabelecer um novo vínculo onde a necessidade da tradição para a compreensão dos eventos contemporâneos não fosse *condition sine qua non*. Encontrar um novo modo de pensar os eventos políticos do presente à sombra da ruptura da tradição de pensamento político, eis o que havia de substancial naquele momento para Arendt.

A autora não se apoiou ou buscou fundamento em algum sistema filosófico ou político do presente ou passado; antes, estabeleceu para si mesma o pensamento sem corrimão, como ela pronunciou em alemão *Denken ohne Gelande*. A autora teve de criar um modo próprio de recuperar certos fragmentos do passado que iriam lhe servir de compreensão para o presente. Era uma nova relação com a história; o andar sobre os eventos agora se dava sem corrimão, sem amparos.

O pensador tinha de pensar, ou mesmo repensar, de tal modo que isso estabelecesse um diálogo com a tradição levando em conta as urgências do presente. Esse diálogo não tinha o fito de com isso fazer um retorno nostálgico ao passado, como modo de delegar a este algum tipo de autoridade que parece ter sido perdida ao longo do tempo. Esse trajeto era feito visando encontrar algo que iluminasse as experiências do presente. Arendt buscava ir até a “origem privilegiada” de certas heranças conceituais que de certo modo tiveram continuidade ao longo da tradição de pensamento político ocidental.

Arendt reconhece o quanto a tradição até então se mostrou incapaz de guardar a continuidade unânime entre os acontecimentos do passado e do presente. A autora sabia da capacidade e da possibilidade que a tradição de pensamento teve de pôr em esquecimento determinadas experiências e conceitos fundamentais, motivo pelo qual buscou dialogar com a tradição a fim de desmantelá-la para, então, encontrar aquilo que não teria sido pensado. Não houve, por parte da autora, um desejo de salvar ou mesmo restituir a totalidade da tradição, mas sim de buscar nos fragmentos que restaram um novo modo de pensar o presente, assim como sua relação com o passado e o futuro.

Percebe-se que a tradição de pensamento político ocidental, ao pôr em evidência a tradição platônica, renegou ou impossibilitou o aparecimento de outras tradições, fato que ficou comprovado com a descoberta da continuidade de acontecimentos históricos por Hegel. Com este filósofo, a autoridade da tradição platônica foi questionada à medida que valores contraditórios, divergentes, conflitantes que funcionam conjuntamente à tradição “maior” foram direcionados a

um desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente. Contudo, isso não repudiou a tradição; ao contrário, deu autoridade a todas as tradições descobertas. Arendt nos diz que Kierkegaard, Marx e Nietzsche permaneceram hegelianos na medida em que viram a história da filosofia passada como um todo dialeticamente desenvolvido.

Arendt coloca esses três filósofos como homens que ousaram pensar sem o auxílio da tradição, seja ela qual fosse, e que destituíram o passado de qualquer autoridade, apenas como “marco indicativo” da ruptura da tradição de pensamento político platônico. Não obstante, tal evento, como fato consumado, impossível de revisão ou retorno, veio apenas com a chegada dos acontecimentos totalitários do século XX. Quanto a isto, Arendt reconhece “[...] que sua reflexão se encontra exposta de toda sorte de dificuldades teóricas” (DUARTE, 2013, p. 45), pois com a ruptura do fio de Ariadne, parecemos estar despreparados, sem equipamento seguro para nos guiarmos na atividade de compreensão e nos instalarmos na lacuna entre o passado e o futuro.

A autora reconhece a necessidade de encontrar seu próprio caminho teórico, sem auxílio de modelos prévios, de tal modo que essa postura passaria a ser uma característica *sui generis* de sua obra. É certo que Arendt não tinha a pretensão de fazer de seu pensamento político um critério normativo para a compreensão alheia, muito menos o desejo de constituir escola ou movimento teórico, ou mesmo oferecer indicação metodológica ou epistemológica. Arendt queria compartilhar, e não doutrinar aquilo que pensava, de modo que no prefácio de *Entre o passado e o futuro* (1953) a autora nos diz que os seis ensaios contidos na obra são exercícios do pensamento político surgidos a partir dos acontecimentos políticos concretos, no qual seu “[...] único fito é adquirir experiência em *como* pensar; eles não contêm prescrições sobre o que pensar ou acerca de que verdade defender” (ARENDR, 2009b, p. 41).

Arendt não estava interessada em descobrir alguma verdade nos fatos apresentados e discutidos em sua obra. A autora tinha consciência de que a busca de uma possível verdade seria algo inútil, devido à lacuna que se abriu na era contemporânea. Mais urgente naquele momento, como Arendt mesmo apresenta, seria “[...] como movimentar-se nessa lacuna - talvez única região onde algum dia a verdade venha a aparecer” (ARENDR, 2009b, p. 41). A autora queria pensar sobre a experiência viva sem, contudo, se distanciar desta, já que esse seria para ela o

único lugar por onde se poderia receber orientação. Na verdade, o que a autora queria fazer era uma espécie de reconciliação com a realidade, entendendo que isso se dava a partir do simples exercício de compreender o que estamos fazendo.

É diante desse quadro de esfacelamento da tradição, da impossibilidade de ligar pontos dos tempos históricos, de modo que se formasse um todo coerente, que Arendt apresenta-se dotada de um pensamento independente, capaz de tratar velhas e novas questões políticas sob uma óptica distante das posições teóricas consagradas e que definem o âmbito dos problemas políticos. A autora faz surgir, assim, num tom provocativo, novas alternativas e questionamentos diante do espaço público.

Na tentativa de compreender os acontecimentos políticos sem o auxílio de uma tradição que orientasse o exercício do pensamento, Arendt recorre à experiência viva, acreditando que esse sempre será o vínculo e a referência que o pensamento jamais deve se distanciar, o que terá como consequência direta a “invenção”, para si própria, de um modo de pensar bastante idiossincrático.

No pensamento da autora, observa-se a atitude de efetuar distinções conceituais a partir do retorno às experiências políticas originárias, a momentos históricos que estão na base dos conceitos políticos tradicionais que terão sempre como objetivo primordial compreender os termos políticos usados na experiência política atual, bem como entender os termos que o pensamento político tradicional nos apresentou ao longo da história.

Há um componente experimental na interpretação crítica do passado, cujo alvo principal é descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar deles sua primitiva essência, que tão melancolicamente evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política – tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, respeito e virtude, poder e glória – deixando atrás de si formas ocas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica (ARENDR, 2009b, p. 41).

Apesar de não oferecer grandes explicações sobre sua maneira de pensar, observamos claramente que o retorno aos conceitos originários se dá a partir de distinções conceituais em que a autora confronta conceitos e categorias a fim de chegar à coisa mesma. Neste retorno às experiências políticas originárias, Arendt tenta recuperar aquilo que fora esquecido no processo de transmissão histórica dos conceitos, ou possivelmente rejeitado pelos próprios filósofos no

momento de construção do pensamento que viera a ser substancial na filosofia política.

Infelizmente, tais observações não nos esclarecem o modo como Arendt estabelece suas distinções conceituais, no entanto estas são evidentes quando nos deparamos com qualquer texto de sua obra.

O método utilizado por Hannah Arendt para compreender as experiências políticas de sua época, se é que podemos mesmo chamar de método propriamente dito, tem sido chamado pelos comentadores de sua obra de distinções conceituais. Isso fica explícito mesmo para aqueles que estabelecem um breve contato com seus textos, pois “[...] basta abrir seus livros para deparar-se com distinções tais como público, privado e social; política e economia; liberdade e necessidade; poder e violência; trabalho, fabricação e ação; *bíos* e *zoé*, etc” (DUARTE, 2013, p. 48). Apesar de não explicar a maneira pela qual optou por fazer distinções quando busca compreender os problemas do mundo moderno, Arendt não deixa de confirmar que se utiliza dessas distinções quando é questionada sobre sua obra durante um congresso no Canadá, em 1979. Na ocasião, Mary McCarthy diz que a prática de estabelecer distinções conceituais está “[...] muito próxima das raízes do pensamento de Hannah Arendt” (ARENDR, 1979, p. 337), alegando que esse modo de pensar é um hábito medieval de pensamento não tão popular no mundo moderno, onde os discursos estão permeados de obscuridade verbal. Para ela, as distinções arendtianas se assemelham a uma casa pequena, e cada uma abriga aquilo para o qual foi criada. Arendt responde a sua interlocutora dizendo que

É perfeitamente verdadeiro o que você diz a respeito das distinções. Eu sempre começo algo – eu não gosto de saber muito bem o que estou fazendo – dizendo ‘A e B não são o mesmo’. E isto, evidentemente, vem diretamente de Aristóteles, e, para você, de Tomás de Aquino, que também fez o mesmo (ARENDR, 1979, p. 337).

Arendt deixa bem claro, no prefácio de *Entre passado e futuro*, em relação aos acontecimentos da era contemporânea, não é certo que estamos equipados nem preparados para atividade de pensar, de instalar-se na lacuna criada pelo rompimento da tradição. A autora sabia que era preciso inventar um novo modo de pensar para lidar com novas situações; pensar como se ninguém houvesse pensado antes para então começar a aprender com os demais. André Duarte nos diz que

O ponto crucial da questão é que Arendt, ciente da ruptura do fio da tradição, já não podia mais simplesmente reeditar procedimentos teóricos destinados a distinguir e especificar categorias tendo em vista criar um amplo quadro de figuras conceituais estanques, isoladas entre si (DUARTE, 2013, p.49).

Para o comentador, infelizmente esta é a imagem consagrada que o pensamento de Arendt possui entre boa parte de seus leitores e críticos. No entanto, ao falar sobre o modo arendtiano de estabelecer distinções conceituais, o que deve ser enfatizado é que tal método não isola ou divide os conceitos distinguidos. A autora os mantém relacionados, “[...] de modo que cada distinção conserva o vínculo diferencial ou a correlação entre os conceitos distinguidos” (DUARTE, 2013, p. 51). As distinções não estão colocadas em sua obra política de modo rígido entre si, nem de forma puramente abstrata. As categorias e conceitos apresentados pela autora não são compartimentos estanques incapazes de se relacionar; pelo contrário, Arendt estabelece suas distinções sempre levando em conta o fator relacional que existe entre elas.

Ao mesmo tempo em que a autora busca ressaltar as diferenças essenciais entre os conceitos estabelecidos, os confronta com toda a tradição de pensamento político, tentando nos mostrar que, em geral, conceitos como violência e poder nunca aparecem isolados nas experiências políticas concretas; antes, assim como outros, aparecem relacionados mostrando sempre uma proporcionalidade inversa, por exemplo: quanto mais poder, menos violência e vice-versa. André Duarte, ao falar das distinções arendtiana, ressalta que

Toda fronteira, todo limite, todo traçado estabelece uma partilha, uma divisão ao mesmo tempo em que vincula os opostos que aí se separam, os quais compartilham o limite e se unificam justamente ali onde se separam e se distinguem (DUARTE, 2013, p. 52).

O autor pede que consideremos que a instituição de fronteiras não é exclusivamente a demarcação de limites que separa duas coisas. Para ele, toda fronteira é também o traço que quando separa dois espaços os mantém unificados. A relação é de complementaridade mútua. Estas distinções possuem um caráter propriamente relacional, entendendo que aquilo que difere entre si não elimina ou impossibilita algum tipo de vínculo. É certo que as distinções conceituais propostas

por Arendt não devem ser consideradas como algo incapaz de se relacionar ou como uma construção puramente abstrata do pensamento. Estas distinções se mantêm ligadas entre si e, acima de tudo, ligadas ao campo da experiência viva.

Para além de críticas que podem surgir sobre este modo muito particular de abordar conceitos advindos da experiência política, observamos que o movimento geral do pensamento arendtiano tem como objetivo primordial recuperar, antes de tudo, o verdadeiro significado que compõe a experiência política ocidental. Ao traçar suas distinções, a autora não objetiva encontrar soluções prontas para os problemas políticos de todo tipo. O que mais a interessa é buscar nas experiências políticas do passado o sentido dos conceitos que poderiam servir de chave para entender questões políticas específicas do presente. Para tanto, a autora tinha consciência de que criar categorias e conceitos mudos, que nada revelam e nem dialogam entre si e muito menos com a experiência viva, de nada adiantaria.

Do mesmo modo, Arendt pretendia sinalizar a importância do equilíbrio entre as esferas, conceitos e experiências que aparentemente se mostravam impossíveis de se relacionar, pelo fato de serem distintas e, até certo ponto, contrárias entre si. Tais coisas, se desarticuladas — de tal modo que um lado é levado ao desprezo e outro à supremacia —, corremos o risco de testemunhar não somente uma incompreensão teórica, mas até mesmo uma crise política.

No texto *Trabalho, obra e ação* (2005), Arendt apresenta seu argumento a favor desse equilíbrio entre distinções aparentemente dicotômicas, mas que na verdade carregam a necessidade de se relacionarem, tendo em vista que estas atividades compõem a dimensão da existência humana. Segundo a autora,

Não há felicidade, nem contentamento duradouros para os seres humanos fora do círculo prescrito de dolorosa exaustão e prazerosa regeneração. Tudo aquilo o que lança este ciclo em desequilíbrio — a miséria, onde a exaustão é seguida pela penúria — ou uma vida inteiramente sem esforço, onde o tédio toma o lugar da exaustão; e onde os moinhos da necessidade do consumo e da digestão trituram até a morte, inclementes, um corpo humano impotente — arruína a felicidade elementar que resulta do estar vivo (ARENDR, 2006, p. 352).

Como podemos observar, Arendt coloca suas definições no contexto de uma reflexão histórica mais ampla quando tenta compreender o que é o domínio da política. A autora lança luz sobre o contexto em que se deu o início do conflito entre filosofia e política, ou seja, volta ao pensamento antigo para tentar compreender o

mundo político após a inauguração dos regimes totalitários. Esta tarefa exigia da autora um distanciamento metodológico diante dos conceitos apresentados pela tradição de pensamento ocidental, pois ela tinha consciência de que “[...] algo aconteceu e não pode mais ser explicado com os conceitos tradicionais da filosofia política, narrar foi o caminho escolhido por Arendt para chegar à compreensão dos acontecimentos provocadores da ruptura totalitária” (AGUIAR, 2010, p. 28).

O que parecia ser mais importante nesta ocasião não era simplesmente denunciar a tradição como fonte esgotada de explicação diante do ineditismo político do século XX. Encontrar a gênese dos conceitos políticos colocaria o pensamento diante das experiências para as quais os conceitos políticos foram criados, facilitando a compreensão do espaço público que surge na era moderna e contemporânea. Arendt acredita que estes conceitos possivelmente foram modificados pela tradição ao longo dos séculos e também por este motivo não apresentam mananciais de informações salutares para a construção de um pensar seguro a respeito do mundo público.

Portanto, a necessidade de recorrer à Antiguidade grega advém do entendimento de que a *pólis* significa o lócus de surgimento da política, e a partir dali diversos conceitos que constroem o domínio público. Assim, esse retorno de Arendt ao pensamento antigo “[...] não significa pretender repetir no presente um conjunto de acontecimentos pretéritos, mas visa no passado àquilo que nele ainda é novo para o presente, verdadeiro manancial de possibilidades políticas transmitidas pela filosofia política” (DUARTE, 2010, p. 140).

André Duarte defende a tese de que Arendt não agiu com saudosismo sobre o passado nem com arrogância diante do presente, estabelecendo por si mesma como deve ser a política no futuro. Na verdade, o que a autora propõe em sua obra é provocar de algum modo uma reflexão sobre o presente, sobre o que o homem tem feito e, acima de tudo, se a política possui ainda algum sentido após a chegada dos regimes de terror e violência no século XX em países como a Alemanha e a Rússia.

Na obra *Homens em tempos sombrios*, Arendt (1955) conclui o ensaio que dedica ao pensador alemão Walter Benjamim falando sobre o modo de pensar poético que este autor possuía. Com isso a autora acaba nos dando pistas sobre o seu próprio modo de pensar, ao nos dizer que essa atividade do espírito, que é nutrido pelo presente, trabalha com fragmentos do “pensamento” que conseguem

colher do passado e juntá-los sobre si. A autora diz que esta tarefa de voltar ao passado, na tentativa de buscar nele experiências que possam ser agrupadas e que funcionem como holofotes sobre as experiências do presente, parte do pressuposto de que o passado, mesmo fragmentado, sempre poderá servir de elemento vivo para a olhada sobre o presente. O pensador que assim faz, segundo ela, se assemelha a um

Pescador de pérola que desce ao fundo mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas ‘sofrem uma transformação marinha e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como ‘fragmentos do pensamento’, como algo “rico e estranho’ [...] (ARENDRT, 1987, p.176).

2.2 A construção da categoria de espaço público

Observando a postura que Arendt toma diante da tradição de pensamento político, assim como a volta metodológica ao passado da Grécia Antiga como modo de compreender o que estamos fazendo após a chegada da era moderna, fica compreensível a afirmação da autora: “A *pólis* grega continuará a existir na base de nossa existência política [...] enquanto usarmos a palavra “política” (ARENDRT, 1987, p. 174). Pensar a categoria de espaço público e tudo aquilo que a compõe, segundo o pensamento arendtiano, exige de nós um retorno às cidades-Estados gregas, ao lócus de surgimento da experiência política, para então entendermos como a autora percebe a configuração do domínio da política no século XX, após a instauração dos regimes totalitários, situação que resultou na quebra irreparável da tradição de pensamento político e nos levou a pensar se ainda há algum sentido na política, tal qual os gregos da *pólis* e os homens da *res publica* romana julgavam haver.

Os cidadãos da Grécia clássica, para quem a vida na *pólis* representava um modo de vida, encaravam o espaço público como uma organização que surgia a partir da liberdade, e não da simples necessidade que os homens tinham de estar

juntos. O modo de vida exercido no interior da *pólis*, denominado de *vita activa*, proporcionava aos homens uma vida livre, se comparada ao modo de vida que se passava na esfera privada do lar. Dedicada à atividade da ação, a vida na *pólis* ligava os homens a partir da ação e do discurso em torno de assuntos referentes ao mundo comum, onde não havia a ideia de autoridade, hierarquia, mando, obediência ou violência. Segundo André Duarte, “[...] a *pólis* organizava-se politicamente de modo a recusar as várias formas de governo definidas a partir da distinção entre governantes e governados, compreendendo-se por meio da noção de ‘*isonomia*’ (DUARTE, 2000, p. 212).

Na vida política que se passava no interior da *pólis*, todos eram iguais, não no sentido moderno de igualdade perante as leis, mas sim no fato de que “todo homem tinha direito à atividade política”, na medida em que os cidadãos que daquela esfera participavam tinham o igual direito de falarem e serem ouvidos sem que esse diálogo fosse conduzido na forma do mando e da obediência, categorias hierárquicas típicas da vida privada.

Na obra *A condição humana* (1958), Arendt nos diz que o termo *vita activa* se apresenta para nós, na era contemporânea, como uma expressão sobrecarregada de tradição, pois este modo de vida que permaneceu ligado puramente à atividade da política desde o início da tradição de pensamento político até o fim das cidades-Estados gregas, passa estar relacionado com qualquer tipo de atividade desempenhada no espaço mundano, tais como o trabalho, a obra e ação. Segundo Arendt, “[...] é claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto à vida dedicada à política” (2010, p. 212). O que houve, segundo a autora, foi que, com o fortalecimento do pensamento platônico, a ação passou a ser vista como uma atividade ligada às necessidades da vida humana, na medida em que a contemplação das coisas eternas, atividade desempenhada pelo filósofo, passou a ser o modo de vida considerado livre, ocasionando várias mudanças na hierarquia das atividades humanas.

O pensamento arendtiano nos revela que a negação da vida dedicada aos assuntos políticos começou a ser difundida por parte dos filósofos ainda na Antiguidade clássica, onde se iniciou um forte apelo para liberar o homem de participar da vida de ação política, julgando que este modo de vida não proporcionava aos homens a verdadeira liberdade, que só seria experimentada na

quietude da contemplação, no entregar-se às coisas eternas, onde toda ideia de ação seria cessada. A *vita activa*, por não abrigar a contemplação, que para os filósofos desde Platão passaram a tê-la como a atividade por excelência, passou a ser desprezada e definida a partir do ponto de vista do filósofo e da quietude da contemplação.

Na visão dos filósofos, somente a contemplação proporcionava aos homens o acesso à beleza e à verdade do *kosmos*. A *vita activa*, tradicionalmente, não era capaz de conectar o homem ao eterno e imutável, coisas que só se revela ao homem quando ele cessa toda e qualquer atividade. Arendt nos diz que o termo *vita activa* recebeu seu significado a partir da *vita* contemplativa, e por isso “[...] a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação de um corpo vivo” (ARENDR, 2010, p. 19). Para Hannah Arendt, desde o momento da fundação da tradição de pensamento político ocidental até o fim dessa tradição no século XX, a vida dedicada aos assuntos mundanos jamais perdeu seu *status* negativo, continuando ligada não à esfera da liberdade, mas sim às coisas necessárias à vida humana.

Mesmo descrevendo o que vem a ser a expressão *vita activa* desde a filosofia platônica, momento em que a tradição se inicia, Arendt propõe um uso dessa expressão em plena contradição com a tradição de pensamento político.⁵ A autora duvidava da ordem hierárquica estabelecida pela filosofia frente à política, e do mesmo modo acreditava que o valor dado à contemplação na hierarquia dos modos de vida humano alterou a hierarquia das atividades desempenhadas pelo homem no interior da *vita activa*. Arendt não objetivava provar se um modo de vida era superior ou inferior ao outro; não obstante, usava a expressão *vita activa* sabendo que as preocupações advindas de suas atividades não eram as mesmas que aquelas advindas da *vita* contemplativa.

⁵ Em diversos pontos de sua obra, Arendt defende a ideia de que se houve um fato capaz de dar início à tradição de pensamento político ocidental, este foi o julgamento e a morte de Sócrates. Para ela, o motivo que impulsionou Platão a sugerir o filósofo como governante da cidade, sem dúvida alguma, foi a perseguição que Sócrates sofreu por parte dos homens da *pólis*, que cada vez mais tratavam com hostilidade a filosofia e passavam a ser ameaça direta à vida do filósofo. O desejo de governar a cidade que o filósofo apresentava naquele momento parte muito mais de “[...] um amor à filosofia e à segurança do filósofo” do que de um ‘amor à *pólis* e à política’ (ARENDR, 2009b, p. 146-147). Com a morte de Sócrates e a descrença de Platão na persuasão como modo de conduzir os homens, faltaria pouco para que a tradição surgisse enquanto normas e padrões capazes de orientar os homens no mundo.

Observamos o quanto é possível que, a partir do julgamento de Sócrates, os filósofos tenham percebido que o domínio político já não proporcionava necessariamente todas as atividades seguras e superiores para o ser humano, de modo que a descoberta do eterno por parte dos filósofos por meio da atividade do contemplar “[...] tenha sido favorecida pelo fato de que eles, muito justificadamente, duvidavam das possibilidades da *pólis* no tocante à imortalidade ou mesmo à permanência (ARENDDT, 2010, p. 25). Isso fez com que a oposição à antiga cidade-Estado e a religião a que ela pertencia fosse uma das grandes consequências subjacente a esta descoberta na concepção de Hannah Arendt. A *vita activa*, associada a vaidade, vanglória ou qualquer busca por imortalidade transformou-se em serva da contemplação, fato este que nem mesmo a moderna secularização e a inversão hierárquica tradicional entre ação e contemplação foram capazes de modificar.

Para o grego clássico, a *vita activa* representava a única capacidade que o homem tinha de associar-se em forma de organização pública, vendo no contexto situacional da comunidade política a possibilidade concreta de participação das decisões referentes às questões públicas, bem como a experimentação da liberdade a partir do agir conjunto e do diálogo persuasivo. Algo totalmente diferente de como se entendia a associação meramente natural proporcionada pela casa (*oikos*). Arendt ressalta que com o surgimento da *pólis*, ainda na Grécia Arcaica, o homem passou a receber uma espécie de segunda vida, que seria referente à vida pública, ao que é comum, ou seja, ao *Koinon*. André Duarte compreende bem o pensamento de Arendt quando a autora menciona sobre a existência desta “segunda vida” do cidadão grego, e nos diz que

Apenas no período áureo das cidades-estados gregas e da república romana a atividade e a organização políticas constituíram-se como um ‘segundo tipo de vida’ para cada cidadão, o *bios politikos*, centrado na prevalência das atividades da ação e do discurso, radicalmente distintos das formas de vida e de associação características do espaço doméstico e privado, nas quais se lidava com as necessidades naturais da espécie (DUARTE, 2000, p. 210).

O que ocorreu ineditamente na Grécia Antiga foi que o homem adquiria a possibilidade de deixar de pertencer exclusivamente à esfera privada, de relacionar-se apenas com o que é próprio do homem e passava a interagir com outros pares iguais, saltando do *idion* para o *koinon*. A esfera política que surge com a *pólis*

grega; dá ao homem a possibilidade de viver o que é comum a ele e aos seus pares, livrando-o de viver exclusivamente durante toda a sua vida apenas aquilo que é decorrente dos labores necessários da vida biológica. No domínio do que era público, somente duas atividades eram consideradas políticas por excelência e, portanto, dignas de aparecerem em público, apenas o discurso (*lexis*) e a ação (*práxis*) constituíam o que mais tarde Aristóteles chamou de *bíos politikos*.

No pensamento arendtiano, observamos que a experiência política da *pólis* tem sido considerada o corpo político mais glorioso de todos os tempos, seja pela tradição de pensamento que dela surge ou por conta da inauguração de um espaço público que libertava o homem dos grilhões da necessidade vital. A noção de liberdade que surgia com a *pólis* modificou a visão de mundo do homem grego, que passou a entender o mundo não só de dentro da casa, mas também da praça, lugar onde tudo era decidido mediante discursos persuasivos, e não através da força e violência, como acontecia no lar. Segundo Hannah Arendt,

Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas típicos da vida fora da *pólis*, característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos (ARENDDT, 2010, p. 31-32).

A *pólis* inaugurava um novo modo de vida em que o discurso e a capacidade que os homens têm de falarem e serem ouvidos uns pelos outros somente ali era possível. Além disso, de modo tácito ou não, a experiência política da *pólis* definiu que a esfera privada correspondia ao domínio do lar, às vivências da família em torno das necessidades que a vida impõe, e que contrário a isto, a vida pública correspondia à dedicação dada aos assuntos de interesse comuns, de caráter político.

Arendt nos revela que estas esferas permanecem separadas desde o surgimento da cidade-Estado até o início da era moderna, pois com o advento da esfera do social, que não é uma esfera de caráter privado, tampouco público, a linha que separava o domínio da casa do que é político vem a desaparecer.⁶

⁶ Sobre a esfera do social, Arendt nos diz que esse domínio surge como sendo fruto de uma transformação que começou na era moderna, quando interesses privados passam a ter preocupação pública. Observa-se que a ascensão de aspectos da vida privada para o espaço público “[...] não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis” (ARENDDT, 2010, p.46). O advento do social trouxe não somente a impossibilidade de

O que vai interessar Arendt é justamente essa dificuldade de entendermos os domínios público e privado após a chegada da esfera do social na era moderna. A autora reconhece a dificuldade que temos de pensar a divisão axiomática e evidente por si mesma entre aquilo que é da esfera do lar em relação às atividades relativas a um mundo comum, como entendia o antigo pensamento político grego.

Na visão moderna, esta linha é quase inexistente, o que nos impossibilita, dentre outras coisas, encontrar um tipo de sentido que a política ainda possua. Segundo Odílio Aguiar, é de suma importância compreender que o problema maior de Hannah Arendt não é com a questão social, mas sim com a esfera do social, pois o social em Arendt se refere às questões referentes a vida privada, às atividades que servem para manter a vida enquanto máquina biológica. O que mais preocupa a autora nessa impossibilidade de compreender o domínio público e privado, nitidamente após a chegada da esfera do social, é justamente a politização que as questões privadas tiveram, onde se percebe um “[...] processo de emudecimento dos homens e apequenamento da esfera pública numa situação de vigência da tecnificação e laborização da vida” (AGUIAR, 2009, p. 244).

No entanto, diferente dessa visão moderna e contemporânea a respeito do binômio público-privado, esses dois espaços eram entendidos de modo completamente distintos entre si, porém extremamente correlatos, e isso pôde ser visto no mundo antigo, quando se deu o surgimento das primeiras cidades-Estados, mais precisamente no advento da *pólis* grega. Arendt defende que esse surgimento do domínio público “[...] tenha ocorrido à custa do domínio privado da família e do lar (ARENDR, 2010, p.35), pois observa que quando a esfera das coisas comuns foi criada, os cidadãos que dela participavam tinham os seus poderes paternos

se reconhecer a linha divisória entre a casa e o mundo, como também uma inversão na supremacia entre os modos de vida conhecidos pelos homens antigos, bem como, confusões de sentido e significado entre as atividades desempenhadas no interior da *vita activa*, de tal modo que observamos aspectos do trabalho e da obra totalmente submersos na atividade da política. Sobre essa questão Adriano Correia nos fala que “na era moderna, onde o público [...] e o privado [...] se diluem no social, cada vez mais a forma assumida pelo trabalho e pela fabricação no conjunto da ordenação social vai adquirindo relevância, na medida em que são elementos determinantes na constituição de um mundo comum” (CORREIA, 2001, p.232). Com o advento do social, a política passa a assumir características administrativas e instrumentais, tal qual a atividade do trabalho e da fabricação, o que resulta numa espécie de privatização do espaço público, tendo como consequência desastrosa o advento de experiências políticas baseadas na administração, no automatismo, nos cálculos de meios e fins, onde o sentido da política perde-se totalmente.

limitados quando estes entravam em conflito com os interesses da cidade. Não que a propriedade ou a vida privada de seus cidadãos fossem empecilho para a participação na vida pública; pelo contrário, a *pólis* jamais violava o ambiente do lar, tendo em vista que para participar da vida pública o homem deveria ter uma casa, um lar que lhe assegurasse as necessidades da vida, e que acima de tudo fosse um lugar que pudesse chamar de seu no mundo.

A vida no espaço privado da casa, quase sempre organizada em torno da mulher, filhos, escravos e toda produção de bens de consumo, compelia os homens a viverem juntos, por causa das necessidades que cada um tinha de se manter vivo. As carências e urgências impostas pela vida biológica, quando bem atendidas no âmbito da casa, preparavam o homem para a vida de cidadão, dando-lhe a segurança necessária para se aventurar no domínio da política. É no espaço do *oikos* que se dá a manutenção do corpo do indivíduo, a sobrevivência da espécie humana, bem como todas as necessidades naturais que fazem o homem permanecer vivo. E dada à urgência com que a vida se impõe, neste ambiente privado não cabe discursos com o fito de persuadir alguém ou realizar melhor as atividades. Contrariamente a isso, observamos o uso da força e da violência como modo de conduzir as relações e urgências em torno da vida, pois onde a necessidade governa não há espaço para o diálogo.

Opostamente à esfera privada, o que fazia com os homens se relacionassem no espaço público era a liberdade, e não a necessidade. O desejo de conviverem entre iguais, onde o discurso persuasivo era o teor das falas, encorajava os homens a deixarem a casa para aparecerem em público. Vencer as necessidades impostas pela vida era *conditio sine qua non* para a vivência dessa liberdade no espaço público grego, onde a troca e discussão das opiniões expostas pelos cidadãos eram políticas por excelência, pois se referiam a interesses comuns da cidade. “Se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida no lar constituía a condição óbvia para a liberdade da *pólis*” (ARENDRT, 2010, p. 36).

Arendt deixa claro que a força e a violência empregada pelos homens da *pólis* grega no domínio privado da casa não era a violência no sentido hobbesiano, em que os homens, mantendo-se em guerra de todos contra todos, instituíam o espaço público, mais precisamente o governo, como meio de garantir a sobrevivência. A violência que observamos no âmbito privado refere-se a uma

ausência de discurso e a uma ênfase na força, tendo como objetivo garantir a saúde e a riqueza que serviria de sustentáculo à liberdade do cidadão no espaço público. Este ato pré-político usado pelo chefe do lar podia ser observado no tratamento hierárquico com a mulher e os filhos e no trato com os escravos, sendo este último justificado como algo essencial a todo aquele que desejasse conquistar sua liberdade perante a ordem das necessidades. Arendt nos diz que, apesar de toda objeção feita pelos filósofos sobre a função da *pólis*, é certo que todos os pensadores gregos tinham em mente que

A liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre (ARENDR, 2010, p. 37).

Pelo que se observa, o poder pré-político utilizado no âmbito da casa estava associado à noção de governo, ao que se entende modernamente por autoridade no sentido de mando e obediência. Governar, ser governado e toda relação gerada por esta ordem configurava atitudes pré-políticas que jamais podiam ser verificadas no espaço da *pólis*, onde a existência de iguais excluía qualquer noção de hierarquia, assim como as relações de desigualdade geradas a partir do mando e da obediência. No espaço público grego, ser livre significava antes de tudo não estar submisso em nenhuma situação, fosse diante da necessidade, fosse diante do governar e ser governado, estabelecendo uma noção de igualdade entre os homens completamente diferente da desigualdade vista no *oikos*. Arendt defende que essa *isonomia* não significava uma igualdade de condições que os homens possuíam perante as leis, ou mesmo a possibilidade de ascender ao domínio público, mas sim “[...] uma condição que torna os homens iguais”.⁷ André Duarte resume a ideia de isonomia articulada pelos gregos afirmando que

⁷ Observamos que a igualdade que os gregos diziam viver no espaço público da *pólis* difere-se do que hoje, na era contemporânea, entendemos por ser igual ou desigual. Arendt defende tal fato, afirmando que essa igualdade significava “[...] viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de ‘desiguais’, que de fato era sempre a maioria da população da cidade-Estado. A igualdade, portanto, longe de estar ligada a noção de justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade: ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado” (ARENDR, 2010, p. 39).

Liberdade e igualdade coincidiam no âmbito da *pólis* grega não apenas porque certas condições prévias eram necessárias para que se pudesse aceder ao espaço público, tais como a posse de escravos e de uma casa, mas também na medida em que a isonomia, por meio de suas normas (*nomos*), instaurava uma igualdade artificial entre homens desiguais por natureza (*physei*). A igualdade era, portanto, uma característica especificamente política, um atributo da *pólis* isonômica, e não uma qualidade natural dos homens. Liberdade e igualdade coincidiam, ainda por que os gregos acreditavam que só se era livre quando as ações humanas davam-se entre os próprios pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e de coerção e, portanto, na ausência de qualquer forma de governo definida a partir da dominação entre os homens (DUARTE, 2000, p. 212).

Deixar o lar e ingressar no domínio público, eis a única possibilidade que o governante da casa tinha de ser livre e igual aos outros pares. Em resumo, ser livre e viver em uma *pólis* era, em certo sentido, “um e o mesmo”. A *pólis*, isenta do ato de governar e ser governada, liberava os homens da autoridade que estes estabeleciam nas suas relações perante os outros e as necessidades da vida. Somente a *pólis* estava protegida dos assuntos que fossem referentes à sobrevivência, ou seja, que tivessem como único objetivo manter o sustento e o processo vital. Tudo que fosse referente à vida biológica e ao trabalho exigido para o manter-se vivo não era autorizado a adentrar o domínio dos assuntos políticos. Quanto a isso, Arendt ressalta que essa definição evidente das diferenças sobre como está configurado o domínio público perante o domínio privado é de uma “precisão sem-par” na história das experiências políticas. A vida privada deveria possuir o dever de manter o homem e suas necessidades para então liberá-lo para vida pública. A libertação das necessidades era a base para o experimento da liberdade, e sobre isso Arendt diz que “[...] sem a vitória, no lar, sobre as necessidades da vida, nem a ‘vida boa’ é possível, mas a política jamais existe em função da vida. No que tange aos membros da *pólis*, a vida no lar existe em função da ‘vida boa’ na *pólis*” (ARENDR, 2010, p. 45).

Observando a crítica que Hannah Arendt faz à tradição de pensamento político ocidental, bem como o retorno metodológico aos gregos Antigos, com o fito de compreender como se deu o nascimento da política, entendemos que a grande dificuldade em compreender o espaço público na obra de Hannah Arendt pode ser apresentada a partir de duas questões. A primeira diz respeito ao fato de que nenhum retorno à tradição nos garante o menor entendimento do que seja a categoria do político, simplesmente pelo fato de que a tradição de pensamento

filosófico se mostrou extremamente antipolítica durante toda sua história, pois como vimos em diversas formulações, esta tradição modificou não só a hierarquia das atividades humanas como proclamou a superioridade entre modos vida, alterando essencialmente diversos conceitos que compunham o domínio público. Em segundo lugar, temos, a partir da era moderna, o surgimento da esfera do social, que não sendo pública nem privada, apresenta-se de modo inédito na história da humanidade como sendo a junção de aspectos do privado e do público, ocultando de uma vez por todas a linha divisória entre a casa e o mundo. Do mesmo modo que a tradição de pensamento filosófico, a esfera do social se apresenta de um modo antipolítico, ou mesmo apolítico, tendo em vista que ao dar novos significados para as atividades humanas, torna a política um instrumento de mera administração da vida, o que acaba impossibilitando ainda mais qualquer tipo de definição acerca do que é comum aos homens.

Não sabemos exatamente se o fato de a tradição de pensamento político ocidental ter transmitido como herança fundamental a hostilidade filosófica em relação à política contribuiu para a formação da esfera do social e para a impossibilidade de compreensão do que é o domínio público. O fato é que, no ato de “desmontar” a tradição, dialogar com os fragmentos que dela restou, bem como pensar diversas consequências desse fato, Arendt consegue recuperar categorias e conceitos políticos originários que estavam esquecidos, que sem dúvida guardam o sentido da política em sua maior dignidade. Dentre as várias categorias e conceitos modificados pela tradição, que impossibilitam entender o que é o espaço público, observamos o interesse de resgate, por parte de Arendt, pelo significado original da liberdade como o caminho teórico que seu pensamento percorre para a compreensão das manifestações políticas originárias. A interrogação pelo significado da liberdade é tema central no pensamento político da autora, pois como a mesma bem observou, nenhuma outra categoria define exatamente o sentido da política, e talvez por isso seu significado tenha sido tão modificado no decorrer de toda tradição.

Arendt pensa o espaço público como espaço da liberdade, tal qual os gregos da *pólis*. E ao recorrer aos gregos clássicos, a autora tem em mente que o modelo político por eles inaugurado representava um dos poucos grandes casos de sorte na história em que se mostrara decisivo, no sentido de que apenas em casos como estes tanto a ventura como a desventura do âmbito político encontram-se de

fato em total aparição. No entanto, Arendt sabia que as respostas oferecidas pela tradição de pensamento ocidental acabaram por ocultar as manifestações originárias da política, modificando o sentido do espaço público, excluindo aquilo que não era conveniente para o pensamento filosófico e que representava o verdadeiro sentido para o qual o espaço público foi criado. Quando Arendt pensa o domínio público em consonância com a *pólis* grega, o que autora objetiva é justamente resgatar o original sentido da política a partir do olhar fenomenológico diante das experiências pré-filosóficas da Antiguidade.

Para a questão a respeito do sentido da política, ou seja, sobre o que é o espaço público, Arendt dizia que uma resposta muito simples tornava qualquer outra elucidação desnecessária, e afirmava: “O sentido da política é a liberdade” (ARENDR, 2007, p. 38)., sendo a liberdade não um problema filosófico, tal qual a tradição pensava, mas uma questão para o pensamento, onde ela estaria em conexão direta com a vontade. Arendt não desconsidera em nenhum momento a base fenomênica original de aparecimento da liberdade, reconhecendo que esta surgiu pela primeira vez no mundo no domínio próprio da esfera pública, sendo inaugurada na ação entre homens iguais e sendo experimentada apenas por aqueles que dessa ação participavam.

Sendo a liberdade o sentido da política, o “fim” para o qual o espaço público foi criado, não fica difícil entendermos porque a liberdade pôde ser alvo de algumas ressignificações teóricas, onde inicialmente ela começou a ser associada à liberdade interior, passando por outras diversas modificações até chegar à era contemporânea em total conexão com a violência, ou seja, associada a modos pré-políticos. Na obra *Entre o passado e o futuro*, Arendt vai nos dizer que essas perplexidades teóricas foram possíveis pelo simples fato de que

A tradição filosófica distorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade tal como ela é dada na experiência humana ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da política e dos negócios humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção (ARENDR, 2009b, p.191).

Até que a liberdade pudesse ser incorporada pelos problemas filosóficos, já no final da Antiguidade clássica, observa-se a sua existência no exercício político entre homens, vivenciada cotidianamente no domínio político greco-romano. Na Antiguidade pré-filosófica, a liberdade apresentava-se como uma

manifestação pública que não possuía nenhuma ligação com alguma faculdade interior, ou espaço interno da mente ou da alma ao qual os homens pudessem recorrer quando se sentiam aprisionados diante da hostilidade do mundo exterior.

A separação entre a liberdade e o espaço público deu-se a partir da fundação da tradição, através da transposição desse conceito para a interioridade humana. A tradição cristã, que ascendeu com total força nos séculos que se seguiram do início da tradição, apropriou-se de alguns conceitos tradicionais e fortaleceu a ideia de que ser livre é estar distante dos negócios mundanos, identificando liberdade com vontade sob o nome de livre-arbítrio, algo totalmente desconhecido pelo mundo Antigo clássico. Compreendendo o problema ocasionado pela tradição, no que concerne ao sentido que era dado ao espaço público, André Duarte defende que

Com o cristianismo consolidava-se a noção de que a liberdade é exercida em completa solidão, por meio das escolhas efetuadas pelo indivíduo em face das alternativas que se põem diante dele, perdendo assim qualquer relação para com a pluralidade humana que constitui o âmbito político (DUARTE, 2000, p. 205).

O fato é que desde que o pensamento filosófico antipolítico passa a disseminar a ideia de que a liberdade não pode ser experimentada em associação com outras pessoas e que a liberdade começa quando os homens abandonam o espaço público, a razão de ser da política deixa de ser a mesma que outrora fora para os homens da *pólis* e passa a denominar diversas outras coisas, gerando certas impossibilidades de compreensão do que vem a ser o espaço público. Com isso, Arendt não busca pensar a liberdade nos termos liberais, onde a liberdade serve aos ditames da vida privada, visando ao crescimento e ao desenvolvimento econômico, nem busca pensar a liberdade tal qual Rousseau pensou, isto é, associada à soberania, a uma espécie de “vontade” geral em que a liberdade se mostraria altamente antipluralista.

Ao entrar em contato com os gregos e com as experiências originárias da política, Arendt entendeu bem que o significado da vida política é a liberdade e a sua manifestação de maneira concreta só é possível onde exista um espaço público destinado à interação humana, reconhecendo que o vínculo entre liberdade e política em nenhum outro momento da história foi articulado com maior clareza. No debate que estabelece ao tentar compreender o que é a liberdade, na obra *Entre o*

passado e o futuro, Arendt é muito clara ao nos dizer que “[...] a *raison d’être* da política é a liberdade e que essa liberdade é vivida basicamente na ação” (ARENDR, 2009b, p. 197), mostrando que quando nos propomos a falar sobre qualquer assunto político, a questão da liberdade entra em jogo, tendo em vista que ela é, na verdade, a razão pela qual os homens convivem em organizações políticas. “Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado” (ARENDR, 2009b, p. 192).

Sobre todas as reviravoltas históricas e transformações teóricas pelas quais passou a ideia de liberdade, André Duarte nos diz que, apesar de tudo, ela ainda diz respeito “[...] de maneira inegável, ao conceito do político em geral, motivo pela qual a tirania e o totalitarismo ainda são considerados como as piores formas de Estado” (DUARTE, 2000, p. 210). De fato, observa-se que mesmo após a tradição filosófica ter inaugurado uma postura hostil perante o espaço público, modificando totalmente seu sentido ao proporcionar como consequência novos entendimentos para a questão da liberdade, é certo que não teríamos conhecimento do que vem a ser liberdade interna — livre *arbitrium*, vontade geral, ou seja, tudo que veio a ser denominado como liberdade no decorrer da história — não tivesse sido a experiência vivenciada por comunidades políticas antigas, que a conheceram e a experimentaram como aquela “[...] condição de ser livre enquanto uma realidade mundana e tangível” (ARENDR, 2009b, p. 194). Não fosse a vivência greco-romana antiga, onde os cidadãos puderam experimentar a liberdade como um “[...] estado de ser manifesto na ação” (ARENDR, 2009b, p. 211), jamais saberíamos de fato o que era liberdade e, por conseguinte, não estaríamos aptos a compreender o que vem a ser o espaço público.

Portanto, a ideia de espaço público que Arendt quer recuperar está totalmente entrelaçada com a ideia de liberdade “espacial e relacional”. Em termos arendtianos, o espaço público só ocorre quando há homens agindo em concerto, de tal modo que no momento que esta ação é atualizada, ocorre o que se entende por liberdade, não antes e nem depois que ocorre a ação, mas no exato momento em que ela é praticada é que podemos ver a liberdade surgir. Assim, ao cessar a ação e ocorrer a separação dos homens que estavam agindo, ocorre do mesmo modo o fim da liberdade e, por consequência, do próprio espaço público. As palavras de André Duarte logo abaixo resumem bem o pensamento de Hannah Arendt quando a autora expõe a ideia de liberdade como sendo análoga à categoria de espaço público:

A existência ou a inexistência da liberdade só pode ser constatada na interação com os outros, não por meio da introspecção. Em seu sentido político originário, a liberdade é um fenômeno mundano, isto é, não diz respeito a um problema filosófico e não pode ser compreendida como um atributo da vontade, só podendo manifestar-se de maneira concreta onde exista um espaço público destinado à interação humana (DUARTE, 2000, p. 210).

2.3 Aparência: ação, discurso e pluralidade

Na medida em que defende uma noção de espaço público que muito se assemelha ao que os gregos pensavam, Arendt cada vez mais vincula o espaço da política ao mundo das aparências que se estabelece entre os homens, defendendo a tese de que o espaço público só é possível onde os homens possam aparecer uns para os outros através da ação e do discurso, e que este domínio se desfaz no momento em que o indivíduo se encontra isolado de seus companheiros. Em outras palavras, o espaço público, no pensamento arendtiano, acontece a partir do espaço mundano, pois é somente lá que é possível aparecer, no sentido de que os homens podem mostrar-se uns para os outros e exporem suas *doxas* sob vários aspectos, algo totalmente impossível para a esfera do privado, tendo em vista a impossibilidade estes encontram neste domínio de se mostrarem para o mundo comum.

Quando Arendt se propõe a discutir de modo específico a categoria de espaço público no capítulo II de *A condição humana*, logo no início nos fala que “[...] o termo “público” denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não completamente idênticos” (ARENDR, 2010, p. 61). A autora vai chamar a atenção na discussão para o fato de que, dada a atualização da ação política e o surgimento da liberdade, dois fatores surgem como sendo o espaço público, e que se olhados de modo despercebidos podem parecer a mesma coisa, mas que se analisados detidamente, veremos que são diferentes pelo fato de possibilitarem o surgimento de consequências nem sempre iguais entre si.

Os fenômenos que Arendt diz denotarem do termo espaço público são chamados pela autora de *aparência* e *mundo*. Em termos arendtianos, a aparência significa o domínio em que ocorre a possibilidade de ser visto e ser ouvido por outros homens, que, ao desempenharem suas atividades em um ambiente público, atestam uma existência real daquilo que está sendo apresentado por eles e pelos

outros. “Aparência - aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos - constitui a realidade” (ARENDDT, 2010, p. 61). A respeito do termo *mundo*, Arendt diz que este é o lugar que pertence à pluralidade; é o espaço comum habitado pelos homens, o que o torna diferente do espaço que privadamente se ocupa nesse mundo. A autora deixa claro que esta ideia “[...] tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDDT, 2010, p. 64). Diferentemente do termo mundo que está associado à ideia de Terra, universo ou natureza, a autora trata desse espaço como sendo o fruto das ações humanas entre homens.⁸

Observamos que quando Arendt relaciona espaço público com aparência, mais uma vez deixa à mostra a sua aproximação com o pensamento instituído na *pólis* grega, pois, para os homens da Grécia clássica, aparecer — em termos políticos — era o mesmo que existir de modo autêntico; era a constituição garantida de realidade. A possibilidade de existência real daquilo que os homens falavam e faziam jamais poderia ser possível na esfera do que é privado, segundo o pensamento do cidadão da *pólis*, pois no domínio do lar agregava-se tudo aquilo que não podia aparecer em público, mas somente à vida em família. A vida na esfera do lar servia, dentre outras coisas, para resguardar tudo o que de algum modo era destituído de relevância no espaço de aparição. André Duarte vai nos dizer que

A visão negativa dos gregos sobre o espaço privado da vida também dizia respeito ao fato de que, nele, não se podia permitir a expressão da *doxa* em seu múltiplo significado como opinião e como fama, como aparência e como ilusão (2010, p. 141).

Era a impossibilidade de a vida mostrar-se por si mesma e de ser vista pelos outros homens que fazia com o que a vida privada fosse destituída de realidade. A respeito desta visão dicotômica entre o binômio público-privado, Celso Lafer no diz que

É interessante, neste contexto, lembrar que para o cidadão grego, na *polis* clássica, duas eram as ordens de existência: a pública e a privada. Daí a

⁸ Neste capítulo nos deteremos no debate em torno do fenômeno da *Aparência*, por entendermos que muitas questões exigem ser apresentadas em mais de um tópico, necessitando de um extenso debate. Sobre o fenômeno *Mundo Comum*, apresentaremos as considerações a seu respeito no capítulo seguinte.

diferença entre *koinón* - aquilo que é comum (o público) - e *idion* - aquilo que é próprio, pessoal, privativo (o privado) (LAFER, 1988, p. 238).⁹

Viver uma vida inteiramente privada significava, acima de tudo, estar destituído de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana. A aparência em público era a oportunidade que o homem tinha de superar as imposições da necessidade a qual todos estavam condenados na esfera privada, vendo no espaço de aparição o lugar onde podiam revelar quem de fato eram diante uns dos outros, pois somente através de feitos e palavras era que o *quem* de cada um envolvido na ação poderia ser revelado. Com isso, compreendemos o motivo pelo qual, para os cidadãos da *pólis*, era somente na esfera pública que estava reservada a possibilidade de aparecer a individualidade. “O domínio público era o lugar por excelência em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis” (ARENDDT, 2010, p. 50). Segundo André Duarte,

A *pólis* veio à existência para propiciar um espaço onde os homens pudessem relacionar-se permanentemente no modo da ação e do discurso, multiplicando as chances de cada um para distinguir-se dentre os demais e mostrar-se em sua própria unicidade individual (2010, p.141).

É notório o caráter agonístico da esfera pública para os gregos, quando observamos que o ambiente comum ressaltava a importância de apresentar ações extraordinárias, na busca de revelar o *quem* de cada um, gerando certa competitividade entre os homens. No período da Grécia clássica, o aspecto agonístico da esfera pública grega tornou a coragem a maior de todas as virtudes, pois para ingressar na *pólis* era exigido que o cidadão tivesse a coragem para abandonar todas as preocupações e cuidados inerentes à vida. O espaço de aparência criado pelos gregos clássicos passou a existir como um lugar destinado a garantir relações que tivessem a fala e a ação como mediadores, segundo André Duarte,

⁹ Celso Lafer nos mostra que o termo *idios* advém a palavra idiosincrasia, idioma, idiomático, do mesmo sentido que idiota, ou seja, ignorante. Segundo ele, “[...] o idiota, aponta Hannah Arendt, é aquele que vive apenas na sua casa e se preocupa apenas com a sua vida e as necessidades a ela inerentes. Por isso é ignorante, pois desconhece a relevância do mundo comum e compartilhado” (LAFER, 1988, p. 238). Ao observar as palavras de Lafer, percebe-se com bastante clareza o quanto era inerente a associação entre privado e “irrelevância” para os gregos antigos. Relacionar privado com aquilo que é idiota por definição faz com que não haja, para a esfera privada, muitas considerações positivas por parte desse povo, a não ser a de ter como única tarefa preparar o homem para usufruir do espaço público, sendo que quase sempre essa preparação era associada a uma superação das necessidades impostas à vida.

Multiplicando as chances de cada um para distinguir-se dentre os demais e mostrar-se em sua própria unicidade, bem como para garantir aos homens que seus feitos e palavras não seriam esquecidos, mas poderiam alcançar fama imortal (2000, p.213).

Na *pólis*, o homem possuía o verdadeiro espírito corajoso quando era capaz de livrar-se das preocupações do corpo, da vida e, assim, ultrapassar as fronteiras do lar e lançar-se no mundo político. Na cidades-Estados gregas, a coragem era a virtude política por excelência.

A partir disso, Arendt considera que o espaço público denota o espaço da aparência, permitindo a vivência de homens, e não de um homem no singular, onde todos podem ver, serem vistos e escutar uns aos outros pelo fato de serem iguais. Tal qual os gregos clássicos, Arendt sabia dos problemas que algumas formas de governo geram quando excluem esse espaço da aparência, como é o caso dos regimes totalitários e da tirania. Para os gregos, a “[...] tirania significava o enclausuramento de todos os homens no espaço privado, isto é, a perda total daquela esfera onde eles podiam mostrar-se e onde a realidade enquanto tal podia constituir-se em suas várias perspectivas” (DUARTE, 2010, p.141).

Os cidadãos da *pólis* entendiam que regimes como a tirania, que extinguiriam a possibilidade do agir e do discurso em conjunto, representam o mesmo que a escravidão, pois além de manter os homens submersos na esfera do privado, lidando apenas com o corpo e as necessidades impostas pelo estar vivo, ainda retirava deles a noção de realidade atestada pelo ver e ser visto.

A aparência enquanto manifestação do espaço público surge na obra arendtiana como o equivalente a um espaço de manifestação, de publicização, de aparecimento daquilo que o homem produziu e daquilo que o homem é. Os homens constroem esse espaço da aparência na medida em que possuem a possibilidade de viver em conjunto, pois ela nunca é fruto da ação e do discurso de um homem só; antes, decorre do fato de que os homens se relacionam entre si. E é nessa convivência entre seus semelhantes que os homens podem, através da ação, dar início a coisas novas e por meio da fala revelar quem são. Arendt afirma que esse espaço é capaz de conferir realidade aos homens e às suas produções, pois “[...] a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmo” (2010, p. 61).

No pensamento de Hannah Arendt, a ação e o discurso aparecem como atividades fundamentais no que concerne à possibilidade do ver e ser visto, pois se os homens podem se perceber entre si, é justamente por conta da dimensão de revelação que carrega a ação e o discurso. Neste contexto, a pluralidade humana torna-se a condição básica para o surgimento destas atividades. Arendt afirma que a ação só vai ser possível porque os homens estarão convivendo com seus semelhantes, e necessitam a todo instante dar início a novos projetos, que jamais seriam possíveis no isolamento. Nas palavras da autora,

A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está intimamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo (ARENDR, 2009b, p. 92).

Entretanto, ao iniciarem algo novo entre seus iguais no campo da aparência, os homens precisam do discurso para serem compreendidos, pois sem o discurso teríamos ações mudas que nada revelariam e, portanto, não seriam consideradas de caráter político. Sobre esta questão, Arendt nos diz que

[...] se não fossem 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 de discurso nem de ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (2010, p. 219-220).

Neste ponto, percebemos a pluralidade como detentora de um duplo caráter, pois ao mesmo tempo em que abriga aquilo que é comum a todos os indivíduos, esta condição humana também garante uma espécie de unicidade do homem em relação ao seu semelhante. Com o agir e o falar, os homens mostram que, apesar de serem todos semelhantes, cada um possui sua distinção única, e no pensamento de Arendt, “[...] a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (2010, p. 220).

Dessa forma, o discurso e a ação revelam a distinta unicidade de cada homem. “Ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens”

(ARENDR, 2010, p. 220). Ser singular em meio à pluralidade depende exclusivamente do agir; e esse agir, segundo Arendt (2010), é a forma pela qual se entra no mundo e como se afirma a existência enquanto ser humano. Essa possibilidade de revelação contida na experiência política também foi percebida por Eduardo Jardim, quando analisou o capítulo dedicado à ação de *A condição humana*. Para o autor,

Na ação e no discurso revela-se *quem* os indivíduos são. A disposição de mostrar-se dos homens é possibilitada pelo exercício de uma atividade específica: a ação compartilhada por uma pluralidade de agentes. Sem essa pluralidade, não haveria possibilidade do reconhecimento da personalidade de cada indivíduo. O contexto em que isso se dá é a esfera pública (JARDIM, 2011, p. 83).

Na obra *Homens em tempos sombrios*, no texto em que Arendt pronunciou como uma espécie de tributo a Karl Jaspers, há uma passagem em que a autora fala dessa capacidade que a esfera pública tem de proporcionar a “humanidade” ao homem:

Na medida em que esse espaço público é também um âmbito espiritual, há manifesto nele aquilo que os romanos chamavam de *humanitas*, entendendo por isso algo que era a própria estatura da qualidade humana, pois era válida sem ser objetiva. [...]. A *humanitas* nunca é adquirida em solidão e nunca com a oferta de sua obra ao público. Só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na “aventura no âmbito público – quando, nesse curso, arrisca-se a revelar algo que não é ‘subjetivo’ e, por essa própria razão, não pode reconhecer nem controlar. Assim, a ‘aventura no âmbito público’ onde se adquire a *humanitas* torna-se um presente para a humanidade (ARENDR, 1987, p. 69).

Arendt defende que o aparecimento em público, o lançar-se entre os homens de modo deliberado carrega em si um tipo de elemento pessoal que é transmitido à pluralidade, pois a ação e o discurso fazem com que o homem expresse aquilo que ele é. Para a autora, a “humanidade” do homem surge no momento em que o indivíduo vai para o espaço público, pois é neste que o homem convive com uma pluralidade de semelhantes que medeiam suas relações através da instauração da novidade e da reveladora capacidade da fala persuasiva.

Na obra *Origens do totalitarismo* (1951), Hannah Arendt nos diz que quando ocorre a possibilidade de o homem perder essa capacidade de se relacionar, de viver nesse espaço de aparência onde todos podem ver e serem vistos através de atos e palavras, ele perde a oportunidade de desvelar o seu eu, e,

assim, torna-se distante de si e desconhecido do que ele é. “O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDDT, 1989, p. 529). Quando se age, é como um segundo nascimento, é a reafirmação de que se tem existência; no caso de abdicarmos dessa iniciativa, deixa-se até mesmo de ser considerado humano.

[...] uma vida 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 (ARENDDT, 2010, p. 221).

Para a autora, é através de atos e palavras que o homem entra no mundo, e apesar da pluralidade ser condição básica para haver ação e discurso, esse ímpeto para agir, que funciona como um segundo nascimento, é dado ao homem no momento que ele nasce no mundo. A ação pode até ser estimulada por outros, mas nunca é condicionada exclusivamente por eles. Arendt diz que esse estímulo para a ação se dá também no momento em que se nasce: “[...] ele surge no começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa” (ARENDDT, 2010, p. 221).

A ação política aparece no pensamento arendtiano sempre como sinônimo da própria novidade no mundo, pois ela carrega o novo, o ineditismo, por assim dizer. De acordo com a autora, “[...] é da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes” (ARENDDT, 2010, p. 222).¹⁰

Apesar do caráter grandioso que possui a ação no que concerne à categoria de espaço público, é de suma importância entender que o novo início que cada ação carrega só compreensível porque ele sempre vem acompanhado do discurso. Este, por si, assume o caráter da revelação de um quem. E sobre isso

¹⁰ Arendt entende o homem a partir da sua capacidade de iniciar quando observa que o nascimento no mundo já se mostra como a expressão fidedigna do agir, que carrega consigo o início, a novidade. A autora cita as palavras de Agostinho, que diz que “para que houvesse um início, o homem foi criado”, pensando que a ação de entrar no mundo se assemelha à suprema capacidade do homem de ser a própria novidade, que pode ser atualizada constantemente. Segundo a autora, isso, politicamente falando, seria idêntico à própria liberdade do homem (ARENDDT, 1989, p. 531). Pensando no sentido dessa ação e na sua relação com a condição humana da natalidade, Adriano Correia defende que “Em suma, nascer é já ser capaz de instaurar novidade no mundo através da ação, e o nascimento é a aparição inaugural de uma singularidade que, por sua unicidade e espontaneidade, é promessa de liberdade, que pode ganhar realidade no domínio político” (CORREIA, 2010, p. 17). Para o autor, os homens não são seres para a morte, mas sim reafirmadores constantes da novidade que eles carregam consigo desde o nascimento.

Arendt diz que “[...] de qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como e pelo mesmo motivo, o sujeito por assim dizer” (ARENDR, 2010, p. 223).

Ação e discurso aparecem intimamente relacionados porque todo aquele que age precisa responder às perguntas que são feitas a ele no momento de iniciar algo. Esse responder à pergunta por meio do discurso é a forma de apresentação de quem o agente é. Arendt assevera que a revelação está implícita quando se age e fala ao mesmo tempo. Do contrário, caso essas atividades apareçam separadas, não existiriam homens, mas sim robôs, ou simplesmente máquinas, ambos sempre a executar alguma atividade de forma programada. Segundo a autora,

A ação que ele inicia 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 na qual se identifica como ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (ARENDR, 2010, p. 223).

No pensamento arendtiano, a ação política sem discurso é muda, não comunica; portanto, deixa de ser ação, “[...] pois o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras” (ARENDR, 2010, p. 223). Observa-se que os homens não aparecem apenas corporalmente no espaço da aparência quando agem e falam; eles aparecem revelando “suas identidades pessoais únicas”. Esta revelação aparece em tudo que fazem e falam, de tal modo que esse “quem”, por ser fruto do agir e do falar em concerto com os demais, quase nunca é revelado para o homem na solidão. Os outros, ao mesmo tempo em que são agentes, porque são semelhantes que agem e falam, são também espectadores dos atos produzidos.

Na obra política de Arendt, o que está em jogo no domínio público não é o aparecer do homem enquanto corpo físico, ser biológico, isolado, antes, no espaço da aparência, é o **quem** de cada indivíduo revelado pela ação e pelo discurso em concerto que vai entrar em questão, pois é a convivência **entre** homens que vai fazer de cada indivíduo o próprio iniciador de algo, o revelador de si e daquilo que faz. A pluralidade como condição formadora dessa aparência deposita nas atividades da ação e do discurso a tarefa primária para que essa reunião de homens possua a possibilidade de constituição de um domínio público.

Destarte, não é a simples reunião de pessoas que atesta a existência de um ambiente público. Arendt é clara: a pluralidade está relacionada, no espaço da aparência, não apenas ao ver, mas também ao agir, ouvir, falar, pois são atividades **entre** homens que vão ser reveladoras de quem os homens são. Eduardo Jardim diz que na obra de Arendt percebe-se claramente que é em ação e discurso que os homens se revelam. Assevera ele: “[...] na ação e no discurso revela-se *quem* os indivíduos são” (JARDIM, 2011, p. 83, grifo do autor); e reconhecendo que é a pluralidade que garante a possibilidade que os homens têm de mostrar quem são, ele afirma: “[...] sem essa pluralidade, não haveria possibilidade do reconhecimento da personalidade de cada indivíduo. O contexto em que se dá esse reconhecimento é a esfera pública” (JARDIM, 2011, p. 83).

Esse **quem** revelado na ação e no discurso distancia-se, automaticamente, do que o homem tem para mostrar; aqui não é o decorrente da esfera privada que aparece; antes, como é o espaço da convivência que está em questão, são questões públicas que vão surgir. E, quanto a isso Arendt esclarece: “[...] essa qualidade reveladora do discurso e da ação passa a um primeiro plano quando as pessoas estão com as outras, nem ‘pró’ nem ‘contra’ elas - isto é, no puro estar junto dos homens” (2010, p. 225). E acrescenta: “Dada a sua tendência intrínseca de desvelar o agente justamente com o ato, a ação requer, para seu pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público” (2010, p. 225).¹¹

A despeito das nossas considerações sobre o que vem a ser o fenômeno da aparência, observamos que mesmo depois da chegada da era moderna e de todas as mudanças referente aos modos de vida que ela propôs, determinados pontos da tradição de pensamento político instituída na *pólis* continuam vivos em certo sentido. Por exemplo, a tradição de associar aparência com existência e ocultamento com intimidade ainda pode ser vista mesmo com a chegada da esfera

¹¹ É com base nessa discussão, na complexidade que ela representa, haja vista que alguns questionamentos podem surgir também quanto ao tipo de ação que deve ser desempenhada, que a terceira seção deste trabalho detém-se nesses possíveis questionamentos. Assim, ter-se-á espaço para entender como Arendt defende o caráter que a ação deve assumir. Aprofunda-se o debate sobre a ação por entender que esta atividade carrega, dentre outras características, a tarefa de iniciar algo, dar começo a determinados projetos no âmbito público, o que torna o discurso desse ponto mais dependente da ação do que o contrário. Sem ação, a pluralidade é inerte e o discurso não teria base para sustentar-se; na verdade, sem a existência do indivíduo que age, nem mesmo o discurso seria possível, visto que, para haver fala, é sumariamente importante a presença de um indivíduo para tanto.

do social, onde ocorre muito corriqueiramente uma publicização de questões privadas e, em contrapartida, uma privatização do domínio público.

Para concluir, apresentamos um trecho de *A condição humana* em que Arendt fala sobre essa tradição da Grécia clássica ainda possuir ecos na era contemporânea. Em breves palavras, a autora nos diz que

Até a meia-luz que ilumina nossas vidas privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa do domínio público, haja vista que o nosso senso de realidade depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de um domínio público no qual as coisas possam emergir da treva de uma existência resguardada (2010, p. 63).

2.4 O espaço potencial do domínio público

Inspirada pelo cenário político do século XX, momento em que a violência se mostrou predominante no trato das questões públicas, Hannah Arendt se propõe a pensar a categoria do poder, objetivando, acima de tudo, distanciá-la de ideias modernas que tendem a equipará-la à violência, vigor, força, domínio, governo e Estado. Observa-se que o debate em torno do poder é algo bastante presente em toda sua obra, no entanto, é no ensaio intitulado *Sobre a Violência* (1969) que Arendt discorre sobre o tema com maiores detalhes, nos mostrando que determinadas experiências políticas, principalmente as que aconteciam ainda na década de 1960, traziam em si falácias sobre o verdadeiro sentido do poder.¹²

Ao refletir sobre o poder, Arendt reafirma mais uma vez o seu distanciamento frente às categorias tradicionais de pensamento e ideologias políticas, pois se observa que a autora parte da experiência viva, e a ela mantém-se ligada para tentar compreender os conceitos que estão em jogo. Retornando criticamente ao passado, com o objetivo de descobrir a real origem de conceitos erguidos e mantidos pela tradição, Arendt nos mostra que “[...] o exercício do

¹² André Duarte nos fala que o ensaio intitulado *Sobre a Violência*, escrito em 1969 por Hannah Arendt, teve como inspiração fatos políticos concretos que mostravam o aumento surpreendente dos meios de violência como justificativa para se fundar a liberdade política. O autor cita como exemplos “[...] a rebelião estudantil em vários países ocidentais; os confrontos raciais nos Estados Unidos; a glorificação da violência pelos militantes da chamada Nova Esquerda, em particular, no contexto dos movimentos anticolonialistas; [...] as lições políticas oriundas da guerra do Vietnã e dos movimentos de resistência e desobediência civil dela decorrentes; [...] a crescente ineficiência e brutalidade das polícias [...] etc.” (DUARTE, 2000, p. 238-39). Arendt percebe que a justificativa da violência como meio para se atingir fins pré-determinados muitas vezes está fundamentado em uma ideia confusa sobre o que é o poder e a sua relação com a violência.

pensamento político é o de mover-se na “lacuna entre o passado e o futuro” (DUARTE, 1994, p. 81). Tal qual fez com outras categorias políticas, a autora vai buscar o conceito de poder nas experiências políticas primeiras, por acreditar que os sentidos originais das palavras advindas do espaço público evaporaram-se desde a fundação da tradição de pensamento, momento em que a filosofia se apropriou das experiências políticas originárias e deu significados novos aos conceitos existentes.

Arendt percebe que a tradição de pensamento ocidental, iniciada por Platão, realizou a errônea equação entre a violência e o fenômeno do poder, quando passou a entender a atividade política a partir dos critérios da fabricação onde os negócios humanos tinham como denominador comum um cálculo “utilitário”, em que o fim justificava os meios adotados, compreendendo, dessa forma, que as questões políticas eram passíveis de controles e previsões, tal qual as questões técnicas. Em resposta a esse pensamento tradicional, temos por consequência direta, segundo André Duarte, “[...] uma constante tradução das relações de poder em termos da linguagem da dominação e da submissão, bem como a ênfase unilateral na “obediência” garantida pela ameaça da violência” (2000, p. 239). No pensamento tradicional, o poder passa a ser matéria que surge entre aqueles que mandam e os que obedecem, e a violência se mostra como sendo o resultado direto do exercício desse poder. Contrária ao pensamento tradicional, Arendt prossegue em busca das experiências políticas pré-filosofia, onde o poder podia ser visto enquanto fenômeno que surgia das relações entre iguais, da ação em concerto no espaço público, algo que capacitava os homens para agir juntos, estando associado a um potencial de poder.

Observa-se que o que ocorre é uma verdadeira confusão entre o sentido do poder e da violência por parte do pensamento tradicional, e por trás dessa aparente confusão permanece a convicção de que “[...] o tema central político mais crucial é, e sempre foi a questão acerca de quem domina quem” (DUARTE, 2000, p. 240). Contrapondo-se a esse modo de articular tais conceitos, Arendt (ano) objetiva resgatar a origem perdida dos fenômenos políticos, traçando um caminho de compreensão em que o modo fundamental do poder apresenta-se enquanto fenômeno que surge do domínio público, da ação entre muitos, indo além da concepção tradicional, onde o poder é visto como algo materialmente público, tal qual ocorre no domínio privado, no qual sua definição está compactada ao fenômeno da violência, do mando, da obediência, a governar e ser governado,

relações que, para os gregos da *pólis* e os romanos da *civitas*, por exemplo, eram típicas da esfera do lar.

Em seus textos, a autora busca resgatar as categorias dos assuntos públicos de questões de dominação, pois acredita que a partir disso poderá surgir a originalidade dos assuntos humanos e, por consequência, sua real diversidade. Para a autora, havia uma outra tradição e um outro vocabulário político, não menos antigos e honrados, que precisavam ser observados a fim de iluminar nossas práticas políticas do presente. Segunda a autora,

Quando a cidade-Estado ateniense denominou sua Constituição uma isonomia, ou quando os romanos falaram de uma *civitas* como a sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência, e que não identificava poder e domínio ou lei e mando (ARENDDT, 1994, p. 34).

Arendt recorre a Roma e a Grécia Antiga, pois percebe que nessas experiências políticas o poder não está ligado à violência, às relações de mando e obediência, mas sim à isonomia do domínio público. Conforme Duarte, quando a autora desarma a “[...] articulação tradicional entre poder, violência e governo, ela buscou, antes de qualquer coisa, recuperar um conceito enfático e positivo do poder”. (DUARTE, 2000, p. 241).

Arendt percorre o caminho de volta em busca das experiências perdidas e renegadas pela tradição a fim de encontrar nesses espaços a aparição do poder em consonância com a política, de tal modo que este se mostre distintamente em relação ao fenômeno da violência, confrontando diretamente a maioria dos teóricos da política, tanto de esquerda quanto de direita, que afirmavam ser a violência a manifestação mais clara do poder¹³.

A autora percebe que o poder é sempre visto como dominação, onde o comandar torna-se, para alguns, a sua mais pura essência. Em *A Condição Humana* (1958), Arendt nos diz que, diferente da força ou vigor, que são fenômenos que podem ser vistos no homem mesmo que ele viva isolado dos seus semelhantes, o poder surge no espaço da aparência sempre que os homens se reúnem a partir da ação capaz de criar e, com o discurso, capaz de revelar. No pensamento arendtiano,

¹³ Em *Sobre a violência* (1969), Arendt dizia: “Penso ser um triste reflexo do atual estado da ciência-política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chave tais como ‘poder’ [*Power*], ‘vigor’ [*strength*], ‘força’ [*force*], ‘autoridade’” e, por fim, violência – as quais se referem a fenômenos distintos e diferentes, e que dificilmente existiriam se assim não fosse” (1994, p.36).

o poder nasce como fenômeno da política sempre que os homens constituem uma aparência em termos de espaço público, sendo essa aparência o espaço originário, o lócus primordial de onde emana o poder.

Segundo Hannah Arendt, “[...] o espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação” (ARENDR, 2010, p. 249), e sendo um espaço que surge da interação de vários homens e que é desfeito quando estes se separam, a aparência é sempre entendida como um espaço potencial, pois seu surgimento se mostra enquanto possibilidade, nunca para sempre ou de modo necessário. Daí o motivo pelo qual Arendt entende o poder que nasce do espaço da aparência como sendo um potencial de poder, algo que jamais pode ser preservado e estocado, mas apenas efetivado a partir da ação e do discurso de uma pluralidade de homens que convivem juntos. O poder jamais será entendido como propriedade de um único indivíduo em seu isolamento. Na obra de Arendt, ele aparece relacionado à habilidade dos homens de agir em consonância, só passando “[...] a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (ARENDR, 2010, p. 250).

No pensamento político arendtiano, o poder é visto como potência, no mesmo sentido de *Dynamis* para os gregos e *Potentia* para os romanos, Arendt entende o poder como um potencial de poder, como possibilidade que jamais pode ser materializado ou entendido como qualidade natural do homem. Nas palavras da autora,

O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo, do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, ‘seu poder’ também se esvanece (ARENDR, 1994, p. 36).

Em vista disso, a pluralidade mostra-se como a condição humana que torna possível a aparição do poder, pois onde há homens vivendo juntos, e não um único homem; o espaço de aparição torna-se potencial em favor da legitimidade política que decorre da ação e discurso em concerto. Nas palavras de Arendt, o poder só surge onde

A palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades (2010, p. 250).

A ênfase que a autora atribui à pluralidade como *condition sine qua non* para a ocorrência de poder deixa muito claro que este fenômeno político não é um atributo de homens que vivem em isolamento e solidão, mas sim de vários homens que passam a conviver politicamente juntos, deixando explícito que “[...] somente há poder quando se preserva a pluralidade humana com sua vasta gama de interesses, opiniões e pontos de vista distintos e mesmo conflitantes” (DUARTE, 2010, p. 143).

Assim, o poder no pensamento arendtiano, só e somente só é capaz de aparecer no espaço público na medida em que é constantemente reatualizado pelos homens que estão agindo e falando de modo não violento. Vários comentadores de sua obra, a exemplo de Odílio Aguiar, defendem que esse pensamento de Arendt “[...] colocou em circulação a retomada da categoria da ação para se pensar o poder” (AGUIAR, 2010, p. 36), pois é notório que a autora confere uma atenção importante à dimensão constituinte, e não à dimensão constituída de poder.

Enfatizando a dimensão constituinte, e não a parte constituída tão articulada pela modernidade, Arendt pretende chegar a uma real compreensão do conceito de poder distinto do pensamento tradicional, que por vezes admitiu ser o poder um instrumento mutável, mensurável e controlável na medida em que se assemelhava à violência, à força e ao vigor. No pensamento da autora, o poder jamais pode ser visto como um instrumento, algo que possa ser controlado e esteja submetido a categorias de meios e fins, pois, tendo em vista que esse poder surge no espaço público, é certo que com ele permaneçam as características daquilo que proporcionou o seu surgimento. O poder como fruto da ação e do discurso, tal qual a atividade da política que dessas atividades surgem, será, do mesmo modo, algo com um fim em si mesmo, destituído de um *telos* a ser atingido e que por isso jamais poderá ser entendido como instrumento para a obtenção de outras coisas.

A proposta central de Arendt nesta discussão pode ser entendida a partir do seu desejo de destituir do poder o caráter de violência difundido pela tradição, retirando da política características típicas da atividade da fabricação, pois o que está em jogo no âmbito dos negócios humanos não são coisas, mas sim relações entre homens. O poder não é instrumento que possa ser usado como meio

para se obter um determinado fim. Quando isso ocorre, passa a ser entendido como violência, e deixa de levar em consideração a condição favorável para o seu surgimento e reatualização, que é a ação coletiva e a troca de opiniões divergentes em espaço público, passando a exigir apenas a existência de indivíduos isolados, portanto impotentes. Segundo Hannah Arendt, “[...] todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência é privado do poder e se torna impotente, por maior que seja seu vigor e por mais válidas que sejam suas razões”. (2010, p. 251). Aqui podemos citar como exemplo o regime político da tirania, que se baseia em um tipo de isolamento entre os súditos e desses para com o governo, impossibilitando a formação de um espaço de aparência onde as questões públicas possam surgir de modo espontâneo, mediadas pelo agir e dialogar comuns. Consagrando-se como um regime político composto por homens impotentes, a tirania é o tipo de governo em que ninguém detém o poder. Para Hannah Arendt,

O consagrado temor a essa forma de governo não é inspirado exclusivamente por sua crueldade que - como atesta a longa sucessão de tiranos benévolos e déspotas esclarecidos - não é um de seus traços inevitáveis, mas pela impotência e pela futilidade a que condena tanto os governantes como os governados (2010, p. 252).

A autora enfatiza essa falta de poder como sendo um tipo de futilidade e impossibilidade de gerar um espaço permanente, acreditando que o poder seja também capaz de resguardar o artifício humano enquanto palco para a aparição das atividades constituidoras de um espaço público, a saber, ação e discurso. Em outras palavras, a autora vê o poder como uma espécie de segurança para as ações e os discursos vindouros, pois como ele surge do agir e do falar em concerto, traz consigo a possibilidade de ser sempre reatualizado por meio das promessas que os homens tecem para si, como modo de garantir os meios para que no futuro ocorram ação e discurso livre, o que acabará gerando mais poder.

O poder preserva o domínio público e o espaço da aparência e, como tal, é também a força vital do artifício humano, que perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos assuntos e relações humanos e das histórias por eles engendradas (ARENDR, 2010, p. 254).

O espaço criado pelo poder, ou seja, o espaço público, surge na obra de Arendt como lugar seguro para a execução da ação criadora e do discurso

desvelador, atividades que inicialmente originam o poder, mas que, em seguida, têm como papel manter o espaço público, fazendo nascer a novidade e a espontaneidade que dele fazem parte. Para Duarte, o que é mais relevante nessa discussão é justamente essa “[...] questão da legitimidade do poder, derivada dos princípios que inspiraram o ‘estar junto inicial’ que fundou a comunidade política, os quais, por sua vez, devem ser capazes de renovar-se continuamente por meio da participação de uma pluralidade de homens” (2010, p. 151). É nesse sentido que o poder e a ação carregam semelhanças fundamentais para entendê-los como categorias constituintes da política. Ambos são destituídos da única possibilidade de ser apenas um meio para se atingir um fim, da mesma forma que configuram possibilidade para surgir o novo e fazer com que essa novidade ressurgisse sempre que necessária. E isto se dá, antes de tudo, porque “[...] o poder é potência porque sua fonte originária é a ação [...] o poder é a condição de possibilidade para o novo” (AGUIAR, 2010, p.43) E é justamente, essa “[...] potência de liberdade proveniente da ação e da fala que dá legitimidade aos corpos políticos” (AGUIAR, 2010, p. 43). Ou seja, o poder que surge da ação criadora e do discurso desvelador é capaz de efetivar o espaço público, que vai funcionar como lugar seguro para a atualização das ações e discursos, ou seja, para a atualização do poder político.

Para compreendermos o que Arendt pensa sobre o conceito de poder, André Duarte no diz que se torna necessário percebermos que um dos principais aspectos que a autora pretendeu trazer à tona em sua reflexão política foi o ofuscamento que a ação coletiva e em concerto, mediada pelo discurso, teve na tradição de pensamento político. Isso, segundo o autor, foi consequência de o poder, pelo fato de ter sido equiparado à violência, ser diversas vezes associado à dominação, à obediência, ao mando, à obrigação em si. Duarte afirma que “[...] poder, dominação, obediência, coerção e violência são noções que, a despeito de serem distintas, facilmente se encadeiam logicamente entre si” (2010, p. 137).

Não obstante poder e violência serem fenômenos completamente distintos, Arendt não deixa de observar a relação que ambos possuem em diversas experiências vivas, nos mostrando mais uma vez que as distinções conceituais que estabelece em sua obra não são compartimentos estanques entre si, incapazes de se relacionar. A autora não deixa de refletir “[...] as complexas relações existentes entre poder e violência no cotidiano da vida política contemporânea, vislumbrando aí uma simbiose que em nada invalida sua tese de que a violência não é a fonte do

poder” (DUARTE, 2000, p. 245). Indo além da compreensão em torno da dicotomia incontestável entre o binômio poder-violência, a autora vai nos falar que nada é menos frequente que as formas puras de poder e violência nas experiências políticas, e que o que mais se observa é a combinação entre estes dois fenômenos no cotidiano público, não deixando de revelar de antemão que quanto mais violência no trato das questões políticas, observa-se menos poder e vice-versa.

A violência não é entendida por Arendt como sendo a essência do poder. Na visão da autora, este instrumento nega o poder e impede o surgimento das condições para que ele apareça e seja sempre atualizado, pois é certo que “[...] do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder” (ARENDR, 1994, p.42).

Quando a violência ocupa o lugar do poder nas comunidades políticas, ela destrói a condição humana primordial para a geração de poder, a saber, a pluralidade, e instaura desertos entre os homens, que passam a viver constantemente isolado uns dos outros, gerando incapacidade para agir coletivamente. Onde ocorre a violência, o poder não pode estar presente, simplesmente porque não há espaço de aparição pública, lugar que possa abrigar opiniões e ações que os homens desejam imprimir visando às questões de um mundo comum.

O aumento da violência é proporcional à diminuição do poder, e muitas vezes ao seu desaparecimento. Poder e violência não apenas são diferentes e opostos, como também excludentes entre si: “Onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (ARENDR, 1994, p. 42). O domínio pela violência não fortalece o poder, mas surge exatamente onde este está prestes a se perder. A violência no pensamento de Arendt é vista como instrumento que serve de orientação e justificação quando se visa a algum fim determinado, sempre baseada no cálculo de meios e fins. O poder é a essência do governo, e não a violência, essa é a grande questão de Arendt, pois, para ela, a violência é apenas instrumento, meio que será sempre justificado pelo fim que se almeja, portanto algo que não pode ser essencial em uma comunidade política. Somente a ação e o discurso que ocorrem entre homens, atividades essas capazes efetivar e legitimar o poder, é que podem ser essência de algo político, pois além de não serem instrumentos, e por isso não necessitam de justificação, possuem um fim em si mesmo. Nas palavras de Arendt,

O poder não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; o que ele realmente precisa é de legitimidade. [...] O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se. [...] A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima (1994, p.41).

Durante muito tempo a tradição tratou a violência como sendo a essência do poder, e Arendt busca justamente confrontar a ideia de poder experimentada em comunidades políticas pré-filosofia com essa ideia tradicional de entender poder e violência como sendo fenômenos idênticos e que aparecem em público através do mando e da obediência. Para a autora, é necessário que se observem os assuntos públicos fora da questão do domínio, pois é somente dessa forma que eles podem aparecer de fato como são, e assim haver um resgate de sua originalidade. Arendt visa recuperar um conceito positivo de poder, onde ele apareça efetivado por atos e palavras não violentos, e que, portanto, carregue a possibilidade de instaurar a liberdade, bem como a novidade. Quanto a isso Duarte vai nos dizer que

É nos raros momentos em que o poder e a liberdade se revelam aos homens em sua pura efetividade, isto é, no curso daqueles eventos históricos em que a ação conjunta mediada pelo discurso é elevada à sua máxima potência, que os homens reconhecem-se como seres eminentemente políticos (DUARTE, 2000, p. 247).

Percebemos que as reflexões de Hannah Arendt a respeito do fenômeno do poder carregam consigo o desejo de recuperação da política como atividade de fundação de um mundo comum e de resistência à sua destruição. O que a autora estabelece em sua obra, de modo deliberado, é uma abordagem que tem como sentido maior retirar do poder caracteres instrumentais que o equiparam a domínio, força, violência, governo, Estado etc. Segundo Odilio Aguiar, a definição de Arendt a respeito desse tema “[...] não nasce da ruminação erudita das ideias, da defesa de cosmovisões ou de ideologias e, muito menos, do estabelecimento de um novo padrão de poder governamental” (2010, p. 28). Para o autor, a visada sobre o poder por parte de Arendt deve ser entendida a partir do desejo de compreender e pensar de modo independente os fatos políticos de seu tempo, que já não podiam mais contar com a ajuda da tradição para terem as suas perguntas respondidas.

Quando falamos sobre o poder na obra de Arendt, nos deparamos com o debate em torno da experiência totalitária ocorrida em alguns países no século XX, o

que nos faz ter certeza de que o conceito de poder não é entendido pela autora como uma categoria científica que ultrapassa e atinge a essência do político. Arendt pensa a política como categoria fundadora de um mundo comum, e quando pensa o poder como fenômeno que surge deste espaço entre homens, o distancia de instrumentos de força e violência, tratando-o como sendo oposto aos mecanismos de controle e extermínio tipicamente usados pelos regimes totalitários.

Aqui, poder não está associado à Nação, Estado, soberania, partido, Estado de direito, direitos humanos etc., formas tipificadas de poder na era moderna, pois essas questões o distancia daquilo que é a sua essência, ou seja, o impede de ser potência criadora, constituição política, legitimidade a partir da ação e da fala em conjunto. Na interpretação de Odílio Aguiar, “[...] o importante era a qualidade da organização da vida comum e não a mera eficácia dos aparelhos estatais” (AGUIAR, 2010, p. 34). Essa qualidade perpassa pela capacidade que o espaço público tem de garantir a ação espontânea, a oportunidade de falar, o aparecer em termos políticos. O mundo comum e a vida que surgia do poder era mais importante do que a burocracia governamental servida pelo Estado Moderno. Em Arendt não observamos uma proposta de modelos de poder constituinte para formalização de constituições políticas, mas sim uma reflexão direta sobre como esse poder constituinte é desenvolvido, se em sua essência está o agir conjunto, a participação efetiva dos indivíduos na construção do domínio da política.¹⁴

A autora quer saber, antes de tudo, em qual base e forma está assentado o apoio do povo ao poder constituído. “Trata-se de fundar espaços em que o apoio e

¹⁴ Observamos que conceito de poder defendido por Hannah Arendt tem sido alvo de diversas críticas, mesmo por parte daqueles que se inspiram em sua teoria política. Para Jürgen Habermas, no artigo intitulado *O conceito de Poder de Hannah Arendt (1976)*, as teses da autora possuem uma grande relação com os textos clássicos, de modo que seu conceito de poder, apresentado como “comunicativamente produzido”, bem como seu conceito de política como um todo, podem confrontar seus leitores com um dilema. Para o autor, o conceito arendtiano de poder só pode ser válido caso seja desvinculado de uma teoria da ação inspirada no pensamento aristotélico, pois, partindo de Aristóteles, Hannah Arendt reduz o poder à práxis, ao discurso, à ação comum, o que acaba limitando o conceito de poder ao prático, mantendo este fenômeno delimitado em relação ao pensamento, à obra e ao trabalho. Com isso, para Habermas, é possível que o conceito arendtiano de política, em geral, leve a contrasensos quando aplicado a sociedades modernas, pois exclui “[...] da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; isola a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; não pode compreender as manifestações da violência estrutural” (HABERMAS, 1993, p. 110-111). No texto referido, Habermas parece ter compreendido o poder tal qual Arendt defende, ou seja, como sendo um fenômeno produzido pela comunicação de participantes que visam a acordos comuns e que se mantém distante do modelo teleológico da ação. Não obstante, o que parece ficar claro para o leitor é a tentativa por parte de Habermas de enquadrar o pensamento Arendt em uma vulnerabilidade, por conta de sua inspiração no pensamento de Aristóteles, o que faz o autor se equivocar quando conclui sua argumentação aliando Hannah Arendt à tradição contratualista.

a constituição do poder não seja naturalizada e burocratizada” (AGUIAR, 2010, p. 35). O que entra em jogo não é a determinação de normas, leis e Estado, mas sim como tais coisas estão determinadas, pois evitar traços burocráticos e violentos que impeçam a ação entre homens é o que as constituições políticas devem almejar. Arendt pensava no Estado moderno enquanto instância de poder constituído, que mesmo com leis e normas ditas democráticas, tem por base uma soberania que muitas vezes impede que a participação seja exercida pelo povo diretamente, caracterizando-se muito mais por um estado burocrático-administrativo, incapaz de gerar poder constituinte efetivo a partir de ações e falas em conjunto.

“Arendt concebe o poder como ação em conjunto e, assim, supera a visão contemplativa que a deduz da teoria, forjada na solitude filosófica, bem como critica a ideia moderna da ação soberana ou do Estado como instância legítima das iniciativas públicas” (AGUIAR, 2010, p. 38). Em toda sua discussão sobre o poder, a autora visa enfatizar o poder constituinte, e não o poder constituído (governos, instituições, órgãos), com o fito de ressaltá-lo enquanto possibilidade que os homens têm de agir de modo livre e em consonância uns com os outros, quando visam à atividade da política e ao mundo comum. Na concepção de Arendt, é na geração de poder a partir da ação em conjunto que os homens experimentam a efetiva liberdade política.

Na obra de Hannah Arendt, pensar o poder é pensar o espaço público enquanto domínio que surge da imprevisibilidade da ação, que em si é capaz de fazer surgir a novidade, algo completamente espontâneo, longe de automatismos, naturalizações, metáforas orgânicas, formas comportamentais etc. O espaço da aparência sendo um lugar potencial e não natural passa a ser visto como um espaço de possibilidades infinitas no campo das relações humanas, capaz de abrigar os homens enquanto construtores e constituidores de seu mundo político. Assim, o poder surge do “entre” homens; surge onde ocorre aparição, participação, ação, expressão de opiniões, deliberação de assuntos de caráter comum. Compreender o poder com características tais é permitir que a política seja pensada a partir de muitos homens, e não de poucos ou de um único homem, e, assim, destituir do espaço público interesses de caráter puramente privado.

3 MUNDO COMUM

Se houve algum momento da história que marcou o início da atividade política de Hannah Arendt, esse esteve diretamente ligado aos 18 anos em que esta pensadora política viveu como apátrida entre a França e os Estados Unidos, durante os anos de 1933 e 1951. Os acontecimentos políticos que marcaram o ano de 1933 na Alemanha fortaleceram uma atmosfera antissemita que impulsionou muitos judeus a se mudarem para outros países. Foi na França que esta judia alemã passou a conviver com outros judeus, não judeus, operários, artistas e intelectuais ativistas que tinham em comum o pensamento em torno da possibilidade de fundar uma política judaica que pudesse surgir diante da crise mundial que viam como próxima. É, portanto, aliando-se à crítica sionista, que Arendt inicia um engajamento no mundo político de seu tempo.

Naquele momento, Arendt começava a pensar o mundo propriamente político e a refletir acerca das coisas que dizem respeito ao conviver em um espaço destinado à pluralidade, de modo que este contato direto com a “questão judaica”, ainda antes da guerra, na “nação da revolução”, foi a ocasião em que a autora “[...] tornou-se mais criticamente sionista e mais comprometida com a política revolucionária” (YOUNG-BRUEL, 1997, p. 132). No entanto, o direcionamento político e histórico para a questão judaica logo se expandiu, e Hannah Arendt começou a assumir o pensamento menos unilateral, ao mesmo tempo em que se mostrava mais independente e imparcial. Foi aquele novo mundo resultante do imperialismo, do antissemitismo, do Estado-Nação que se revelou tangível com a guerra e os campos de concentração que a pensadora passou a tentar compreender.

O cenário político do século XX, em especial as experiências totalitárias alemã e russa e o mundo pós-guerra, forma a base experiencial do pensar arendtiano e impulsionam a autora, de uma vez por todas, a sair de um intelectualismo apolítico e partir para o “reino da ação”. Foi sobretudo nesses eventos que Arendt observou o quanto o trato das questões políticas estava tomado pela violência, pelo controle, pela concentração do poder em um só partido, questões essas que a levaram a pensar na possibilidade do mundo político ter sido destruído, em virtude de todo horror a que as relações humanas estavam submetidas.

Observa-se que esse mundo do qual Hannah Arendt fala, habita, sobretudo, entre as pessoas e entre estas e a natureza. A destruição do mundo que a autora ressalta em sua obra não está ligada ao mundo físico que se associa a ideia de Terra ou Natureza. Antes, esse mundo é equiparado ao ambiente construído pelo homem para abrigar a vida comum, a vida política e a liberdade que dela advém. É a respeito de um mundo político, e não de um mundo natural, que a autora diz estar relacionado um segundo significado para a categoria de esfera pública, que ao lado da aparência formam o domínio potencial do aparecimento da política.

Portanto, esta seção detém-se nas explicações a respeito desse segundo termo atribuído por Arendt ao conceito de espaço público. Inicialmente, apresenta-se o papel que este mundo tem na relação entre os homens. Em seguida, discorre-se sobre a imortalidade como anseio fundamental que os homens devem possuir ao construírem um mundo comum, pois, segundo Hannah Arendt, é a partir dessa questão que o mundo pode durar por algum tempo. A respeito dessa duração que o mundo deve possuir, enfatiza-se também a publicidade como questão fundamental à permanência desse mundo entre os homens e, além disso, para sua existência por diversas gerações. Por fim, veremos que a possibilidade de não mundo se mostra presente em governos que enfatizam o isolamento e a solidão organizada como experiência política.

3.1 Mundo comum: lugar de reunião e separação dos homens

Observamos que quando Hannah Arendt busca recuperar uma noção de política que esteja ligada à ideia de aparição, acaba trazendo a categoria de mundo para o centro de seu pensar político, enfatizando, assim, a organização da vida pública a partir das obras, palavras e ações desempenhadas entre os homens. Ao pensar o espaço público levando em conta aspectos mundanos, Arendt automaticamente se distancia de critérios metafísico-intelectualistas estabelecidos pela tradição, bem como de aspectos contemporâneos funcionais que encontram na garantia da vida a razão de ser da política.

Quando Arendt explica o significado de mundo, percebemos o distanciamento que a autora busca manter perante a postura tradicional, que entende

a política apenas como serva de uma vida contemplativa e aponta o espaço dos negócios humanos como sendo incapaz de revelar alguma grandeza na vida humana. Arendt retoma uma postura pré-filosófica, que vê o mundo não natural como algo capaz de livrar o homem de uma vida sem aparição e, portanto, com capacidade de transcender a sua mortalidade. Com isso a autora faz uma espécie de resgate da dignidade da vida política, tal qual os gregos da *pólis* entendiam, na medida em que destitui do espaço público do aspecto funcional de garantir apenas uma atividade contemplativa ou mesmo a sobrevivência no mundo natural. No pensamento arendtiano, o termo “mundo” “[...] tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDR, 2010, p. 64). Tal qual o espaço da aparência, Arendt toma esse segundo significado para a categoria de espaço público como um lugar não naturalizado, construído pelos homens através da obra de suas mãos, das falas e ações que desempenham entre si.¹⁵

A categoria mundo aparece como um lugar diferente da natureza (*physis*); diferente daquilo que existe sem a intervenção humana e que abriga a vida em seu aspecto necessário. Resultado das atividades da obra e da ação, o mundo surge de um modo tangível a partir do artifício humano e de outro, como algo subjetivo, ligado à teia de relações humanas. Assim, por um lado, nasce como um espaço entre o homem e a natureza; por outro, como um espaço entre os homens a partir do agir e do falar. Dessa forma, o mundo pode ser descrito como um espaço *entre*, intermediário (*in-between*), que está interposto entre a natureza e o homem, e entre este último e seus semelhantes, apresentando como maior objetivo unir, relacionar e separar os homens como humanos, e não como meros animais.

¹⁵ Rodrigo Ribeiro Alves Neto, ao discutir as características do mundo comum na perspectiva arendtiana no livro *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt* (2009), defende que, para esta autora, o mundo comum pode ser entendido como sendo o espaço da ação, aquilo que está entre as pessoas, ou seja, “[...] a esfera pública criada *entre* os homens por meio da ação e da fala. A localização própria desse ‘espaço’ prescinde da mediação dos objetivos ou da matéria, visto que se exerce somente a partir da convivência e do intercurso entre os homens, envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns” (ALVES NETO, 2009, p. 69). O autor reconhece que a instauração e a manutenção do mundo comum dependem da reificação, que é capaz de dá durabilidade e tangibilidade ao mundo, algo que se torna necessário para que o mundo comum seja um local adequado ao abrigo do interesse comum, que é justamente aquilo que está *entre* os homens que convivem conjuntamente, relacionando-os e interligando-os. Neste sentido, Ribeiro entende que o mundo, para Arendt, se instaura entre os homens quando estão juntos através da fala e da ação, antecedendo toda e qualquer constituição formal do domínio público, bem como as diversas formas de governo. O mundo se apresenta como aquilo que é capaz de relacionar e separar as pessoas, algo que impede que elas vivam isoladamente entre si ou simplesmente caiam umas sob as outras sem que haja nada de comum entre elas.

Pensar a categoria de mundo na obra de Arendt requer uma visada sobre o que a autora entendeu como sendo natureza, pois é na transcendência daquilo que existe em si e por si mesmo que o mundo surge como uma esfera capaz de desanimalizar o homem e fazer com que surja um *quem*, ou seja, o homem *qua* homem.¹⁶ A vivência plural possibilitada pelo espaço mundano faz com que os homens sejam capazes de agir e falar com seus semelhantes, revelando suas individualidades e, portanto, aparecendo enquanto seres humanos, e não apenas como seres naturais. Ao discutir a ideia de mundo na perspectiva de Hannah Arendt, Aguiar defende o seguinte:

Como esfera de aparição, o mundo é lugar da maior das excelências humanas: o surgimento do homem como um 'quem' que se manifesta na relação com os outros, no agir e no falar. O 'quem' constitui-se, nesse sentido, na intangível teia das relações humanas, cuja razão de ser é proteger e promover a vida *qua* humana. Sem essa esfera, o homem fica exposto à lógica da natureza, da economia ou de qualquer outra forma de automatismo que o tornará refém da violência ou dos interesses e o expõe ao perigo da desaparecimento, da extinção, da virtualização ou da exclusão (2011, p.187).

A aparição do humano só é possível com a ideia de mundo, pois é na transcendência do espaço natural que o homem deixa de ser animalizado e passa a ter uma existência humana, que se atesta pela capacidade de agir e falar com seus semelhantes de um modo que todos são compreendidos uns pelos outros. O humano que surge nessa passagem do espaço da natureza para o espaço de aparição, passa a ser protegido por este mundo, que é fruto da obra do *homo faber* e das palavras e atos do *bios politikos*; ampara o homem contra os eternos processos consumistas que a natureza impõe. Em Arendt, entendemos o mundo como um espaço não natural, onde a política não está organizada com base na vida

¹⁶ Apesar de Hannah Arendt não ser um cientista natural, o conceito de natureza entra em sua obra como uma questão política de primeira grandeza, pois é certo que a autora tinha em mente que a consideração dada à política ao longo da história é em grande parte proveniente do modo como os homens veem a natureza. No artigo intitulado "Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt", Odílio Aguiar afirma que "[...] o conceito contemporâneo de natureza, tomado como pano de fundo nas considerações arendtiana, é visto no contraponto da sua concepção clássica e na sua ligação com o subjetivismo moderno" (2011, p.181). Arendt parte da compreensão grega clássica de natureza como *physis*, como aquilo que existe sem a ação do homem e que é o "ser-para-sempre". A natureza, para os gregos, era a fonte originária (*arché*) de todas as coisas que são como são, a essência de tudo aquilo que existe no mundo. A natureza tal qual entendida pelos gregos será o paradigma que Arendt irá pensar a categoria de mundo, na tentativa de destituir do espaço da política a mera utilidade dada pelos modernos, bem como a funcionalidade processual dada pela contemporaneidade, ambos apresentados como caracteres políticos retirados do modo como a natureza era vista. Em resumo, o objetivo de Arendt é ressaltar a ideia de natureza clássica para que a política possa ser pensada sem que a vida biológica seja o seu sentido primordial.

animal, mas sim na vida plural capaz de fazer surgir sujeitos distintos uns dos outros pelas falas comuns, ações comuns, associações, lei, partidos, sindicatos etc.

Desse modo, entendemos que quando os homens se relacionam neste mundo, acabam adquirindo um lugar próprio no interior do espaço mundano, pois, diferentemente do que ocorre no ambiente natural, no mundo, os homens podem aparecer em termos políticos, mostrando-se distintos uns dos outros na medida em que as ações e falas desempenhadas uns com os outros revelam identidade na mais completa pluralidade. O mundo público apresenta-se como um local onde os homens se reúnem enquanto pluralidade humana, de tal modo que esse *entre* impossibilita que os e juntem apenas como meros representantes da espécie e surjam, pois, como seres únicos. Neste espaço público, um homem jamais ocupa o mesmo lugar que outro indivíduo, e isso se dá, sobretudo, pelo fato de a ação e a fala desempenhadas por cada homem com seu semelhante serem capazes de garantir o nascimento de várias perspectivas e pontos de vista dentro de uma comunidade. Arendt observa que essa variedade de pontos de vista, proporcionado pelo ambiente público, é de fato o grande significado da vida pública, algo que o espaço privado se mostra incapaz de revelar, sobretudo porque nesse domínio os homens são impedidos de agir e falar em termos políticos e, por conta disso, “[...] até a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas” (ARENDR, 2010, p. 70).

Em contraposição à vida pública, a grande questão em torno da vida privada mostrada por Arendt é que esta esfera é incapaz de reunir vários sujeitos agentes e falantes, tal qual o espaço público. No ambiente da casa, os indivíduos não se reúnem para estabelecer relações baseadas no diálogo e ação de caráter comum, de modo que um mesmo assunto possa ser discutido a partir de diferentes opiniões. No *oikos*, ao invés de ação espontânea criadora da novidade e do discurso revelador de um quem, o que se observa é o comportamento, a automatização, a previsibilidade. Isso porque nessa esfera não é o mundo que está em jogo nas relações entre os homens, mas, simplesmente, a sobrevivência da vida no seu aspecto biológico.

Observa-se que essa variedade de perspectivas que encontramos no mundo, caso seja destruída, mostra-se como o primeiro passo para a destruição do espaço público, e nas palavras de Arendt

Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana (2010, p.70-71).

O pertencimento que cada homem possui no mundo é diferente do lugar privado, porque este mundo está diretamente relacionado à condição humana da pluralidade, detentora de um duplo caráter: ao mesmo tempo em que garante a convivência em comunidade, também possibilita o surgimento da unicidade de cada homem. A pluralidade apresenta-se como a própria condição que garante que o homem tenha seu lugar no mundo, e que este homem seja único e distinto de seus semelhantes. Para Arendt, quando os homens criam o mundo a partir da condição mundana do homem, possibilitam que uma pluralidade de homens apareça, garantindo um lugar próprio no interior do mundo, de modo que esses homens passam a revelar-se como algo único, evitando, por assim dizer, a própria destruição do mundo comum, “[...] que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana” (2010, p.70). Neste contexto, a destruição do mundo comum começa a ocorrer no momento em que este passa a ser visto sob um único ponto de vista, tal qual ocorre nas sociedades de massa, por exemplo.

E é nesse sentido que este mundo, sendo permeado pela pluralidade, revela-se como político, e não como físico, que abriga o homem apenas enquanto vida orgânica, bem como todas as condições que a ela estão ligadas. Arendt apresenta este mundo como o lugar comum edificado pelos homens e existente entre eles, ou seja, ao mesmo tempo em que é um artefato, fruto da atividade fabricacional, é também uma “teia” de relações criadas pelos próprios homens através do seu agir e falar conjunto. Rodrigo Ribeiro Alves Neto também reconhece que Arendt recorre à imagem de uma “teia” de relações humanas como recurso metafórico para denominar essa instauração do mundo através de atos e palavras. Ele dizendo que “[...] a autora pretende, com isso, apontar para a invisibilidade de algo que, no entanto, reúne, prende, agrega, vincula e articula os homens entre si, permitindo-lhes revelar quem eles são” (ALVES NETO, 2009, p. 70).

Neste sentido, o mundo comum apresenta-se como o espaço que une os homens, que os relaciona e, em seguida, separa-os, sendo, por isso, um domínio

público onde os *homens enquanto homens* podem aparecer. Assim, esse domínio construído através da atividade mecânica e dos negócios realizados pela pluralidade funciona como um lugar *entre* os participantes dessa pluralidade, de modo que assegura suas relações e garante a vivência comum. Esse mundo garante, acima de tudo, que os homens estarão convivendo e se relacionando através de coisas, ao invés de viverem amontoados como coisas.

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço - entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si (ARENDR, 2010, p. 64).

A garantia que o mundo possui de livrar o homem de viver entre seus semelhantes como meros representantes de uma espécie de seres vivos é, para Arendt, uma das maiores grandezas do espaço público. Para a autora, a falta de um mundo comum que estabeleça um vínculo entre os homens é muito presente em sociedades de massa. Ao excluírem a participação dos homens dos negócios comuns, os empurram apenas para suas questões privadas, tornando-os prisioneiros da própria subjetividade e criando uma espécie de conformismo artificial. Como salientou Arendt em diversos momentos de sua crítica ao modelo de sociedade moderna, o que torna a garantia de um mundo comum algo bastante difícil nos casos onde ocorre uma sociedade organizada pela massa é o fato de que estas estão estruturadas tal qual uma grande e única família, onde todos multiplicam e alongam o modo de vida uns dos outros, impedindo o aparecimento da ação política e de tudo que a ela está ligado de alguma forma, a saber: a liberdade, a pluralidade, a novidade, a espontaneidade, os espaços comuns de discurso, de ação, de dissenso etc. Nas palavras de Arendt, “[...] o risco do conformismo e a ameaça da liberdade são inerentes a todas as sociedades de massa” (2008, p. 441).

Observa-se que, nestas sociedades, sempre que os homens decidem aparecer em público, não ocorre um tipo de ligação entre si através de discursos ou ações conjuntas, pois tendo em vista que nesses casos a esfera pública funciona como um prolongamento da esfera privada, a política serve apenas para garantir a manutenção da vida. A falta de mundo comum faz com que os homens apareçam como meros representantes da espécie humana, onde, ao invés de ação espontânea, observa-se comportamento normatizado, regras naturalizadas,

impedindo que os homens se relacionem como membros de uma comunidade política e que transcendam a mera capacidade que cada um possui de ser apenas um organismo vivo. Arendt assevera que “[...] o que torna a sociedade de massa difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvidas, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las” (2010, p. 64).

A importância do mundo edificado através do artefato humano e dos negócios realizados entre homens tem uma grande relevância para Arendt, na medida em que possibilita a estes uma saída da esfera da necessidade para a esfera da liberdade, evitando que a relação entre os homens se reduza à falta de aparição típica do espaço privado. Na perspectiva arendtiana, o mundo público, ao mesmo tempo em que garante que cada homem se sobressaia porque é capaz de aparecer falando e agindo perante seus semelhantes, faz com que a relação entre os homens seja dotada de valor e sentido, acrescentando à mera vivência um tipo de fator político capaz de transcender a simples capacidade de se organizar conforme as questões biológicas e comportamentais, tipicamente reconhecidas longe da pluralidade.

Arendt admite que este mundo, ao ser construído, necessita de certa duração entre os homens para que ele cumpra esse papel que lhe é atribuído. No pensamento da autora, esse mundo deve necessariamente ultrapassar o momento fugaz de sua criação e se colocar entre os homens durante algum tempo para que assim ele possa exercer a função de intermediar as relações entre a pluralidade, com o objetivo de estabilizar a teias de relações humanas.

No pensar arendtiano, o domínio público visto a partir do “entre” ressalta aspectos positivos de um mundo que a autora havia considerado como o “tesouro perdido” da tradição, atitude que revela uma espécie de reconciliação da autora com o mundo político após a descoberta do mal banal advindo da solução final dada à causa judaica, a saber, os campos de concentração. A postura de Arendt frente ao mundo comum era crítica, pois não estava inspirada exclusivamente em um mundo teórico, mas que buscava nas experiências políticas do passado e do presente um fator de esperança para o resgate de uma tradição perdida, que pensava o domínio público como espaço da política e tinha como sentido primordial a liberdade.

3.2 O desejo de imortalidade e sua relação com a duração desse mundo

O Mundo, entendido como um espaço *entre* homens, é apresentado por Hannah Arendt como sendo o espaço que está encarregado de uni-los diante de questões públicas e, ao mesmo tempo, de distanciar essas pessoas, passado o momento da atividade política. Observa-se que este mundo necessita ser, obrigatoriamente, um ambiente seguro para ser capaz de abrigar os homens enquanto estão agindo e continuar a existir após o momento que a ação chega a um fim. Pois é certo que os homens, por viverem em comunidade, não agirão apenas uma vez em toda sua vida; ao contrário disso, por conta da condição humana da pluralidade, são condicionados a agir durante todo o tempo de sua estadia no mundo. Para tanto, torna-se necessário que o mundo não desapareça juntamente com a fugacidade da ação que o constrói. Este mundo deve continuar a existir entre os homens mesmo quando eles se separam, pois, no retorno para a atividade pública, é necessária a existência de um ambiente capaz de abrigar as relações que serão novamente desencadeadas.

É neste sentido que Hannah Arendt defende algumas questões que, segundo ela, são fundamentais na duração deste mundo entre os homens. Para a autora, durante a construção do espaço de aparecimento da política, um tipo de preocupação com a imortalidade irá fazer com que o mundo dure entre os homens. Arendt relaciona o termo imortalidade com o conceito de permanência, durabilidade, imperecibilidade, confrontando-o com ideias de consumo, destruição, futilidade, fenômenos tipicamente relacionados à esfera das necessidades (*oikos*) e que, segundo a autora, passaram a compor o cenário do domínio público a partir da era moderna.

Em *A condição humana* (1958), Arendt nos fala que a procura da imortalidade aparece originalmente como princípio norteador da *vita activa* dos gregos antigos, para quem a vida na *pólis* representava uma possibilidade de transcender uma vida mortal dentro de um universo em que somente a natureza e os deuses eram imortais. Para os gregos, a imortalidade era entendida como uma espécie de “[...] continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal qual dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo” (ARENDR, 2010, p. 21), algo que a vida do homem, passível de envelhecer e da morrer, não possuía. Com isso, a mortalidade torna-se, então, a marca da existência

humana, tendo em vista a percepção que os gregos tinham de suas vidas, em um universo onde tudo era imortal.

No entendimento de Arendt, o homem carrega consigo a “tarefa e a grandeza potencial” na capacidade que possui de produzir feitos, palavras, obras, coisas que fazem com que os únicos mortais do universo encontrem um lugar próprio no mundo e assim experimentem um tipo de imortalidade em sua vida individual. Odílio Aguiar nos diz que essa grandeza, enquanto potencial humano, é a própria capacidade que o homem possui de transcender as determinações impostas pelo ciclo vital, e que por isso “A grandeza humana edifica e sustenta o mundo, a teia das relações humanas como algo digno de permanecer e perdurar. Ela mostra a imortalidade como uma possibilidade humana concreta. Imortal é o que entra e passa a compor o mundo humano” (2011, p. 191).

Fruto desta “grandeza potencial” que o homem possui, os vestígios edificados no mundo acabam sobrevivendo muito além daquele que os produziu e, assim, emprestam à vida individual de cada mortal um aspecto perdurável que só a natureza sempiterna aparenta possuir. Essa capacidade de transcender a circular vida biológica coloca o homem em oposição aos outros animais, pois quando os homens irrompem suas obras no mundo, deixam de viver “[...] apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação” (ARENDR, 2010, p.22) e passam a viver em uma mundanidade que, submetida à noção de tempo, proporciona à vida humana um aspecto retilíneo, que não sendo como o ciclo vital eterno, passa a possuir início, meio e fim.

Podemos entender que essa imortalidade que o homem é capaz de adquirir perpassa a ideia de libertação de uma vida ligada apenas à necessidade para a vivência de uma vida livre, tendo em vista que o homem sai de um estado de natureza em que ele vive apenas enquanto ser biológico e passa a interferir nessa natureza através da ação e da obra. Desta forma, o homem acaba criando um mundo de coisas onde ele passará a se relacionar e servirá de mediação com seus semelhantes. Desse modo, o mundo edificado empresta aos homens um tipo de imortalidade que fará com que eles sejam “realmente humanos”, diferenciando-os dos animais, que “[...] satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais” (ARENDR, 2010, p. 23).¹⁷

¹⁷ Ao discutir a distinção entre vida biológica e política na perspectiva arendtiana, Adriano Correia assevera que “[...] uma vida especificamente humana é plena de eventos que ocorrem em um mundo.

Desse modo, Arendt percebeu que adentrar à *vita activa* na cidade-Estado grega passava uma forma de garantir uma potencial permanência e imortalidade contra uma vida que poderia ter a futilidade como única marca, e, na visão da autora, os gregos antigos foram os primeiros homens que descobriram isso, quando acreditavam ser o espaço público da *pólis* o único lugar onde essa imortalidade tornava-se possível.

Observamos na crítica de Hannah Arendt a respeito do que vem a ser o conceito de espaço público que a possibilidade de imortalidade que a vida humana carrega só pode ser garantida se, antes tudo, o mundo for construído para abrigar os homens. Sua construção tem como objetivo o desejo de ser imortal, algo que possa permanecer entre os homens e sirva de interposto seguro entre seus semelhantes, de modo que os liberte de uma vida fútil e que eles possam, assim, experimentar um tipo de liberdade frente às necessidades da vida. O mundo comum, quando criado pelo homem, se construído sob a base de um desejo de imortalidade, possibilita uma espécie de durabilidade tanto ao mundo quanto ao homem, de modo que os livra de uma voraz destruição, tal qual ocorre com as coisas permeadas pelas necessidades vitais.

Para a autora, encarar o artifício humano e os negócios estabelecidos entre os homens como algo mortal, tanto quanto os homens são como mero representantes da espécie humana, é o primeiro passo para levar a uma espécie de destruição do mundo criado por eles, pois ao relacionar a ideia de finitude do mundo comum com a própria ideia de mortalidade da vida humana, acaba-se destituindo do espaço público o caráter de permanência e durabilidade capaz de salvá-lo da ruína e de livrar o próprio homem da futilidade, de uma vida permeada apenas pelas necessidades que a vida em seu ambiente privado exige.

Neste sentido, observa-se que quando os homens são levados a entender que o mundo pode acabar brevemente, acabam quase sempre conduzidos a uma utilização constante do mesmo, de modo que o consumo passa a ser a principal atividade encarregada de mantê-los unidos. O que Arendt percebe é que este consumo, que não é fruto apenas desse pensamento de que o mundo é tão mortal

Ela afirma a singularidade de cada membro da espécie e secciona a temporalidade cíclica da vida biológica” (CORREIA, 2008b, p. 62-63). Desse ponto de vista, o homem possui a capacidade de erguer um modo de vida para além de sua animalidade, passando de mero representante de uma espécie animal para uma unicidade que o distingue dos outros semelhantes. Assim, só o mundo parece ser capaz de tornar o animal homem um homem humano.

quanto os homens, não é capaz de mantê-los unidos através de uma pluralidade de homens comuns. Essa união é muito mais “biologizada” do que politizada, e o que está em jogo quando o consumo é o que mantém esses homens “unidos” são as questões de satisfação da vida privada, e não as coisas referentes ao mundo comum, ou seja, é a destruição, e não a duração, que se faz presente (ARENDR, 2010).

É por conta desta postura de consumir o mundo e, assim, destruí-lo, a partir de uma perspectiva de que o mundo é mortal tal qual a vida humana, que Arendt defende a imortalidade, proveniente de ações e discursos, como uma possibilidade de este mundo ter duração.¹⁸ Para a autora, a própria construção de um mundo comum já se mostra como um desejo humano de sobreviver à vida individual mortal para então perdurar no tempo. É por possuir a grandeza enquanto um potencial que os homens estão dispostos a agir visando a uma duração no tempo, mostrando ser a imortalidade uma possibilidade humana concreta, capaz de edificar e criar espaços duradouros entre os homens e entre o homem e natureza.

Para Arendt, encarar que este mundo é tão mortal quanto os seus agentes torna-se problemático, pois além de levar a uma rápida destruição do aspecto constituído do mundo comum (o artefato edificado pelos homens), acaba atingindo da mesma forma a sua parte constituinte, ou seja, as relações entre os homens que dele faz parte. Arendt afirma que “[...] só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência” (2010, p. 67).

Percebe-se que uma das questões centrais nessa discussão é que, na ocorrência de um mundo enquanto espaço público, tal domínio não pode ser construído para uma única geração, de modo que sua construção não pode ser apenas para os que estão no presente. Acima de tudo, é para os que irão adentrar o mundo que ele deve ser construído. Arendt assevera que “[...] sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido

¹⁸ Celso Lafer, ao discorrer sobre esse caráter de confiabilidade que o mundo deve possuir na obra de Arendt, diz que a afirmação política de um mundo comum confiável requer que ele não seja erigido por uma geração e planejado apenas para uma única vida. Deve ter certa permanência e durabilidade, transcendendo, conseqüentemente, a existência individual dos homens. Este algo de imortal do mundo humano, que nada tem a ver com a eternidade, para Hannah Arendt significa “[...] a possibilidade de duração, no tempo, de trabalhos feitos e palavras que resultam da *vita activa*”. (LAFER, 1988, p. 244).

restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis” (ARENDT, 2010, p. 67). Para a autora, esse mundo, por ser considerado abrigo do homem político, por ser o local que une, relaciona e separa os homens, deve sempre ser o local que abriga os indivíduos quando eles nascem e que é deixado para trás quando eles morrem. É daí que decorre a necessidade de este mundo ser ambiente seguro e durável durante algum tempo, pois ele funciona, antes de tudo, como o domínio de acolhimento de todos os homens durante a sua existência. A existência desse mundo se dá mesmo antes da existência do homem, assim como após sua partida, e é isso que define o que se tem “[...] em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós” (ARENDT, 2010, p. 67).

É nesse sentido que se torna fundamental a preocupação com a imortalidade durante a construção do mundo comum, pois é esta que, em certa medida, assegura que esse mundo não será destruído e que ele transcenderá a duração tanto no passado quanto no futuro de cada homem. O desejo de duração do mundo assegura que ele continuará existindo antes e depois da breve permanência dos homens em seu interior, do mesmo modo que garante a possível formação de um espaço público. Para Arendt, a falta de preocupação com a duração do mundo, ao lado da ênfase no consumo deste último, precisamente na era moderna, é o que atesta a corrosão que a vida pública tem passado na era contemporânea.

Neste ponto, Arendt pretende chamar atenção para a reviravolta iniciada pela era moderna, onde até então a *vida activa*, entendida como uma vida dedicada aos assuntos políticos, deixa definitivamente de ser considerada uma vida “gloriosa”, e cede lugar à postura do *animal laborans*, que fez colocar em supremacia um modo de vida onde as questões ligadas à manutenção das necessidades vitais são tornadas urgentes frente a todas as outras questões que o homem possa estar envolvido. O ponto problemático em torno desta inversão de postura assumida pela modernidade é que quando o homem “laborante” passa a ser o modelo de homem a ser seguido, a relação estabelecida entre este e o mundo passa ser mediada pelo consumo, tal qual ocorre com todas as coisas que servem para manter a vida em um ambiente privado. O resultado dessa equação, portanto, pode ser apresentado da seguinte forma: se o homem, em um ambiente privado, necessita consumir, laborar e trabalhar para se manter vivo, tudo com o que ele irá se relacionar estará

condenado à destruição. Nesse caso, quando ele se relaciona com o mundo levando consigo esse modo de comportamento, passa a consumir o mundo, criando desertos, ao invés de espaços públicos que sirvam de interpostos entre os homens que desejam agir politicamente. Em resumo, quando o *animal laborans* torna-se o modelo a ser seguido pelos homens em seu relacionamento uns com os outros e com o mundo, o que resta são espaços de destruição, ocasionada pelo consumo, que por si é urgente e exagerado e leva à impermanência tudo que toca.

Observamos que o que ocorre na era moderna é uma espécie de glorificação do trabalho em detrimento da atividade da obra e da ação, onde tudo passa a ser julgado a partir da vida, ou seja, da única coisa desempenhada pelo *animal laborans*. Com essa elevação do ciclo vital, ocorre o que pode ser chamado de completa biologização da *vita activa* e cultural, o que faz com que, na contemporaneidade, a vida seja o único sentido da organização política. “Nisso, os processos invisíveis vorazes do progresso passaram a destruir a base de sustentação da própria cultura e do poder: a mundanidade” (AGUIAR, 2011, p.191).

Arendt vai nos dizer que a vida, por estar carregada de uma futilidade típica das questões privadas, mesmo quando compartilhada por outros, “[...] impede sempre de estabelecer algo tão sólido e durável como um mundo comum” (ARENDR, 2010, p. 69). Segundo a autora, o desaparecimento do espaço público na modernidade se dá, sobretudo, por conta desta transferência das questões referentes às necessidades do ambiente privado para o ambiente público, de tal modo que observamos a supressão do desejo de imortalidade do mundo e da vida mortal em favor da mera satisfação dos desejos ligados ao manter-se vivo. E nas palavras de Arendt, “Talvez a mais clara evidência do desaparecimento do domínio público na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade” (2010, p. 68).

Arendt enfatiza que a preocupação com a imortalidade possui em si a capacidade de afastar do espaço público questões referentes à vida privada, apontando que “[...] nas condições modernas, é tão improvável que alguém aspire sinceramente à imortalidade terrena que possivelmente temos razão de ver nela apenas a vaidade” (2010, p. 68). Segundo a autora, a vaidade aparece como algo típico das sociedades modernas, de modo que essa qualidade referente à parte subjetiva do homem deixa de ser percebida em um ambiente privado e passa a ser vista no domínio público. Neste caso, quando a vaidade é trazida para a esfera

pública, observa-se um excesso de futilidade permeando este domínio, pois, sendo a vaidade algo relacionado diretamente à vida privada, são as questões de satisfação pessoal que vão entrar em cena pública, ao invés de coisas referentes aos negócios comuns.

Na visão de Arendt, a vaidade seria um tipo de vício privado, que surge como uma espécie de transfiguração moderna do que outrora foi a imortalidade para os antigos. Para esses homens, era impensável que a esfera pública, pudesse servir de palco para a exposição de sentimentos privados, como a vaidade. Para os Gregos clássicos, a esfera pública mostrava-se como sendo o lugar onde os homens agentes constituíam iniciativas, que poderiam ser narradas e, portanto, tornadas permanente como parte do mundo. O domínio da política aparecia naquele momento como uma espécie de abrigo do imortal, “[...] pois a *pólis* era para os gregos, como a *res pública* para os romanos, antes de tudo sua garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência dos mortais, se não à sua imortalidade” (ARENDR, 2010, p. 68).

A vaidade pessoal foi apenas uma das questões que passou a ser valorizada durante a moderna ascensão das atividades domésticas ao domínio público; algo que vai contra a valorização da imortalidade como modo de garantir a durabilidade do mundo. Para Arendt, o problema da vaidade na cena pública é o fato dela ser algo referente à vida privada, e por isso estimuladora do consumo do mundo e do que é produzido nele. Arendt diz que esse vício privado está relacionado a um tipo de admiração pública que visa uma busca por *status* nas ações dos homens no domínio comum, de modo que isso irá resultar na possibilidade de destruição do mundo criado, pois esse *status* é consumido como sendo alimento para o homem na mesma proporção em que o alimento é consumido pela fome. Dessa forma, tendo os homens a vaidade, ao invés do desejo de imortalidade quando se relacionam uns com os outros e com o mundo, o que ocorre é a incapacidade de construir um domínio público onde as coisas possam ser salvas da ruína. A modernidade, “[...] ao transformar o econômico na dimensão mais importante da vida, as invisíveis necessidades biológicas tornam-se as únicas coisas a merecerem a atenção do poder, da cultura e da ciência” (AGUIAR, 2011, p. 190-191). Nesse caso, quando o econômico é tornado o que há de mais importante, é a

mundanidade a primeira categoria a ser destruída pela voracidade do biológico, do consumo, do que é vital.

Quando Arendt exemplifica a admissão da vaidade na cena pública como um sinal de que o desejo de imortalidade foi suprimido, fica claro que o que está em jogo na construção do atual espaço público são questões de admiração e *status*, algo que alimenta apenas a vida pessoal de cada homem e que colabora para a ascensão da postura do *animal laborans* ao domínio público. O problema da postura consumista, trazida da esfera privada para o mundo comum, é que ela não carrega consigo o desejo de fazer surgir a grandeza no mundo, muito menos a preocupação em salvar o mundo de uma destruição voraz. Adriano Correia, ao discutir essa desconsideração moderna perante a durabilidade do mundo a partir do debate de Hannah Arendt, nos diz que

A vida biológica mina a durabilidade do mundo comum, o espaço próprio da política, e, por isso, o engajamento na ação política implica sempre a capacidade de transcender os processos da própria vida. A vida humana, por seu turno, seria uma perene recorrência imutável de ciclos da espécie, se não houvesse um mundo no qual cada indivíduo chega pelo nascimento e do qual se retira com a morte (CORREIA, 2008b, p. 62).

Observamos que a diluição da fronteira entre natureza e mundo faz com que essa durabilidade do mundo se torne mais comprometida, pois se acredita que é a existência de uma fronteira que separe as atividades privadas daquilo que é público que acaba garantindo que o espaço da política não seja tomado pela necessidade e, assim, garanta a possibilidade de fazer surgir a liberdade. Sem uma linha capaz dividir o econômico do público, a política fica impossibilitada de revelar a sua grandeza, pois a vida se insere do privado ao político, submetendo o mundo aos critérios da utilidade e do consumo, incapazes de torná-lo algo imperecível.

No pensamento arendtiano, essa permanência do mundo só pode ser percebida quando ele é construído e conservado distante das questões privadas, ou seja, quando o mundo passa a ser organizado a partir de ações comuns, discursos comuns, leis comuns etc. Ao realizar feitos, proferir discursos, praticar atos que possuam o objetivo de durar no tempo e garantir um aspecto de imortalidade, o homem proporciona a si próprio e ao mundo uma durabilidade e permanência, transcendendo os processos automáticos nos quais a vida biológica de cada ser estão submersos.

Neste debate, observamos que Hannah Arendt deseja recuperar uma noção de política que esteja ligada a espaço de aparição, mundo, pluralidade, àquilo que se constrói com atos, palavras, obras que sejam capazes de revelar a potencial grandeza do homem, a saber, à capacidade de tornar-se imortal em um mundo de coisas mortais. Para tanto, a autora distancia-se da tradição metafísica, que percebe a política como algo secundário a um modo de vida que elege o contemplar como algo superior, bem como, distancia-se do pensamento moderno-contemporâneo que vê na política algo funcional, que tem como objetivo garantir a sobrevivência do homem enquanto vida animal. Na crítica que Arendt faz através da categoria de mundo comum, percebe-se que na antiguidade e na modernidade a ideia de pólis e Estado, mesmo que de modo parcial ou teórico, ainda relacionavam política a mundo, algo que mesmo de forma reduzida ainda era capaz de favorecer o surgimento de homens como humanos e não meros animais. No entanto, com o advento da tecnologização da natureza, bem como dos processos vitais e sua consequente invasão ao ambiente público, o que se observa é uma elevação do ciclo vital como modo de organização da vida política, o que fez com que o espaço público deixe de ser avaliado pela grandeza que resulta dos atos e palavras dos homens. É observando essas transformações à qual a noção de política tem passado, que Arendt busca pensar essa substituição do mundo pela vida dentro da esfera pública na era contemporânea.

3.3 Publicidade como garantia de permanência do mundo

No que se refere à duração do mundo, Hannah Arendt recorre a outro fator, também preponderante ao resguardo do espaço mundano criado pelo homem. Para garantir a permanência e a existência real desse domínio entre as várias gerações, observa-se que não basta apenas o desejo de imortalidade no momento da construção e constituição do espaço público. Na obra de Arendt, é a “publicidade” que surge também como algo fundamental à permanência do mundo no tempo, pois é a publicidade que coloca o mundo, que outrora foi criado a partir da fabricação de coisas e das ações e diálogos empenhados pelos homens, diante de todos que coexistem no mundo. E é nesse sentido que Arendt defende que esse mundo só

pode sobreviver ao ir e vir das gerações na medida em que aparece em público (ARENDDT, 2010, p. 67).¹⁹

A publicidade, como garantia de permanência do mundo comum, assim se faz, porque ela possui a capacidade de tornar público aquilo que é criado pelos homens em um ambiente comum; ela é a própria capacidade de fazer aparecer em um espaço mundano, durante séculos, aquilo que os homens desejam que sobreviva à ruína natural do tempo. Observa-se que isso se mostra possível, antes de tudo, porque a publicidade surge como fenômeno da pluralidade de homens que, ao agir e falar comunicam-se uns com os outros se revelando dotados, cada um a seu modo, de aspectos e perspectivas distintos sobre um dado assunto ou objeto. Nessa comunicação sobre o que é edificado, praticado e falado entre os homens, o domínio público torna-se capaz de aparecer a partir de uma variedade de opiniões, descartando assim o surgimento de um tipo de conformismo, burocracia e esquecimento fruto do consumo voraz desse mundo; fatores que observamos tipicamente nas sociedades de massa. E é sobre esta última característica da publicidade que reside a capacidade que o mundo tem de adquirir realidade e existir de fato. Para Hannah Arendt, “[...] a realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas, nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum jamais pode ser concebido” (2010, p. 70).

Observa-se que essa capacidade que a publicidade tem de atestar existência ao mundo e ao que ele pertence é, antes de tudo, pelo fato de ela ser capaz de fazer com que os fatos e eventos que compõem o mundo possam ser comunicados entre vários homens, a partir de diferentes ângulos e modos, sem que com isso eles mudem o significado dessa trama fatural. A publicidade do mundo é a própria garantia de que a diversidade e a unicidade do espaço da aparência possam ser respeitadas e garantidas. E isso se dá porque quando a publicidade atesta a realidade do mundo comum, revela que várias perspectivas estão convivendo no mesmo espaço, sem que com isso ocupem o mesmo lugar. E é sobre isso que reside o significado do mundo comum e de toda a vida pública para Arendt, que assevera que “[...] a importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de

¹⁹ Celso Lafer fala que é através da publicidade, do que é feita esfera do comum que a política - entendida arendtianamente enquanto campo de comunicação e de interação que assegura o poder do agir conjunto - pode ter continuidade no tempo (LAFER, 1988, p. 245).

que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública” (ARENDDT, 2010, p. 70).

Ao discutir a atividade da política no pensamento de Hannah Arendt como algo que está ligado à ideia de aparição, Celso Lafer nos dá indícios para entendermos como a publicidade está situada na obra da autora e porque este fenômeno surge como sendo capaz de dar permanência e existência real ao domínio público. Celso Lafer diz que “[...] em *A Condição Humana* Hannah Arendt procura estabelecer as razões ontológicas que levam a uma identificação do público com o que é comum e com o que é visível no âmbito da *vita activa*” (LAFER, 1988, p. 245).

Para Lafer, isso se torna explícito na obra de Arendt quando, na análise do que foi a dominação totalitária, a autora diz que tal governo implantava o secreto e o segredo e suplantava a publicidade, destruindo, dessa forma, o espaço público. O segredo destrói a esfera pública precisamente porque ele impede que a relação entre ver e ser visto permaneça entre os homens, pois o conceito de mundo para Arendt tem como pressuposto a acepção de público como relativo à visibilidade, ao que tudo vê e a tudo que pode ser visto. Desse modo, aquilo que não pode aparecer não pode ser comunicado entre os homens precisamente porque não existe, tendo em vista que, no pensamento de Arendt, algo é possível de existir, politicamente falando, quando é capaz de aparecer em um espaço mundano. O que os regimes totalitários fazem quando dissociam o ver do ser visto é usar o segredo como modo de garantir que o poder e a dominação total sejam instituídos e a publicidade já não seja uma ameaça ao controle da massa. E é sobretudo neste ponto que incide a destruição do espaço público nesses regimes e, com isso, Lafer afirma: “[...] daí a desolação alienante do totalitarismo, que tem como uma de suas características não a politização da sociedade, mas a destruição da esfera pública e a eliminação da esfera privada” (LAFER, 1988, p. 245).

Arendt defende que não é simplesmente pelo fato de os homens possuírem a mesma natureza que o mundo tem sua realidade garantida; antes, essa realidade se dá pelo fato de haver esses vários homens convivendo juntos, politicamente reunidos através de atos e diálogos, ocupando diferentes posições nas quais todos possuem opiniões diversificadas sobre uma mesma coisa. Esse é o grande significado de mundo comum para Hannah Arendt: a existência de uma pluralidade que apresenta cada homem como um ser único e que concede a cada

um deles o direito de julgar o que quer seja na mais completa diversidade. Desse modo, a publicidade do mundo comum só é capaz de surgir quando os homens vivem em pluralidade, agindo e falando em concerto, tecendo uma comunicação das questões públicas, dos fatos, dos eventos e, assim, conferindo permanência e realidade ao domínio público.

Posto isso, Arendt defende que a falta de publicidade do mundo, gera uma grande possibilidade de destruição do mundo comum, que outrora fora criado entre os homens. A não publicidade do mundo e do que nele vive é quase sempre gerada pela incapacidade que a construção e constituição desse mundo tem de aparecer a partir vários ângulos e aspectos, ou seja, submetida a uma multiplicidade de opiniões. Se pudermos apontar algum fator que tem contribuído cada vez mais para o desaparecimento do mundo comum na era contemporânea, sem dúvida alguma passa pela transferência da comunicação dialogal para a propaganda política, em outras palavras, a não permanência do domínio público na era contemporânea pode ser atestada quando a palavra entre homens comuns deixa de constituir a comunicação pública e passa a ser substituída pela imagem, que carrega consigo um fator unilateral em sua comunicação.

No ensaio intitulado *Verdade e Política*, presente na obra *Entre o passado e o futuro* (1954), Arendt trata da política na perspectiva da verdade, e com isso apresenta uma crítica em torno do uso da propaganda como modo de comunicar os fatos e eventos criados pelos homens, que, segundo ela, formam a textura do espaço público. Nesse texto, temos indícios para pensar a publicidade do mundo como modo de salvá-lo da ruína, pois Arendt pensa o conteúdo unilateral e antipolítico estabelecido pela imagem e propaganda política, onde a verdade fatural é distorcida e substituída pela mentira, e com isso o mundo (fatos e eventos que o compõe) deixa de ser dialogado entre os participantes do domínio público.²⁰

²⁰ Arendt não tem a intenção de discutir o conceito de verdade. Observamos que o desejo da autora é muito mais pensar o conflito entre verdade e política ao longo da história, centralizando sua crítica sobre uso da mentira deliberada na era contemporânea, por parte da política, como substituto da verdade fatural. Arendt vai defender que o uso da mentira na política não é uma novidade contemporânea, pois ela sempre existiu, apesar de se restringir “[...] ao trato de negócios estrangeiros e, em seus piores excessos, a situações de perigo claro e imediato” (2009b, p 315). A tradicional mentira política presente nas questões diplomáticas se referia a segredos que o Estado não podia revelar por motivo de segurança pública, no entanto, a mentira política moderna “[...] lida eficientemente com coisas que em absoluto constituem segredos, mas são conhecidas praticamente por todo mundo. Isso é óbvio no caso em que a história é reescrita sob os olhos daqueles que a testemunharam, mas é igualmente verdadeiro na criação de imagens de toda espécie, na qual todo fato conhecido e estabelecido pode do mesmo modo ser negado ou negligenciado caso possa vir a

Observamos que a publicidade é constituída pelo diálogo entre o que é criado, falado e edificado pelos que compõem o domínio do político, e por isso surge como fenômeno capaz de fazer este domínio permanecer por diversas gerações entre os homens. Ao contrário disso, a propaganda se baseia na coerção, na força, na manipulação, no controle, coisas que de nenhum modo fazem parte da grandeza da política e que, acima de tudo, impedem a formação de múltiplas opiniões sobre um determinado evento, estabelecendo, dessa forma, um unilateralismo que destrói o espaço plural.

No pensamento arendtiano, política e propaganda se anulam, pois no caso da primeira o que acontece é um diálogo sobre uma verdade fatural, já a propaganda se comunica com imagens, oferecendo uma realidade ficcional baseada quase sempre na mentira organizada, e é por possuir esse conteúdo que a propaganda, ao adentrar o domínio do mundo comum, passa a contribuir para a sua destruição, ao invés de sua edificação e permanência, algo que acontece quando atestamos a existência da publicidade. No artigo *Veracidade e propaganda em Hannah Arendt*, Odílio Aguiar busca pensar essa mudança na comunicação política introduzida pelos regimes totalitários, e nos diz que “[...] está presente na obra arendtiana a ideia de que a esfera pública alimenta-se da veracidade das informações, da livre opinião, e que a presença da propaganda altera e mina as bases desses institutos constituidores da política” (2007, p. 8).

Quando uma comunidade política decide comunicar a verdade dos fatos que compõem a sua realidade, ocorre uma garantia da textura original do domínio público e, por isso, Arendt defende que a verdade fatural

Relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade (2009b, p.295).

prejudicar a imagem” (ARENDR, 2009b, p. 311-312). No uso da mentira por parte da política moderna, a imagem serve como sucedâneo da realidade, o que mostra que a grande diferença entre a mentira tradicional e a mentira moderna, é em grande parte a diferença entre ocultar e destruir. Segundo Odílio Aguiar, “[...] os segredos de Estado não tocavam na verdade fatural, não havia manipulação dos fatos. A textura e o contexto mantinham-se preservados. A tentativa de sustentar uma imagem leva a auto-ilusão, manipulação generalizada dos fatos e a um rearranjo em toda trama fatural” (2007, p.12). Dessa forma, quando os fatos e eventos que formam a textura do espaço público são substituídos por mentiras, imagens, propagandas que distorcem a realidade e em si são coercitivas, o mundo comum deixa de existir em seu sentido político, pois já não garante mais as relações mediadas pelo diálogo e pela ação.

A verdade fatural é “política por natureza”; quando eleita para fazer parte do domínio da política, garante que a grandeza deste espaço não será perdida, na medida em que faz surgir as categorias e atividades que são próprias do mundo comum, a saber: a comunicação entre homens, o debate de opiniões, a novidade, o início, a pluralidade, a publicidade do mundo, bem como tudo aquilo que garante sua construção e constituição no tempo. Para Arendt, o contrário da verdade fatural não é o erro, a ilusão, a opinião ou qualquer coisa que faça parte de uma veracidade pessoal, mas sim a falsidade deliberada, a mentira. A mentira, quando introduzida no mundo comum através da propaganda, viola os fatos e elimina testemunhas, tornando o mentiroso um homem de ação, que modifica o mundo não com atos e palavras compartilhadas, mas sim à custa da mentira, que acaba por destruir o solo que se firma a ação e a opinião. Em resumo: o mentiroso enseja destruir o espaço público.

Se os homens agem a partir da livre troca de opiniões, de uma comunicação dialogal, o que está sendo levado em conta são as verdades fatuais, ou seja, os eventos e as circunstâncias onde muitos estão envolvidos, e o que ocorre em casos como este é que o espaço público, a esfera de aparição mundana, está sendo garantida, fazendo com que o aparecimento da política não esteja comprometido. Dessa forma, é a verdade fatural que importa para a política, e não a falsidade deliberada, a mentira.

O interesse de Arendt em discutir o papel da verdade na política parte da percepção que a autora possui a respeito dos regimes totalitários como governos que estão sempre interessados em transformar a política em uma esfera de dominação, onde o que está em jogo são interesses particulares, ideológicos, partidários, que tratam o espaço público como lugar de garantir apenas as necessidades da vida, o prazer, o lucro, e que usam a propaganda política, o uso de imagens e a mentira para garantir tais coisas. A questão central nesse ponto, é que tudo isso posto em evidência, o que ocorre é a imediata destruição do mundo comum e todas as categorias e atividades típicas da política, jamais a sua construção, constituição e permanência.

Pelo que entendemos da crítica de Hannah Arendt a propaganda enquanto padrão da comunicação política foi importada da propaganda comercial típica das sociedades de massa. Em tais sociedades, os indivíduos vivem sem a identificação de classe, isolados uns dos outros, onde a principal atividade

desempenhada é o labor. Os propagandistas da pós-revolução industrial encontram nesta sociedade sem classe um tipo de homem ideal para o recebimento da informação coercitiva, pois a propaganda comercial instala-se perfeitamente onde o homem vive de forma atomizada e, portanto, não possui bases para uma comunicação política formadora de ações, opinião, pensamento, julgamentos. Na sociedade de massa, a principal atividade desempenhada pelo homem é o labor; manter a vida e tornar tudo funcional é o objetivo da sociedade massificada, que com isso possibilita a instalação da propaganda política, que tal qual a propaganda comercial, enfatiza a garantia da vida biológica, a realização da felicidade, do prazer. Assim, a propaganda comercial, por insistir no consumo, usando ficções, quando transposta para a política, faz minar a convivência entre os homens, que passa a ser estabelecida não por diálogos, ações, acordos, pensamento, mas sim pela ficção apresentada na propaganda. “A ficção é o húmus do qual se alimenta toda e qualquer propaganda [...] a ficção toma o lugar da veracidade como forma de asseverar e estabilizar as relações entre os homens” (AGUIAR, 2007, p.9)

Com o uso da ficção, a pluralidade do agir e falar tende a desaparecer, e o que se percebe é a massificação do homem, que deixa de ser único dentro de uma pluralidade e passa a ser um mero representante da espécie humana. A propaganda só é capaz de atingir o homem em sua intimidade, moldando suas ações e transformando-as em comportamento e, por isso, objetiva dominar e conduzi-lo de tal modo até que não haja espaço para o pensar, o agir e o julgar. Neste caso, as atividades do espírito e da vida ativa são comprometidas, senão destruídas com a instituição da propaganda como forma de comunicação política, e isso se dá por conta do elemento coercitivo que possui a propaganda. A política, tradicionalmente composta por atividades como o diálogo e a ação entre homens, gera publicidade, aparição, comunicação, algo impossível de estar presente na relação propagandística, que carrega o segredo, o mistério, as “verdades científicas” como modo de impor o comportamento massificado.

Hannah Arendt nos apresenta o objetivo central da propaganda na comunicação política no texto *A propaganda totalitária*, na terceira parte de *Origens do Totalitarismo*, quando se propõe a discutir o papel que a propaganda teve na condução dos movimentos totalitários até a tomada de poder por parte dos nazistas na Alemanha e dos bolchevistas na Rússia. Logo no início do texto, Arendt afirma que “[...] somente a ralé e a elite podem ser atraídas pelo ímpeto do totalitarismo; as

massas têm de ser conquistadas por meio da propaganda” (1989, p.390). A autora apresenta a propaganda como o mecanismo mais utilizado na gênese dos movimentos totalitários para atrair o povo e granjear aderentes, pois quando ocorre a tomada de poder e o domínio é total, não há mais necessidade de propaganda; o que ocorre é a doutrinação e o uso do terror como forma de dar realidade à ideologia e às “mentiras utilitárias”.

Arendt vai ressaltar o uso da violência por parte da propaganda, revelando que violência e propaganda não são contraditórias. O elemento de controle que os movimentos utilizam através do mecanismo propagandístico aparece como uma amostra violenta do que posteriormente será o terror total, e tem como finalidade firmar as bases do regime totalitário. Essa propaganda aparece como convencimento, formação de pensamento passivo e busca trazer adeptos, militantes, defensores do regime e está sempre direcionada a um público que ainda não está iniciado no movimento. Arendt faz uma diferenciação entre doutrinação ideológica e propaganda, nos dizendo que a primeira se destina àqueles que já fazem parte do movimento, que já foram convencidos pela ideologia e que já estão em pleno movimento para tornar reais as mentiras que desejam substituir pela verdade factual. No caso da propaganda, Arendt diz que

Por existirem num mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda. Mas essa propaganda é sempre dirigida a um público de fora – sejam as camadas não-totalitárias da população do próprio país, sejam os países não-totalitários do exterior (1989, p. 391).

Assim, quanto menor o movimento, maior deve ser a comunicação propagandística, quanto maior for o questionamento, a pressão, as indagações vindas do mundo exterior não totalitário, maior será a propaganda totalitária. O movimento doutrina os que já estão dentro do regime com o uso do terror; a propaganda é sempre direcionada aos que estão de fora, e os elementos que acompanham são a violência, o controle, a coerção. Portanto, quanto mais fechado o regime totalitário, maior o terror e, portanto, cresce a doutrinação, nesse caso a propaganda deixa de existir quando o terror é total, e isso pode ser evidenciado quando o campo de concentração se torna algo tangível.

Observamos na crítica arendtiana que a propaganda é instrumento vital para a implantação dos regimes totalitários, onde o terror é a essência do governo,

em que visam conseguir o poder através do uso de demonstrações científicas que possam validar suas afirmações, atraindo as massas com o oferecimento de garantias contra a imprevisibilidade das ações e a conduta espontânea do homem. Em resumo, percebe-se o quanto a propaganda política, nos regimes totalitários nazista e bolchevista, atingiu o objetivo para o qual foi criada: atrair e convencer os homens através de um mundo ficcional.

A propaganda é sempre bem-sucedida em uma sociedade de massas porque nestas os homens não suportam os aspectos acidentais e incompreensíveis do mundo. A recusa da fortuidade de que a realidade é feita tem como substituto a ficção, que funciona como lenitivo contra a imprevisibilidade do mundo. Na ficção, os homens encontram a coerência que explica ou acoberta a ocorrência do mundo. Arendt defende que essa revolta das massas contra a realidade, o acaso, bem como todas as plausibilidades do mundo resultou

Da sua atomização, da perda de *status* social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido. Em sua condição de deslocados espirituais e sociais, um conhecimento medido da interdependência entre o arbitrário e o planejado, entre o acidental e o necessário, já não produz efeito (1989, p.401).

A partir da crítica de Arendt, entendemos que a atomização²¹ presente nas sociedades de massa proporciona aos homens um estranhamento entre si e uma alienação perante o mundo; nestes casos, somente a ficção da propaganda pode representar um equilíbrio, uma fuga da realidade, uma coerência contra as ocorrências da vida, e foi justamente isso que os movimentos totalitários perceberam quando buscaram aumentar o número de adeptos em torno de suas ideologias. Quando as relações comunitárias se perdem, a propaganda totalitária pode insultar a realidade, criando um mundo falso à imagem da ideologia que propagam e, assim, constroem um mundo de coerências fictícias que atinge a imaginação humana, e não a realidade, de tal modo que tudo isso se torna basilar para a posterior tomada de poder.

²¹ No ensaio intitulado *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão* (1954), Arendt define o termo “sociedade atomizada” e “indivíduos isolados” como sendo “[...] um estado de coisas em que as pessoas convivem sem ter nada em comum, sem compartilhar nenhum campo visível e tangível do mundo” (2008, p.376). Para Arendt, este era o aspecto mais terrível dos regimes totalitaristas, pois é certo que estes governos possuíam o poder de reunir indivíduos completamente isolados, e, sob a mira do terror, acabavam isolando os indivíduos mais ainda, pois entendiam que a reunião de caráter comum entre os homens constituía uma ameaça à dominação total. Segundo Arendt, “[...] apenas os indivíduos isolados podem ser dominados por completo” (2008, p.375).

O que Arendt observa é que as massas desraigadas sentem-se à vontade nesse mundo fictício, pois a grande força da propaganda totalitária é o isolamento que ela faz entre os homens e o mundo real, portanto, mantém os indivíduos desintegrados e em desintegração entre si, entre a vida e toda a sua gama de acontecimentos espontâneos e, neste caso, o mundo já não pode mais ser uma ameaça contra a coerência da ficção ou algo que precise do diálogo dos homens em público.

Assim, observa-se que “[...] a propaganda passa a influir diretamente na forma de conceber a convivência a partir de ficções” (AGUIAR, 2007, p.9), carregando em si o elemento ficcional que destrói as bases que legitimam o espaço público, pois o mundo comum só pode ser garantido, dentre outras maneiras, quando a realidade dos fatos e eventos é comunicada dialogicamente entre iguais, coisa que não acontece através da propaganda, onde o uso de imagens distancia o homem da experiência real e passa a manipulá-lo com mentiras, gerando coerção, manipulação, comportamento, automatismos. Em resumo, a propaganda não é capaz de garantir a constituição e permanência de um mundo comum, sobretudo por que carrega a mentira, uma exímia geradora da violência que em si destrói as bases do espaço público. Na propaganda permanece a ideia de que os homens podem ser dominados e conduzidos, daí o seu teor de coerção impeditivo de diálogo, no qual a possibilidade de não haver mundo comum entre os homens torna-se completamente real.

Com o uso da propaganda como forma de comunicação política, como substituto da publicidade, fruto da relação entre os homens, observamos o quanto os regimes totalitários conseguiram implantar um tipo de governo que tinha como essência o terror imprimido contra as massas de indivíduos atomizados. A solidão organizada que sustenta esses regimes, não pode ser capaz de construir, muito menos sustentar um domínio comum entre os homens, pois ela é geradora de impotência e desolação e, para Hannah Arendt, os regimes totalitários possuem um diferencial um tanto considerável quanto a essa prática de isolar os homens, pois acrescentam a essa destruição do mundo comum à própria destruição da vida privada, através da solidão instituída dentro e fora dos campos de concentração.

3.4 Isolamento e solidão: a possibilidade de não mundo

Após a primeira publicação de *Origens do totalitarismo* em 1951, Hannah Arendt tem um demasiado acesso a novos documentos que iam chegando às bibliotecas e arquivos da Europa sobre os regimes nazista e bolchevista, fato esse que levou a autora a acrescentar vários textos à sua obra inicial. Arendt não fez mudanças substanciais em sua análise nem no argumento de sua tese original ao longo dessas inclusões de novos textos. Em geral, o que acontecia eram vários adendos ao texto original, que iam facilitando a compreensão por parte da autora sobre *o que de fato havia acontecido e por que havia acontecido* governos tão violentos no mundo moderno. Um dos textos que Arendt nos oferece durante essas adições à obra original chama-se *Ideologia e terror: uma nova forma de governo*, publicado em 1958 e que nos apresenta questionamentos do tipo: o totalitarismo tem uma natureza própria? Ela pode ser definida tal qual outras formas de governo? O que o diferencia da tirania, da ditadura e do despotismo? Neste texto, Arendt conclui que o totalitarismo se apresenta como uma forma de governo completamente nova, pois tem como essência de governo o terror e como princípio inspirador do movimento a ideologia. Aprofundando a leitura de “Ideologia e Terror”, observamos que a solidão aparece como a experiência que funda os regimes totalitários e que a sua instauração em uma comunidade política revela a própria destruição desta comunidade, que jamais pode ser constituída e construída por indivíduos impotentes e desamparados. Veremos que a solidão, quando instituída em uma forma de governo, extingue qualquer possibilidade de haver política e, portanto, de que exista um mundo comum entre os homens, e é esta última consequência da solidão que nos interessa no presente texto.

Quando em *Ideologia e terror* (1958) Arendt busca encontrar os elementos que o totalitarismo possui e que o fizeram existir como forma de governo, a autora logo nos fala sobre o ineditismo desse sistema político, pois, para ela, tal forma de governo consegue destruir as alternativas que a filosofia política se baseia para definir a essência de um governo, que é a alternativa entre a legalidade e a ilegalidade. “O totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente de governo” (ARENDR, 1989, p.513). De acordo com ela, esse governo não se apresenta de um modo que necessite se basear em um arcabouço legal que fundamente seu poder na legitimidade, tampouco renega a lei a ponto de ser um governo ilegal, com uma fonte de poder arbitrário. O que Arendt observa é que o totalitarismo não opera fora da lei e nem de forma arbitrária, pois este governo diz

seguir as leis da Natureza e da História, que seriam fonte original de toda lei positiva, que por ser menor e decorrente de uma lei maior não merecia ser seguida.

O governo totalitário não cria leis próprias, mas diz seguir as leis maiores com o intuito de instaurar o reino da justiça na Terra, arrogando-se capaz de fazer desaparecer as discordâncias entre a legalidade e a justiça, coisa que desde os tempos antigos a lei positiva nunca conseguiu resolver. O totalitarismo baseia-se em ideologias que não enxergam a lei como força estabilizadora das ações e relações humanas, como um tipo de fronteira e canal de comunicação entre os homens. Neste tipo de governo, a lei é a própria encarnação do movimento, e o que vai organizar os homens dentro do movimento é o terror. Nas palavras de Arendt, “No corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza” (1989, p. 516).

Em um governo legal, as leis existem independentemente das transgressões, pois elas funcionam como força que regula os homens e criam espaços para que estes possam agir de modo seguro. Quando em um dado governo a lei já não regula as relações entre os homens e o terror deixa de ser um meio para eliminar inimigos, e passa existir mesmo que não haja oponentes, é que temos o terror como essência de um governo, e foi justamente isso que houve nos regimes totalitários. O terror é a essência por que é ele que realiza o movimento.

O terror torna-se a própria legalidade quando a lei é a lei de movimento; ele é a realização desse movimento, e “[...] o seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea” (ARENDR, 1989, p. 517). As leis positivas, em um governo constitucional, possuem o intuito de criar fronteiras entre os homens e, ao mesmo tempo, canais de ligação que possibilitem uma estabilização diante da mutabilidade inerente ao mundo humano. Desde o nascimento de cada homem, a lei garante que a sua chegada no mundo seja com segurança, de modo que o próprio mundo não corra risco de se desestabilizar com esse novo início que é cada nascimento. As leis circunscrevem os nascimentos e garantem, do mesmo modo, a sua liberdade de ação. Assim, os limites que as leis criam asseguram a existência política do homem garantem a possibilidade de vivência em um mundo comum, bem como a transcendência de uma vida que poderia ser vivida de um modo puramente individual (ARENDR, 1989, p.517).

Quando o governo totalitário retira essa fronteira e impede que existam canais para que os homens possam se ligar, substituindo estes mecanismos de relações pelo terror, significa que foi retirado do homem seus direitos, bem como a sua liberdade como uma realidade política viva; neste caso, a ação desempenhada pelos homens de modo comum já não é mais uma ameaça ao movimento, que busca realizar na terra as leis na natureza e da história. O terror, sendo a essência de um governo, é o espaço entre homens, delimitado pela lei, que é destruído, pois é nesse espaço que o homem tem a possibilidade de exercer a sua liberdade política e assim interferir no movimento. Excluir o espaço comum entre os homens não é prerrogativa apenas dos regimes totalitários. Arendt nos mostra o quanto isso é bastante comum em regimes tirânicos, com a diferença de que mesmo com essa destruição ainda são capazes de deixar desertos de medo e suspeita entre os homens, que podem ser margem para a vivência da liberdade, coisa que se mostra impensável nos regimes totalitários. Nesses regimes, extingue-se qualquer espaço entre homens, seja deserto ou legal, e o que ocorre é a compressão dos homens uns com os outros, cercados por uma espécie de “cinturão de ferro” que tornam todos os homens Um-só, fazendo desaparecer, em primeiro lugar, a capacidade humana da pluralidade. Sobre isto, Arendt nos diz que

Pressionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles; comparado às condições que prevalecem dentro do cinturão de ferro, até mesmo o deserto da tirania, por ainda constituir algum tipo de espaço, parece uma garantia de liberdade (1989, p.518).

A destruição de todo e qualquer espaço entre homens observada nos governos totalitários ocorre, sobretudo, pelo fato de que a simples garantia de um espaço que possa servir para os homens agir venha a ser um empecilho contra a realização da lei da natureza ou da história. Na visão dos governos de terror, o movimento natural e histórico, por ser superior a toda e qualquer lei humana, sempre acontecerá, mesmo que a longo prazo, no entanto, esse movimento pode ser retardado ou acelerado. Para o primeiro basta destruir os espaços que possibilitam os homens de serem livres e poderem agir uns com os outros conforme seus pensamentos e vontades; para o segundo, basta que o terror anuncie as sentenças de quem deve morrer ou viver.

Arendt compreende que o arcabouço legal cria limites entre os homens; constrói espaço potencial da liberdade, no entanto não inspira as ações dos homens

dentro de um determinado governo constitucional, assim como reconhece que dentro de um governo totalitário não é o terror que impulsiona os homens a se movimentarem, mesmo que pareça que em tais regimes os homens se movimentem em decorrência do medo que nutrem contra o sistema. Em cada corpo político, diz Arendt, fundamentada no pensamento de Montesquieu, existe algo que inspira os homens na atividade pública e que serve como padrão de julgamento no âmbito das coisas comuns, e esse princípio inspirador das ações não pode ser a lei, no caso de governos constitucionais, muito menos o terror, em casos de governos totalitários.

Seria uma contradição falar em princípio inspirador de ação em um governo de terror total, tendo em vista que a essência deste sistema busca justamente destruir a capacidade de ação de cada homem, portanto destruir espaços que proporcionem a ligação entre estes. Segundo o pensamento arendtiano, em casos de terror total, podemos falar em princípio de movimento, pois algo precisa ser inspirador para que os homens contribuam para a realização da lei na natureza e da história sem que algo jamais possa atrasar esse movimento ou impedir a sua realização. Com o intuito de abolir a capacidade de agir dos homens, os governos totalitários criam algo que possam convencê-los a trabalhar para o movimento sem nenhum um tipo de questionamento, algo que possa adequá-los à condição de vítima ou de opressor, tudo em nome da natureza e da história. Segundo Arendt, “[...] essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia” (1989, p. 520).

Por não garantir aos homens um espaço em que o pensamento possa existir como prerrogativa da liberdade política é que as ideologias se tornaram tão úteis aos movimentos totalitários. Isso não se deu simplesmente pelo fato de a ideologia possuir em si um caráter científico e filosófico que pudesse garantir que a grande lei fosse executada. A dedução compulsória que a ideologia traz em si é muito mais atraente em regimes onde a ação e o pensar não devem existir pelo fato de atrapalharem o movimento. A ideologia como princípio de movimento ameaça logo a capacidade que o homem tem de iniciar, pois é certo que o homem torna-se submisso colocando a mente a serviço da lógica de uma ideia, elaborando, a partir daí, todos os seus pensamentos, e como resultado desse processo, o homem, ao estar sob o controle de uma ideologia, renuncia à sua liberdade interior, bem como à sua liberdade política. Nesse caso, a capacidade de começar e de possuir um espaço que possua relações entre homens já não pode existir.

Nos governos totalitários, o terror torna-se necessário para que novos nascimentos não sejam ameaçadores do movimento, assim como a força autocoerciva da lógica mobiliza para que ninguém comece a pensar. Assim, o terror total mantém os homens unidos como se fossem Um-só dentro de um grande deserto que o mundo se transformou. Com a ajuda da dedução lógica da ideologia, prepara os indivíduos uns contra os outros, para que a lógica da ideia possa ser colocada em movimento. Terror e ideologia estão unidos e correspondem um ao outro para acionar o movimento e mantê-lo em plena realização.

Em consequência dessa essência e princípio de movimento, o governo totalitário arruína a relação entre os homens, criando desertos onde havia mundo comum, criando mudez onde havia discurso e movimento automático, premeditado, onde havia ação espontânea. A ideologia destrói a relação dos homens com a realidade, pois a lógica de uma ideia, mesmo que baseada em ideias científicas e filosóficas, suas premissas são baseadas em ficções que, para serem garantidas, acabam criando um mundo de ficções para serem sustentadas. Em comunidades políticas onde a essência do governo é o terror e o princípio de movimento é a ideologia, o que se observa são indivíduos desacompanhados, desamparados de si, dos outros e da própria realidade. Assim,

O preparo triunfa quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e de pensar. O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento) (ARENDR, 1989, p.526).

Em resumo, o movimento de caráter totalitário percebe que só pode chegar a um poder total quando os homens já se encontram completamente isolados uns dos outros e da realidade, situação extrema que Arendt irá denominar de solidão. Quando discute o papel da solidão nos governos de terror total, Odílio Aguiar nos diz, baseando-se na crítica de Arendt, que “[...] a experiência fundadora dos regimes totalitários é a solidão (*loneliness*), a não pertença ao mundo e a consciência de desimportância e de dispensabilidade (*selflessness*) da população” (AGUIAR, 2011, p.134). E neste sentido observamos que a sociedade de massa moderna sem dúvida alguma é uma excelente matéria-prima para tais governos,

pois esta sociedade reúne os homens que nela vivem de maneira atomizada e individual, reduzindo-os a seres meramente biologizados, de modo que a principal atividade desempenhada é o labor. Do mesmo modo, o uso da propaganda como modo de comunicação política, ao trabalhar com imagens ficcionais, mostra-se de grande importância para o avanço do movimento, pois impede que esses homens possam estabelecer algum tipo de diálogo de caráter público, tendo em vista que são sempre coagidos a exercer certo tipo de comportamento premeditado, opinião massificada. Em geral, o isolamento dos homens entre si e com o mundo é condição *sine qua non* para o estabelecimento de qualquer governo que perceba que seu único modo de existir seja através da impotência de cada homem que nele vive.

Visto que a ação só é possível de existir em um ambiente público onde homens, e não um único homem, vivam juntos, em uma situação de isolamento, que é quando os homens vivem sem nenhum tipo de comunicação a partir de fronteiras ou canais comuns, a atividade política por excelência fica impossibilitada de acontecer, e o que observamos é a presença de indivíduos impotentes. Na linha do pensamento arendtiano, Odílio Aguiar defende que “[...] não existe ação para quem está no isolamento ou na solidão. Ação é agir em conjunto” (AGUIAR, 2011, p. 141).

Arendt nos diz que a experiência de isolar os indivíduos para que o governante possa exercer o seu poder é bastante comum em regimes tirânicos e que essa não é uma exclusividade de governos totalitários. No entanto, a novidade dos regimes de terror total é que os homens não têm apenas as suas capacidades públicas interrompidas, não é apenas o mundo comum que é destruído; além disso, os governos totalitários destroem a esfera da vida privada na medida em que eliminam a capacidade que os homens têm de pensar e de sentir, de se relacionar com o mundo e consigo mesmo. Nas palavras de Arendt, nos regimes tirânicos,

Toda a esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta. Sabemos que o cinturão de ferro do terror elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocorção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir (ARENDR, 1989, p.527).

Arendt chama de isolamento (*isolation*) a experiência conseqüente à destruição das atividades públicas do homem, e denomina de solidão (*loneliness*) a situação em que o homem se encontra quando as suas capacidades produtivas no âmbito social são interrompidas. Para a autora, isolamento e solidão são

experiências distintas, pois além de serem vistas em esferas opostas, são capazes de existir independente uma da outra, tendo em vista que o homem pode encontrar-se completamente impedido de agir por estar sem a companhia de seus semelhantes sem que esteja necessariamente solitário. Arendt defende que o isolamento “[...] é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (1989, p.527), ou seja, embora se destrua a capacidade de agir, falar, constituir poder, ainda se mantêm intactas todas as atividades que se referem à vida privada, como as atividades de produzir, de criar, de pensar, de sentir.

Quando isolado, impossibilitado de agir politicamente, o homem ainda está relacionando-se com o mundo através do pensamento ou daquilo que nele insere, seja a obra de arte ou algo que é fabricado para seu uso. No entanto, quando ele perde essa capacidade de acrescentar ao mundo humano algo durável, fruto da sua criatividade, é que esse isolamento torna-se insuportável. Na crítica de Arendt, entendemos que isso é possível em sociedades que têm como base a atividade do trabalho, onde qualquer relação com o mundo já não importa, tendo em vista que os valores que os homens se baseiam não advêm do âmbito político ou fabril. Neste caso, quando o homem já não pode mais agir com seus semelhantes visando à construção de um mundo comum ou acrescentar a este mundo coisas de si próprio, os valores do mundo em que ele vive são ditados pelo *animal laborans*, pois o mais importante, nesses casos, é garantir a vida em seu caráter biológico e com isso o isolamento torna-se solidão, pois o homem é reduzido a um animal trabalhador, um mero representante da espécie animal. Segundo a autora,

A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; mas uma tirania que governasse ‘trabalhadores’, como por exemplo o domínio sobre escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária (ARENDR, 1989, p.527).

Na medida em que o isolamento entre os homens é capaz de proporcionar a destruição da vida pública, a solidão é capaz de destruir tanto a vida pública quanto a vida privada e, para Celso Lafer, aí está “[...] a desolação alienante do totalitarismo, que tem como uma de suas características não a politização da

sociedade, mas a destruição da esfera pública e a eliminação da esfera privada” (1988, p. 245).

Governos tirânicos não existem sem destruir a esfera pública, sem desintegrar as atividades políticas dos homens, visando a que todos se tornem impotentes, incapacitados de agir em concerto, no entanto, a novidade dos governos totalitários advém do fato de não se basearem apenas nesse isolamento. Para que a realização do movimento inspirado em uma ideologia ficcional torne-se “real”, é também necessária a instituição da solidão como experiência de governo, ou seja, vida pública e vida privada devem ser conjuntamente destruídas, e, para Arendt, a experiência de viver isolado dos homens e solitário de si mesmo “[...] é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDR, 1989, p.527).

No ensaio intitulado *A ameaça do conformismo* (1954), ao falar sobre a violação da liberdade dos indivíduos por partes dos regimes totalitários, na Europa do século XX, Arendt afirma que “[...] apenas a dominação totalitária, e nenhum outro governo, nem mesmo o despotismo absoluto ou as ditaduras modernas, conseguiu destruir essa esfera social privada, esse refúgio da liberdade individual” (2008, p.440). Analisando a crítica da autora sobre essa questão, Odílio Aguiar é enfático quando afirma que “[...] o totalitarismo inaugura, pela primeira vez na História do Ocidente, uma forma de governo sem política” (2009, p. 213), percebendo que um governo que exclui as capacidades de agir, ao destruir o campo de ação humana, bem como o espaço da vida em privacidade, jamais pode ser entendido como uma comunidade pública, pois, nesse caso, as capacidades políticas e morais foram destruídas em favor de uma postura onde o que prevalece é o natural e biológico dos homens.

Neste ponto, entendemos que a solidão (*loneliness*) à qual Arendt se refere é distinta do mero estar só (*solitude*), pois mesmo estando desacompanhado de seus semelhantes (condição exigida pelo pensar, pela criatividade artística), o homem ainda possui relação com o mundo ao manter esse espaço relacional dentro de si e ao realizar a atividade de pensamento. Mesmo na *solitude*, o homem ainda possui a sua própria companhia quando pensa; com isso revela que ainda existe um mundo comum que o espera ao cessar o seu recolhimento. Neste sentido, segundo Odílio Aguiar, através do pensamento “[...] o homem associa-se aos outros e manifesta uma humanidade sem a qual não passaria de um animal” (2011, p.142).

No entanto, quando em solidão encontra-se completamente desacompanhado e desamparado de si e dos outros, não existe um mundo com vínculos comuns que o acolha e sirva de objeto para seu pensar; sendo assim, nem a sua própria companhia o homem possui. Para Hannah Arendt, “[...] o que torna a solidão algo tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais” (1989, p. 529).

Observamos que a solidão, cada vez maior entre as massas modernas, aparece como sendo a experiência preparatória para os regimes totalitários. Em um mundo onde os homens se perdem do contato com os outros, onde a confiança diante dos acontecimentos do mundo real não pode ser sustentada, a ideologia consegue triunfar como instrumento de garantia à vivência dos homens. Nestes casos, a ficção ideológica surge como lenitivo às massas desarraigadas e supérfluas, que se apegam às premissas e deduções lógicas que dela surgem a fim de substituir a realidade que já não corresponde às suas vontades, pela ficção que promete instalar o reino da justiça na Terra. No entanto, a ideologia não cria para os homens um eu como fruto do pensar ou uma identidade como resultado de uma relação com o mundo público, mas sim indivíduos solitários, possuidores de uma identidade artificial baseada em mentiras.²²

Nos governos totalitários, as massas impotentes passam a ser organizadas através da solidão, pois dentro do cinturão de ferro os homens vivem massificados, sem relações política uns com os outros, de tal modo que se encontram desamparados de si e do mundo. Nestes casos, a única companhia que resta aos homens é a ideologia, pois quando o mundo comum é destruído,

²² Odilio Aguiar descreve o papel dos campos de concentração nos regimes totalitários, o qual faz pensar ser esse o ambiente em que a solidão, em termos arendtianos, consumava-se. Em seu livro “Filosofia, política e ética em Hannah Arendt”, Aguiar (2009) fala dos campos como verdadeiras máquinas de produzir cadáveres vivos, ambiente onde os homens perdiam tanto o seu “lugar” no mundo como o seu “lugar” dentro de si mesmo. Para o autor, “A primeira etapa da transformação dos homens em cadáveres vivos é a morte da pessoa jurídica [...] elimina-se, desse modo, a capacidade de agir politicamente. Outro passo é a morte da pessoa moral [...] O terceiro momento, é o da morte da singularidade individual: visa-se a matar as lembranças, a esperança, a forma pessoal de reagir ao mundo, aos eventos, às experiências. Acompanha essa situação a proibição da dor e da recordação. Ninguém chora a morte, nenhuma memória é possível, tudo é anônimo.” (AGUIAR, 2009, p. 210-211). A dizimação daquilo que o homem é no mundo comum e na vida privada revela o quanto o domínio é total e que é na solidão que esse domínio se institui. Os campos de concentração aparecem quando esse estado de solidão já não é mais uma especulação, mas sim uma realidade tangível, pois são nesses espaços que os homens resumem--se a meros animais laborantes, perdendo suas capacidades de produção e ação no mundo, vivendo apenas porque o organismo ainda permanece trabalhando.

juntamente com toda capacidade produtiva da esfera privada, resta aos homens a solitária dedução lógica que foi substituída pelo agir e pelo pensar e, por isso, Arendt defende que a “[...] solidão organizada é consideravelmente mais perigosa que a impotência organizada de todos os que são dominados pela vontade tirânica e arbitrária de um só homem” (1989, p.531).

Para a autora, o perigo maior da solidão, é o fato desta experiência carregar em si uma grande possibilidade de fazer desaparecer o mundo em sua totalidade. No entanto, mesmo destituindo do homem a capacidade de pensar e produzir coisas, abrindo caminho para a criação de um mundo comum que venha a pôr fim a essa situação de solidão organizada, os regimes totalitários tendem a se desfazer. Isso porque os tirânicos trazem consigo a possibilidade de se autodestruir, tanto pelo fato de serem antipolíticos como, acima de tudo, no caso dos regimes de terror total, pelo fato de destruírem aspectos da vida privada e da vida em comum, deixando o homem em completo desamparo.

A partir do pensamento de Hannah Arendt, podemos dizer que governos que enfatizam o isolamento e a solidão como experiência política, acabam minando a possibilidade do *viver junto* por meio da ação e do discurso. Em casos como estes, a experiência vivida a partir de fronteiras e canais que possam relacionar os homens como sujeitos de pensamento e ação são inexistentes, e o que se observa é a transformação do homem em um mero representante da espécie animal, destituído de relações políticas e privadas e que possam construir uma identidade em meio à pluralidade de homens. Em suma, o que se observa com a ênfase do isolamento e da solidão como modo de organizar os indivíduos é a completa transformação do homem em um *animal laborans*.

Em relação ao que Arendt compreendeu por isolamento (*isolation*) e solidão (*loneliness*), o que se realiza em primeiro lugar é a própria destruição de todos os vínculos que unem os homens para a ação espontânea e a fundação da liberdade política, ou seja, o mundo comum deixa de ser uma realidade tangível em favor de uma vida preenchida por desertos. Nesse mundo antipolítico que surge, é grande a possibilidade de a vida se basear em uma completa nudez e mudez natural, em um desamparo e uma desolação, que conduz o homem para a eterna e sempre recorrente atividade do labor, que nada constrói ou adiciona ao mundo natural, que apenas mantém o homem como um simples representante da espécie humana.

4 AÇÃO: ATIVIDADE QUE IMPULSIONA O NASCIMENTO DE UM ESPAÇO PÚBLICO

A busca por compreender o significado da categoria de espaço público na modernidade, bem como o fenômeno do político, surge na obra de Hannah Arendt logo após a publicação de *As origens do totalitarismo*, em 1951. Ao que tudo indica, foi uma investigação levada a cabo pela autora sobre quais seriam os elementos totalitários do marxismo que a fez escrever diversos manuscritos sobre a tradição e a relação da filosofia com o fenômeno totalitário. Arendt desejava publicar um livro que seria intitulado *Elementos totalitários no marxismo*, após receber inúmeras críticas por conta da diminuta análise sobre o stalinismo, comparada à volumosa análise dos fatos e das ideias nazistas apresentadas em *As origens do totalitarismo*. Apesar de o livro nunca ter sido concluído, da sua proposta de construção nasceu também o desejo de entender porque tantos pensadores alemães haviam aderido às ideias nazistas, onde buscavam legitimar de forma jurídica ou ontológica o domínio totalitário.

Discutir uma das mais importantes correntes da filosofia política do Ocidente fez com que Arendt passasse a pensar de modo profundo termos como contemplação, ação política, fabricação, trabalho, categorias que posteriormente seriam temas de várias obras, sobretudo de *A condição humana*, livro no qual a autora diz ter como propósito pensar o que estamos fazendo a partir de uma reconsideração da condição humana, tendo como pano de fundo nossas mais recentes experiências no que concerne à política e aos temores que dela passaram a surgir. Arendt não hesita em dizer que a obra não busca oferecer “[...] uma resposta a essas preocupações e perplexidades” (2010, p.6), pois tem em mente que o campo da política trata de oferecer suas próprias respostas aos problemas que surgem, levando em conta que este espaço é permeado pela convivência entre homens que agem e falam conjuntamente a fim de entrarem em acordo.

Logo no prólogo de *A condição humana*, Arendt afirma que a política é um campo da pluralidade, onde indivíduos solitários tornam-se impotentes e, portanto, destituídos da capacidade de participar daquilo que surge no domínio comum. Arendt entende que soluções teóricas e advindas de uma única pessoa não são capazes de solucionar problemas públicos, pois na política, segundo o pensamento

arendtiano, o que prevalece é ação e o discurso *entre* homens, tanto para a construção do domínio público quanto para a sua manutenção.

Por conseguinte, no que diz respeito ao espaço público, a ação política é atividade primordial para a sua constituição e construção. Veremos que esta ação será condicionada pela natalidade e estimulada pela presença de outros homens, que quando vivem em comunidade carregam consigo a possibilidade de agir conjuntamente visando a fins públicos. Desse modo, o presente capítulo trata da atividade da ação, por entender que, no pensamento arendtiano, aparência e mundo comum têm como base constituinte e sustentadora a ação política.

De início, levantaremos o debate em torno desse duplo caráter da ação, que é o de criar e ao mesmo tempo manter o espaço público, onde observaremos que mais uma vez Arendt está dialogando com o mundo antigo em relação à era moderna, buscando mostrar que ambos os momentos históricos possuem significados distintos para a mesma atividade. Enquanto a ação política no mundo pré-filosófico é entendida como uma atividade que possui um fim em si mesma, a ação moderna está baseada em um instrumentalismo que estabelece o uso de meios adequados para se alcançar determinados fins, entendendo a ação política tal qual a ação do homem fabricante, isto é, puramente utilitária. A partir disto, Arendt deseja compreender se existe uma natureza da ação política, e nos coloca a pensar como esta poderia se estabelecer entre os homens na esfera pública contemporânea, assunto que trataremos ao final deste capítulo.

4.1 A ação e seu duplo caráter: criar e manter o espaço público

Para compreender a capacidade que a ação possui de criar o espaço público enquanto lugar de aparição dos homens como seres políticos, importa evidenciar o significado da palavra agir, não deixando de levar em consideração a condição humana que lhe é própria, a saber, a natalidade. Na compreensão que Arendt faz das atividades mais elementares da condição humana, articulações “[...] que tradicionalmente e também segundo a opinião corrente estão ao alcance de todo ser humano” (2010, p. 6), percebemos que todas estas atividades estão de algum modo ligadas à mortalidade ou à natalidade. Trabalho, obra e ação, “[...] todas as três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente

relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte” (ARENDT, 2010, p.10).

Pensando no trabalho, atividade em que o homem está conectado integralmente com a natureza a fim de garantir sua sobrevivência, notamos que tudo aquilo que entra em contato com a vida humana logo se destrói, pois neste caso é o consumo a lei que rege a relação entre o homem e as coisas, levando a uma destruição tudo aquilo que surge nesse espaço *entre*. Da mesma forma acontece com a obra, atividade que o homem desempenha a fim de criar um mundo objetivo, que sirva de segurança entre a parte subjetiva da vida humana e o espaço biológico da vida, o que denominamos natureza. Nesta atividade, o homem destrói não somente quando usa os objetivos que cria, mas também a própria natureza quando dela retira o material que precisa para edificar esse mundo de coisas. Mesmo que de um modo lento e gradual, tudo aqui será destruído em algum momento da vida.

Em ambas as atividades observamos certa criação de coisas que podem conectar tais atividade com a condição humana da natalidade, do fazer nascer algo, no entanto, aquilo que é criado pelo trabalho e pelas mãos do homem através da obra não tem como objetivo trazer algo inédito para permanecer no mundo, o que faz com que essa relação com a natalidade não seja tão estreita. Com exceção da obra de arte, que não está dentro da cadeia de uso e consumo e ainda sim é fruto da produção de um artífice, todo trabalho e obra são destinados ao consumo e ao uso, respectivamente. Assim, não têm como objetivo criar o novo e fazer com que ele permaneça no mundo, mas sim destruir aquilo que foi criado, mesmo que em um espaço de tempo diferente um do outro.

No entanto, a ação, por ela se propor a fundar e atualizar espaço novos, criando condições para a lembrança de histórias, está intimamente relacionada com o fazer nascer. “Das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade” (ARENDT, 2010, p.10), o que faz com que a ação seja a atividade política por excelência e a natalidade, a categoria central no pensamento político de Hannah Arendt. Ao chegar no mundo através do nascimento, o homem carrega consigo a noção de início, de modo que este — que é novidade no mundo — pode ser percebido pelo fato de o homem possuir a capacidade de agir. A natalidade, o nascer no mundo, é o que dá ao homem a noção de começo, de criação, através do próprio ato de chegar ao mundo.

O nascer, encarado de um ponto de vista político, significa início, novidade, começo, criação, que só é sentido pelos homens que já habitam o mundo pelo fato de esses recém-chegados também serem capazes de agir em meio à pluralidade, reafirmando, assim, essa capacidade que adquirem desde o momento do seu nascimento.

É na chegada ao mundo que o homem experimenta pela primeira vez a noção de começo; é no momento do nascimento que surge um sujeito iniciador, mostrando que o nascer configura-se como sendo o primeiro ato político do homem neste mundo. Se levarmos em conta que agir é trazer o novo ao mundo e criar aquilo que até então não existia, então é nesse agir entre homens que a condição humana da natalidade é afirmada. Ao agir, os homens fundam novas histórias e, assim, trazem uma carga de novidade ao mundo, de modo que essa novidade só é percebida pelo sujeito que age e pelos outros com quem convive, quando eles precisam dar início a algo novo, quando precisam responder às perguntas que são feitas ou reagir às situações que lhes são impostas.²³

Arendt defende que “[...] por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (2010, p. 221-222), e ao que tudo indica, passa a acreditar nesta máxima quando encontra na obra de Santo Agostinho a ideia de que o homem havia sido criado para que houvesse no mundo a noção de início, pois, para o filósofo, antes da criação do homem não era possível pensarmos no início enquanto criação do inédito, pois não se trata da criação de algo, mas de alguém é que capaz de dar início a algo novo, ou seja, com o homem surge alguém que é o próprio iniciador. Assim, para Arendt, o nascimento insere no mundo a ação através daquele que nasce, e por isso surge um alguém dotado da capacidade de fazer surgir a novidade, alguém capaz de trazer ao mundo aquilo que escapa à previsibilidade. “É da natureza do início que se começa algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de

²³ Arendt percebe que a reação de um sujeito desempenhada como resposta a uma ação de seu semelhante pode ser entendida do mesmo modo como uma ação. Segundo a autora, “[...] como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros” (2010, p. 238).

surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem” (ARENDR, 2010, p.222).²⁴

Ao nascer, o homem afirma sua capacidade de trazer o inédito ao mundo, e isso se dá por conta de sua aparição *sui generis*, pois é certo que jamais houve ou haverá alguém igual a ele, no sentido de que cada homem é absolutamente singular quando nasce. A ação impressa entre os seus semelhantes é que vai afirmar cada homem como sendo esse feito inédito, ao mesmo tempo em que efetivará a condição humana da natalidade. Arendt fala sobre essa originalidade que é o nascer em consonância com a ação e a indeterminação que é própria dessa atividade. Assim, entendemos que se a ação surge no mundo quando o homem nasce, e nascer equivale à instauração da novidade, agir, em seu sentido literal, significa trazer ao mundo aquilo que escapa de previsões, presciência, pesquisas de opinião. Arendt é enfática sobre essa capacidade que a ação tem de ser portadora da novidade, da imprevisibilidade, e afirma que “[...] o fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (2010, p.222).

Leonardo Avritzer, em seu artigo intitulado *Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt*, discute o papel da natalidade no tocante à ação, bem como a sua relação com o espaço político, e reconhece que

O conceito de natalidade ocupa um lugar seminal na obra arendtiana, estando presente em todos os seus trabalhos e ocupando cada vez mais o centro de cada um deles. O seu significado é o da indeterminação da ação desencadeada por um novo nascimento e, conseqüentemente, pela possibilidade sempre aberta de instaurar-se um novo começo na política (AVRITZER, 2006, p. 160)

²⁴ Na obra *Sobre a Revolução*, Arendt nos diz que foram as revoluções modernas, em especial a americana e a francesa, que trouxeram à tona a experiência de ser livre como uma experiência nova, em relação aos anos que se passam entre o fim do império romano e o início da era moderna. Para a autora, os homens da revolução que experimentavam a liberdade, entravam em contato com a novidade, com a capacidade de dar início a algo novo, sendo a liberdade uma nova experiência que revelava a capacidade que o homem tinha para a novidade. Arendt defende que no mundo Antigo a noção de mutabilidade do mundo era muito forte, no entanto essa mudança era entendida como algo que regia todas as coisas, portanto algo natural a tudo aquilo que chegava ao mundo. Para os gregos pré-filosóficos, o que acontecia de novo era apenas o nascimento de outros homens, que podiam interferir no campo da política causando mudanças, mas nada de tão novo em relação ao que já acontecia. Em Roma, a ideia do homem como novidade era desconhecida, já que os novos, quando chegavam ao mundo, sempre aprendiam com os velhos, fortalecendo a ideia de continuísmo. É na era moderna, na experiência prática das revoluções, que a instauração da novidade chega entre os homens. Sobre o sentido da revolução, Arendt nos diz que “[...] apenas onde existe esse *páthos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução” (2011, p.63)

Com isto, entendemos que a ação pode até ser estimulada pela convivência em conjunto, pela pluralidade de homens que habitam o mesmo espaço, mas a condição humana que proporciona o acontecimento da ação é a natalidade, no sentido de que os homens só são capazes de agir porque nascer é a própria afirmação do novo; é a ação em seu pleno aparecimento. E é nessa ligação com a condição humana da natalidade, e não somente com a pluralidade, que fica notória a excelência da ação enquanto atividade política, que possui em si um duplo caráter, segundo Arendt, que é iniciar e ao mesmo tempo manter o espaço público, tendo em vista que, ao agir, os homens estão criando, e ao continuarem agindo, estão atualizando sua criação, ou seja, fazendo com que ela permaneça no mundo como um espaço *entre*.²⁵ No texto publicado na década de 1960, intitulado *Trabalho, obra e ação*, Arendt afirma que “[...] agir, em seu sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar, como indica a palavra grega *arkhein*; ou colocar algo em movimento, que é a significação original do latim *agere*” (2005, p. 190).

Arendt retoma a etimologia do termo agir com o fito de compreender como esta atividade passou a ser entendida ao longo da tradição, e nos diz que tanto na concepção grega quanto latina, agir em sentido literal envolvia dois significados diferentes, porém correlacionados. Para os gregos, *archein* era um dos termos usado para designar agir, entendido por Arendt como sendo o primeiro momento da ação, tendo em vista que significa “começar”, “liderar”, “governar”, e o outro era *pratein*, que significa “atravessar”, “realizar”, “acabar”, que a autora relaciona com o segundo momento da ação. Do mesmo modo, os verbos latinos *agere* e *gerere*, usados para designar a ação, se referem, no caso do primeiro, a “pôr em movimento” e “liderar”, e “conduzir” no segundo momento que a ação é praticada. Arendt observa que essa aparente divisão da ação em duas partes mostra

²⁵ Em *A condição humana* Arendt, reconhece que aquilo que a ação e o discurso criam no espaço mundano é algo subjetivo, no sentido de não possuir objeto corpóreo que possa defini-lo. No entanto, a autora se utiliza da palavra “teia” como uma espécie de metáfora para dizer que o fruto do agir e falar em conjunto aparece como sendo uma teia de relações humanas, um tipo de espaço-entre que pode ser perceptível tal qual as coisas palpáveis do mundo. Arendt percebe a intangibilidade daquilo que surge entre os homens, nos dizendo que “[...] a rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia das relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDR, 2010, p.230). O produto da ação e do discurso no pensamento de Arendt não é algo acabado, uma espécie de produto final resultado das mãos de um trabalhador ou um artífice que excuta sua tarefa em plena solidão, mas sim algo imprevisível, intangível, que surge entre os homens que vivem em conjunto e que permanece entre eles enquanto estiverem agindo e falando entre si. O mundo público, resultado da ação e do discurso, é diferente do mundo artificial, resultado da obra. Apesar de este último ser abrigo do mundo público, ambos são completamente diferentes um do outro, desde sua fundação até a sua manutenção.

que o ato de agir está ligado de igual modo à natalidade e à pluralidade, pois se exige, para seu começo, o empreendimento de pelo menos uma única pessoa, do mesmo modo, ou ainda imprescindivelmente, que precisa da contribuição de muitos para que seja levada adiante e constantemente atualizada.

A ação está para a convivência em conjunto assim como a fabricação está para a vivência solitária do homem. Pois, “[...] ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (ARENDR, 2010, p.235), pois a ação só se efetiva quando é desenvolvida em meio aos outros homens, que podem atestar e dar realidade àquilo que é criado e revelado no interior da teia de relações humanas. Quando artífice, o homem não precisa necessariamente da pluralidade para fabricar seus objetos e efetivar sua obra. Neste caso, a única companhia que se faz necessária é a da natureza, para que dela retire sua matéria-prima, o que não pode ser considerado uma companhia política, pois aqui a natureza funciona como um meio para a obtenção de fins, e não como um sujeito que percebe a criação do outro e é do mesmo modo capaz de dar início a novos processos. Neste sentido, “[...] a fabricação é circundada pelo mundo e está em pleno contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela” (ARENDR, 2010, p. 235). Arendt a todo o momento enfatiza que o homem, quando age politicamente, necessita da companhia de outros homens para que juntos possam construir o campo da política, afastando, assim, a ideia de que o homem quando isolado pode ser mais forte perante os outros, e com isso sai em defesa da pluralidade do espaço público como lugar propício à aparição da novidade que a ação é capaz de fazer surgir.²⁶

²⁶ Em uma entrevista concedida ao jornalista alemão Günter Gaus em outubro de 1964, Arendt fala como uma atividade empurra necessariamente o homem para um estado de solidão, e inicia dizendo que “[...] no trabalho e no consumo, o homem é totalmente lançado de volta para si mesmo” [...] Gaus, rebate Arendt perguntando para onde esta atividade se volta e a autora revela que: “é para o biológico e para si mesmo. E aí você tem o vínculo com a solidão. No processo de trabalho surge uma solidão peculiar” (ARENDR, 2008, p. 50). Arendt entendia o quanto o trabalho se mostrava como uma atividade apolítica, ou mesmo antipolítica, e por isso incapaz de gerar algum tipo de espaço entre os homens, algum tipo de relação capaz de erguer um mundo político ou artificial. Se o homem fabricante, ao produzir um mundo de coisas, está destinado à solidão, o trabalho por ser basicamente o metabolismo do corpo humano para a sobrevivência do animal homem não necessita da presença da natureza em tempo integral (a menos que seja para dela retirar sua subsistência, mas em seguida se retira para consumir), de uma ideia ou de um mundo de coisas para acontecer. Em outras palavras, o homem que labora pode se ver absolutamente só no mundo, e ainda assim será capaz de continuar laborando. Arendt pensava a postura do homem solitário quando este ameaçava ser o tipo de homem que ocupava o espaço público na modernidade, onde não se percebe mais o homem de

A ação política no pensamento arendtiano, vista a partir da etimologia do termo, passa a ser compreendida como uma atividade capaz de criar o espaço público e ao mesmo tempo de sustentar o domínio da política. Por serem sujeitos iniciadores, os homens são capazes de trazer o novo, e por estarem convivendo em grupo, possuem companhia para atualizar esta novidade constantemente. É durante a ação que o espaço público vai sendo construído e atualizado; é na ação e na interação de vários homens, vivendo conjuntamente, que surgem ações criativas e discursos reveladores, fatores que são base para o domínio da política.

Arendt pensa a dignidade da política levando em conta uma ação que seja capaz de trazer a novidade ao mundo, de uma ação espontânea empreendida entre muitos, que esteja livre da ideia de instrumentalidade, utilitarismo, categorias de meios e fins externos a política, teleologia, afastando do campo da política interesses da vida privada e enfatizando a sua dimensão comum como lugar de construção daquilo que interessa aos homens em sua vivência como sujeitos públicos. Agir, em termos arendtiano, é criar espaço comum que sirva de palco para diálogos comuns, vivências comuns, de modo que a liberdade e a política possam aparecer entre os homens.

Agir politicamente é ter como único sentido a criação do que é comum, e segundo a interpretação de Arendt, “[...] o domínio político resulta diretamente da ação em conjunto, do ‘compartilhamento de palavras e atos’” (2010, p.247). Agir e fazer política devem estar visíveis no ato. É agindo que se inicia e põe em movimento aquilo que os homens decidem a partir de diálogos em conjunto, e esse é precisamente o momento em que surge a liberdade. Arendt faz sua análise da ação política com base na hierarquia das atividades da vida ativa pré-filosofia, examinando a ação por ela mesma, tal qual os gregos da *pólis* a entendiam, como uma atividade política capaz de criar uma comunidade que possa abrigar os assuntos de interesse comum aos homens. A *pólis* é, portanto, o referencial político de Hannah Arendt, espaço político pré-filosófico para quem a ação possuía um espírito agonístico, revelador de um quem capaz de gerar diálogos, debates, grandes feitos, de modo que tudo isso surgia do sujeito público, aquele que aparecia fora das paredes do lar.

A *pólis* surge para abrigar o extraordinário que o homem público é capaz de criar a partir da ação; ela é o abrigo das histórias de cada sujeito que, em conjunto com seus semelhantes, produzem a história e garantem que esta será lembrada pelos que virão.

Assim como os homens da *pólis*, Arendt entende o domínio público como o resultado das palavras e dos atos empreendidos entre homens, e esse domínio público, antes de se objetivar através de leis, constituições, instituições, formas de governo, se refere, no seu princípio, a um espaço *entre*, que não sendo físico, permanece entre os homens onde quer que eles vão, desde que se relacionem por meio de diálogos e ações conjunta. Na obra *Entre o passado e o futuro*, Arendt afirma que “[...] as instituições políticas [...] dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência” (2009b, p.200). Esse domínio entre os homens é o exímio espaço da aparência e o mundo comum; é o espaço público pertencente a todo homem que nele convive, criado através de atos e palavras e que tem como sentido possibilitar o abrigo dos interesses comuns que surgem de tempos em tempos.

Arendt nos diz que a ação é a única atividade que constitui o espaço público e, portanto, desta ação se espera o surgimento daquilo que até então não existia. A expectativa extraordinária diante da ação enquanto atividade política reside justamente em suas características que dão ao mundo a possibilidade que algo novo surja e permaneça entre os homens. Neste sentido, o espaço público, criado pelos homens que agem e falam entre si, permite que o homem se desanimalize e, assim, apareça como sujeito único, distante da lógica comportamental. Tal lógica, a partir da visão biologizada, percebe o homem apenas como um mero representante da natureza, e o mantém em relação contínua com os processos naturais, prendendo-o a um círculo eterno onde tudo vira meio para fins e, posteriormente, esses fins virarão meios para outros fins.

Para a autora, a era moderna generalizou a postura do *homo faber* a ponto de ver também a ação política sob a ótica utilitária, na medida em que passou a entender a política como um meio para se atingir um fim exterior ao interesse público. Para Arendt, a instrumentalização que saltou das mãos do homem fabricante e invadiu o campo da política fez com que a atividade pública deixasse de ser avaliada pelo seu significado e seu valor em si, passando a ser avaliada através

de critérios teleológicos, externos à própria ação política. Em consequência disso, o homem de ação assume a postura de um homem fabricante, passando a se relacionar com o mundo e com tudo que lhe cerca a partir de uma relação de meios e fins, puramente utilitária e instrumental. Assim, fundamentalmente distinta da capacidade de fabricar coisas artificiais, agir politicamente significa relacionar-se com outros homens a partir de interesses comuns, sem estabelecer um *telos* a ser atingindo, pois a ação não visa atingir objetivos preestabelecidos, tendo em vista que quando ocorre a ação, o sentido que lhe é próprio já aparece por si mesmo, sentido este que é a noção de liberdade. Tal liberdade surge quando essa capacidade de criar a novidade está sendo efetivada; quando os homens deixam de serem meros representantes de sua espécie e partem para o mundo que está fora do ambiente privado a fim de construir um mundo de ações e palavras com seus semelhantes que seja capaz de abrigar a aparência única que cada um fará surgir.

Portanto, agir em termos arendtianos não é imprimir violência no mundo, não é a solidão do homem forte que faz uso da força para fazer surgir algo que até então não existia; agir não está ligado de nenhum modo à destruição de processos, destruição do mundo, destituição de relações comuns ou muito menos ao instrumentalismo fabricacional. O pensamento de Arendt deixa claro que não foi para matar ou morrer que o homem foi criado; pelo contrário, o nascimento de um sujeito que se mostra como o próprio iniciador só confirma a ideia de que o homem foi feito para começar, e não para terminar, ou seja, entre o espaço de nascimento e morte da vida de cada homem no mundo, a única coisa que ele não pode fazer, sob o risco de deixar de ser considerado ser humano caso o faça, é deixar de agir. Assim, agir é efetivar a condição humana da natalidade; é transcender a mera animalidade que nos é dada enquanto ser vivo; é trazer a novidade ao mundo; é criar novos mundos; é criar o campo da política como lugar do comum, sendo tudo isso de um modo constante enquanto permanecermos agindo.

4.2 A ação livre de objetivos e fins

O conceito de espaço público, em Hannah Arendt, certamente tem como fundamento maior a originalidade da ação que a autora defende em sua obra. Arendt rompe com a tradição de pensamento político e passa a entender a ação como uma atividade capaz de confirmar o quanto os homens são iguais e ao mesmo

tempo diferentes entre si, assim como passa a observar na ação entre iguais um fator construtivo e constitutivo do domínio público. Com isso, percebemos que o conceito de política na obra arendtiana tem como elemento não apenas a igualdade, mas a pluralidade, pois viver em conjunto com outros homens e mulheres, se relacionando com ações e discursos é, para a autora, a maior expressão do fenômeno político; atividade puramente humana que jamais pode ser conseguida através de outras atividades como a obra ou o trabalho.

O conceito de política, em Arendt, está ligado a essa pluralidade; por conseguinte, a ação é a atividade que constrói o domínio do que é comum e o mantém vivo. A ação é a atividade humana que reúne uma multidão de homens e possibilita que cada um revele seu *quem* e que por ser único torna-se capaz de trazer o que é novo ao mundo. Somente a ação desempenhada entre os homens é capaz de resgatar esse sentido da política, não obstante, Arendt nos diz que não é qualquer ação que pode construir esse domínio público, que nem sempre este espaço existe mesmo que os homens se mostrem sujeitos agentes entre si, o que nos leva a entender que não é toda ação que pode ser considerada política, que não é o fato de estarem agindo que fará com que automaticamente o espaço público possa surgir, e isto nos leva a entender que o que está em jogo quando decidimos identificar o domínio da política, é sem dúvida alguma, o tipo de ação que está sendo desempenhada entre os homens.

Ao pensar juntamente com Arendt que tipo de ação define um domínio como político ou não, observamos a atividade desempenhada pelo homem fabricante, que apesar de livrar o homem da condição de mero animal não faz com que a obra se mostre como uma atividade pública, e isso se dá basicamente pelo caráter da ação que é desempenhada quando se constrói um mundo de coisas. O mundo permeado pelo artefato humano que Arendt afirma ser diferente do mundo naturalizado e do mundo político possui sua formação a partir da fabricação de coisas por parte do *homo faber*, onde o espaço mundano criado artificialmente para ser inserido em um ambiente natural possui relação direta com a atividade da obra e tem como objetivo central assegurar as relações entre os homens e toda a vida comum que poderá surgir daí. O mundo edificado através da obra faz surgir coisas, objetos que servirão de interposto entre o homem e a natureza, criando, assim, um espaço objetivo entre aquilo que é subjetivo e biológico.

A fabricação desenvolvida pelas mãos do *homo faber*, segundo Arendt, assegura um mínimo de estabilidade à vida humana frente à natureza e ao seu eterno ciclo vital, evitando que este homem passe sua vida inteira submetida ao domínio da necessidade. O que o desempenho da obra cria, em essência, é uma espécie de barreira protetora, ilhas de segurança entre o homem e a natureza, e “[...] sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade” (ARENDR, 2010, p.171). Desse modo, a ação do homem que fabrica o artefato humano não é capaz de ser considerada uma atividade política, antes de tudo pelo fato de que, nesse caso, o homem não se relaciona com seus semelhantes, mas com coisas, objetos e, além disso, sua ação é sempre guiada por instrumentos e princípios utilitários, coisas que jamais podem ser pensadas no domínio da política, segundo Hannah Arendt.²⁷

O caráter da ação que o homem fabricante desempenha é totalmente distinto da ação empreendida pelo homem enquanto cidadão, e isso se dá pelo fato de que “[...] o processo de fabricação é inteiramente determinado pelas categorias dos meios e do fim” (ARENDR, 2010, p.178), ou seja, ao fabricar um mundo de coisas, o homem utiliza meios que são mais úteis para a obtenção de seus produtos finais. Esse resultado do processo de produção do fabricante é exterior à atividade desempenhada, e por ser presumível durante sua construção, logo em seguida ao seu término já pode ser acrescentado ao mundo como algo tangível e aparentemente durável, passando a fazer parte do artifício humano.

A atividade da fabricação, ao produzir seu mundo de coisas, possui como característica peculiar o fato de “[...] ter um começo definido e um fim definido e previsível, e essa característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas” (ARENDR, 2010, p.179). O *homo faber* tem controle total sobre sua produção, na medida em que conhece o início do processo, os meios que serão empregados e o seu produto, sendo assim considerado o senhor de seus atos, pois é certo que consegue ter o conhecimento de todo o processo de produção desde o

²⁷ Arendt nos adverte que o mundo construído através da atividade da obra funciona como um espaço estável entre as relações do homem e seus semelhantes e desses com o mundo. Comentando o posicionamento de Arendt sobre este assunto, Adriano Correia ressalta que “[...] os objetos produzidos para o uso estabilizam a vida humana, segundo Hannah Arendt, e conferem a ela uma certa objetividade, na medida em que, a despeito da sua mutabilidade, os homens percebem a sua identidade no contato com os objetos [...] a durabilidade relativa das coisas garante que o sujeito humano não dissolva a sua subjetividade nas coisas nem a objetividade do mundo na sua consciência, na medida em que as coisas duráveis possuem explicitamente uma existência independente do seu produtor” (CORREIA, 2001, p. 233).

início até o fim do que é produzido. Desse modo, o *homo faber* passa a agir levando sempre em consideração a objetivação de um fim definido, isto é, a produção de algo específico. Conhecedor de todo o processo de produção, o *homo faber* usa a instrumentalidade empregando utensílios, ferramentas e os meios adequados para obter o fim desejado. Na lógica desse fazedor de coisas, o meio empregado no processo de produção terá a sua justificação conforme a obtenção do fim que se deseja atingir, por isso o fabricante sempre elege a forma mais útil para realizar o processo na hora de produzir alguma coisa.

É dessa postura do homem fabricante que possivelmente surge o pensamento moderno de que os fins justificam os meios, e, no caso do *homo faber*, o fim também poderá produzir um novo meio para outro processo seguinte. Isso porque a ação do homem fazedor de coisas tem como único parâmetro a realização de objetos; nessa visão, todo objeto é analisado na forma de um meio adequado ou não. Ao começar um novo processo de produção, todos os objetos que outrora foram resultados objetivos de um outro processo são tomados como meios e passam a ter o seu valor atribuído conforme a contribuição para o fim desse novo processo. Nas palavras de Arendt,

Os mesmos critérios de meios e fins aplicam-se ao próprio produto. Embora este seja um fim em relação aos meios pelos quais produziu e seja o fim do processo de fabricação, nunca se converte, por assim dizer, em um fim em si mesmo, pelo menos não enquanto permanece um objeto de uso (2010, p.191).

Em resumo, é em razão do produto que se deseja alcançar que as ferramentas e utensílios são produzidos; são estes que organizarão a produção e decidirão que tipos de meios serão empreendidos, tudo julgado conforme a lei da utilidade. Adriano Correia percebe essa instrumentalidade contida na atividade do homem fabricante e nos diz que

A atividade do *homo faber*, destinada pelo uso de instrumentos, é avaliada segundo critérios estabelecidos pela relação meios-e-fins. É o produto final que organiza o processo de fabricação e é em nome dele que as ferramentas são inventadas. Mas tão importante quanto isso é o fato de que embora o produto acabado seja um fim do processo de fabricação, em relação aos meios com os quais foi produzido, enquanto permanece como objeto de uso, converte-se em meio, nunca chega a ser um fim em si mesmo. Para Hannah Arendt, isto indica o quanto 'num mundo estritamente utilitário, todos os fins são constringidos a serem de curta duração e a transformar-se em meios para alcançar outros fins' (CORREIA, 2001, p.233).

Desse modo, o objeto de fabricação, por ser feito diretamente para o uso, nunca possuirá um valor em si mesmo. A lógica do pensamento utilitário de que o meio existe para um fim e que esse fim representa sempre novo meio insere tudo que é fabricado em uma corrente infinita de instrumentalidade, fazendo com que as coisas percam seu valor em si e possuam apenas valor de uso. Quando a instrumentalidade para ser a organizadora de uma atividade e a utilidade se torna o juiz que define o destino final das coisas, tudo passa a adquirir valor relativo, e aí já não existe mais valor intrínseco ao que quer que seja, a não ser o seu valor de uso. Em um mundo utilitário, não há a ocorrência de um fim em si mesmo, pois como defende Correia,

A cadeia de meios e fins torna-se interminável, e sem um fim autêntico não há como se guiar na escolha dos meios, por um lado, e nem como produzir sentido em qualquer atividade, uma vez que, para ela, o sentido de uma atividade se revela no seu fim (2001, p.234).

Dessa forma, se a lei do mundo passa ser definida a partir do critério da utilidade, se a experiência da produção passa a circundar todas as coisas, essa produção de fins, que pode sempre se converter em meios para novos fins, e assim sucessivamente, tende a se acelerar para que outras coisas possam ser construídas conforme os critérios da instrumentalidade. Para Arendt, o problema do utilitarismo reside na dificuldade de se pensar as coisas a partir de um valor em si mesmo, na medida em que determina que tudo possui um valor relativo ou mesmo uma ausência de valor. Assim, “[...] em um mundo estritamente utilitário, todos os fins são constrangidos em meios para alcançar outros fins” (ARENDR, 2010, p.191-192).

Desse modo, o utilitarismo é o condutor do processo de fabricação do *homo faber*, que não consegue pôr fim ao eterno ciclo que está inserido, a saber, os meios e fins, e comentando essa generalização da postura instrumental do homem fabricante, Arendt nos diz que

O que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens (ARENDR, 2010, p.196).

Com isso, a autora procura pensar a ação política distante de questões utilitárias, pois a lógica que insere tudo em uma cadeia infinita de meios e fins destitui as ações dos homens de significado, ou melhor, tem como único significado a utilidade. No domínio público, a ação vista a partir do instrumentalismo deixa de ser uma atividade de florescimento do fenômeno político e torna-se apenas uma ferramenta para a obtenção de fins específicos, geralmente fins que atendam aos desejos dos homens enquanto sujeito privado. Deste modo,

Se se permitir que os critérios do *homo faber* governem o mundo depois de construído, como devem necessariamente presidir o nascimento desse mundo, então o *homo faber* finalmente se servirá de tudo e considerará tudo o que existe como simples meios à sua disposição (ARENDRT, 2010, p.197).

Arendt pretende nos chamar atenção para o perigo que o espaço público corre quando os critérios que foram utilizados para a edificação do mundo artificial não cessam após a sua construção. A autora reconhece que quando a instrumentalidade não permanece circundada apenas no mundo de coisas, instaura-se o risco de o mundo público ter suas relações baseadas nos critérios de meios e fins, julgadas sempre com base na utilidade, o que configuraria a própria instrumentalização da política. Sendo a política uma atividade que surge da vivência comum entre aqueles que falam e agem, se conduzida pelos critérios que o homem fabricante usa para construir o mundo artificial, o que poderemos ver é o mundo público reduzido a um simples meio para a obtenção de desejos, e com isso o que teremos é uma política completamente instrumental onde as ações, discursos e tudo que nela ocorre será sempre julgado pelo seu grau de utilidade.

Para Arendt, o espaço público é fruto da ação em conjunto, que se desenvolve de maneira espontânea entre os homens que partilham uma comunidade e visam a acordos comuns em meio à pluralidade. De nenhum modo a ação que gera o espaço político pode ser delineada pelos critérios da fabricação, pois “[...] o domínio público, o espaço do mundo de que os homens necessitam para de algum modo aparecer, é, portanto, ‘obra do homem’ em um sentido mais específico que o da obra de suas mãos ou o trabalho do seu corpo” (2010, p.259). Em especial, as relações que são geradas com a atividade da obra e da ação é o que torna substancialmente diferentes os espaços que são gerados por estas atividades. O espaço público, por ser gerado a partir da ação entre muitos

indivíduos, permite que as relações que surgem neste âmbito sejam sempre entre homens; aqui são as relações de poder que aparecem como fenômeno da pluralidade, que interage em espaço público e que pode ser constantemente atualizada pela ação e pelos discursos entre homens.

Ao contrário disso, durante o processo de fabricação ou depois de seu estágio final, o homem fabricante só mantém o contato com coisas, já que não precisa de outros para realizar suas obras, ou pelo menos isso não é uma regra, sendo a solidão algo muitas vezes benéfico para o artífice que precisa recuar para idealizar sua criação. Mesmo quando sai da esfera da fabricação e parte para a venda ou exposição de seus produtos, o fabricante sempre está mediado por coisas, objetos que são levados em conta na relação de mercado, tornando as relações entre os homens, nestes casos, algo secundário ou puramente instrumental. Seria o caso de dizer: no espaço da fabricação me relaciono com outros homens apenas porque preciso deles para vender meus produtos. No espaço gerado pela fabricação o que ocorre é a aparição de coisas, e não de um *quem*. Arendt fala sobre isso em *A Condição Humana* e nos diz que

O impulso que conduz o fabricante à praça pública do mercado não é o desejo de encontrar pessoas, mas produtos, e o poder que mantém a coesão e a existência desse mercado não é a potencialidade que surge entre pessoas quando estas se unem na ação e no discurso, mas um 'poder de troca' - [...] – combinado que cada participante adquiriu em seu isolamento (2010, p.261).

O que fica claro no pensamento arendtiano é que o impulso para estar junto agindo e falando não advém do desejo de obter coisas ou de usar a atividade da política para a obtenção de coisas externas a ela própria. A ação, para a autora, não possui a ideia de finalismo, não é iniciada visando a fins definidos, e é essa indeterminação contida na ação política que faz com que ela seja completamente distinta da ação desempenhada pelo homem fabricante de objetos, que por sempre estar guiado pela categoria de meios e fins conhece todo seu processo de fabricação, podendo premeditar todos os momentos de sua produção. Ao contrário disso, a política está ligada a um virtuosismo para o qual a ação política possui sua perfeição no momento do desempenho, e não em um produto que sobreviveu à atividade que a trouxe ao mundo. André Duarte afirma que, para Arendt, “[...] a ação política é um fim em si mesmo e não um meio para a realização de fins

predeterminados” (2008, p.109), destituída de algo teleológico que venha a justificar o seu cometimento. Em Arendt, a ação tem seu sentido no próprio ato; é na aparição do ato que surge o sentido da ação, do contrário, quando a ação é associada a um fim, ela perde uma das suas principais características: a imprevisibilidade.

Assim, no pensamento arendtiano, a ação que cria o espaço público não é motivada por uma busca de resultados específicos ou objetivos finais, pois quando praticada, já revela por si só aquilo que dela advém; desse modo não pode ser um meio em busca de fins, tal qual a fabricação está sujeita. Se a ação fosse determinada por motivos ou por alguma finalidade prevista, ela não possibilitaria, por exemplo, o surgimento da liberdade. O sentido da ação, em Arendt, muito se assemelha com a ideia de *energeia* em Aristóteles, na medida em que *energeia* significa atualidade, algo presente em todas as atividades que não possuíam um fim exterior a elas próprias, mas que esgotava seu significado em si mesma, no seu próprio desempenho. Arendt afirma que é dessa experiência da atualidade que advém o significado original do paradoxal “fim em si mesmo”.

A ação e o discurso significam, por assim dizer, essa *energeia* aristotélica, pois tais atividades não visam a um *telos*, o objetivo do ato reside na própria atividade. Arendt defende que “os meios de alcançar o fim já seriam o fim; e esse “fim”, por sua vez, não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria atualidade [...]” (ARENDR, 2010, p.257-258). Como afirma Eduardo Jardim, “[...] os critérios definidos de acordo com uma finalidade regem o conjunto das atividades produtivas” (2011, p.79), ou seja, regem questões relacionadas à obra e ao trabalho, e caso sejam transferidos para a ação, esses critérios de finalidade definida fazem nascer um tipo de utilitarismo que verá na política apenas um meio para se atingir um fim, confundindo, portanto, ação com fabricação, esfera pública com esfera privada.

O que observamos com a crítica de Arendt é que a ação política, quando cria o espaço público não o faz de modo intencional; antes, tal domínio surge da espontaneidade das falas e ações em conjunto, pois somente assim é capaz de surgir o fenômeno da liberdade, que é o próprio sentido da política. No ensaio *O que é liberdade?*, contido na obra *Entre o passado e o futuro*, Arendt relaciona a liberdade e a ação política ao reforçar a ideia de que a liberdade não é possível de surgir no isolamento do espaço subjetivo do homem, o que nos leva a pensar que ela jamais pode ser vista na ação que os homens desempenham para fabricar

coisas, pois neste momento não é obrigatório haver a presença de outros homens para que o mundo artificial seja criado, tendo em vista que, estando sozinho, o homem ainda sim é capaz de produzir. Em resumo, a fabricação está para o isolamento assim como a ação política está para a pluralidade. Segundo a autora,

Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los (ARENDDT, 2009b, p. 198).

Arendt não deixa de admitir que motivos e intenções são relevantes na ação política, pois é certo que a autora não pensava que a ação política autêntica fosse totalmente desprovida de motivações e fins prévios. Nesse caso, o que a autora enfatiza é que a ação política, como manifestação de liberdade humana, possui sentido apenas na medida em que ultrapassa o justificar de motivos, a sua utilidade, a sua efetividade. A ação política pode até possuir identificação com motivos, intenções e objetivos, porém não se subordina a eles; a ação transcende-os.

Arendt discute sobre essa relação da ação política com a liberdade na obra *Sobre a Revolução* (1963), quando busca saber o que é de fato uma revolução, analisando suas implicações gerais para o homem como ser político, bem como o significado político que a revolução possui no mundo. Para tanto, a autora examina momentos históricos, e segundo seus julgamentos a revolução teve sua aparição completa na Revolução Americana e na Revolução Francesa. Dentro desse debate podemos observar o papel que o instrumentalismo teve na política como um fator de ofuscamento da liberdade, pois veremos que em determinados momentos da Revolução Francesa, por exemplo, a ação política deixa de ser espontânea e passa a ser guiada por motivos privados e intenções individuais, que passam a levar em conta a libertação dos homens da miséria e não a instauração da liberdade.

Quando discute o andamento de tais revoluções, Arendt considera — entre os motivos que levavam os homens a agir contra o corpo político em questão — como fator importante para o ofuscamento da liberdade o papel que os pobres e a miséria extrema tiveram. A autora chama de questão social aquilo que estava relacionado com as necessidades básicas para o homem manter-se vivo, como por exemplo a alimentação, vestuário e a moradia. Segundo a autora, a questão social

entra nas revoluções quando os homens percebem que a pobreza não seria algo inerente à condição humana, e que poderia ser resolvida em termos políticos, pois até então se entendia que a diferença entre a minoria rica e a maioria pobre era algo eterno e inevitável. No pensamento da autora, a dúvida contra essa ideia bastante aceita de que a pobreza faz parte da vida é de origem americana e de sua experiência com a situação colonial, pois neste caso os homens rebelaram-se contra a pobreza, considerada eterna, antes que a era moderna aparecesse, trazendo a inovação tecnológica, o que acabou servindo de motivação para a ação entre os homens da revolução. Assim, a questão social chega na Europa após a revolta dos pobres na América pré-revolucionária ter dado certo e é na Revolução Francesa que a miséria se torna algo genuinamente revolucionário e o resultado desta entrada da questão social no espaço político segundo Arendt foi “que a necessidade invadiu a esfera política, a única esfera em que os homens podem ser verdadeiramente livres” (ARENDR, 2011, p. 157).²⁸

A questão social apresenta às revoluções a miséria em massa, os pobres, a pobreza como algo que poderia ser resolvido pelo governo, e assim fazem com que a liberdade política e a felicidade pública, que como princípios inspiradores prepararam os espíritos dos revolucionários no século XVIII, fossem colocadas em segundo plano. Observamos que a superação dessas condições na América aconteceu muito antes da declaração da independência, daí o motivo pelo qual a questão social teve um papel diminuto ou quase inexistente quando a Revolução Americana aconteceu. Quanto a isso, Arendt vai nos dizer que “[...] o que alimentou o impulso revolucionário na Europa não foi a Revolução Americana, e sim a existência de condições sociais na América que lá tinham se implantado” (2011, p.51).

Arendt enfatiza a todo o momento que não foi a fundação de um novo corpo político composto por homens livres, assim como a criação de uma constituição fruto de assembleias onde todos podiam falar, deliberar e decidir os

²⁸ Arendt nos diz que “[...] o que sempre despertou a tentação terrível de seguir a Revolução Francesa em seu caminho fadado à ruína não é apenas o fato de que a libertação da necessidade, devido à sua premência, sempre terá prioridade sobre a construção da liberdade, mas o fato ainda mais importante e mais perigoso de que a revolta dos pobres contra os ricos traz em si um impulso totalmente diferente e muito maior do que a força da rebelião dos oprimidos contra os opressores” (2011, p.155). Para a autora, é como se a Revolução Francesa tivesse colocado na praça pública os miseráveis que estavam escondidos nas sombras de seus infortúnios, e foi justamente isso, e não um ideal de liberdade, que fez com que os acontecimentos de 1789 influenciassem o mundo inteiro em suas revoluções.

assuntos públicos, que inspirou a Europa setecentista, mas sim a libertação dos pobres da miséria extrema. Foi a superação da necessidade física, a resolução da questão social no solo americano, e não o desejo de liberdade por parte dos europeus que levou o povo à praça pública em Paris naquele momento.

Com isso, a libertação da questão social acabou sendo o centro das revoluções modernas: “[...] foi sob o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres” (ARENDR, 2011, p. 93). Arendt considera que a transposição da necessidade — que é algo típico da esfera privada — para a esfera pública faz ocorrer um ofuscamento da política e, por conseguinte, da liberdade, pois é a libertação e o desejo de sobrevivência que passam a ser enfatizados, e não a liberdade e os assuntos de caráter público. Desta forma, quando o agir é guiado por desejos de resolver os problemas de ordem privada, a esfera pública perde sua razão de existir, que é fazer surgir a liberdade. Arendt entende que a liberdade fica impedida de surgir nestes casos, pois no pensamento da autora, a condição de miséria nunca pode gerar um povo mentalmente livre, já que nestes casos os homens estão sob o domínio da necessidade, que em si é urgente e avassaladora, não deixando espaço para que haja interesses de algo que esteja fora das fronteiras da sobrevivência.

Destarte, ao colocar no centro do debate a libertação dos pobres da miséria extrema, a liberação de restrições, proibições — ao invés da instauração de um novo corpo político, a fundação de uma nova Constituição que levasse em conta não apenas a libertação, mas também e sobretudo a liberdade dos homens —, as revoluções modernas como ação de homens em pluralidade já iniciaram fracassadas, pois, como vimos, a ação entre os homens tem como sentido original o aparecimento da liberdade para que se possa construir e constituir um espaço público onde a atividade política possa ser encenada e constantemente atualizada, visto que esta ação não deve ser guiada por motivações exteriores ao aparecimento da liberdade, muito menos guiada pelas necessidades corporais que visam unicamente manter a vida biológica.²⁹

²⁹ No ensaio de Hannah Arendt intitulado “Reflexão sobre a política e a revolução”, organizado a partir de uma entrevista dada ao diretor alemão Adalberto Reif e na década de 70, a autora debate a questão do movimento estudantil nos Estados Unidos e, assim, nos ajuda a pensar o caráter da ação política, bem como aquilo que está em jogo no espaço destinado ao público. Para a autora, a geração da década de 50 mostrava-se um tanto diferente de outras gerações anteriores, por conta de sua

É válido ressaltarmos que, para Arendt, liberdade e libertação são diferentes, de modo que a libertação pode ser condição da liberdade, mas de modo algum conduz a ela de modo automático. A libertação é entendida pela autora como sendo a liberação dos homens de uma situação em que as necessidades físicas, tal como a pobreza, a falta de moradia e a falta de alimento, os domina e os impede de participar dos assuntos públicos. Ou seja, libertação é liberar o homem das necessidades que o corpo impõe para manter a vida; é uma espécie de libertação do homem de um tirano que o aprisiona em um ambiente estritamente privado, sem direito de voz e veto, de ver e ser visto, de falar e ser ouvido, estando apenas preso aos grilhões do corpo. Nas palavras de Arendt, o nosso processo biológico é a necessidade mais imediata que carregamos:

A necessidade mais forte de que nos apercebemos na introspecção é o processo vital que permeia nosso corpo e o mantém num estado de constante mudança, cujos movimentos são automáticos, independentes de nossas atividades e irresistíveis – isto é de urgência avassaladora (ARENDR, 2011, p. 92-93).

Com isso, libertação torna-se incompatível com liberdade, porque o que está em jogo diante de ambas as palavras é completamente diferente. Na libertação, é o corpo, a vida e a resolução de problemas da vida privada que se tornam importantes, ou seja, é a garantia do bem-estar privado e a resolução da questão social que motivam aquele que visa se libertar. Ao contrário disto, a liberdade, por ser um fenômeno que surge da ação política exercida entre uma pluralidade de homens, visa a um tipo de felicidade pública, que se converte no poder de discutir opiniões em público, deliberar sobre questões comuns, tendo como objetivo um tipo de consentimento sobre aquilo que é compartilhado por todos em uma comunidade política, e por isso a liberdade só é possível no espaço da política. Para Arendt, esta

determinação para agir, pela sua vontade de mudar as coisas através de seus esforços. Segundo Arendt, os estudantes entraram na luta em favor dos direitos civis no Sul dos EUA e para lá seguiram de modo organizado, de tal modo que “[...] tiveram um extraordinário sucesso por um tempo, isto é, enquanto era simplesmente uma questão de mudar o clima de opinião”, no entanto isso realmente foi em um curto período de tempo, basicamente enquanto a questão era puramente de leis e política, pois em seguida “[...] eles se chocaram com as imensas carências sociais dos guetos das cidades do Norte- e lá tiveram seu desastre, não conseguiram realizar coisa alguma” (ARENDR, 1973, p.174). Em suma, o que Arendt coloca nesse ponto da entrevista é que a ação que era puramente política passou a ser instrumento de ação para a resolução da questão social, e neste caso, mais uma vez observou-se que o espaço público passava a ser usado não para a realização da “felicidade pública”, mas sim para a obtenção do bem-estar privado, fazendo com que a ação política fosse instrumentalizada e o espaço público um lugar de realização dos desejos e vontades do indivíduo privado.

felicidade pública foi bastante enfatizada pelo século XVIII, quando se pensava que “[...] quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão da experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada e que uma de certa maneira constitui parte da ‘felicidade’ completa” (ARENDR, 1973, p.175).³⁰

Desse modo, no pensamento arendtiano, a liberdade é entendida como liberdade pública, e só pode surgir quando os homens constroem juntos o espaço público e estão libertos da necessidade que se passa na esfera privada. A liberdade é fenômeno que surge do agir político, e pode ser vista em cada homem que age como cidadão junto com seus semelhantes, decidindo os assuntos do corpo político, encenando histórias uns com os outros, fundando espaços que sirvam de interposto entre todos que vivem conjuntamente. Para Arendt, se a liberdade é pública, então ela refere-se à pluralidade, portanto algo que só pode surgir quando os homens agem entre iguais no mundo, fazendo com que a liberdade seja o pleno poder que surge dos homens quando constituem sua aparição em público. Neste caso, a libertação da miséria é fundamental para a experiência da liberdade; chega a ser condição obrigatória, mas nunca automática.

Em outras palavras, se o homem se liberta, jamais está livre, mas apenas apto para ir ao âmbito público e agir com seus semelhantes, pois a liberdade é poder agir em conjunto com seus iguais sem estar impossibilitado pelas questões privadas. No entanto, o fato de estar livre mostra-se como um sinal de que o homem estar liberto e isso torna-se completamente verdadeiro, já que ser livre é poder sair do âmbito da necessidade que mantém o homem preso a sobrevivência e partir para a luz do domínio público que permite a este homem a possibilidade de agir como cidadão, ou seja, baseado em princípios que sejam de caráter comum. Como a autora enfatiza: “a liberdade chega apenas para aqueles cujas necessidades foram atendidas” (ARENDR, 2011, p.186).

Neste sentido, foi por conta desse desejo de liberdade pública que inicialmente os homens se moveram em ações revolucionárias tanto na América quanto na Europa desde a era moderna. Segundo a autora,

³⁰ Esta ‘felicidade pública’ que inicialmente serviu de inspiração para os homens da revolução, ao que tudo indica, é herança do pensamento antigo grego-romano, para quem participar da vida pública, decidir os assuntos da comunidade através do diálogo e da ação era entendido como a própria bem-aventurança. Segundo Arendt, é o “[...] desejo de sobressair que faz os homens amarem o mundo, apreciarem a companhia de seus pares e ingressarem na esfera dos assuntos públicos” (2011, p.164).

A liberdade pública ou política e a felicidade pública ou política foram os princípios inspiradores que prepararam o espírito daqueles que, então, fizeram o que jamais tinham esperado fazer, e na maioria das vezes foram levados a ações pelas quais não sentiam nenhuma inclinação prévia (ARENDRT, 2011, p.168).

E mesmo sendo este o primeiro impulso para ação em conjunto, não é certa que tenha sido o que motivou os homens durante o desenvolvimento dos acontecimentos, pois a ruína destes homens e da Revolução que encenavam, com exceção da Revolução Americana, que conseguiu fundar um corpo político e instaurar a liberdade pública, pelo menos inicialmente,³¹ é que ao invés de agir em busca de fundar a liberdade, passaram a agir motivados a se libertarem. Neste caso, usaram a ação política como instrumento para a resolução da questão social, no que resultou o surgimento de um espaço público minado em suas bases, que tão cedo se desmoronaria e se tornaria a nova e moderna esfera do social.³²

Com a vontade de resolver a questão social, Arendt diz que os homens trocaram o desejo de felicidade pública pelo de bem-estar privado, a garantia dos

³¹ Sobre a Revolução Americana e Francesa, Arendt nos diz que “[...] a razão para o êxito e o fracasso foi que o problema da pobreza estava ausente do cenário americano, mas estava presente em todas as outras partes” (2011, p.103). Na verdade, o que estava ausente na América não era a pobreza, pois é certo que ainda existiam milhões de pobres no novo mundo e que isso nos próximos séculos ainda seria um grande problema; no entanto, a miséria extrema, o ser humano indigente, era algo inexistente, se comparado à Europa setecentista. Em suma, os trabalhadores americanos eram pobres, mas não eram miseráveis. Durante a revolução americana a preocupação não era de ordem social, mas sim política. Pelo menos nos primeiros anos da revolução, não era a ordem da sociedade que importava, mas a forma de governo a ser estabelecida.

³² Arendt diz que a esfera do social se caracteriza por ser a esfera onde aspectos da vida privada e do mundo público se misturam, e que tem objetivo central usar a política como instrumento para solucionar as questões de caráter privado. O surgimento da esfera do social na era moderna revelaria tão logo o desmoronamento do espaço público, sobretudo pelo fato de que para que a política possa surgir enquanto atividade de homens livres, torna-se obrigatório que esfera pública e privada estejam explicitamente separadas. Assim, as questões referentes ao indivíduo devem permanecer no ambiente do lar, da casa, e as questões referentes ao cidadão devem ser debatidas em praça pública. Na esfera do social, as questões referentes à vida privada invadem a política e, segundo Adriano Correia, “[...] o que caracteriza a modernidade 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 públicas” (CORREIA, 2008a, p.102). No ensaio intitulado “Reflexões Sobre Little Rock”, Arendt nos ajuda a pensar a função da esfera do social a partir de uma confusão que foi criada nos Estados Unidos diante da dessegregação dos negros na sociedade. A respeito do papel da sociedade, Arendt nos diz que “[...] a sociedade é essa esfera curiosa, um tanto híbrida, entre o político e o privado que, desde o início da era moderna, a maioria dos homens tem passado a maior parte da vida. Pois cada vez que abandonamos as quatro paredes protetoras de nosso lar e cruzamos o limiar do mundo público, entramos primeiro não na esfera política da igualdade, mas na esfera do social” (2004, p.273). O que percebemos é que o grande problema da esfera do social é que ela usa a ação política como instrumento de resolução de problemas privados, ajustando o debate político em termos administrativos, o que só pode causar a ruína da política e o impedimento do surgimento da liberdade.

direitos civis em troca da liberdade pública, e o que podemos ver é a transformação do cidadão das revoluções no indivíduo privado. Nas palavras de Arendt,

Num nível mais elaborado, podemos considerar esse desaparecimento do “gosto pela liberdade política” como o retraimento do indivíduo para um “domínio interior da consciência”, em que ele encontra a única “região apropriada da liberdade humana” (ARENDR, 2011, p187).

Em geral, na crítica que Arendt faz às duas grandes revoluções modernas, o que percebemos é que quando a ação política é guiada por objetivos exteriores à própria ação, o que ocorre é sua instrumentalização, ou seja, o ato político passa ser visto como puro mecanismo, instrumento para a obtenção de algo que não esteja dentro do campo da política, mas que de algum modo é visto como possível de ser conseguido por estes meios.

No caso da Revolução Francesa, a autora salienta que uma nova forma de poder era perceptível nos primeiros anos da revolução, porém o que se observava posteriormente era o uso da política como instrumento, pois quando a libertação entrou como motivação dos homens para agir, o que houve foi uma busca por solucionar o problema dos pobres, ao invés de uma busca pela liberdade, e neste caso o uso da ação estava baseado em motivos e intenções, onde os homens reuniam-se em público buscando resolver a questão social. A revolta da plebe, juntamente com o levante do povo pela liberdade nas ruas de Paris durante a Revolução Francesa, foi, segundo Arendt, a primeira vez que a multidão de pobres e oprimidos apareceu em público, e neste caso, segundo a autora,

A esfera pública- reservada, até onde recuava a memória, aos que eram *livres*, a saber, livres de todas as preocupações ligadas às necessidades vitais, à sobrevivência física- deveria oferecer seu espaço e sua luz a essa imensa maioria que não é livre, pois é movida pelas necessidades diárias (2011, p. 79-80).

O ponto que Arendt quer nos chamar a atenção é para esta entrada da questão social na esfera pública, pois é a partir disto que ocorre a experiência da instrumentalização da ação política, tendo em vista que a esfera pública passa ser usada como instrumento para se resolver os problemas de ordem privada e se perde na busca pela liberdade. Aqui é importante ressaltar que Arendt não é contra a esfera privada, muito menos entende as questões que surgem neste domínio como

algo sem importância. A autora é contra a usurpação da esfera pública, a perda da dimensão de liberdade em favor de uma luta exagerada pelas questões relacionadas à sobrevivência, pois a luta em favor da liberdade cede lugar à luta diante da libertação das necessidades, causando a destruição do espaço público, como foi o caso das revoluções setecentistas — que enquanto momento histórico no qual a ação política pôde aparecer e o espaço público surgiu como um espaço *entre* homens — acabaram perdendo seu sentido.³³ Sobre esse espaço público, fruto do desejo de liberdade, e não de libertação da necessidade, Adriano Correia nos diz que “[...] o conceito arendtiano de esfera pública reserva um potencial emancipatório significativo, aliado a uma valorização da dignidade da política, quando insiste que emancipação social não equivale à emancipação política” (2008, p.111).

O pensamento de Hannah Arendt em torno do caráter da ação política nos leva a entender que tal atividade deve obrigatoriamente estar distante da perspectiva utilitarista, pois é certo que esta última usa tudo à sua volta como mero instrumento para a obtenção de coisas exteriores à própria ação, algo inconcebível quando se trata do agir político defendido por Arendt. Para a autora, a ação política é distinta da ação instrumental por possuir um valor em si mesmo, por não visar um *telos* ao fim de sua execução, sendo que seu sentido advém do próprio ato e em sua atualização constante, e este sentido, como vimos, está ligado ao surgimento do fenômeno da liberdade. No entanto, essa recusa do pensamento instrumental por parte de Arendt nos leva a pensar como, então, surgiria a ação essencialmente política entre os homens, o que impulsionaria os homens agir politicamente, o que os levaria à praça pública para dialogar, deliberar e construir um mundo que fosse comum a eles? Se com motivos e intenções o espaço público é destruído e a ação

³³ Jürgen Habermas é um dos autores que parece discordar severamente da forma como Arendt conduz suas discussões em torno da atividade política, quando nos diz que ela “[...] não decorre de pesquisas equilibradas, mas de uma construção filosófica” (HABERMAS, 1993, p. 109), afirmando que isso se dá pelo fato de a autora estilizar a imagem da *pólis* grega, “[...] transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas” (HABERMAS, 1993, p. 109). Para Habermas, estas distinções arendtianas não se aplicam à sociedade moderna nem ao Estado moderno, pois pelo fato de serem interpretadas, tal qual a *pólis* grega, de modo rígido e dicotômico, é natural que qualquer relação entre Estado e economia, público e privado, liberdade e bem-estar, política e fabricação seja vista como sintoma patológico e como confusão que destrói o sentido da política. No entanto, mesmo tendo acesso a esse tipo de questionamento, continuamos defendendo que Arendt aposta em distinções que de alguma forma se relacionam e se mantêm equilibradas, no sentido de uma não se sobrepor à outra, tendo como referência a defesa de André Duarte que apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho, acreditando que, na obra de Arendt, a metodologia de distinguir e separar conceitos não os compartimentaliza, mas encara tais distinções de forma relacional, pois elas não isolam ou apartam os conceitos distinguidos.

deixa de ser política, porque se torna instrumental, o que motiva, principia e objetiva a ação política?

No ensaio *O que é liberdade?* (1954), Arendt nos dá pistas do que impulsionaria a ação enquanto atividade política e o que seria fator preponderante no surgimento do fenômeno da liberdade:

A ação na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade [...] ela brota de algo inteiramente diverso que, seguindo a famosa análise das formas de governo por Montesquieu, chamarei de um princípio. Princípios não operam no interior do eu como fazem motivos [...], mas como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato. Pois, ao contrário do juízo do intelecto e do princípio da vontade que a inicia, o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador; e, contudo, ao passo que os méritos do juízo perdem sua validade e o vigor da vontade imperasse se exaure, no transcurso do ato que executam em colaboração, o princípio que o inspirou nada perde em vigor e em validade através da execução. Distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais de uma vez, sendo inexaurível, e diferentemente de seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial (ARENDR, 2009b, p. 198-199).

4.3 Arendt e as anotações sobre os princípios gerais da ação

A ênfase em torno de uma ação política que seja livre de categorias instrumentais é, para Hannah Arendt, o ponto primordial para pensarmos a natureza da ação política, pois, como pudemos observar, é a partir dessa crítica em torno da ação desempenhada pelo *homo faber* que a autora passará a entender a ação construtora e constituidora do espaço público, como uma ação livre da ideia de meios e fins que surge de modo espontâneo entre os homens que convivem conjuntamente, e que não se assemelha a um instrumento que sirva de meio para a obtenção de objetivos previamente definidos. Observamos que, com esse caminho traçado para pensar o que define a ação política enquanto tal, Arendt livra o espaço público de aspectos da esfera privada, retirando da atividade política a tarefa de resolver os problemas da ordem da necessidade, e assim destina o domínio entre os homens ao aparecimento da liberdade.

Com base na discussão em torno da natureza da ação política, algo que é muito recorrente em toda a obra de Hannah Arendt, desejamos descobrir se existem fatores capazes de fazer surgir a ação política entre os homens sem que isso

modifique a natureza da ação, ou seja, sem que com isso ela deixe de ser uma ação política e venha se tornar um mero instrumento para a obtenção de fins externos a ela própria.

O interesse em torno desta questão surge após observarmos que, além dos fatores condicionantes ao aparecimento da ação, tais como a natalidade, a pluralidade, o mundo comum, Arendt nos coloca a pensar se não existiram outros fatores que também serviriam de impulso para o surgimento da ação, quando nos trechos do ensaio *O que é liberdade?* (1954) cita claramente a existência de princípios que estariam diretamente ligados ao aparecimento da ação política entre os homens. Influenciada pelo pensamento de Montesquieu no que se refere ao conceito de lei e poder, Arendt parece também concordar com o autor quando o mesmo defende que para cada forma de governo havia um princípio que inspirava os homens a agir, de modo que, este princípio variava de país para país e a cada momento histórico.³⁴

Na leitura de alguns, este pode não parece ser um tema de grande importância para Arendt, pelo fato de a autora não ter dedicado uma obra inteira à temática, no entanto, um exame atento a textos importantes nos quais ela discute o fenômeno da liberdade, o conceito de espaço público, a natureza da ação política e até mesmo a natureza do regime totalitário revelará ao leitor o quanto o papel dos princípios era importante na sua busca por compreender o sentido da política no mundo contemporâneo. Neste sentido, este tópico tem como objetivo central buscar nos principais textos de Arendt trechos onde a autora faz referência àquilo que então funcionaria como motor no surgimento da ação política entre os homens, seja os princípios ou qualquer outro fator estimulante apresentado pela autora.

³⁴ Montesquieu, que foi político, filósofo e escritor, viveu entre os séculos XVII e XVIII na França, é até hoje citado na teoria política, dentre outros motivos, pela sua teoria da separação dos poderes. As ideias deste autor encontram-se cristalizadas em várias constituições modernas e contemporâneas, principalmente naquelas que elegem o republicanismo como forma de governo. Em sua obra *O espírito das leis* (1748), Montesquieu elabora determinados conceitos sobre formas de governo e autoridade na política. Na primeira parte desta obra, após entender a lei relativa à natureza de cada governo, o autor busca saber quais são as leis relativas aos princípios de cada forma de governo, e assim abre espaço para fazer a distinção entre natureza de governo e o princípio que rege cada governo. Nesse caminho, vai ficando evidente o que vêm a ser os princípios da ação política, assim como o caráter que estes possuem em cada forma de governo específico. É a partir das considerações de Montesquieu que Hannah Arendt elabora sua defesa a respeito dos princípios que regem a ação no espaço público. A autora, que não teve tempo de produzir uma obra que fosse destinada a este tema, nos poucos textos que falou sobre os princípios, deixa clara sua ligação com as ideias de Montesquieu.

Podemos começar nossa investigação analisando alguns pontos do ensaio intitulado *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão* (1954), no qual Arendt busca pensar se existe uma natureza do governo totalitário, nos colocando diante de ideias que nos fazem pensar não só em uma natureza própria da ação política, mas também naquilo que a faz brotar entre os que convivem conjuntamente. Para o conteúdo que nos interessa, este ensaio se assemelha ao debate apresentado por Arendt no texto *Ideologia e Terror: uma nova forma de governo* (1958). Como este último já foi trabalhado no segundo capítulo deste trabalho de forma aprofundada, nos concentraremos no texto de 1953, levando em conta que foi quando pela primeira vez Arendt pareceu concordar que, além de todos os outros fatores condicionantes e determinantes no surgimento da ação política, podemos pensar na existência de questões que servem de inspiração para o agir e que estão ligadas a cada homem que vive sob os ditames de um governo específico.

No texto *Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão* (1953), Arendt nos apresenta o pensamento de Montesquieu, afirmando que o mesmo foi o último autor a investigar o que seria a natureza do governo, perguntando “[...] o que faz o governo ser o que é” (ARENDR, 2008, p.348). A partir disso, Montesquieu acrescenta à sua pesquisa outra pergunta, que segundo Arendt aparece como absolutamente original, a saber, “[...] o que faz um governo agir como age? ” (2008, p.348). Para a autora, Montesquieu descobre que todo governo, além de possuir sua estrutura própria, também é detentor de um princípio particular que faz os homens agirem conforme o corpo político em questão. Arendt observa que, para o autor, cada forma de governo possui um princípio próprio que impulsiona e guia as ações. Estes princípios são apresentados por Montesquieu como aquilo que é capaz de colocar a ação em movimento, bem como aquilo que serve de orientação enquanto a ação está em curso, e que são considerados princípios porque ao mesmo tempo em que regem as ações dos governados também regem as ações dos governantes.

Notamos que a originalidade de Montesquieu nesta discussão advém do fato de que o autor não se limitava apenas a descrever a estrutura do corpo político ou a sua distribuição do poder. Quando buscava reconhecer que tipo de governo se observava, a compreensão era aprofundada, pois o autor desejava saber o que fazia com o que os homens agissem daquela forma, a ponto de fazer nascer um dado

governo e não outro. Em outras palavras, em suas investigações, Montesquieu desejava saber o que servia de inspiração para os homens agirem politicamente, e a partir de uma ação específica criar um governo relativo à ação praticada. Em Montesquieu, a observância em torno da distribuição do poder leva em conta a República, que, na análise deste autor, como forma de governo tem o poder nas mãos do povo (ano); a Monarquia, que tinha um governo com leis, porém o poder soberano estava na figura de um único homem; e, por fim, a tirania, que sendo um governo sem leis, tinha o poder exercido por um único indivíduo e segundo sua vontade. A esta discussão o autor acrescenta que cada governo possui um princípio de ação, algo que põe o governo em movimento através das ações, além da sua natureza ou estrutura que lhe é particular. Com base na avaliação de Montesquieu, Arendt nos diz que “Na república, o princípio da ação é a virtude, a qual, psicologicamente, equivale ao amor à igualdade; na monarquia, o princípio da ação é a honra, cuja expressão psicológica é uma paixão pela distinção; na tirania, o princípio da ação é o medo” (2008, p. 349).

Arendt comenta que o medo, a honra e a virtude são princípios que impulsionam e conduzem a ação entre os homens, ou seja, aparecem como aquilo que faz um governo entrar em movimento e formar sua estrutura, sendo este o motivo pelo qual jamais podem ser vistos como simples motivação psicológica, pois funcionam como parâmetro que conduz e avalia toda a vida pública, pertencendo não só a esfera dos governantes como também dos governados. A autora nos diz que com isso Montesquieu não está defendendo tipos ideais de governo ou sugerindo que em cada comunidade política os homens devam se manifestar conforme os princípios do governo em exercício, como se fosse o caso dos homens não saberem o que é a honra ou o medo só porque vivem em uma república onde tem como princípio de ação a virtude. Diz Arendt que, nesta descoberta, Montesquieu apenas “[...] analisa a vida pública dos cidadãos, não a vida privada das pessoas, e descobre que a ação nessa vida pública [...] é determinada por certos princípios” (ARENDR, 2008, p. 351). Com isso, observamos que aquilo que impulsiona os homens a agir brota da esfera da vida comum, de modo que se esses princípios deixam de ser seguidos e os critérios de julgamento para uma vida comum não são mais levado em conta, as instituições políticas se encontram sob risco de falirem, tendo em vista que é a ação, impulsionada pelos princípios, que mantém o governo em movimento.

Arendt entende que Montesquieu faz uma distinção entre a natureza do governo e o seu princípio motor e de referência, ou seja, entre aquilo que faz o governo ser o que é e aquilo que coloca o governo em movimento através das ações.

A autora não se posiciona claramente se concorda que em cada corpo político existe uma natureza e se para cada governo específico existe um princípio, no entanto, ao afirmar que o regime totalitário tem sua natureza de governo e princípio de movimento baseado no terror, nos faz pensar que de algum modo estava pensando a natureza do governo totalitário a partir das ideias de Montesquieu.

Arendt sabia que não havia um princípio de ação nos governos totalitários, pois seria uma contradição afirmar tal coisa, tendo em vista que a primeira coisa a ser destruída entre os homens que vivem sob a mira do terror é o espaço *entre*, aquele lugar comum entre os homens que serve de palco para o agir político. O terror era usado como meio para instaurar um deserto de isolamento e desolação, e daí em diante não havia necessidade, muito menos espaço, para estabelecer um princípio que servisse de inspiração para agir, pois o terror se encarregava de impulsionar o movimento, criando assim a essência do governo.

Para Arendt, Montesquieu precisava de um princípio de ação porque, “[...] para ele, a essência do governo constitucional, do estado de direito e da divisão do poder era basicamente estável- só poderia criar limites negativos às ações, e jamais estabelecer positivamente seus princípios” (2008, p.363). A autora entende que as leis nas sociedades livres funcionam apenas como limites a ação, indicando apenas o que não se deve fazer, e nunca o que deve ser feito, sendo essa a percepção também de Montesquieu, para quem era necessária a existência de um princípio que inspirasse os homens a agir entre si dentro de uma comunidade política. No entanto, em condições totalitárias onde o governo constitucional é inexistente, o terror possui a dupla função de ser a essência do governo e o seu princípio de movimento, pois a lei positiva capaz de criar fronteiras que provê o espaço de liberdade para cada homem é substituída pela lei da Natureza e pela lei da História, e neste caso, os homens são fundidos e transformam-se em um só corpo, com o único propósito de acelerar o movimento da Natureza e da História na terra.

Arendt nos diz que, neste caso, o terror não existirá nem contra nem a favor dos homens, mas apenas como mecanismo de aceleração das leis superiores, que é de onde brotam todas as leis terrenas que conhecemos. Desta forma, o totalitarismo descarta a ação humana como expressão da liberdade e a substitui pela ânsia e a necessidade de participação desse movimento, destituindo dos homens a capacidade de temerem se serão vítimas ou carrascos neste processo, pois segundo as leis do movimento aquele que hoje pode ser o carrasco para a História ou para a Natureza, amanhã pode ser sua vítima, daí o motivo pelo qual o terror deve preparar de modo igual os homens para exercerem o papel que a lei maior determinar a qualquer momento. Nas palavras de Arendt,

O domínio totalitário não precisa de um princípio de ação, mas sim de um meio para preparar igualmente os indivíduos para os dois papéis, o de carrasco e o de vítima. Essa dupla preparação, que substitui o princípio de ação, é a ideologia (ARENDR, 2008, p.368).

A lógica de uma ideia que o governo totalitário ajudará a difundir com a ajuda do terror será aquilo que inspirará os homens a contribuir com o governo. Na perspectiva arendtiana, em um regime totalitário, a logicidade determinará as ações políticas dos governantes e garantirá que tais ações serão apoiadas por parte dos governados, o que em outras palavras poderia ser dito que, nos governos totalitários, “[...] as ideologias se tornam o motor da ação política” (ARENDR, 2008, p 368). Para Arendt, o princípio de ação tal qual Montesquieu defende é substituído nos governos totalitários pela ideologia; o terror por si só não seria suficiente, pois ele de fato organiza os indivíduos dentro de uma sociedade, no entanto, não os inspira a concordar diariamente com o governo.³⁵

³⁵ Arendt denomina ideologia todo tipo de sistema que tenta explicar de um modo geral a vida e o mundo, desde o passado até o futuro, sem grandes preocupações com a experiência concreta da realidade, sempre com desejo de dominar em sua totalidade. A autora nos dá como exemplo o pensamento do antissemitismo e socialista. Para ela, o racismo ou antissemitismo “[...] torna-se uma ideologia apenas quando pretende explicar todo o curso da história como fruto de manobras secretas dos judeus, ou ocultamente submetido a uma eterna luta de classes [...]”, o socialismo se torna uma ideologia apenas quando pretende que toda a história seja uma luta de classes, que o proletariado está destinado por leis eternas a vencer essa luta, que então surgirá uma sociedade sem classes e, por fim, o Estado irá desaparecer” (ARENDR, 2008, p. 369). É como se o pensamento ideológico possuísse a capacidade de se desligar da realidade, observando total independência da mesma, de modo que vê o campo factual absolutamente manipulável, deixando de considerar qualquer tipo de critério para se discernir entre o que é verdadeiro ou falso. As ideologias, segundo Arendt, conseguem ter essa pretensão de totalidade quando a realidade viva já não é levada em consideração e é encontrado um único princípio que move os homens para que seja criada uma nova realidade, onde essa realidade é em suma fictícia. Em outras palavras, o pensamento que pode ser chamado de mera opinião, argumentação ou fanatismo não é em si ideológico. A ideologia, para

Não sendo o foco de nosso debate a natureza do governo totalitário, muito menos como funcionava o terror com base no pensamento ideológico, não iremos aprofundar este tema, tendo em vista que o que nos interessa é o posicionamento de Arendt quando a existência ou não, de algo que aparece como princípio inspirador para os homens dentro do governo, algo que serviria de impulso para fazer a ação surgir no ambiente político. Como falamos no início deste tópico, no que se refere ao texto de 1953, Arendt não deixa claro se acredita que em cada forma de governo exista um princípio que sirva de motor para as ações, no entanto, a análise que faz do governo totalitário e entendimento que tem do terror e da ideologia como mecanismos de organização e princípio de movimento dentro desse tipo de regime nos faz pensar que para a autora a existência de princípios em uma comunidade política não parece ser algo difícil de acontecer.

O entendimento de Arendt sobre algo que possivelmente aparece como princípio motor das ações é apresentado de forma mais explícita no ensaio *O que é liberdade?*, de 1954, contido na obra *Entre o passado e o futuro* (1954). Neste texto, mesmo que breve, porém um tanto mais clara, quando fala sobre o caráter da liberdade, Arendt introduz em sua argumentação as características que uma ação deve possuir para que seja considerada livre, e é neste ponto que cita aquilo que é capaz de fazer a ação surgir em um espaço público, remetendo-se à ideia dos princípios e motivações a que a ação está submetida.

Arendt destitui da liberdade política qualquer tipo de relação com a vontade, pois, segundo a autora, a liberdade enquanto fenômeno da ação política não pode estar ligada ao que conhecemos por livre arbítrio, ou seja, como simples disposição para escolher entre uma coisa ou outra. A liberdade é entendida como fenômeno do agir comum e, portanto, o sentido para o qual a política foi criada entre os homens. Aqui, Arendt nos diz que, para a liberdade surgir, torna-se necessário que a ação seja livre, enfatizando que essa liberdade contida na ação política só é possível de ser observada quando a ação está livre de motivos e de um fim intencionado fora da própria ação, como ocorre na produção.

Para a autora, os atos desempenhados pelos homens em conjunto não aparecem em público circunscritos em motivações particulares, pois isso limitaria a

Arendt, tem a capacidade de modificar a realidade do passado e do presente para explicá-lo de outro modo e, assim, prever um futuro dotado de ficção a fim de que seja criada uma nova realidade, que irá conter os princípios para todas as atividades humana, de modo que esses princípios levarão tal ideologia a dominar o mundo em sua totalidade.

ação de tal modo que a liberdade como fenômeno do agir estaria impossibilitada de aparecer. Não obstante, Arendt admite que motivos e objetivos são importantes para fazer a ação brotar no espaço público, e reconhece que tais coisas são determinantes como mecanismos da atividade política, mas os homens devem ser capazes transcendê-los para que a ação se mostre de fato livre. A autora entende que antes de a ação vir a público, atividades internas — como o intelecto, a vontade e o julgamento — são acionados por parte de cada homem como forma de executar qualquer objetivo. No entanto, àquilo que define o aparecimento da ação política Arendt mais uma vez chamará de princípio, pois para ela estes princípios “[...] não operam no interior do eu como fazem os motivos” (2009b, p.198), ou seja, eles inspiram o homem em sua vivência exterior, e não interior, pois são gerais, e não particulares, embora os princípios sirvam de referência para julgar os desígnios de cada homem envolvido na ação pública.

Assim, diferente do juízo do intelecto manifestando-se anteriormente à ação e à vontade que aparece no início do agir, o princípio da ação política se manifesta em cada ato dos homens somente em público, mostrando-se inesgotável, já que não perde sua validade ao fim de cada ato. Tal ação política também é universal, já que sua validade não está ligada a uma pessoa ou a um grupo em particular. Por conta dessas características, Arendt dirá que os princípios que impulsionam o surgimento da ação política só podem ser observados através da ação, e não de outra atividade que os homens venham a desempenhar, de maneira que eles se manifestam no mundo apenas enquanto a ação dura, não antes e nem depois do seu fim. Em favor disso, a liberdade só surge no mundo quando os princípios são atualizados, pois “[...] o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização” (ARENDR, 2009b, p.199), de sorte que os homens só podem ser livres durante o momento em que ação está sendo executada, nem antes nem depois, pois agir e ser livre são, para Arendt, a mesma coisa.

Em suma, o conceito de liberdade pertencente à ação leva em conta a existência de princípios, pois estes impulsionaram a ação entre os homens, levando em consideração critérios da vida pública, e não da ordem privada. A motivação para agir em comum, como defende Arendt, surge no foro íntimo, e por isso antecede a ação, sendo essa a razão pela qual tais motivos são incontrolláveis; portanto, não devem ser levados em conta. No que se refere aos motivos que levam

aos homens a agir, tudo indica que o que vai importar são os discursos e os juízos que são feitos a partir desses motivos, pois como aponta Arendt, estes podem ser políticos quando aparecem em público, não importando se no íntimo sua motivação seja baseada na religião, no econômico, no social. Em outras palavras, o motivo, que é algo particular, só interessa em um espaço estritamente privado, pois quando os homens são levados a público para agir, a motivação é substituída pelos princípios que darão impulso à ação, pois estes, em essência, são sempre políticos.³⁶

A discussão em torno daquilo que faz a ação brotar em um espaço público não avança para maiores detalhes no ensaio *Entre o passado e o futuro* (1954), e com isso partimos para um outro texto de Arendt, no qual a autora se detém um pouco mais sobre o assunto, nos fazendo pensar que ali poderia ter nos oferecido uma maior discussão em torno dos princípios, caso tivesse tido tempo para terminar os escritos que se tornariam um livro essencialmente sobre a política. A obra mencionada é *O que é política ?*, publicada postumamente em 1993 a partir de fragmentos de textos escritos pela autora a partir da década de 1950. O livro seria uma espécie de “introdução à política”, e trataria, como a própria Arendt revelou, “[...] de uma introdução ao que a política é, de fato, e com que condições básicas da existência humana a coisa política tem a ver” (2009a, p. 137). Arendt ocupou-se durante anos na escrita de vários manuscritos que dariam corpo ao livro,

³⁶ Na obra *Sobre a revolução* (1963) Arendt nos fala o quanto foi problemático para a Revolução Francesa o fato de Robespierre ter levado os conflitos da alma para a política, “na qual eles se tornaram mortíferos porque eram insolúveis” (ARENDR, 2011, p137), e eram insolúveis, sobretudo, porque é impossível que um ato seja destituído totalmente de uma motivação prévia, nascida na esfera privada de cada homem, que como dois em um, ou seja, por hora um ser público e por hora um ser privado, nunca consegue se desvencilhar de motivações privadas que antecede o agir público baseado em princípios. O que Arendt tenta nos falar ao discutir o problema da caça aos hipócritas durante o governo de Robespierre, é que a busca por distinguir entre os falsos e os verdadeiros patriotas só podia resultar em reflexão íntima e não em ação pública, pois a análise dos corações dos homens para saber o que os motivou a agir, já que não seria um julgamento de princípios políticos, mas de vontades, motivos e intenções que quando obrigadas a se tornarem públicas só podiam ser apresentadas como meras aparências. Em outras palavras e citando Arendt: “Sem dúvida todo ato tem sua motivação, além de um objetivo e de um princípio; o ato em si, porém, mesmo que proclame seu objetivo e evidencie seu princípio, não revela a motivação interna do agente. Seus motivos se mantêm obscuros, não brilham, mas se ocultam não só aos outros como também, na maior parte do tempo, a si mesmo, a seu exame pessoal” (ARENDR, 2011, p.138). Para a autora, pedir que os homens exibam em público suas motivações íntimas, além de pedir o que é impossível, automaticamente transforma todos os agentes políticos em hipócritas, pois quando os indivíduos passam a expor seus motivos a hipocrisia passa a tomar de conta de todas as relações entre os homens, tendo em vista que os motivos por serem íntimos quase nunca podem ser revelados. Em Arendt, é próprio da natureza de tudo aquilo que é íntimo, jamais poder ser revelado, pois o que é oculto e obscuro, jamais pode vir à luz do público.

no entanto, por ocasião de sua morte, em 1975, a publicação do mesmo não foi possível.

Neste livro, os artigos publicados não estão dispostos de maneira sistemática, o que em um primeiro momento poderia levantar suspeitas por parte do leitor quanto à validade das teses apresentadas por Arendt, algo que não se sustenta quando nos aprofundamos na leitura do texto e percebemos o cuidado que a editora Ursula Ludz teve ao organizar os manuscritos da forma mais próxima das intenções da pensadora. Neste livro de Arendt, encontramos um filosofar orientado para a política, quando a autora busca responder à sua indagação sobre o que é a coisa política em nosso tempo, sobre a natureza da política e, acima de tudo, sobre o sentido da política. A respeito desta última indagação da autora, Arendt a discute no fragmento 3d, e é lá que observamos que a pensadora discorrer sobre aquilo que é capaz de trazer a ação política à tona, tema central deste nosso tópico.

No referente fragmento, Arendt inicia com a seguinte pergunta: “Tem a política ainda algum sentido?” (2009a, p.124), tentando refletir se ainda faz sentido falar em política em nosso século, após todos os acontecimentos catastróficos empreendidos por certos governos, que mais transformaram o mundo dos homens em desertos do que em um espaço plural, o que nos faz pensar que o agir político tornou-se sem sentido. Em meio a este filosofar, Arendt nos fala que faz parte das características do agir violento a necessidade de introduzir meios ou ferramentas para o alcance dos objetivos e que estes podem variar conforme a posição que cada homem ou corpo político se encontra. Aqui, a autora começa a fazer uma distinção entre a meta — segundo ela sempre perseguida no agir político — e objetivo de uma ação, nos oferecendo subsídios para entender a ação política de forma diferente da ação instrumental, bem como o que faz esta ação política brotar entre os homens.

Arendt diferencia meta de objetivo e relaciona a meta com aquilo que é particular de cada homem e que não está além de linhas e diretrizes, pois “[...] que servem para orientar, é verdade, mas que não se mantêm como tais, senão por estarem sempre modificando - se em sua forma concreta porque tratam com outros que também têm suas metas” (2009a, p.126). Arendt diz que essas metas só se transformam em objetivos quando são introduzidos, no campo da política, meios que justificam a ação. É a escolha de um meio para se atingir um fim que transforma uma meta — que até então era particular e vagava sem direção entre os homens — em um objetivo geral, e que se mantém firme como direcionamento para agir. A

meta, quando transformada em objetivo, funciona como aquilo que orienta o homem em sua ação, aquilo que produz parâmetros pelos quais deve ser julgado o que é feito. De acordo com a autora, ambas são diferentes do que se entende por sentido na política. Para ela, o sentido de uma coisa está contido nela mesma, e não em algo exterior; o sentido de uma atividade é algo que existe apenas enquanto dura a atividade, e, para a autora, isso vale para todas as atividades, sendo o absoluto contrário do objetivo e da meta de uma coisa, que só aparece quando tal coisa chega a seu fim. Em outras palavras, o sentido é atualizado no momento do aparecimento da atividade, já a meta, transformada em objetivo, só surge quando essa atividade cessa e ainda mostra-se capaz de transcender ao que foi produzido, daí o motivo pelo qual meta e objetivo não transformam o agir político em mera atividade instrumental, que, ao contrário do agir político, só revela seu sentido apenas quando atinge o seu objetivo final, e não durante sua atividade.

Para Arendt, esses são os três elementos que todo agir político possui: “[...] objetivo que persegue, à meta que idealiza pela qual se orienta e ao sentido que nele se revela durante sua execução” (2009a, p 127). Com isso, a autora nos diz que a estes três elementos junta-se um quarto elemento — que jamais é motivo imediato para o agir, mas que, muito além disso, põe em andamento o agir —, que Arendt chama de “princípio do agir”. Neste texto, mesmo que em breves palavras, a autora define os princípios como aquilo que “[...] na verdade jamais é motivo imediato do agir, mas que põe em andamento” (ARENDR, 2009a, p.128) o agir político, não deixando de admitir que está seguindo Montesquieu e sua ideia de princípios da ação em sua discussão sobre as formas de Estado em *O espírito das leis* (1748).

Arendt nos diz que se quisermos entender em termos psicológicos o que são estes princípios do agir político, eles poderiam ser descritos como sendo:

A convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si, e essas convicções básicas que desempenharam um papel no andamento do agir político nos foram transmitidas em grande número (2009a, p.128).

Tais convicções foram apontadas por Montesquieu como sendo a honra nas monarquias, a virtude nas repúblicas e o medo nas tiranias, e mesmo que o pensador tenha conhecido somente essas três, Arendt admite que podemos incluir como princípio do agir, sem muita dificuldade, outras convicções, tais como a glória

no mundo homérico, a liberdade como se viu em Atenas no período clássico, bem como a justiça e a igualdade como parte da dignidade humana entre os gregos antigos. Aqui, Arendt irá ressaltar novamente que estes princípios que inspiram o agir político entre os homens irão mudar nas diferentes formas de Estado e nos diferentes tempos da história, pois “[...] aquilo que foi muito mais princípio do agir para uma era, pode tornar-se meta numa outra, meta pela qual se orienta, ou mesmo objetivo que persegue” (2009a, p.128). Em suma, a glória, que foi princípio do agir no mundo homérico, durante toda a Antiguidade se tornou uma das metas pela qual os homens se orientavam e julgavam suas ações. Do mesmo modo, a liberdade, que claramente era um princípio para os homens da *pólis* ateniense, acabou sendo um parâmetro para julgar as ações dos reis, que possivelmente ultrapassavam seus limites, e em outros momentos tornou-se objetivo a ser perseguido durante uma revolução.

Arendt revela o quanto era importante entender os princípios da ação dentro de sua teoria política e o quanto esse assunto ainda seria debatido quando nos diz, no corpo do texto, que “[...] mais tarde teremos de tratar da importância extraordinária desses princípios, os quais, antes de mais nada, os homens ao agir e de cuja origem seu agir se alimenta sem cessar” (2009a, p128). A autora revelando, portanto, que esse desejo de debater a questão dos princípios, ao que tudo indica, surge como resposta às perguntas que eram constantemente formuladas após os acontecimentos da primeira metade do século XX, pois os fatos catastróficos que surgiram de determinados governos lançavam diretamente o questionamento se ainda era possível falarmos em um sentido da política em nossa época.

Arendt não conseguiria responder ao questionamento sobre o sentido da política sem buscar compreender o que levou os homens a agir politicamente, ou seja, se ainda é possível pensar que existe algo em nossa época que impulsiona os homens a agir baseando-se não em vontades particulares, mas em princípios gerais, portanto públicos. Além disso, não entenderia se ainda há um sentido na política sem compreender em que as ações dos homens estavam guiadas e se ainda existiam metas que orientavam os homens com segurança, assim como sem compreender quais objetivos os homens perseguiam e se estes objetivos ainda justificam os meios que são empregados.

Com isso, observamos que, para Arendt, o trabalho de dissecar conceitualmente os elementos que compõem uma ação política se tornaria um

exercício teórico sem o qual não seria possível responder à pergunta inicial feita por ela própria: tem a política ainda algum sentido? No entanto, não faz parte do objetivo deste trabalho discutir os elementos da ação política citados por Arendt em *O que política?* (1993), muito menos procurar responder à pergunta da autora sobre a possibilidade de ainda haver ou não um sentido para a política. Primeiro pela falta de material suficiente para uma fundamentação teórica; segundo pelo fato de que o que nos interessa neste momento é basicamente descobrir se no pensamento arendtiano existe algo que a autora aponte como sendo capaz de trazer à tona a ação política entre os homens; que funcione como estímulo para a ação vir à praça pública.

Neste sentido, entendemos que os princípios da ação observados por Arendt a partir da teoria de Montesquieu revelam-se como sendo este estímulo para que a ação política aconteça, ou seja, como aquilo que põe a ação em movimento, nos fazendo entender, deste modo, que a ação não é determinada exclusivamente pela existência da natalidade e da pluralidade, ou seja, que não é simplesmente porque nascem e são sujeitos iniciadores ou porque estão convivendo em comunidade que os homens irão agir, pois a ação não é determinada por tais condições da existência humana. Ambas as condições possibilitam o surgimento da ação, no entanto não determinam que a ação acontecerá, pois é certo que outros elementos também serão acionados para que a ação política apareça. Por fim, notamos que estes elementos que compõem a ação nos mostram que o fato de o ato político ser guiado por metas e objetivos não quer dizer que a ação política pode ser vista sob uma perspectiva instrumental, pois, como observamos, é necessário que a ação transcenda a estas metas e objetivos para que seu sentido seja atualizado enquanto a ação estiver acontecendo. A respeito dessa última questão, as palavras de Arendt definem claramente como cada elemento aparece na ação, o que possivelmente elimina alguma dúvida que poderá surgir sobre o tema:

Portanto, na política temos de diferenciar entre objetivos, meta e sentido. O sentido de uma coisa, ao contrário de seu objetivo, está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade. Isso vale para todas as atividades, também para o agir, persiga ele ou não um objetivo. Dá-se o contrário com o objetivo de uma coisa; só começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou a seu fim – da mesma maneira que a existência de qualquer objeto produzido começa no momento em que o produtor deu o último golpe de mão nele. Por fim, as metas pelas quais nos orientamos, produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo que é feito; elas

excedem ou transcendem o tratado no mesmo sentido em que cada medida transcende aquilo que tem de medir (ARENDR, 2009a, p.127).

CONCLUSÃO

Analisando o conceito de espaço público e a ação política na obra de Hannah Arendt, constatamos o quanto a autora dedicou seu pensar à compreensão do mundo fundado pelos homens através do agir e do falar conjunto. Não foi o mundo natural ou o mundo fabricado artificialmente que chamou a atenção de Arendt, mas sim o mundo político, permeado pela pluralidade, pelas ações fundadoras, pelos discursos reveladores, capaz de tornar iguais os desiguais e de livrar o homem de uma vida dedicada apenas à necessidade.

Arendt interessou-se, durante toda sua obra, pelo mundo estabelecido entre os homens, pelo espaço comum que serve de aparição e tem como sentido a liberdade humana. Sem dúvida alguma, foi esse pensar interessado pelo mundo dos homens, suas provocações teóricas, bem como sua capacidade de fazer reverberar suas compreensões, que tornou sua obra uma fonte de contribuições determinantes para a reflexão sobre o mundo moderno e contemporâneo.

Em diversos textos, Arendt nos diz que quer compreender o que o homem tem feito neste mundo público. Mais precisamente, a autora diz que está buscando apenas compreender qual a relação do homem com o espaço público após a chegada dos eventos políticos tão marcantes do século XX. Nessa linha, faz exercícios de pensamento sem intenção de oferecer respostas para os problemas políticos. Objetiva apenas compreender o que estamos fazendo no mundo. Arendt entende que o mundo criado pelos homens a partir do agir e do falar tem como sentido a liberdade, de modo que o espaço público é entendido como o domínio que livra o homem das necessidades e oferece a liberdade como glória de uma vida fugaz. É sobre este sentido da política após a chegada dos regimes totalitários que a autora quer responder a seguinte pergunta: a política ainda possui algum sentido?

Os eventos políticos da primeira metade do século XX certamente envolveram Arendt em um outro tipo de pensamento, menos herdeiro da filosofia alemã, menos preocupado com a existência do homem no mundo e muito mais engajado com eventos de seu tempo e na relação que os homens estabelecem com essas experiências. A questão judaica aproximou Arendt da política e a fez entender que era necessário reconciliar-se com o mundo; era preciso compreendê-lo, e para tanto o pensamento seria o caminho a percorrer. Arendt não teve o auxílio da tradição em seu pensar, simplesmente por entender que esta tradição havia se

afastado dos assuntos humanos desde o seu início e que, por isso, seria difícil encontrar respostas para o que homem fazia no mundo. A tradição aparecia como algo mudo, diante das inúmeras perguntas que eram feitas. Por conta disso, a autora ressignifica o papel da teoria política, mostrando que esta deve permanecer em constante exercício de compreensão do mundo, sob o risco de cair em uma metafísica tradicional.

Arendt apresenta a teoria política como aquilo que deve estar em constante relação com o mundo dos homens, estabelecendo um pensar enraizado na experiência, defendendo que só assim o pensamento é capaz de significar algo e ter relevância. Arendt observa que o totalitarismo, dentre outros motivos, só foi possível de inaugurar os campos de concentração como símbolo do terror porque os homens falharam quando foram convocados para pensar o mundo, o que a faz entender que pensar o mundo em que vivemos aparece como uma das condições básicas para que o espaço público e a política que dele surgem não desapareçam enquanto esfera da liberdade humana, como apresentou em sua obra *Eichmann em Jerusalém* (1963), onde afirma que é a negação do pensamento o maior risco que permeia os homens de nosso tempo. Em suma, o totalitarismo mostrou a Arendt, em termos práticos, o que ela até então só conhecia na história do pensamento: a ruptura com a tradição de pensamento ocidental.

Nesse exercício de pensar estabelecido por Arendt durante toda sua obra, a autora percebe a ruína da política na era moderna. Assim, busca compreender o que é o espaço público, a ação política, bem como as diversas categorias que fazem parte desse campo do agir comum. Em geral, Arendt quer saber se ainda há um sentido na política após a ruptura que o ineditismo totalitário causou no mundo dos homens; se ainda é possível construir espaço de aparição capaz de estimular os homens a agir politicamente enquanto cidadãos, de tal modo que sua grandeza fugaz da existência possa ser lembrada pelos que ainda chegarão ao mundo de tempos em tempos. Em vista disso, a obra de Arendt reafirma sua força não somente quando decide pensar os eventos mais marcantes de nosso tempo, mas acima de tudo quando defende que o pensamento deve estar em constante relação com os outros e com as experiências do mundo.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Odílio. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2009.
- AGUIAR, Odílio. O Poder em Hannah Arendt. In: SIVIERO, Iltomar; ROSIN, Nilva (Org.). **Hannah Arendt: diversas leituras**. Passo Fundo: IFIBE, 2010. p. 27- 61.
- AGUIAR, Odílio. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. In: **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, nº 29, 2011, p. 179- 194.
- AGUIAR, Odílio. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. In: **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, nº 28, 2011, p. 131- 144.
- AGUIAR, Odílio. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo, Vol. 10, nº 1, 2007, p. 7-17.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2009.
- AVRITZER, Leonardo. **Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt**. Lua Nova, São Paulo, n. 68, 2006. p. 147-167.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 261-282.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. Tradução de Adriano Correia. São Paulo, v. 7, n. 2, 2005, p. 175-201.
- ARENDT, Hannah. Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão. (Ensaio) 1930-54. In: KOHN, Jerome (org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 347-380.
- ARENDT, Hannah. A ameaça do conformismo. (Ensaio) 1934- 54. In: KOHN, Jerome (org.). **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 439-443.
- ARENDT, Hannah. “O que resta? Resta a língua materna”: uma conversa com Günter Gaus. (Ensaio) 1930-54. In: KOHN, Jerome (org.). **Compreender:**

formação, exílio e totalitarismo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008. p. 31-53.

ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Tradução de Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009a.

ARENDDT, Hannah. **Sobre Hannah Arendt.** Tradução de Adriano Correia. In: **Inquietude.** Goiânia, v.1, n.2, ago-dez 2010.

ARENDDT, Hannah. **Crises da República.** Tradução de José Volkman. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009b. p. 188- 220.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana.** Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém.** Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton (Org.). **Hannah Arendt, Diálogo, reflexão, memória.** Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 227- 243.

CORREIA, Adriano. A Questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. In: **Rev. Filos.**, Aurora, Curitiba, v. 20, nº 26, jan./jun. 2008a. p. 101-112

CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDDT, Hannah. **A condição Humana.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CORREIA, Adriano. A vitória da vida sobre a política. In: **Cult** – Revista Brasileira de Cultura. Dossiê Hannah Arendt: Um pensamento que assumiu o amor pelo mundo. São Paulo, ano 11, nº 129, out. 2008b. p. 61-63.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

CORREIA, Adriano. Amizade e Política. In: SIVIERO, Itomar; ROSIN, Nilva (Org.). **Hannah Arendt: diversas leituras.** Passo Fundo: IFIBE, 2010. p.11- 26.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. In: **Argumentos.** Fortaleza, ano 5, nº 9, 2013, p. 39-62.

DUARTE, André de Macedo. Hannah Arendt e a política excêntrica. In: **Multitextos** - Revista do Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ 06.1, 2008. p. 107-124.

DUARTE, André de Macedo. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, S. P. (Orgs.). **Habermas**. São Paulo: Ática, 1993.

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

JARDIM, Eduardo. **A duas vozes**: Hannah Arendt e Octavio Paz. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. **Pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.