

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ÉLITON DIAS DA SILVA**

**Ação política e vida pública em Hannah Arendt:  
Elementos para uma compreensão da cidadania.**

SÃO PAULO  
2022

ÉLITON DIAS DA SILVA

**Ação política e vida pública em Hannah Arendt:  
Elementos para uma compreensão da cidadania.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política  
Orientador: Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

São Paulo – SP  
2022

Catalogação na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586a Silva, Eliton Dias  
Ação política e vida pública em Hannah Arendt:  
Elementos para uma compreensão da cidadania. / Eliton  
Dias Silva; orientador Alberto Ribeiro Gonçalves de  
Barros - São Paulo, 2022.  
103 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

1. Ação. 2. Igualdade. 3. Questão Social. 4.  
Constituição. 5. Liberdade. I. Barros, Alberto  
Ribeiro Gonçalves de, orient. II. Título.

ÉLITON DIAS DA SILVA

## **Ação política e vida pública em Hannah Arendt: elementos para uma compreensão da cidadania.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política  
Orientador: Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

Data da defesa:

**MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientador:** Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

---

**Membro Titular:** Profa. Dra. Adriana de Carvalho Novaes

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Helton Machado Adverse

---

**Membro Titular:** Prof. Dra. Maria das Graças de Souza

**Local:** São Paulo, SP

Aos amigos que me ajudam a cultivar a vida.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, Ato Puro de Ser, Aquele é, bondade, graça e presença em minha vida.

Agradeço à minha família:

Ao meu pai, Jerônimo Etelvino da Silva, por me inspirar com seu incrível exemplo de vida o sentido de amor ao trabalho.

À minha mãe, Joana Alves da Silva, pela presença amorosa, confiança e amparo.

Ao meu irmão, Eliomar Dias da Silva, por seu exemplo de dedicação e superação.

À minha irmã, meu cunhado e minhas sobrinhas, pela presença e dedicação à família.

Agradeço imensamente aos amigos:

Luciane Blanco Garcia, Eloiza Benvenuti, Heres Drian de Oliveira Freitas, Cintia Teixeira de Souza – tão importantes em minha formação, companheiros de caminhada, que me incentivaram neste e em vários momentos da minha vida.

À Vinicius França de Sene, pelo apoio e presença.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, referência profissional, por sua acolhida nos momentos difíceis, generosidade e confiança.

Ao Departamento de Filosofia, FFLCH/USP, na pessoa dos professores Sérgio Cardoso e Maria das Graças, pelo exemplo de grandeza e excelência profissional; aos servidores, na pessoa incrível da Geni Ferreira Lima, exemplo de atendimento humanizado, cordial e republicano.

À Hannah Arendt (*In Memoriam*), por seu amor ao mundo!

“Meu jugo é suave e meu fardo é leve”.  
(BÍBLIA. Mateus 11, 30)

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar no pensamento de Hannah Arendt, mais especificamente na categoria da ação política, elementos filosóficos para a compreensão do conceito de cidadania. Desse modo, estruturaremos nossa reflexão em três movimentos principais: Em um primeiro momento, discutiremos as condições de participação no espaço público e buscaremos demonstrar como determinados pressupostos interferem no efetivo direito do sujeito à ação e à cidadania. Não bastam a concessão formal de acesso ao espaço público, o direito à igual participação e livre expressão – *isonomia* e *isegoria* –, é necessário ao cidadão condições laborais que possam lhe assegurar tempo e subsistência mínima para a ação no espaço público. Em seguida, abordaremos o tema da questão social e da sociedade no qual apontaremos como hipótese que, se por um lado, as condições de carência material e as demandas pela satisfação do processo vital provenientes da esfera privada se interpõem à participação na vida pública e ocasionam a negação da política, por outro, as noções de solidariedade, sociedade civil e mundanidade podem fornecer elementos para pensar as condições de recepção de tais demandas nas instituições políticas e de sua possível deliberação mediante diálogo com a economia. E, por fim, discutiremos a constituição do espaço público, condição formal para a cidadania, bem como os limites da representação o sentido da ação, indissociável da participação política, como única atividade humana que proporciona a liberdade, sendo um fim em si, condição humana da pluralidade e da felicidade pública.

**Palavras-chave:** Ação, Igualdade, Questão Social, Constituição, Liberdade.



## ABSTRACT

This work aims to investigate Hannah Arendt's thought, more specifically in the category of political action, philosophical elements for understanding the concept of citizenship. In this way, we will structure our reflection in three main movements: In a first moment, we will discuss the conditions of participation in the public space and we will try to demonstrate how certain prescriptions interfere in the subject's effective right to action and citizenship. It is not enough to formally grant access to the public space, the right to equal participation and free expression – isonomy and isegory –, citizens need working conditions that can guarantee them time and a minimum subsistence for action in the public space. Then, we will address the theme of the social and society issue in which we will point out as a hypothesis that, if, on the one hand, the conditions of material deprivation and the demands for the satisfaction of the vital process coming from the private sphere interfere with participation in public life and cause the denial of politics, on the other hand, the notions of solidarity, civil society and worldliness can provide elements to think about the conditions for receiving such demands in political institutions and their possible deliberation through dialogue with the economy. And, finally, we will discuss the constitution of public space, a formal condition for citizenship, as well as the limits of representation, the meaning of action, inseparable from political participation, as the only human activity that provides freedom, being an end in itself, a condition human nature of plurality and public happiness.

**Keywords:** Action, Equality, Social issues, Constitution, Freedom.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. O FUNDAMENTO DA AÇÃO POLÍTICA .....	16
1.1. A ISONOMIA E O DIREITO AO ESPAÇO PÚBLICO.....	17
1.2. A LIBERAÇÃO COMO PRESSUPOSTO PARA A AÇÃO .....	25
1.3. A ISEGORIA E O DIREITO DE EXPRESSÃO .....	32
2. OS DESAFIOS À AÇÃO POLÍTICA.....	39
2.1. A QUESTÃO SOCIAL E SEU IMPACTO NOS ACONTECIMENTOS REVOLUCIONÁRIOS .....	40
2.2. O ADVENTO DA SOCIEDADE: LIMITES E POSSIBILIDADE À AÇÃO.....	56
3. O SENTIDO DA AÇÃO POLÍTICA .....	71
3.1 A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO: <i>A CONSTITUTIO LIBERTATIS</i> .....	71
3.2 AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS E A FELICIDADE PÚBLICA .....	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	101

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo investigar o conceito e as condições de emergência da *ação política* no pensamento de Hannah Arendt. Tendo como referência central as obras *A Condição Humana* e *Sobre a Revolução*, podemos afirmar que a ação, tal como foi pensada pela autora, possui força suficiente para fundamentar a constituição de uma sólida concepção de cidadania. Em ampla interlocução com a tradição filosófica, seus escritos confeccionam o que poderíamos chamar de um verdadeiro tratado da cidadania, tendo como núcleo central o conceito de ação política.<sup>1</sup>

A ação política se configura como um conceito elementar dentro do pensamento de Hannah Arendt, o que justifica a relevância de sua abordagem, haja vista que a partir de sua fecundidade podemos encontrar desdobramentos para uma discussão teórica acerca dos grandes temas que perpassam sua obra e a política. Ademais, em tempos onde a liberdade é constantemente ameaçada, seja por agentes públicos com posições representativas nos espaços de poder, seja pelo avanço da tecnologia e dos mecanismos de controle, a retomada do pensamento de Hannah Arendt reafirma e recoloca no horizonte os valores da liberdade, da igualdade, da importância da discussão e do espaço público, das liberdades individuais, da proteção da intimidade, da pluralidade e da cidadania como um direito a ter direitos. Portanto, este trabalho de cunho teórico, insere-se numa perspectiva arendtiana de colocar conceitos que possam servir para pensar o presente, pois “Importa ser de seu próprio tempo”.<sup>2</sup>

De modo preliminar, é importante colocar alguns aspectos fundamentais do pensamento de Hannah Arendt que são pressupostos para a compreensão da reflexão empreendida nesta dissertação. Em *A Condição Humana*, a autora distingue as três atividades fundamentais que compõem o que considera ser a *vita activa* humana: trabalho (labor), obra e ação.<sup>3</sup> O trabalho compreende à *condição vital* do ser humano enquanto *animal laborans*, é a atividade

---

<sup>1</sup> Não obstante o contínuo diálogo com autores da tradição filosófica, Arendt recusa o título de filósofa, afirma não ter a pretensão de estabelecer prescrições e tampouco considera sua obra como filosofia política. Margareth Canovan esclarece que para a autora “o erro cometido por todos os filósofos políticos desde Platão consistiu em ignorar a condição fundamental da política: a de que ela se passa entre seres humanos *plurais*, cada um dos quais capaz de agir e iniciar algo novo” (CANOVAN, M. 2017, p. LIII). Conforme Canovan, um “dos principais propósitos de Arendt em *A condição humana* é, portanto, desafiar toda a tradição da filosofia política ao recuperar e trazer à luz essas capacidades humanas negligenciadas” (CANOVAN, 2017, p. LVI-LVII).

<sup>2</sup> Com esta citação de Karl Jasper, no epílogo de sua obra *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt chama atenção à cada um para a necessidade de pensar e compreender seu tempo presente. Ser do seu tempo presente implica em que as atividades do espírito – pensar, querer e julgar – sejam empregadas para uma reflexão que possibilite uma ação efetivamente política e consciente no mundo.

<sup>3</sup> Canovan recorda que “*A condição humana* é repleta de distinções: entre trabalho, obra e ação; entre poder, violência e força; entre a Terra e o mundo; entre propriedade e riqueza; e muitas outras, frequentemente estabelecidas mediante investigações etimológicas” (CANOVAN, M. 2017, p. LI).

responsável pelo processo biológico e pela garantia da espécie, caracteriza-se pela fugacidade e pelo consumo imediato de seu fruto que tende a perecer, de modo que estamos incessantemente imersos no ciclo da atividade laboral. O suor do trabalho é amenizado pela obra,<sup>4</sup> o *homo faber* cria instrumentos e artefatos capazes não só de reduzir o esforço físico, mas de permanecer além do tempo, criando um “mundo ‘artificial’ de coisas” estáveis entre os homens, o que faz com que a condição humana da obra seja a *mundanidade*. Mas nenhuma destas atividades, embora necessárias e úteis, alcança a dignidade da ação, a única que é verdadeiramente livre, que corresponde, conforme Arendt, “à condição humana da *pluralidade*, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”.<sup>5</sup>

A vida ativa para Hannah Arendt, portanto, compreende tanto o que os antigos chamavam de artes servis, como as liberais, distinção fundamental para a discriminação daqueles aos quais era assegurado, ou excluído, o direito de cidadania na *pólis* grega.<sup>6</sup> Não devemos nos eximir do trabalho necessário à manutenção de nossa própria subsistência, tampouco devemos nos abandonar às determinações do *animal laborans*, sem esforço para nos envolver na construção do mundo, mas, sobretudo, é na ação política que encontramos o ponto alto da atividade humana por excelência. Parafraseando Aristóteles, Arendt afirma que “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação”.<sup>7</sup>

Apesar disso, a história demonstra que são raros os momentos nos quais os seres humanos conseguiram implantar um regime político no qual a ação pudesse florescer. As experiências testemunhadas são pontuais – como as da *polis* grega, da república romana, ou da fundação da república dos Estados Unidos – e vêm acompanhadas de uma série de limites e restrições. Talvez, o maior desafio seja o de universalizar as condições da ação que possibilite o que poderíamos chamar de uma cidadania plena.

A noção de igualdade é fundamental para compreendermos o conceito de ação em Hannah Arendt, não apenas porque ela se presta como instrumento para a construção de um

---

<sup>4</sup> Arendt recorda o caráter penoso do trabalho fazendo referência a Hesíodo, para quem “o trabalho, como todos os outros males, provém da caixa de Pandora e é uma punição imposta por Zeus porque Prometeu, ‘o astuto, o traiu’” (ARENDDT, 2017, p. 102).

<sup>5</sup> ARENDDT, 2017, p. 9.

<sup>6</sup> Segundo a autora, as artes servis não compreendiam apenas aquelas atividades realizadas com o trabalho manual e que desprezavam o *logos*, como são comumente definidas, mais do que isso, a discriminação se baseava em critérios políticos, segundo os quais eram separadas as ocupações tidas como liberais, que envolviam *prudentia*, virtude do estadista – como a arquitetura, a medicina e a agricultura – das ocupações oficiosas, como a do escriba e do carpinteiro, tidos como *negociantes* que operam com as mãos, indignos de um cidadão completo. Ver ARENDDT, 2017, p. 112. Arendt recorda que a etimologia da palavra latina *otium*, que conhecemos por ócio, significava basicamente isenção de atividade política e ausência de preocupações, donde deriva negócio, *negotium*, negar o ócio (ARENDDT, 2017, p. 18).

<sup>7</sup> ARENDDT, 2017, p. 27.

mundo mais justo do ponto de vista social, mas, sobretudo, porque a igualdade junto à liberdade fundamenta a constituição do sujeito político e corresponde à condição humana da pluralidade. Só tem sentido falar em política e na construção de um espaço público se consideramos que as pessoas são iguais no direito de participação enquanto membros de um corpo político, o que pressupõe o reconhecimento do espaço público como um espaço de *isonomia* e horizontalidade no qual todos os cidadãos possuem condições efetivas de participação, o que requer a *liberação*, a vitória sobre as necessidades do trabalho<sup>8</sup> e que as decisões sejam tomadas não pela força, nem por outro referencial de natureza epistêmica, mas a partir de um processo deliberativo fundamentado na *isegoria*, isto é, numa concepção onde a opinião de todos é reconhecida e valorizada igualmente.

Como se pode notar, a participação política no espaço público depende de condições e satisfações das necessidades por meios das atividades que são desenvolvidas no espaço privado. Por um lado a igualdade é fundamental para a universalização do direito à ação e à cidadania, por outro, ela não é um dado, mas uma decisão de acolhida e reconhecimento no espaço público, local onde o sujeito político, cidadão, age e manifesta sua liberdade.

A esfera privada não é espaço da liberdade, mas, o lugar destinado às atividades relacionadas à manutenção e satisfação da vida biológica. Tomando como modelo a estrutura doméstica grega, Hannah Arendt concebe o lar como um lugar marcado por uma rígida estrutura de hierarquia e dependência – cujo comando se inicia no chefe de família, passa pelos filhos e vai até o escravo – que tende a configurar uma uniformidade nos costumes e formar uma identidade familiar. É também o lugar da futilidade, à medida que os acontecimentos que ali se desenvolvem não apresentam relevância que mereça o aparecimento na vida pública. Por conseguinte, a esfera privada, é o lugar onde o sujeito pode chamar de seu, um refúgio para a proteção da intimidade, da privacidade e do necessário repouso da vida pública.

A esfera pública, por sua vez, representa o oposto. Diferentemente da esfera privada, é o lugar onde as relações devem se estabelecer por meio da política, já que se configura como o espaço onde as diferenças se encontram. Estas diferenças não devem fundamentar uma desigualdade, mas, são expressão da liberdade de ação e fundamentam a pluralidade humana.

---

<sup>8</sup> De acordo com Adriano Correia, Arendt reconhece a necessidade de um suporte para a construção de uma igualdade material mínima para que todos possam participar da política, recorda a iniciativa de Péricles em dotar de remuneração as funções públicas e a participação nas assembleias, mas, aponta que, no entanto, “ela não deixa claro o mecanismo ou o procedimento por meio do qual as questões sociais que possuem relevância para a coletividade, e cuja solução é pressuposta no pleno exercício da cidadania, sejam admitidas no domínio político sem provocar a sua ruína ou se converter em uma usurpação do espaço público por interesses privados – enfim, como conciliar liberdade e igualdade ou espaço político e justiça” (CORREIA, 2017, p. XLI).

A vida humana requer, portanto, este movimento que vai do escondimento na vida privada ao aparecimento na vida pública.

Esta saudável delimitação entre a esfera pública e a esfera privada perde, no entanto, sua característica a partir do advento da sociedade moderna, que tende a promover a invasão da esfera pública pelos assuntos oriundos da esfera privada e a apagar as diferenças entre as duas dimensões da vida humana. Preocupações como a manutenção da vida adquirem preponderância sobre os assuntos políticos reduzindo seu sentido e colocando toda a sociedade humana em vista da produção e do consumo. O diagnóstico estabelecido por Hannah Arendt é a vitória do *animal laborans* sobre as demais dimensões da vida ativa, o que faz com que deixemos cada vez mais de ser um mundo composto de cidadãos para ser um mundo de consumidores. Associado ao *homo faber*, o animal consumidor demanda sempre mais produtos e subverte a razão a uma lógica onde já não se questiona os fins, mas tem como obsessão retroalimentar-se num ciclo vicioso que ameaça, inclusive, à escassez de recursos naturais.

A superação das barreiras que separam a esfera pública e a esfera privada torna a sociedade um terreno fértil para a germinação e o fortalecimento de tendências totalitárias, que operam a partir da ideologização e da não-aceitação das diferenças. A consequência é a transposição para a esfera pública das mesmas características da esfera privada, uniformização, submissão do outro e incapacidade para o diálogo, de modo que já não há espaço para a liberdade e para ação. Torna-se imperativo a libertação e reconstituição do espaço público de modo a resgatar as instituições humanas e colocá-las a serviço da liberdade.

Esta crise, apontada por Hannah Arendt em *A Condição Humana*, em 1958, decorrente do surgimento da sociedade moderna, ganha novos contornos a partir da publicação de *Sobre a Revolução*, em 1963, onde a questão social e seu impacto na política é teorizado. Nesta obra, Arendt demonstra como a noção de sociedade foi sendo construída a partir das reivindicações de ampla maioria da população, que sempre viveu na pobreza e excluída politicamente, mas, que passa reconhecer a carência material e de propriedade não como decorrente da escassez, mas, como consequência da exploração. Que o interesse próprio sempre permeou a política, Arendt não nega, no entanto, na modernidade há um movimento conceitual que vai libertando o trabalho da condição de aviltamento ao qual estava sujeito. A partir de John Locke e Adam Smith, o trabalho passa a ser visto como fonte de riqueza, justamente o contrário do que era na antiguidade, assim, o trabalho vai ganhando centralidade na autocompreensão das pessoas de si mesmas. A pobreza, antes vista como condição natural, passa não ser mais aceita e ser questionada em razão do esforço e da realização do trabalho. A indignação reprimida dos pobres

eclode na Revolução Francesa, que fica marcada mais pelo terror e pela violência do que por iniciar uma nova era de liberdade política. A razão de seu fracasso político é justamente que os revolucionários encarnaram a luta política como simples meio para tentar resolver o problema da miséria, o mais gritante e urgente que saltava-lhes aos olhos: “Por piedade, por amor à humanidade, sejam desumanos!”, se dizia numa das seções da Comuna de Paris. Assim, a miséria e sua demanda urgente revelava sua força e violência.

Malgrado o seu fracasso político, a Revolução Francesa tornou-se o modelo seguido por praticamente todas as revoluções no século XX. Seu representante teórico maior passa a ser Marx; seu traço mais pernicioso, a ideia de que “a vida é o bem supremo e que o processo vital da sociedade é a própria essência do esforço humano.” A consequência é que, segundo Hannah Arendt, as revoluções suprimiram o político e há mais liberdade nos lugares onde elas não aconteceram do que onde ocorreram.

Analisando unilateralmente tal descrição, pode parecer que Hannah Arendt defende uma visão elitista e aristocrática de política. No entanto, ao mesmo tempo ela coloca uma série de elementos que permitem apontar para uma forma diferente de lidar com a questão material.<sup>9</sup> A solução para o problema da sociedade não está numa separação absoluta entre o domínio público e o domínio privado por meio de um liberalismo radical baseado na “iniciativa privada” sem peias nem limites do capitalismo”, tampouco está no fim da propriedade privada, na divisão forçada e na socialização da riqueza via socialismo. Mas, há elementos para apontar que o caminho esteja na relação autônoma entre o espaço público e o espaço privado, por meio de uma tríade comunicacional entre trabalho, obra e ação. A compreensão das delimitações técnicas e a recuperação da condição da mundanidade da economia e dos objetos que compõem o mundo aparece como um caminho para repensar a “sociedade civil” como expressão da solidariedade organizada, por meio de uma “comunidade de interesses”, que dialoga e apresenta suas reivindicações à república e às instituições do Estado sem contaminá-lo ou exercer sobre ele qualquer domínio e sujeição.

Neste sentido, é necessário recuperar a dimensão política da cidadania, por meio de uma Constituição que assegure condições autênticas de participação do cidadão no governo republicano, sustentado pelo poder e formado a partir da ação organizada dos membros do corpo político. A institucionalização do poder revolucionário é um aspecto importante na consolidação da experiência revolucionária. A negligência do político, da Constituição e das

---

<sup>9</sup> Evitamos, neste momento, propositalmente o termo “questão social” para não dar às questões materiais um sentido análogo ao que adquire na esfera social.

instituições ajuda a explicar, junto à questão social, a razão do fracasso das revoluções às quais tivemos conhecimento. Por isso, por sua participação e êxito em constituir a *Constitutio Libertatis*, a Revolução Americana torna-se modelo para as revoluções. Mas, não basta constituir um governo constitucional, as revoluções não podem abrir mão de mecanismos de participação ativa dos cidadãos. Esta era a preocupação de Thomas Jefferson ao defender a formação das “repúblicas elementares”, bem como, é a preocupação de Arendt ao criticar a representação e resgatar as experiências dos conselhos durante as revoluções, resgatar a dignidade da política, a ação e todos os seus benefícios para a liberdade e a felicidade pública.



## 1. O FUNDAMENTO DA AÇÃO POLÍTICA.

A universalização da cidadania é uma conquista recente. Desde o surgimento do conceito de cidadania na Grécia Antiga grande parte da população estava excluída da vida política, mulheres, pessoas escravizadas, estrangeiras ou que não tinham terras e posses suficientes. A cidadania pressupunha certo nível de igualdade, principalmente material que era alcançado por poucos. A partir da tradição filosófica *jusnaturalista* da modernidade, a igualdade passa a ser considerada um pressuposto inato e direito inalienável à toda pessoa. A influência da modernidade – expressa nas Cartas de Direitos dos fundadores da República estadunidense, como na Carta da Virgínia, pelos revolucionários franceses na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e, posteriormente, pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, na Declaração Universal dos Direitos Humanos – assegura que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos”.

Em diálogo com a tradição filosófica, Hannah Arendt arendtiana elabora um reflexão política onde parece manter a igualdade como uma *conditio sine qua non* para a consideração dos membros do corpo político, todavia, numa perspectiva própria, crítica à fundamentação *jusnaturalista* dos direitos humanos e da cidadania. Em sua compreensão, a igualdade não é um dado da natureza humana, tampouco significa postular a existência de simetrias e uniformidades entre as pessoas no espaço público, ao contrário, a igualdade política é sempre uma “igualdade de desiguais que precisam ser igualados”<sup>10</sup>, igualamo-nos apenas enquanto membros de um corpo político, que reconhecem e asseguram mutuamente os direitos decorrentes desta igualdade na esfera pública.

Construída a partir do reconhecimento e legitimação das diferenças, a igualdade é, portanto, resultado de uma deliberação comum que, enquanto tal, está sempre sujeita a revisão por parte dos membros do corpo político, dado que é uma lei das pessoas e não da natureza, ela pode retroagir a qualquer momento. A real compreensão de seu desenvolvimento ao longo da história, nos ajuda a vislumbrar as condições de ampliação da participação política e da cidadania, que articulam diferentes dimensões da vida humana, a esfera privada, o lar, e aparência, a ação no domínio público.

---

<sup>10</sup> WINCKLER, 2004, p. 14.

## 1.1. A ISONOMIA E DIREITO AO ESPAÇO PÚBLICO.

Hannah Arendt espelha em boa parte de suas obras a experiência de viver como apátrida devido a condição de refugiada das perseguições antissemitas promovidas pelos nazistas na Alemanha. Pária em sua própria terra, sem lugar e sem direitos, concebeu a cidadania como o direito a ter direitos ao reconhecer e sentir na pele que “a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado”. Ao contrário, recorda Lafer, Arendt vê a igualdade como o resultado de um reconhecimento construído por meio da convivência coletiva no espaço público. A igualdade se afirma a partir do “direito de pertencer a uma comunidade política”<sup>11</sup> – direito este amplamente negado à maioria das pessoas durante a história dos acontecimentos humanos.

Partindo desta análise, a autora pressupõe a igualdade como elemento estruturante da cidadania, a partir do qual se desdobra o reconhecimento da ação, atividade humana por excelência e o direito a compor a vida pública. No entanto, o acontecimento político é coisa rara na história, se tomamos a igualdade como substrato da participação e da cidadania, observamos a predominância da marginalização da ação política e a restrição do espaço público à uma classe dirigente. Diante disso, torna-se pertinente que nos empenhemos em reconstituir uma reflexão sobre o sujeito enquanto agente político. Quem são estes aos quais deve ser assegurado o direito e a proteção da cidadania? Quem são estes que por sua igualdade são admitidos no espaço público, compartilham do mesmo *nomós* e podem agir, desenvolver plenamente sua condição humana?

Seguindo a reflexão arendtiana, já no início de *A Condição Humana*, a ação aparece fortemente definida nos termos de Aristóteles como característica exclusivamente humana, impossibilitada tanto aos deuses quanto aos demais animais.<sup>12</sup> De modo célebre, a autora demarca que a ação “corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”, sendo a pluralidade “não apenas a *condito sine qua non*, mas a *condito per quam* de toda vida política”.<sup>13</sup>

Em sua concepção, a ação “ocorre sem a mediação das coisas ou da matéria”,<sup>14</sup> pois está relacionada de modo intrínseco à capacidade de reflexão, a partir da qual todo indivíduo se constitui de modo distinto na humanidade, simplesmente porque “ninguém jamais é igual a

---

<sup>11</sup> LAFER, 1997, p. 58.

<sup>12</sup> ARENDT, 2017, p. 27.

<sup>13</sup> ARENDT, 2017, p. 9.

<sup>14</sup> ARENDT, 2017, p. 9

qualquer outro que viver, vive ou viverá”.<sup>15</sup> Por conseguinte, podemos afirmar que a pluralidade é a condição ontológica da humanidade e o substrato da igualdade, pois, somente neste sentido se pode falar em “*o homem*”, apenas enquanto condição da igualdade jurídica na qual se afirma a diversidade humana.<sup>16</sup>

Diferentes, os seres humanos se associam naturalmente entre si como forma de se fortalecerem para satisfazer as demandas necessárias da vida biológica, da conservação e da reprodução. Em *A Política*, Aristóteles defende que a necessidade força a união entre o homem e a mulher, pois, “Deve-se, antes de tudo, unir dois a dois os seres que, como o homem e a mulher, não podem existir um sem o outro, devido à reprodução”, do mesmo modo que, igualmente necessário, a conservação une o senhor e o escravo, isto é, o que ordena ao que obedece.<sup>17</sup> Portanto, na *polis* grega a diferença, ao invés de estruturar a política, instaura a desigualdade, fundamentava o “governo” de uns sobre outros e a distinção entre o senhor e o escravo.<sup>18</sup> Nas relações entre senhor e escravo, homem e mulher, vivenciadas na *oikos*, se estabelece uma relação despótica de poder.<sup>19</sup>

Trata-se, portanto, de uma sociabilidade natural – como apontavam Platão e Aristóteles – mas que, para Arendt, ainda não pode ser denominada de política, já que é determinada pelo “que a vida humana tinha em comum com a vida animal”.<sup>20</sup> Desta associação natural resulta o lar, uma organização que se articula em vista da satisfação das necessidades da vida biológica, um espaço privado marcado por uma noção rígida de obediência, hierarquia, verticalidade, um espaço desigual onde convivem pessoas livres e não-livres, onde “a diversidade original tanto é extinta de maneira efetiva como também é destruída a igualdade essencial de todos os homens. A ruína da política [...] surge do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família”.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> ARENDT, 2017, p. 10

<sup>16</sup> ARENDT, 2003, p. 23.

<sup>17</sup> Isto, ocorre, segundo Aristóteles, “Porque aquele que possui inteligência capaz de previsão tem naturalmente autoridade e poder de chefe; o que possui força física para executar, deve, forçosamente, obedecer e servir – e, pois, o interesse do senhor é o mesmo do escravo” (ARISTÓTELES, 2009, 1252a).

<sup>18</sup> Conforme argumenta Ross, para Aristóteles, onde esta diferença existe entre duas coisas – homens e animais, macho e fêmea, inteligência e apetite, “é uma vantagem para ambos que um dirija ao outro. A natureza tende a produzir uma distinção da mesma ordem entre os homens — ao fazer a uns robustos para trabalhar e a outros aptos para a vida política. Assim, certos homens são por natureza livres e outros escravos” – Tradução nossa (ROSS, 1957, p. 343).

<sup>19</sup> Esta relação de governo, conforme aponta Francisco, não configura para Arendt, uma relação política, pois, “Arendt tem apenas duas concepções radicalmente opostas de poder: ou a relação vertical entre senhor e escravo, que caracteriza uma ultra dominação, ou a relação entre os iguais na esfera pública que desencadeia o consenso, e para a qual nem serve a referência governante-governado” (FRANCISCO, 2007, p. 37).

<sup>20</sup> ARENDT, 2017, p. 29.

<sup>21</sup> ARENDT, 2003, p. 22.

Para Arendt, o antagonismo entre a política e o lar é evidente a partir da própria concepção de como o lar se configurava entre os antigos: “Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural, cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela”.<sup>22</sup> Naturalmente, “o homem é a-político”, a política transcende esta associação natural, “surge *entre-os* homens”,<sup>23</sup> insere as pessoas numa outra dimensão:

O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, ‘além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*) (ARENDDT, 2017, p. 29).

De fato, sempre quando aborda a concepção de vida política, Arendt coloca o trabalho ao lado da obra e fora da esfera pública.<sup>24</sup>

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava *bios políticos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*léxis*) das quais surge o domínio dos assuntos humanos, de onde está estritamente excluído tudo o que é *apenas* necessário ou útil. (ARENDDT, 2017, p. 31 – Grifos da autora)

Portanto, Arendt assume a concepção aristotélica de que a *oikos* é “naturalmente, a sociedade constituída para prover às necessidade quotidianas”,<sup>25</sup> à exceção de que, para Aristóteles, há uma gradação, à medida que a comunidade doméstica vai evoluindo em direção à *polis* através de estágios intermediários, essa função vai se modificando e ganhando uma dimensão política: “A primeira sociedade formada por muitas famílias tendo em vista a utilidade comum, mas não quotidiana, é o povoado”.<sup>26</sup> A *polis* é o terceiro grau evolutivo da sociedade – constituído pela união de vários povoados ou aldeias – “Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz”.<sup>27</sup> Assim, em Aristóteles, a comunidade doméstica só encontra seu pleno desenvolvimento e a sua natureza quando se une a outras comunidades e dá origem à *polis*, comunidade de comunidades, de modo que, torna-se “evidente que o Estado é uma criação da natureza, e que o homem é por natureza um animal político”.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> ARENDT, 2017, p. 29.

<sup>23</sup> ARENDT, 2003, p. 23.

<sup>24</sup> Com Francisco, acreditamos que a distinção conceitual entre as esferas privada e pública é importante, pois, “a compreensão aristotélica das comunidades doméstica e política vai não apenas informar a visão arendtiana das esferas privada e pública, mas em decorrência informar o próprio quadro conceitual da autora”. (FRANCISCO, 2007, p. 34).

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, 2009, 1252b.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, 2009, 1252b.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, 2009, 1252b.

<sup>28</sup> ROSS, 1957, p. 340, tradução nossa.

Desta definição não se deve inferir que sejamos animais que trazem em si, de modo inerente, uma inclinação natural para desenvolver a política. O termo *politikón*, na interpretação arendtiana de Aristóteles, não significava senão o aspecto organizativo da *polis*, seu funcionamento e estruturação institucional. Portanto, a política, mesmo para o Estagirita, não é algo natural e apenas apareceu em casos isolados, como na Grécia em um curto espaço de tempo.<sup>29</sup> Apenas, de modo contingente os homens descobrem o prazer da política. Conforme aponta David Ross:

Esta é a diferença específica do Estado. Surgiu pela mesma razão que a aldeia: para assegurar a vida. Mas satisfaz outro desejo: o desejo de viver bem. O viver bem compreende para Aristóteles duas coisas: a atividade moral e a intelectual. O Estado oferece um campo mais adequado que as formas anteriores para a atividade moral, uma maior variedade de relações nas quais as virtudes podem exercer-se (ROSS, 1957, p. 339, tradução nossa).

Desse modo, é possível notar em Arendt e Aristóteles certa aproximação e distanciamento acerca da distinção entre a comunidade doméstica e a comunidade pública. Para ambos, a primeira comunidade, *oikos*, possui um fim próprio que é a condução da vida nutritiva, ao passo que a finalidade da *polis* é a condução da vida prática. No entanto, há de se ponderar que, para Aristóteles, a vida nutritiva está presente em algum grau na *polis*, assim como a vida prática está em algum grau na *oikos*, de modo que o bem viver, que é a finalidade da vida prática exercida na *polis*, já está, de certo modo, sendo preparado na vida nutritiva conduzida na *oikos*, existindo uma dependência entre as duas comunidades, o que Arendt rejeita absolutamente.<sup>30</sup>

Inicialmente, compreendemos que Arendt reconhece a vida ativa dividida em três dimensões: trabalho, obra e ação,<sup>31</sup> cada uma com sua finalidade própria. O trabalho compreende o conjunto de atividades que realizamos visando a satisfação das necessidades biológicas; a obra, ou fabricação, corresponde às atividades que criam o mundo dos artefatos humanos, desde instrumentos para aliviar a labuta do trabalho até às instituições para organizar

---

<sup>29</sup> ARENDT, 2003, p. 46.

<sup>30</sup> FRANCISCO, 2007, p. 40

<sup>31</sup> O termo *vita activa* possui uma longa tradição filosófica, como recorda a própria Arendt, Aristóteles excluía deste conceito o trabalho e a fabricação, modos de vida desempenhados pelos escravos e artesãos, que não podiam ser escolhidos livremente (ARENDT, 2017, p. 15). No entanto, em paralelo à *vita activa*, tal como defendida por Aristóteles, que se definia a partir da escolha de três modos de vida associados ao belo – o deleite dos prazeres do corpo, a vida dedicada à *polis* e a vida do filósofo – a ação arendtiana conserva em comum o fato de não ser útil, como a obra, nem tampouco necessária, como o trabalho (ARENDT, 2017, p. 16). A manutenção do termo, apesar da contradição com o original, é justificada por Arendt da seguinte forma: “se o uso da expressão *vita activa* [...] está em manifesta contradição com a tradição, é que duvida não da validade da experiência subjacente à distinção, mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início” (ARENDT, 2017, p. 21, grifo da autora). Francisco sintetiza afirmando que basicamente o termo *vita activa*, para Arendt, “em oposição à *vita contemplativa* designa o conjunto das articulações que o ‘fazer’ humano comporta, isto é, o conjunto das atividades, ocupações ou negócios humanos, em oposição ao conjunto de faculdades ou potencialidades que compõem a vida do espírito ou da contemplação”. (FRANCISCO, 2007, p. 35).

a vida política; e, finalmente, a ação, atividade que efetuamos livres de qualquer compulsão externa, mas ainda impedidos pelo próprio anseio da liberdade.<sup>32</sup>

O trabalho, pelo qual os seres humanos garantem a satisfação das necessidades primárias do corpo e da sua subsistência, se desenvolve no domínio da esfera privada, da *oikos*, e contribui em menor grau para o caráter humano do que a ação, que ocorre principalmente na esfera pública. Caracteriza-se pela desigualdade e a violência imposta pela necessidade, de modo que a única maneira encontrada por alguns homens para escapar de seu jugo foi escravizar e subtrair aos outros a liberdade para que trabalhassem por eles. A obra, por sua vez, não tem um lugar definido e encontra-se ora na esfera privada e ora na esfera pública. A ação por seu caráter superior, conferido pelos gregos, é abrigada num espaço próprio, a esfera política, um espaço inteiramente distinto da esfera doméstica, destinada às atividades inferiores do trabalho e da obra<sup>33</sup>. Portanto, é na vida pública da cidade que Arendt retoma o sentido de boa vida, que para Aristóteles estava vinculada à noção de autarquia. Neste sentido, de acordo com Francisco, é notável

que Arendt nunca se refira a esse conceito de autossuficiência, como finalidade da *pólis*, pois seguramente ele deixa transparecer o contágio, tão repugnado por ela, entre a vida dedicada ao labor e aquela dedicada à ação. Enquanto lhe interessa mostrar o maior *divórcio* entre essas duas vidas, para Aristóteles importa mostrar como *em graus diferentes* essas duas formas de vida coexistem em ambas esferas” (FRANCISCO, 2007, p. 42).

A esfera privada de Arendt apresenta como característica o fato de ser homogênea e monolítica, toma como modelo a relação servil, baseada na necessidade, na desigualdade e na maior aproximação do homem como *animal laborans*, enquanto a comunidade doméstica de Aristóteles é mais heterogênea e diversificada, haja vista as diferentes relações que ali se estabelecem, entre senhor e escravo, pai e filho e marido e esposa<sup>34</sup>. Por conseguinte, a configuração da esfera privada arendtiana é significada como um espaço de identidade e de uniformidade, enquanto a esfera pública é o domínio da alteridade, devido à multiplicidade de

---

<sup>32</sup> A distinção entre trabalho e obra se dá, ainda, quanto a outro critério: futilidade e permanência, donde se compreende que o primeiro esteja circunscrito à esfera privada e a obra adquira relevância para a esfera pública.

<sup>33</sup> Segundo Francisco, para Arendt os gregos foram, pois, os criadores desse arranjo-solução para o problema da desigualdade das atividades humanas, pela constituição de duas esferas distintas – a doméstica e a política, e teria sido Aristóteles quem melhor captou essa profunda diferença entre as duas esferas na concepção do cidadão grego (FRANCISCO, 2007, p. 34).

<sup>34</sup> De acordo com Francisco, “enquanto Aristóteles procura mostrar a diversidade de desigualdades e de tipos de poder encontráveis no interior da *oikos*, tornando este domínio relativamente heterogêneo e diversificado, Arendt caracteriza-o de modo mais homogêneo e monolítico graças à relação servil” (FRANCISCO, 2007, p. 40).

visões diferentes<sup>35</sup>. Em Arendt, a diferença entre a esfera privada e a esfera pública é absoluta, enquanto para Aristóteles, trata-se apenas de uma diferença relativa<sup>36</sup>.

No entanto, a concepção de espaço público de Arendt parece estar de acordo com a visão aristotélica de cidade como um Estado que se constitui a partir das diferenças e que é por natureza plural, como aponta o filósofo:

No entanto é visível que a cidade, à medida que se forme e se torne mais uma, deixará de ser cidade; porque naturalmente a cidade é multidão. Se for levada à unidade, tornar-se-á família, e de família, indivíduo; porque a palavra ‘um’ deve ser aplicada mais à família que à cidade, e ao indivíduo de preferência à família. Deve-se, pois, evitar essa unidade absoluta, já que ela viria anular a cidade. Além disso, a cidade não se compõe apenas de indivíduos reunidos em maior ou menor número; ela se forma ainda de homens especificamente diferentes; os elementos que a constituem não são absolutamente semelhantes (ARISTÓTELES, 2009, 1261a).

É possível perceber que Arendt se apropriou da concepção aristotélica da família e da *polis*, alterando, fazendo adaptações nos conceitos para forjar respectivamente as duas concepções estruturantes em sua filosofia, a diferenciação entre o espaço privado e o espaço público. De acordo com Francisco, “A *polis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade”.<sup>37</sup> Por conseguinte, no lar a liberdade não existia, era um ambiente marcado por uma rígida estrutura de governo, já o espaço público se configurava como um espaço entre iguais e não significava domínio e submissão. Em contraponto à esfera privada, a vida política instituía um regime de igualdade e liberdade entre seus membros.

Nos manuscritos reunidos em *O que é a política?*, Arendt articula estes dois conceitos – igualdade e liberdade –, argumentando que o tradicional vínculo que é feito entre igualdade e justiça a partir do conceito de isonomia – igualdade perante a lei – não reflete o sentido original do termo na *pólis* grega, onde viver sob um regime de isonomia significava viver em um regime de liberdade, “uma constituição livre”, onde todos tinham “direito à atividade política”.<sup>38</sup> Em *A condição humana*, justifica etimologicamente esta posição e argumenta que no espaço público todos tem direito à atividade política porque estão sob o domínio do mesmo *nomós*, ou seja, habitam e convivem dentro do mesmo muro:

---

<sup>35</sup> De acordo com Francisco “Também em Aristóteles só se pode falar em alteridade nos limites da cidade e nunca nos da casa. Nos domínios desta, cada membro é como que parte do eu do chefe da família. [...] Somente pode haver alteridade onde os homens são relativamente iguais, por isso, só se pode falar em justiça em sentido estrito na comunidade política” (FRANCISCO, 2007, p. 46).

<sup>36</sup> FRANCISCO, 2007, p. 38.

<sup>37</sup> FRANCISCO, 2007, p. 38.

<sup>38</sup> ARENDT, 2003, p. 49.

A palavra grega *nomós*, lei, vem de *nemein*, que significa distribuir, possuir (o que foi distribuído) e habitar. A combinação de lei e de cerca na palavra *nomós* é bem evidente em um fragmento de Heráclito: *machestai chré ton démon hyper tou nomou hokósper teichos* (“o povo deve lutar pela lei como por uma muralha (ARENDDT, 2017, p. 77).

Por isso, o direito a ter direitos liga-se originalmente ao direito de pertencimento ao espaço público, mais precisamente, ao direito à cidade, onde todos são iguais, porém distintos.<sup>39</sup> A igualdade que principia nesta garantia é não somente um pressuposto para a ação, mas também premissa para a própria liberdade. Tanto em seu sentido negativo, como em seu sentido positivo, a liberdade parece denotar uma horizontalidade entre as pessoas:

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem estes outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem ele domina, mas não é mais livre em coisa alguma. Ele também se move num espaço no qual a liberdade não existe, em absoluto (ARENDDT, 2003, p. 48).

É neste sentido a crítica de Arendt à Platão e Aristóteles por utilizarem os termos “governante e governado”, resultado de uma concepção aristocrática, marcada por princípios epistemológicos de desconfiança da política. O desnível e a relação de ordem e obediência entre os cidadãos somente era autorizado em “tempos de guerra”. A comunidade política só é possível porque é uma relação de “iguais com iguais”,<sup>40</sup> muito menos se estrutura a partir de elementos de dominação como a força e a coerção, que desequilibram a relação de igualdade entre os cidadãos. Portanto,

A igualdade é a essência da liberdade, não no sentido moderno, mas no sentido de viver entre pares. A igualdade, portanto, longe de estar ligada à 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 podiam governar nem ser governado” (ARENDDT, 2017, p. 39).

Se, por um lado, não se trata de uma igualdade conforme a noção moderna de justiça, tampouco, se trata de uma igualdade natural que compreende uma uniformidade, por si uma experiência antipolítica, tal como a igualdade perante a morte, ou a noção cristã da igualdade de todos perante Deus. Para Arendt, a igualdade política é uma “igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’”, externa e materialmente, para formar uma organização política, um

---

<sup>39</sup> Em *O que é a política?* Esta vinculação territorial da cidadania na *pólis* grega é exemplificada: “Quem deixava sua *pólis* ou era dela degredado, perdia não apenas sua terra natal ou pátria, mas também o único espaço no qual poderia ser livre; perdia a companhia daqueles que eram seus iguais” (ARENDDT, 2003, p. 50).

<sup>40</sup> ARENDDT, 2003, p. 48.



mundo comum (*koinon*)<sup>41</sup>. Argumentação consoante à que irá apresentar, de modo mais claro, em *Sobre a Revolução*, ao recordar que foi para dar ênfase à esta dimensão cidadã, em oposição à dimensão privada, que os romanos deram origem à utilização do termo *persona*, para denotar uma personalidade jurídica:

não é o eu natural que entra num tribunal. É uma pessoa portadora de direitos e deveres, criada pela lei, que comparece diante da lei”. Sem sua *persona*, seria um indivíduo sem direitos e deveres, talvez um ‘homem natural’ – isto é, um ser humano ou *homo* na acepção original do termo, indicando alguém fora do âmbito da lei e do corpo político dos cidadãos, como por exemplo um escravo –, mas com toda certeza um ser sem qualquer relação com a esfera política (ARENDDT, 2011, p.149).

É neste sentido que Hannah Arendt conclui que “O momento crucial da história do trabalho foi a abolição do requisito de propriedade para o direito de voto”, este é o traço – e não a liberdade de movimento, de atividade econômica e inviolabilidade pessoal – que estabelece a principal distinção entre o trabalho escravo e o moderno trabalho assalariado, a admissão do trabalhador no domínio público e sua emancipação como cidadão.<sup>42</sup> Pela primeira vez, através da luta dos movimentos dos trabalhadores para ter voz e *aparecer*, os pobres são admitidos como sujeitos políticos no espaço público. Os trabalhadores lutam não apenas para defender seus interesses econômicos, mas travam uma batalha política, ao aparecer no espaço público, agem e falam assentados na noção de humanidade, “*qua* homens, e não *qua* membros da sociedade”<sup>43</sup>, a partir daí, “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*”<sup>44</sup>.

Esta luta pela inclusão e pela redução das desigualdades só é possível porque ela é gerada no seio de uma igualdade fundamental entre aqueles que compartilham o mesmo solo e que, portanto, são cidadãos e possuem o direito a ter direitos. Os direitos políticos e civis precedem os direitos sociais, a existência de mecanismos de exclusão das liberdades fundamentais ou mesmo aqueles de ordem material, que cerceiam a participação e a ação no espaço público transforma os cidadãos em *párias* e os condena à invisibilidade, quando não à completa expulsão e o não-reconhecimento de qualquer significação inerente à dignidade humana.

---

<sup>41</sup> ARENDT, 2017, p. 266.

<sup>42</sup> ARENDT, 2017, p. 269.

<sup>43</sup> ARENDT, 2017, p. 270.

<sup>44</sup> ARENDT, 2003, p. 24, grifo da autora.

## 1.2.A LIBERAÇÃO COMO PRESSUPOSTO PARA A AÇÃO.

Na coletânea de fragmentos publicados postumamente sob o título *O que é política?*, a discussão arendtiana é demarcada pela ideia de que no mundo grego o próprio sentido da política reside na liberdade, não enquanto direção, objetivo ou resultado da política, mas intrinsecamente na constituição da própria política<sup>45</sup>. A noção de igualdade aparece subjacente à liberdade, que está de tal modo contida na política que ser livre para um homem, significa não apenas ter o direito de ir e vir, mas também que não se está subordinado à ação de nenhum outro homem e que é possível ocupar-se de outras atividades além do âmbito da obrigação, da casa e de sua família<sup>46</sup>.

Tomamos estas três dimensões – direito de ir e vir, não ser governado e não estar preso à necessidade – como ponto de partida para uma reflexão acerca de como é possível construir um espaço público no qual o sujeito político se veja como igual entre seus pares – *isonomia* – e possa agir e construir sua cidadania ativamente. Encontramos neste aspecto nuances da distinção estabelecida por Arendt entre liberação, libertação e liberdade. A liberação e a libertação são condições para a manifestação da cidadania e da ação. A primeira é o que permite este afastamento da atividade do trabalho e da sujeição no lar, imposta pelas necessidades da reprodução vital<sup>47</sup> e pela família, enquanto a última corresponde à vitória sobre a opressão imposta pelo próprio governo quando suprime os direitos civis e políticos.<sup>48</sup> Tradicionalmente enfatizada mais na perspectiva da liberdade, queremos enfatizar aqui a relação da liberação com a igualdade. Compreendemos que ela carrega em si uma ambivalência, visto que somente conseguem agir e praticar a cidadania aqueles que possuem uma igualdade mínima acerca da satisfação das carências materiais do processo vital, assim, no que concerne à noção de cidadania, a liberação parece responder muito mais à pergunta sobre *quem* são estes que agora possuem condições livres para agir no espaço público.

Na *Ética à Nicômaco*, Aristóteles, reforça como a necessidade pode estar presente na *polis*, fortalecendo seus princípios de igualdade, ao invés de descaracterizá-la e reproduzir as

---

<sup>45</sup> Na nota nº 4, a autora busca delimitar o sentido da política: “a frase: o sentido da política é a liberdade, significa uma coisa bem diferente, ou seja, que a liberdade, bem como o ser-livre, está contido na política e em suas atividades” (ARENDR, 2003, p. 201).

<sup>46</sup> ARENDR, 2003, p. 53.

<sup>47</sup> Arendt vê com ressalvas o apego excessivo à vida, não só na dimensão laboral, mas também no caso daqueles que mesmo obtendo a vitória sobre a necessidade se acovardam evitando o aparecimento e a força do agir: “só podia ser livre quem estivesse disposto a arriscar a vida” (ARENDR, 2003, p. 53).

<sup>48</sup> O tema da libertação será abordado no capítulo seguinte sob a perspectiva dos limites impostos pela sociedade na modernidade.

condições de desigualdade vigente na *oikos*.<sup>49</sup> A ideia de igualdade neste sentido é extremamente importante e não deriva da autossuficiência, mas da dependência mútua, não haveria comunidade (*koinonia*) se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade<sup>50</sup>.

Neste ponto, há, de acordo com Francisco, uma oposição entre o pensamento de Arendt e Aristóteles acerca do *lócus* da necessidade na esfera política. Se, para Aristóteles, a necessidade contribui para a formação da *pólis*, para Arendt, necessidade e política são duas dimensões completamente distintas, a necessidade remete ao trabalho, à ausência da liberdade e coloca o animal humano em indistinção aos demais animais. A necessidade não funda a política, ao contrário, interpõe-se como um desafio. Isto porque o homem desprovido de condições materiais básicas, mesmo que fosse livre e já não estivesse como um escravo à disposição do amo, poderia ser escravizado pelas necessidades da manutenção da vida biológica, o seu tempo poderia ser todo dedicado ao provimento das coisas que lhe eram úteis e ao consumo em geral, de modo, que este homem, desprovido do mínimo de recursos materiais, dentre os quais se incluía os escravos, que era forçado a labutar para satisfazer suas necessidades vitais, não poderia ser admitido à vida pública.<sup>51</sup> O trabalho é de tal natureza que precisa ser evitado a qualquer custo, mesmo que para não se submeter ao jugo servil da necessidade fosse necessário que alguns se encarregassem da produção mediante a escravização, na antiguidade, e através da exploração da mão de obra, no moderno mercado de trabalho capitalista.<sup>52</sup>

O fundamento que justificava para o cidadão grego a escravidão era que somente assim eles poderiam excluir o trabalho de suas vidas e liberar-se para a política. Para Arendt, o trabalho era de tal modo determinante que Aristóteles aponta o escravo como desprovido das capacidades de deliberar e decidir, de prever e escolher, ou seja, o escravo estava inteiramente sujeito à necessidade<sup>53</sup>. É de se lembrar, ainda, que os produtos e as atividades do trabalho, além de terem um caráter privativo, possuem uma natureza cíclica e efêmera de produção e consumo, isto é, deterioram-se ou são consumidos em pouco tempo. Neste sentido, tais atividades não constituem feitos os quais possam ser lembrados e configurem politicamente a

---

<sup>49</sup> “Ele nos diz que somente há comunidade (*koinonia*), se os homens não são autossuficientes, mas necessitam uns de outros para obter a satisfação das necessidades que eles mesmos não podem prover” (FRANCISCO, 2007, p. 41).

<sup>50</sup> FRANCISCO, 2007, p. 41

<sup>51</sup> Arendt assegura que “para poder viver numa *polis*, o homem já devia ser livre em outro sentido – ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro nem como trabalhador à necessidade do ganha-pão diário (ARENDR, 2003, p. 47). Ver também ARENDR, 2017, p. 79.

<sup>52</sup> Cf. ARENDR, 2003, p. 48 e ARENDR, 2017, p. 103. 109.

<sup>53</sup> ARENDR, 2017, p. 104.

identidade de um determinado indivíduo. Por isso, recorda Arendt, Aristóteles manifestava desprezo pelas ocupações que desgastavam o corpo e concedia o direito de cidadania aos pastores e pintores, mas não aos camponeses e escultores, haja vista que a qualificação para a vida pública exige um grau mínimo de *scholé*, certa abstenção das atividades e dos negócios.

Nossa condição de *animal laborans* é de tal aprisionamento num ciclo interminável de labutas que só é amenizado, em certa medida, por meio da capacidade humana do *homo faber* de fabricar e produzir instrumentos que atenuam o fardo das labutas e penas da vida. Ao mesmo tempo, é a própria dimensão do *homo faber* que subjugará o ser humano a um utilitarismo que permeará todas as suas relações, entre si e com a natureza, tratando-as estritamente como meio, ausentes de significado em si mesmas.

Contudo, Aristóteles pondera que a vida humana pode ser vivida de maneira mais plena em uma pequena comunidade, onde todos os cidadãos se conhecem e onde cada um participa no governo, não somente elegendo seus governantes, mas “governando e sendo governado alternativamente”<sup>54</sup>. Nestas condições, o ser humano se realiza, ele só é plenamente livre na vida política, que se torna quase um luxo, pois exige a capacidade que poucos alcançam de conciliar a atividade do trabalho com a vida pública.

Desse modo, a cidadania para todos pressupõe este movimento externo em busca da igualdade, também material, que não foi desenvolvido pelo processo histórico no surgimento do capitalismo, ocorrido a partir do acúmulo de riqueza enquanto capital por meio da “expropriação e o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo”. Como *párias*, desprovidos de um lugar que pudessem chamar de seu, as grandes massas empobrecidas, incapacitadas de exercer uma atividade própria, transformam-se em capital humano a ser explorado como força de trabalho para aumentar a produtividade. Alijadas de suas propriedades e dos mecanismos com os quais podiam trabalhar para prover o seu próprio sustento são excluídas, também, de uma participação política significativa. Com isso, afirma Arendt

A nova classe trabalhadora, que literalmente vivia da mão à boca, estava não só diretamente sob a urgência constrangedora das necessidades da vida, mas, ao mesmo tempo, alienada de qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital” (ARENDR, 2017, p. 315).

Portanto, o processo de surgimento do sistema capitalista constrói-se a partir de um dispositivo de marginalização de grande parcela da população trabalhadora, excluída da cidadania. A retomada crítica das discussões no sentido de uma cidadania para todos passa,

---

<sup>54</sup> ROSS, 1957, p. 338, tradução nossa.

necessariamente, pela retomada da discussão em torno da centralidade do trabalho na vida humana e da consideração de que existem camadas desprovidas de direitos fundamentais básicos, como o trabalho e, que, frequentemente a remuneração do trabalho não permite sequer o sustento, quanto mais a possibilidade de afastamento para outras atividades da vida ativa. É neste sentido que Arendt levanta a necessidade de mecanismos sociais que suplantem as necessidades mínimas do processo vital e sejam instrumentos de inclusão para agregar os marginalizados à cidadania:

Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos de transformar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando pudermos desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. *Antes de exigirmos idealismos dos pobres, devemos antes torná-los cidadãos*: e isto implica transformar a circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do público”.<sup>55</sup>

A expropriação pela qual passou as classes subalternas foi apenas o primeiro estágio de um processo que culminou na formação da sociedade moderna, que passa a assumir as demandas econômicas da manutenção do processo vital, antes restritas à família e a ao domínio privado. Embora crítica do advento da sociedade e dando centralidade aos riscos que acarreta, Arendt parece vislumbrar uma espécie de “efeito colateral” positivo, no qual “a solidariedade social passou a ser substituída muito eficazmente da solidariedade natural que antes reinava na unidade familiar”.<sup>56</sup> Assim, o advento da sociedade, pode acabar por propiciar um esforço amplo para a resolução de problemas antes circunscritos à esfera privada, como é o caso de uma demanda mínima da própria subsistência e do trabalho. Correia, aponta, no entanto que Arendt

não deixa claro é o mecanismo ou o procedimento por meio do qual as questões sociais que possuem relevância para a coletividade, e cuja solução é pressuposta no pleno exercício da cidadania, sejam admitidas no domínio político sem provocar a sua ruína ou se converter em uma usurpação do espaço público por interesses privados – enfim, como conciliar liberdade e igualdade ou espaço político e justiça” (CORREIA, 2017, p. XLI).

A questão possui incontestável relevância, pois, a realização da excelência humana, da “vida boa”, requer, evidentemente, a satisfação das necessidades imediatas, mas, sem que o tempo de vida seja consumido completamente pelo trabalho. Nem por isso, admitirá Arendt que a política deva ser colocada em função da satisfação das necessidades, ao contrário, a vida no

---

<sup>55</sup> Citação extraída do texto de Hannah Arendt, *Public Rights and private interests*, p. 106-107, apud CORREIA, 2017, p. XL.

<sup>56</sup> ARENDT, 2017, p. 317.

lar não é um fim em si, mas existe em função da boa vida exercida no espaço público, de sua dimensão política, que é a única atividade humana que é um fim em si mesmo.<sup>57</sup>

Consentir que a política seja vista como um meio para a satisfação das necessidades implica a própria morte da política e a ratificação da vitória do *animal laborans* sobre o *animal rationale*, obtida a partir da inversão proposta pelos filósofos da era moderna, dentre os quais Marx, que passou a colocar em primeiro plano o trabalho como “fonte de todos os valores”. Para o pensamento marxista é o trabalho e não a razão que distingue o ser humano dos demais animais. Assim, argumenta Hannah Arendt, Marx glorifica o trabalho como fonte da produtividade e conseqüentemente da satisfação das necessidades, não conceitua a produtividade a partir do produto originado pelo trabalho, mas a partir da força do trabalho, do vigor, que é capaz de produzir um excedente – além do que é necessário para a satisfação das necessidades do processo vital – o que proporciona a produção e o acúmulo de riquezas.<sup>58</sup> A “sociedade de consumidores” é na realidade uma “sociedade de trabalhadores”, o que só foi possível a partir da emancipação da atividade do trabalho que não promove uma emancipação política dos trabalhadores.<sup>59</sup> Neste aspecto, reside justamente a contradição utópica de Marx, ao mesmo tempo que define o homem como *animal laborans*, constrói um projeto revolucionário de liberação do trabalho no qual esta força já não seria mais necessária.

Embora o trabalho fosse uma ‘eterna necessidade imposta pela natureza’ e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não tinha a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o ‘reino da liberdade’ suplantam o ‘reino da necessidade’. Pois o ‘reino da liberdade começa somente onde cessa o trabalho imposto pela carência e pela utilidade exterior’, onde termina o ‘império das necessidades físicas imediatas’” (ARENDR, 2017, p. 128).

A promessa mais próxima da liberação do trabalho, de acordo com Arendt, deriva não da revolução proletária, mas do advento da automação industrial, que traz consigo a esperança de que as tarefas do *animal laborans*, por vezes mecânicas, possam ser efetuadas por máquinas, o que dispensaria o ser humano da execução de boa parte destas atividades e conseqüentemente suplantaria a dor e o esforço do processo produtivo. As inúmeras transformações revolucionárias pelas quais passou o processo produtivo chegam até mesmo a colocar em dúvida a semântica da palavra, sempre associada a penalidades e ao esforço físico.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> A política é a condição mais alta da dignidade humana, segundo Arendt: “se quiserem entender a coisa política na categoria meio-objetivo, ela era, tanto na acepção grega como na acepção de Aristóteles, antes de mais nada um objetivo e não um meio” (ARENDR, 2003, p. 48).

<sup>58</sup> ARENDR, 2017, p. 108.

<sup>59</sup> ARENDR, 2017, p. 156

<sup>60</sup> ARENDR, 2017, p. 59.

A sociedade moderna trouxe a “glorificação teórica do trabalho” e formou uma “sociedade de trabalhadores” – praticamente reduzimos todas as atividades humanas à produção em abundância, ao consumo – que submete todos, desde os mais ricos aos mais pobres, à lógica produção, de modo que já não podem cultivar-se a si mesmo espiritualmente, nem dedicar-se à ação, atividade mais elevada da *vita activa*. O imperativo do *animal laborans* faz com que seu “tempo excedente jamais seja empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites”.<sup>61</sup>

Houve todo um processo histórico-filosófico que culminou com a emancipação do trabalho e a elevação do *animal laborans* a ocupar e usurpar o domínio público desconfigurando-o em mera extensão de atividades que seriam do âmbito da esfera privada. Desta forma não há senão um simulacro pelo consumo das atividades que seriam voltadas à liberdade. O resultado, afirma Arendt, “é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas, e o seu arraigado problema é uma infelicidade universal”, de uma humanidade cindida, que arrefece as demandas da obra e da ação, pelas quais ela poderia equilibrar-se entre a “exaustão e regeneração” e realizar-se. A consequência deste quadro – onde os seres humanos já não se veem aptos a realizar outra atividade senão laborar e consumir – parece apontar para uma distopia, é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, apenas dedicada ao consumo incessante e ao desperdício, sem uma aristocracia intelectual e sem uma classe que aponte os caminhos para a humanidade restaurar-se a si mesma.

As necessidades impostas pelo trabalho em função da conservação da vida, como a divisão de tarefas, ganham força com a vitória do *animal laborans* e minam a pluralidade humana isolando os indivíduos do mundo comum. Disso não decorre que seja necessário livrar-se completamente do trabalho e eliminá-lo da condição humana, ao contrário, ele é uma atividade necessária para a própria felicidade do ser humano; o trabalho é esforço e satisfação, e tal como o deleite da produção e do consumo, é fonte de benção e de alegria, onde o ser humano comunga com as outras criaturas a satisfação da vida. O trabalho insere os seres humanos no círculo virtuoso da natureza e da busca por seu processo vital, “labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro”<sup>62</sup>. Por esta razão, o trabalho representa não somente um desafio que se interpõe para a ação, mas um direito a ser garantido:

---

<sup>61</sup> ARENDT, 2017, p. 165.

<sup>62</sup> ARENDT, 2017, p. 131.

“O direito de buscar essa felicidade é realmente tão inegável quanto o direito à vida; é inclusive idêntico a ela”.<sup>63</sup>

Reconhecer a necessidade do *animal laborans* como uma condição inalienável de cada ser humano é o primeiro passo para a liberdade. É preciso ter consciência de que a vida é dotada de certa futilidade, de um caráter servil que representa um peso para os desejos superiores, que não possuem a mesma urgência que a necessidade, e que, portanto, a ela se submete. Por isso, a obra é tão importante, pois suaviza o esforço do trabalho pelo uso de instrumentos e ferramentas que também aumentam sua a fertilidade natural, produz uma abundância de bens de consumo e aumenta o tempo disponível para a ação.<sup>64</sup>

No entanto, a transformação da obra em trabalho, dos objetos de uso em objetos de consumo e a vitória do *animal laborans*, implicam a “retração da esfera política que – enfatiza Arendt – sempre depende das teias de relações estabelecidas pela ação e pelo discurso, distintamente da obra, que se dá no isolamento, e da atividade do trabalho realizada em desamparo.”<sup>65</sup> Tanto o isolamento como o desamparo decorrem deste enfraquecimento da esfera pública, mas são experiências distintas. O primeiro resulta na incapacidade de agir, como ocorre nas tiranias, uma vez que o contato entre as pessoas na esfera pública é reduzido; já o último é consequência de uma experiência de dominação total, que reduz não somente a esfera pública, mas também a esfera privada da intimidade. O sujeito se vê em contato com outros, mas de uma forma hostil, sabe que não pode contar com eles, pois, estão numa absoluta condição de submissão ao terror totalitário assim como estão submetidos ao jugo da necessidade do trabalho.<sup>66</sup> É por estas características do trabalho, segundo Arendt, que Aristóteles se refere à ação, *práxis*, no emprego de *bios politikos*, mas excetua o trabalho e a obra, que existem por necessidade, em razão da manutenção da vida e não compõem um modo de vida livre e independente.<sup>67</sup>

Portanto, sem o equilíbrio entre as dimensões da vida ativa e a igualdade de condições materiais para que ele se estabeleça, as próprias atividades deixam de contribuir umas com as outras de modo complementar, isto porque, o ciclo do trabalho e do consumo incessante, apesar

---

<sup>63</sup> ARENDT, 2017, p. 132.

<sup>64</sup> ARENDT, 2017, p. 149-150.

<sup>65</sup> Correia recorda a crítica de Arendt à glorificação do trabalho por Marx, que reduz ainda mais a dimensão pública dos indivíduos. Karl Marx, “ao conceber o trabalho como criador de todos os valores e glorificar a atividade tradicionalmente mais desprezada, teria apenas radicalizado as posições de Adam Smith, para quem o trabalho era o criador de toda a riqueza, e de Jhon Locke, para quem o trabalho era a fonte e o direito de propriedade (CORREIA, 2017, p. XIX).

<sup>66</sup> ARENDT, 2017, p. 72. Sobre a atividade do trabalho: MAGALHÃES, 2006

<sup>67</sup> ARENDT, 2017, p. 16.



de poder ser reduzido mediante a atividade do *homo faber*, não é capaz determinar por si mesmo suas ações e estabelecer significados que não sejam regidos pelas categorias de meios e fins, o que só é dado à ação e ao discurso.<sup>68</sup>

### 1.3. A ISEGORIA E A PLURALIDADE HUMANA.

Ao utilizar-se da expressão “condição humana” Hannah Arendt busca desfazer interpretações equívocas no sentido de uma essência, uma natureza, um modelo a partir da qual emanaria uniformemente as leis do comportamento humano.<sup>69</sup> Ao contrário, a política só é possível porque se fundamenta na pluralidade humana.<sup>70</sup>

A concepção de que os humanos não possuem uma essência definida está presente desde as narrativas primitivas da tradição judaico-cristã, por meio do relato da criação em Gênesis, que expõe esta pluralidade quando afirma que Deus cria não apenas “ele”, mas “macho e fêmea, Ele *os* criou.”<sup>71</sup> Portanto, o princípio da liberdade é intrínseco à condição humana não simplesmente como livre-arbítrio entre escolhas dadas entre o bem e o mal. Não se trata, tampouco, de afirmar que o ser humano possui o dom da liberdade, mas, que o ser humano é livre “enquanto age, nem antes, nem depois, pois ser e agir são uma mesma coisa”.<sup>72</sup> O milagre da ação, capaz de inaugurar algo novo no curso da história, nada mais é do que o exercício e o fundamento da própria liberdade

Arendt considera que liberdade de ação no espaço público tem a capacidade de fazer brotar novas relações, espontâneas, e começar uma nova série na cadeia dos eventos humanos,<sup>73</sup> análoga ao nascimento humano, a ação representa o advento do novo, de pessoas únicas, irrepetíveis, que constituem mediações e uma história singular. Manifesta-se como um milagre a romper o curso da história e as estatísticas<sup>74</sup>. Para isso ocorra é necessário coragem – virtude

---

<sup>68</sup> ARENDT, 2017, p. 292.

<sup>69</sup> ARENDT, 2017, p. 10.

<sup>70</sup> De acordo com Elizabeth Young Bruehl, Arendt recusava este apelo a uma noção geral de humanidade e sempre se posicionava exigindo o reconhecimento de sua identidade num mundo plural: “‘Quando uma pessoa é atacada como judia, ela deve defender-se como uma *judia*’. Não como alemã, não como cidadã do mundo, não como defensora dos direitos do homem”. (BRUEHL, E. Y. 1997, p. 110).

<sup>71</sup> Segundo Arendt “O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral” (ARENDT, 2017, p. 13).

<sup>72</sup> ARENDT, 2016, p. 199.

<sup>73</sup> ARENDT, 2003, p. 57. De acordo com Correia, a liberdade se associa à novidade e ao seu potencial criativo que é representado na autora pela figura do nascimento: “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, 2017, p. XVII).

<sup>74</sup> Para Arendt, o milagre, portanto, não é um evento de natureza sobre-humano ou sobrenatural, ao contrário pode-

cardeal para a política – para tomar iniciativa, fazer aparece na cena pública sua singularidade em meio às demais identidades. Neste sentido, a ação não é privilégio de alguns poucos afortunados possuidores de virtudes extraordinárias à humanidade, mas de alguém que ousou vencer a covardia, sair de seu “esconderijo privado”, “agir e falar”, revelar-se e “inserir-se no mundo”, como o herói, em Homero, por exemplo, “qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história”<sup>75</sup>.

Neste aspecto Arendt situa a verdadeira origem e grandeza da *polis*, o lugar onde os grandes feitos e os “grandes acontecimentos na guerra” podem ser narrados, onde o ser humano pode buscar a imortalidade e a distinção de forma homérica entre seus iguais. É a ação acompanhada do discurso, dos quais se ocupam a história, que revela um “quem”, seu “herói”, que passa a constituir-se “alguém”.<sup>76</sup> Há, portanto, uma relação que se estabelece entre a igualdade e o discurso, a *isonomia* e a *isegoria*, à qual se vincula o sentido da *polis* e da vida cidadã e que permitem a distinção da ação e da excelência de seu autor

A excelência – areté, como a teriam chamado os gregos; *virtus*, como teriam dito os romanos – sempre foi reservada ao domínio público, em que uma pessoa podia sobressair-se e distinguir-se das demais. Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na privatidade; para a excelência, por definição, é sempre requerida a presença de outros, e essa presença exige a formalização do público constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores (ARENDR, 2017, p. 60).

A ação e, principalmente, o discurso têm a função de fazer aparecer e revelar o agente. A resposta acerca de “quem” alguém é, pode ser encontrada não só nos feitos, mas, sobretudo, nas palavras, ainda que possa carregar interpretações não unívocas. Os feitos não são capazes de enunciar o sentido e a intencionalidade do que é realizado. Alguém pode agir, sobre pressão, ou sob a ordem de alguém, como um robô executor<sup>77</sup>, por isso somente a palavra exercida na liberdade tem a capacidade de revelar o agente e constituir a pluralidade humana<sup>78</sup>. É por esta

---

se afirmar que “todo o marco de nossa existência real – a existência da Terra, da vida orgânica sobre ela, a existência do gênero humano – baseia-se numa espécie de milagre. Porque, sob o ponto de vista dos fenômenos universais e das probabilidades que nelas reinam e que podem ser apreendidas estatisticamente, o surgimento da Terra foi uma ‘infinita improbabilidade’” (ARENDR, 2003, p. 42).

<sup>75</sup> ARENDR, 2017, p. 231.

<sup>76</sup> ARENDR, 2017, p. 230.

<sup>77</sup> ARENDR, 2017, p. 221.

<sup>78</sup> Winckler pondera que a revelação acontece apenas em certa medida, pois, “Apesar de o sujeito revelar-se na ação, essa manifestação tem como característica a *intangibilidade*, que torna impossível expressar com palavras quem é alguém. Quando muito pode-se dizer que é um indivíduo, nomeando suas qualidades. Mas o agente, assim como suas palavras e atos, são *inomináveis*, porque se apresentam como algo novo, inédito, que não se encaixa na cadeia significativa com que se descreve o mundo (WINCKLER, S. 2004, p. 11).

razão que a antiguidade louva a política, por compreender que somente neste campo o ser humano pode se distinguir dos demais, transcender a futilidade material e se perdurar no tempo:

A principal característica desta vida especificamente humana [...], é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória [*story*] e estabelecer uma biografia; era essa vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles dizia ser, de certa forma, uma espécie de *práxis*<sup>79</sup>. Pois a ação e o discurso, que como vimos, estavam intimamente ligados na compreensão grega da política, são duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais ou fortuitos que possam parecer os eventos singulares e suas causas” (ARENDDT, 2017, p. 119).

Esta dimensão política da estória e do discurso revela o modo propriamente humano de ser; é acompanhada da distinção entre o espaço privado e o espaço público, importante para a compreensão da constituição da ação e da cidadania e de outras diferenciações opostas – “animalidade e humanidade”, “desigualdade e igualdade”, “violência e persuasão”<sup>79</sup> – que fazem parte da concepção própria do que é o ser humano:

A definição de Aristóteles do homem como *zoon politikon* não apenas não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição aristotélica do homem como *zoon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”). [...] Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *pólis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros (ARENDDT, 2017, p. 33).

A definição aristotélica de *zoon politikón* (animal político), *zoon lógon ékhon* (animal dotado de fala) e a afirmação da *bíos politikós* (vida política) como modo de vida superior demonstram que Aristóteles teria alcançado plena compreensão dos princípios que deveriam animar a *polis*. É, justamente, a estrutura da linguagem que permite aos homens estabelecer por convenção a consciência do bom e organizar uma comunidade:

O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto (ARISTÓTELES, 2009, 1253<sup>a</sup>).<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> FRANCISCO, 2007, p. 36

<sup>80</sup> Mesa sistematiza o papel da linguagem na política de Aristóteles afirmando que “graças à aprendizagem das estruturas proposicionais da linguagem, o ser humano adquire em primeira instância a habilidade para refletir acerca dos fins e pensar-se a si mesmo em vista da concepção de certa felicidade ou um fim entendido como um bem para o qual dirige suas ações” Tradução nossa – (MESA, 2012, p. 196).

Portanto, é o discurso que torna o homem apto à vida política, capaz de construir resoluções por meio da conversa mútua e do convencimento, ou seja, fora do campo da violência, que se estabelece somente no domínio da desigualdade. A violência, ainda que simbolicamente expressa por meio de comandos, é pré-política e constitui um fazer, não um agir em concerto<sup>81</sup>. Na *polis*, argumenta Arendt:

A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão e como a forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que pode ser feito. Ser político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não da força e violência. Para os gregos, forçar as 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” (ARENDDT, 2017, p.32).

Arendt acredita que a preponderância do discurso e da ação pode ser verificada já nos primórdios da civilização grega, no pensamento pré-socrático, como em Aquiles, apontado como “o realizador de grandes feitos e o pronunciador de grandes palavras”.<sup>82</sup> Para ela, o discurso e a ação eram tidos como iguais, o que configurava a maioria das ações como políticas, por estarem fora da esfera da violência – que predomina na desigualdade – e por serem constituídas por palavras<sup>83</sup>.

É o discurso, ou seja, a igualdade de fala no espaço público, que fundamenta a vida política da humanidade. Nas palavras de Arendt, “é o discurso que faz do homem um ser político”. E “tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre”<sup>84</sup>. É a capacidade de enunciação e escuta discursiva que possibilita às pessoas, na condição de agentes, experimentarem a significação, falar umas com as outras, compreender e serem compreendidas<sup>85</sup>. Neste sentido, a noção de verdade discursiva precisa ser colocada em discussão, isto porque a política corresponde à condição humana da pluralidade, que tem como pressuposto a igualdade. O juízo político não pode ser considerado um juízo técnico como se pretendem os juízos científicos.

Arendt sempre viu com preocupação a invasão da política pela ciência. Em 1959, por ocasião da condecoração que recebeu no Prêmio Lessing, elenca a afinidade de seu pensamento com Lessing, para quem “a verdade pode existir apenas onde é humanizada pelo discurso”. Arendt considera que a verdade é obtida a partir do discurso, toda noção de verdade que trabalhe

---

<sup>81</sup> ARENDT, 2003, p. 49.

<sup>82</sup> ARENDT, 2017, p. 30.

<sup>83</sup> Ibidem p. 31.

<sup>84</sup> Ibidem p. 4.

<sup>85</sup> Ibidem p. 5.

numa perspectiva de exterioridade ao discurso, independentemente “se orienta os homens bem ou mal, é inumana”, justamente porque tal verdade exterior atentaria contra a pluralidade e “poderia unir subitamente todos os homens numa única opinião”.<sup>86</sup>

Não é difícil, portanto, compreender as razões da reserva de Arendt à filosofia política, especificamente à filosofia de Platão. Sua república tem aversão à política, à medida que em seus escritos subordinaram a *polis* à uma aristocracia, governada de modo tecnocrático por um soberano rei-filósofo. O modelo de organização da cidade ideal pensada por Platão excluía a participação dos cidadãos nos processos de decisão da cidade “cujas leis correspondem às ideias acessíveis apenas aos filósofos”<sup>87</sup>. A academia de Platão se configurava como um espaço descolado do espaço público, da *ágora*, e das decisões da *polis*, do mesmo modo que o espaço público estava separado da esfera privada. Mais do que isso, a política se aparecia como um entrevero à atividade epistêmica.

Na esfera pública – principalmente no que diz respeito aos momentos de deliberação e tomada de decisão – deve prevalecer a *isegoria*, a igualdade e a liberdade de fala,<sup>88</sup> sem a qual não pode existir um verdadeiro regime de *isonomia*. A *isegoria*, “torna-se o verdadeiro conteúdo do ser livre”<sup>89</sup>, haja vista que o discurso se sobrepõe até mesmo à ação na condição do ser livre, uma vez que a ação necessita do discurso para ser significada, compreendida e porque o próprio discurso já é concebido ele mesmo como ação. Se a ação como início remete ao nascimento, o discurso, remete à distinção e consagra a pluralidade humana, “isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais”<sup>90</sup>.

Além disso, é a enunciação discursiva que permite aos cidadãos estabelecerem pactos e acordos entre si, fazerem promessas e contratos previsíveis com um certo grau de confiança entre os agentes, haja vista que, de outro modo, “jamais podem garantir hoje quem serão amanhã” ou mesmo “preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir”<sup>91</sup>.

Há, portanto, uma condição de *isegoria* entre os cidadãos que lhes coloca em uma situação de reciprocidade na vida pública e lhes permite a constituição da pluralidade. É porque são iguais que os homens podem “compreender uns aos outros e os que vieram antes deles” e

---

<sup>86</sup> BRUEHL, 1997, p. 98.

<sup>87</sup> ARENDT, 2003, p. 62.

<sup>88</sup> Neste aspecto, argumenta Arendt, reside a suspeita dos filósofos, principalmente de Platão e Aristóteles, em relação à ação e à política (ARENDT, 2017, p. 374).

<sup>89</sup> ARENDT, 2003, p. 56.

<sup>90</sup> ARENDT, 2017, p. 220.

<sup>91</sup> ARENDT, 2017, p. 302.

porque são distintos que precisam do discurso e da ação para serem compreendidos.<sup>92</sup> Esta dupla dimensão da igualdade e da distinção se desdobra na alteridade e no reconhecimento do outro enquanto sujeito de direitos. O pertencimento a um corpo político confere às pessoas a possibilidade de usar a sua voz para trazer à tona problemas que antes não apareciam como objeto de discussão no espaço público e participar na definição dos próprios direitos, o que é uma necessidade elementar de democracia.<sup>93</sup>

Deste modo, Arendt defende com uma concepção de cidadania aberta, estruturada na igualdade e na liberdade, na qual se insere o discurso, expressão da condição política e epistêmica, onde não é possível um conhecimento absoluto das coisas existentes, ao contrário,

a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva adequada inerente à sua posição no mundo. Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é 'realmente', só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unido-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros" (ARENDR, 2003, p. 60).

. No entanto, notadamente, a liberdade de expressão e a igualdade no direito de fala esbarram, evidentemente, em alguns problemas provenientes das opiniões de cada um, os preconceitos. Na esteira do pensamento de Kant, Arendt concebe os preconceitos como opiniões provisórias que podem ser reconhecidas por expressões como "dizem", "acham", dentre outros. Por isso, afirma que "a política tem de lidar sempre e em toda parte com o esclarecimento e a dispersão de preconceitos"<sup>94</sup>. Contudo, a atmosfera política radicalizada por apegos partidários não constrói pontes de diálogo para que haja este esclarecimento e dispersão de tais visões preconceituosas. Muitas vezes, nem mesmo os democratas defensores da pluralidade e da tolerância têm paciência pedagógica para ouvir a expressão de um preconceito e auxiliar o preconceituoso na elaboração de um juízo mais esclarecido. Inviabilizado o diálogo em meio a acusações, os preconceitos são cristalizados pelo ódio e transformados em juízos definitivos. De certa forma, podemos afirmar que todos têm direito a crenças provisórias, pois, como reconhece Arendt, "nenhum homem pode viver sem preconceitos, não apenas porque não teria inteligência ou conhecimento suficiente para julgar de novo tudo que exigisse um juízo seu no decorrer da vida, mas sim porque tal falta de preconceito requereria um estado de alerta sobre-humano"<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> ARENDR, 2017, p. 217.

<sup>93</sup> WINCKLER, 2004, p. 16.

<sup>94</sup> ARENDR, 2003, p. 29.

<sup>95</sup> ARENDR, 2003, p. 29.

Como afirmava Hannah Arendt, “All governments rest on opinion”. A deliberação política não se dá aos modos de um imperativo categórico, ou de um juízo advindo de uma autoridade epistêmica que teria acesso à verdade, mas só é possível a partir de um pensamento alargado, que se põe no lugar do outro e ensaia-se compreender o mundo a partir de múltiplas concepções, que através da alteridade abre espaço para a distinção, a singularidade alheia e a formação da condição humana da pluralidade.

## 2. OS DESAFIOS À AÇÃO POLÍTICA.

Vimos que Hannah Arendt retoma a divisão aristotélica entre a esfera privada e a esfera pública como um elemento constituinte de sua concepção política. Esta distinção e a real separação entre estes dois domínios parece ser fundamental para que haja um equilíbrio entre as dimensões da vida ativa, de modo que a ação e a liberdade não sejam inviabilizadas pelas atividades ligadas ao *labor* e à obra.

Condição humana da pluralidade, a ação requer o respeito ao espaço público como um espaço que se configura pela noção de igualdade entre seus membros. Neste sentido, é fundamental a proteção que a lei oferece a todos os que foram igualados política e juridicamente, por meio de dispositivos que estabelecem direitos e deveres para assegurar igualdade de fala, expressão e participação nos processos de tomada de decisões políticas.

Longe de pensar um cidadão cuja participação política se oriente por uma concepção idealista, independente em relação às demandas mais urgentes da vida humana, Hannah Arendt preocupa-se com a questão do trabalho e das necessidades materiais, que desde a antiguidade aparecem como condição de acesso à vida pública. Este tema perpassa suas obras, de um modo especial, *Sobre a Revolução*, que tem uma de suas preocupações centrais compreender como a chamada “questão social” esteve presente e influenciou no curso dos principais acontecimentos políticos, as revoluções, que se desenrolaram a partir do surgimento da modernidade.

Em *A Condição humana*, o tema é melhor debatido a partir de uma reflexão sobre o surgimento do Estado Moderno e com ele o desenvolvimento do que a autora chama esfera social – um embricamento entre as esferas pública e privada – que traz consigo uma crise da vida pública, que se torna a sociedade assumindo-se cada vez mais como sociedade de consumidores. Ao lançar na esfera pública preocupações e atribuições antes circunscritas ao lar, como a manutenção da vida biológica, a modernidade dá origem à esfera social e propicia o fortalecimento de concepções nacionalistas, associadas àquelas características que lhe são próprias, como a tendência à uniformização, à formação de um sujeito universal determinado historicamente e à preponderância do trabalho sobre a ação, o que ameaça definhando a liberdade e destruir o espaço da mundanidade entre os indivíduos.

Deste modo, ao lado da liberação na esfera privada, fundamental para possibilitar a participação na vida pública, a questão social e a esfera social se colocam como questões importantes a serem compreendidas, pois, aparecem como desafios à emergência da ação política. Através de uma reflexão crítica acerca destes conceitos podemos pensar a organização de instituições republicanas que possibilitem as condições e o favorecimento da liberdade onde o milagre da ação possa se manifestar.



## 2.1. A QUESTÃO SOCIAL E SEU IMPACTO NOS ACONTECIMENTOS REVOLUCIONÁRIOS.

Em *Sobre a Revolução*, Hannah Arendt busca compreender como o fenômeno revolucionário insurgente no século XVIII traz consigo uma novidade nos acontecimentos políticos. Pela primeira vez na história as pessoas se unem não apenas para se libertar da escravidão, demonstrar o descontentamento e reivindicar a troca de governo, mas se levantam em nome da liberdade, como no caso estadunidense, ou para exigir o fim da miséria sob a qual é impossível ser livre, como no caso da França. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a miséria e a pobreza, a saber, a “questão social”, aparece como um impulso à urgência do acontecimento revolucionário, nelas residem o calcanhar de Aquiles das revoluções, pois é em sua razão que a liberdade é relegada a segundo plano para dar lugar à tirania da compaixão e à inadiável solução da questão social, como testemunham a história da Revolução Francesa e da Revolução Russa.

Embora a relação entre as demandas sociais e a participação no governo em nome da liberdade seja, de acordo com Arendt, um fenômeno moderno, a percepção da relevância da questão social, uma “visão materialista da história”, remonta-se, ao contrário do que muito se pensa, a Aristóteles, não a Marx. O estagirita, inclusive, já apontava o interesse material como motivação para derrubada dos poderes estabelecidos e a configuração das formas degeneradas de governo, uma oligarquia, no caso de um governo dos mais ricos ou uma democracia, no caso do governo dos pobres. No entanto, na modernidade ocorre um salto, sobretudo, a partir da contribuição dos filósofos liberais, cujas ideias possibilitaram aos pobres questionar o seu lugar na estrutura do trabalho e colocar a questão social como uma questão revolucionária.

Neste sentido, a “encantadora igualdade” dos pobres com os ricos, testemunhada por Thomas Jefferson nos Estados Unidos, a “abundância”<sup>96</sup> e uma “surpreendente prosperidade”, conforme John Adams é o suficiente para tornar, em termos simbólicos, a Revolução Americana signo de redenção para a “parcela escrava da humanidade”, enquanto as teorias de Locke e Adam Smith possibilitam a mudança para uma nova concepção, onde o trabalho deve aparecer como fonte de riqueza e liberdade, não mais de escravidão:

Em termos simbólicos, pode-se dizer que estava montado o palco para as revoluções no sentido moderno de uma mudança completa da sociedade quando John Adams, mais de uma década antes de eclodir efetivamente a revolução americana, pôde afirmar: “Sempre considero a colonização da América como a inauguração de um grandioso plano e desígnio da Providência para o esclarecimento dos ignorantes e a emancipação da parcela escrava da humanidade em toda a Terra”. Em termos teóricos, estava montado

---

<sup>96</sup> Cf. abade Raynal. (ARENDR, 2011, p. 50).

o palco quando primeiro Locke – provavelmente sob a influência das condições de prosperidade nas colônias do Novo Mundo – e depois Adam Smith declararam que a labuta e o trabalho pesado, longe de serem apanágios da pobreza, atividades a que a miséria condenava os despossuídos, eram, pelo contrário, a fonte de todas as riquezas” (ARENDDT, 2011, p. 49).

Desse modo, a experiência estadunidense influencia a Revolução Francesa, não tanto pela liberdade política vivenciada pelos colonos revolucionários, mas, definitivamente, pelas condições sociais de igualdade desenvolvidas nas 13 colônias. Os pobres encontraram no território colonizado, à largo dos olhos da coroa, vivendo sob um “governo moderado”, todas as condições para a superação da pobreza e nesta igualdade entre si passaram a desenvolver os laços políticos que culminaram na Revolução Americana. Por isso, pode-se afirmar que nela a questão social não desempenhou um papel significativo, pois fora em grande parte resolvida anteriormente, de modo que a ocupação política pôde ser exercida, o que levou à crença de que antes de transformar as condições políticas é necessário modificar as condições sociais, noutros termos, a lição que fica “desde as fases finais da Revolução Francesa até as revoluções de nosso tempo”, é que é “mais importante transformar o arcabouço da sociedade, como fora transformado na América antes de sua revolução, do que transformar a estrutura da esfera política”<sup>97</sup>

Mas, para compreendermos melhor como a questão social se configura, sobretudo na Revolução Francesa, Arendt retorna ao conceito originário de *Revolução*, extraído da astronomia para designar as leis do movimento cíclico e necessário dos corpos celestes. O primeiro sentido do termo, portanto, não se referia à contingência da liberdade, mas exatamente ao determinismo da necessidade, tão mais apropriado para descrever os acontecimentos em Paris, por isso, argumenta Arendt,

quando os pobres, levados por suas necessidades físicas, irromperam na cena da Revolução Francesa, a metáfora astronômica, [...] perdeu suas antigas conotações e adotou o conjunto de imagens biológicas que sustenta e perpassa as teorias orgânicas a história, que têm em comum o fato de enxergar uma multidão – a pluralidade empírica de uma nação, de um povo ou de uma sociedade – como um único corpo sobrenatural, movido por uma ‘vontade geral’ irresistível e sobre-humana (ARENDDT, 2011, p. 93).

Neste sentido os acontecimentos da Revolução Francesa passaram a ser interpretados não como decorrentes da ação das pessoas na afirmação da liberdade, mas, como submetidos à irresistibilidade do processo histórico subjacente aos ditames da necessidade da vida biológica, à superação da pobreza, “um estado de carência constante e miséria aguda”, possuidora de uma

---

<sup>97</sup> ARENDT, 2011, p. 51.

“força desumanizadora”.<sup>98</sup> De acordo com sua própria definição, a pobreza coloca as pessoas sob uma condição de jugo, e neste sentido, o protagonismo dos pobres na Revolução se manifestou não somente como uma força irresistível sobre o poder absolutista de Luís XVI, mas como uma força que condenaria até mesmo o ideal republicano como mero preconceito burguês frente à necessidade, quando as massas, “depois que descobriram que uma Constituição não era uma panaceia contra a pobreza, elas se viraram contra a Assembleia Constituinte assim como tinham se virado antes contra a corte de Luís XVI [...]”<sup>99</sup>

Desse modo, a necessidade dos pobres assumiu uma força avassaladora, o governo passou da legalidade republicana para a ideia da bondade natural do povo, e em seu nome assumiu poderes ilimitados, pois como afirmava Robespierre tudo submetia “à mais sagrada de todas as leis, o bem-estar do povo, o mais irrefragável de todos os títulos, a necessidade”.<sup>100</sup> Assim, afirma Arendt, ele [Robespierre] cedeu o ideal da liberdade “aos ‘direitos dos sans-culottes’, que eram ‘roupa, alimento e reprodução da espécie’”. Foi a necessidade o ponto de inflexão da Revolução Francesa, o que desencadeou o Terror e a condenou à ruína.

Historicamente, foi neste ponto que a revolução se desintegrou em guerra, guerra civil no interior e guerras estrangeiras no exterior, e com ela o poder do povo recém-conquistado, mas nunca devidamente constituído, se esfacelou num caos de violência. Se a questão da forma de governo ia ser decidida no campo de batalha, então o que decidiria o jogo seria a violência, e não o poder” (ARENDDT, 2011, p. 130).

Imbuídos de um conceito revolucionário ancorado na necessidade, a Revolução passou a ser vista como um processo irreversível, nesse sentido Hannah Arendt aponta seu fracasso em instaurar a liberdade, pois, os franceses se libertam do jugo de um rei absolutista, mas se veem subjugados a uma força ainda maior que os condiciona, a força da necessidade histórica. Ocorre a transformação da política, do agente, – ações, palavras e acontecimentos – em um mero espectador da história, diante da qual cabe apenas a compreensão de uma “filosofia da história” e de sua direção, seu sentido. O problema maior é que, não somente Hegel e Marx, mas todos os agentes revolucionários que se seguem, se veem submetidos à força da “tarefa histórica”<sup>101</sup>

todos os que seguiram os passos da Revolução Francesa ao longo de todo o século XIX e pelo século XX adentro consideravam-se não meros sucessores dos homens da Revolução Francesa, e sim como agentes da história e da

---

<sup>98</sup> ARENDT, 2011, p. 93.

<sup>99</sup> ARENDT, 2011, p. 152.

<sup>100</sup> Neste aspecto, que Arendt vislumbra tratar-se de do ditame da necessidade sobre a ação, onde Robespierre e os homens da revolução “não acreditavam mais que fossem agentes livres” perguntamo-nos, até que ponto a metáfora da necessidade não lhes era um conveniente artifício retórico para sustentação do poder e da força na Revolução?

<sup>101</sup> Queremos chamar atenção para a força desta expressão, tão costumeira em nossos movimentos e organizações políticas. A tarefa é dada, constituída e direcionada previamente pelo momento histórico, tomar consciência é tomar consciência de, é interpretar o momento e desempenhar um papel no curso da história, o qual não depende do sujeito no âmbito de sua liberdade.

necessidade histórica, com a consequência óbvia, mas paradoxal, de que a principal categoria do pensamento político e revolucionário deixou de ser a liberdade e passou a ser a necessidade. (ARENDR, 2011, p. 85).

Nesse sentido, a revolução ancorada no discurso da necessidade histórica torna-se ela mesma antipolítica, por conseguinte, antirrevolucionária no sentido arendtiano do termo. Aqueles que agem em nome da necessidade histórica não estão submetidos aos freios da ação política, já não há mais ação, mas um fazer aparentemente político que se reveste de uma força que não pode ser contida, da qual se alimenta o terror supostamente revolucionário. A consequência é que o discurso da necessidade histórica pode ser adotado de forma conveniente, tanto para maquiar as vontades dos sujeitos envolvidos no processo, como para justificar a tirania.

Essa concepção revolucionária marcada pela ideia de um movimento necessário da história – que em última análise parece recuperar de fundo a ideia do movimento necessário como o dos corpos celestes na astronomia – adotada por Robespierre e, mais tarde por Marx, torna-se uma das razões pelas quais a Revolução Francesa pereceu, como admite Robespierre, por falhar em “instaurar a liberdade”.<sup>102</sup> No entanto, este aspecto não é o único ponto de influência da Revolução Francesa sobre o pensamento de Marx, descrito por Arendt como “o maior teórico das revoluções de todos os tempos” – não nos enganemos pela suntuosidade da declaração, pois, para a Arendt, as Revoluções modernas, à exceção da Americana, e as que se desdobraram foram marcadas por uma marginalização da liberdade e um retumbante fracasso do ponto vista político.

Junto à compreensão da Revolução como um processo irreversível da necessidade histórica, Arendt classifica como elementos ideológicos do pensamento de Marx, a crença no “socialismo ‘científico’”, “nas superestruturas” e no “materialismo” mas, considera que eles ocupam uma posição “secundária” face outro aspecto de seu pensamento, não ideológico e primordial em sua compreensão da realidade, a saber, a ideia de “que a pobreza pode ser uma força política de primeira grandeza”<sup>103</sup>.

Há, portanto, uma contribuição original e relevante no pensamento de Marx para a “causa da Revolução”, a interpretação das “necessidades imperiosas da pobreza das massas em termos políticos, como uma revolta não por pão ou por bens, mas também pela liberdade”<sup>104</sup>, em decorrência da exploração, isto é, como fruto de uma violação digna de rebeldia, não como um sinal de escassez de recursos:

---

<sup>102</sup> ARENDR, 2011, p. 93

<sup>103</sup> ARENDR, 2011, p. 95

<sup>104</sup> ARENDR, 2011, p. 96

Se Marx ajudou a libertar os pobres, foi não por lhes dizer que eram a encarnação viva de alguma necessidade histórica ou outra qualquer, mas por persuadi-los de que a pobreza em si é um fenômeno político, não natural, resultado da violência e da violação, e não da escassez. Pois, se a condição de miséria – que, por definição, nunca pode gerar um “povo mentalmente livre”, por ser a condição em que o indivíduo está preso à necessidade – devia gerar revoluções em vez de conduzi-las à ruína, era preciso traduzir as condições em fatores políticos e explicá-las em termos políticos. (ARENDDT, 2011, p. 96).

Nesse sentido, é interessante a posição de Arendt, que pode passar despercebida até mesmo por seus leitores mais atentos, pois, por um lado admite em tom elogioso a força política contida na categoria da “exploração”, que contribuiu para a libertação política dos pobres, os persuadiu a adentrar à esfera pública e exigir nela um lugar; no entanto, por outro, parece não compartilhar desta ideia da “exploração”, tampouco da *tradução* do econômico em termos políticos:

Na verdade, o valor dessa hipótese para as ciências históricas é bastante reduzido; ela se inspira numa economia escravista na qual uma “classe” de senhores efetivamente domina um substrato de trabalhadores, e é válida apenas para os estágios iniciais do capitalismo, quando a expropriação à força resultou numa pobreza em escala sem precedentes. Certamente não teria sobrevivido a mais de um século de pesquisas históricas, não fosse por seu conteúdo revolucionário, em vez de científico (ARENDDT, 2011, p. 96).

Neste sentido, é notável a arquitetura de Arendt que vai de Aristóteles, John Locke e Adam Smith e se completa em Marx, em especial o jovem Marx. Ao mencionar a compreensão da “questão social em termos políticos”, parece dar continuidade à reflexão já elaborada anteriormente, em referência a Aristóteles, à quem atribuiu a “visão materialista da história”, a saber, acerca dos interesses materiais como “norma suprema a reger os assuntos políticos”.<sup>105</sup> É interessante observar que, sutilmente, a Arendt parece ter em vista a diminuição da relevância da contribuição marxista ao situá-la como herdeira das tradições clássica e liberal.<sup>106</sup> No fundo, para a autora, “O lugar de Marx na história da liberdade humana sempre será ambíguo”, contraditório, pois ao mesmo tempo em que a força revolucionária da reflexão sobre a pobreza e a exploração fornece um combustível para a revolução, é esta mesma força que a implode em nome da satisfação das necessidades, colocada como verdadeiro ideal de felicidade: “Em outras palavras, levou mais de meio século para que a transformação dos Direitos do Homem nos

---

<sup>105</sup> ARENDDT, 2011, p. 49

<sup>106</sup> Convém mencionar o respeito intelectual que Arendt manifesta em relação a Marx, apesar das críticas, o que é expressado pela própria Arendt: “Isso é lamentável em uma época em que tantos escritores que outrora ganharam a vida pela apropriação, tácita ou explícita, da grande riqueza das ideias e intuições marxianas, decidiram tornar-se antimarxistas profissionais; no decurso de tal processo, um deles até descobriu que o próprio Karl Marx era incapaz de se sustentar [*to make a living*], esquecendo-se por um instante das gerações de autores que ele ‘sustentou’ [*supported*]” (ARENDDT, 2017, p. 97).

direitos dos sans-culottes, a renúncia à liberdade perante os ditames das necessidades encontrasse o seu teórico”.<sup>107</sup> Nesse ponto é que o marxismo exerce uma “perniciosa influência” às revoluções, graças “às várias descobertas autênticas e originais feitas por Marx”, que em si já trazem uma força impactante, quanto mais potencializada por uma postura aparentemente dogmática caracterizada por um “absurdo escolasticismo do marxismo no século XX”.<sup>108</sup>

A influência marxiana relaciona-se diretamente com a subjugação da política aos ditames do processo vital, pois, “foi ele quem mais fortaleceu doutrina politicamente mais perniciosa dos tempos modernos, a saber, que a vida é o bem supremo e que o processo vital da sociedade é a própria essência do esforço humano”<sup>109</sup>. Aqui reside a centralidade do problema que perpassa as críticas de Arendt não somente ao pensamento marxista, mas, principalmente, ao seu impacto na ordem política, a sujeição da política, fim último da humanidade e condição da pluralidade humana, à economia, a submissão do animal político ao *animal laborans*, que implica numa inversão da hierarquia da vida ativa.

As condições para esta operação iniciam-se com a transformação da economia em economia política, feita pela introdução de elementos políticos na economia e o conseqüente rompimento da fronteira entre esses dois campos – científico e político – que deveriam gozar de relativa autonomia. A partir daí, afirma Arendt, foi um passo para compreender que da mesma forma que as questões econômicas podiam ser pensadas em termos políticos, a política também podia ser pensada em termos econômicos. Desse modo, a ação política de primeira hora passou a ser a mobilização das classes dominadas, na pessoa do proletariado, para aproveitar a recém conquistada capacidade de agir politicamente e emancipar a classe do jugo da necessidade, sem a qual não haveria verdadeira liberdade, num “processo dialético em que a liberdade surgiria diretamente da necessidade”.<sup>110</sup>

Tão logo, Marx passa a redefinir “em quase todos os seus textos posteriores ao *Manifesto comunista*, o impulso revolucionário de sua juventude em termos econômicos”, o que demarca um deslocamento para a caracterização do político em função da necessidade, por conseguinte, toda violência pode ser justificada como decorrente das “leis férreas da necessidade histórica”, sem que se compreenda o real motivo do fracasso das revoluções em fundar um corpo político onde as massas eram oprimidas pela miséria.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> ARENDT, 2011, p. 94

<sup>108</sup> ARENDT, 2011, p. 95.

<sup>109</sup> ARENDT, 2011, p. 98.

<sup>110</sup> ARENDT, 2011, p. 97

<sup>111</sup> ARENDT, 2011, p. 97

Sempre premidos pela urgência desesperada da “questão social”, isto é, pelo espectro das imensas multidões dos pobres que todas as revoluções visavam libertar, eles se baseavam invariavelmente – e talvez inevitavelmente – nos acontecimentos mais violentos da Revolução Francesa, esperando contra todas as esperanças que a violência derrotaria a pobreza. Sem dúvida era o conselho do desespero; pois, se tivessem admitido que a lição mais evidente da Revolução Francesa era que *la terreur* como meio de alcançar *le bonheur* condenava as revoluções à ruína, também teriam de admitir que nenhuma revolução, nenhuma fundação de um novo corpo político, seria possível onde as massas eram oprimidas pela miséria (ARENDDT, 2011, p. 281).

Toda esta discussão lança luz à controversa questão da separação entre esfera pública (*polis*) e esfera privada (*oikos*), política e economia. O resgate que Arendt faz da visão materialista da história em Aristóteles, da reivindicação dos colonos estadunidenses para que a tributação viesse acompanhada de participação política, bem como da força política da ideia da exploração em Marx – uma politização das condições materiais –, nos leva a crer que há uma *autonomia relacional com via de mão única* entre economia e política no pensamento arendtiano. Isto porque admite-se com Aristóteles que as discussões materiais acerca daquilo que “é útil para uma pessoa, um grupo ou um povo, é e deve ser a norma suprema a reger os assuntos políticos”<sup>112</sup>, mas não se admite que a economia passe a se sobrepor à política de modo a determinar e suprimir a forma política em violência ou administração, considerado por ela o ponto de inflexão da Revolução Francesa, “o objetivo não era mais a liberdade e sim a abundância”.<sup>113</sup>

Esta autonomia relacional parece se dar por meio de um *diálogo*, no sentido de uma *dualidade de razões discursivas*, onde a economia poderia absorver, sob condições técnicas independentes, as demandas e prioridades deliberadas pelo mundo político. Tal independência, no entanto, não pode ser compreendida de modo liberal como um *laissez-faire*, o que fica claro quando Arendt analisa a livre-iniciativa nos Estados Unidos e atribui o sucesso de sua riqueza a ao menos dois fatores, *disposição de recursos* e um “*governo brando*”, ou seja, disposição e matéria para investir, seguida não pela ausência de limites do poder público mas, por um *governo moderado* do qual se advinham certas regras e freios ao capitalismo:

[...] a causa dessa felicidade era a *fartura da natureza* sob um “*governo brando*”, e não a liberdade política *nem a “iniciativa privada” sem peias nem limites do capitalismo*, a qual, na ausência da fartura natural, levou todos os países à infelicidade e à pobreza de massa (ARENDDT, 2011, p. 277 – Grifo nosso).

---

<sup>112</sup> ARENDT, 2011, p. 48

<sup>113</sup> ARENDT, 2011, p. 98

Nesse sentido, a demarcação desta autonomia relacional aparece em outros termos nas reflexões sobre a atuação de Lênin no início da Revolução Russa:

ao pedido de resumir numa frase a essência e os objetivos da Revolução de Outubro, respondeu com uma fórmula curiosa, esquecida há muito tempo: “Eletrificação + soviets”. Essa resposta é notável, primeiro pelo que omite: de um lado, o papel do partido, de outro lado, a construção do socialismo. No lugar deles, temos uma separação totalmente não-marxista entre economia e política, uma diferenciação entre a eletrificação como solução para o problema social da Rússia e o sistema de soviets como um novo corpo político, que surgira durante a revolução fora de qualquer organização partidária” (ARENDDT, 2011, p. 100).

Essa passagem nos parece paradigmática para pensar a relação entre política e economia no pensamento de Arendt. Por um lado, temos uma separação técnica, da administração, mas, por outro, não uma separação absoluta, o que existe é uma relação de respeito e diálogo da política com a economia a partir das suas especificidades.<sup>114</sup> Acrescenta-se a esta discussão, a reflexão sobre o equívoco dos conselhos na Revolução Russa, eles não “distinguiam claramente entre a participação nos assuntos públicos e a administração ou gerenciamento das coisas no interesse público”<sup>115</sup>, ou seja, não diferenciavam entre a dimensão política, que delibera sobre o que é de interesse público, e a dimensão administrativa, que gerencia as coisas a partir desta deliberação.

A economia, tal como a administração, reveste-se de meios técnicos, neutros, que não determinam a forma das decisões políticas a serem tomadas, ao contrário do que afirma a ideologia das superestruturas e o materialismo. Na fórmula “Eletrificação + Soviets”, tem-se um programa que aborda as duas dimensões, política e economia, em sua forma mais fundamental, desprovidas das sombras das ideologias. Por isso, segundo Arendt, Lênin se porta como um estadista no espaço político, respeitando os conselhos como espaço de mediação das relações humanas a partir da liberdade, e com uma posição técnica sobre as questões materiais, colocando-se acima de suas convicções ideológicas:

O que é talvez ainda mais surpreendente num marxista é a sugestão de que o problema da pobreza não se resolveria pela socialização e pelo socialismo, e sim por meios técnicos; pois é evidente que a tecnologia, em contraste com a socialização, é politicamente neutra; ela não prescreve nem exclui nenhuma forma específica de governo. Em outras palavras, a libertação da calamidade da pobreza ocorreria por meio da eletrificação, mas o surgimento da liberdade se daria por meio de uma nova forma de governo, os soviets. Este foi um dos não raros casos em que os dotes de Lênin como estadista prevaleceram sobre sua formação e convicção ideológica marxista (ARENDDT, 2011, p. 100).

---

<sup>114</sup> Entendendo-se o respeito no sentido literal de “re-expectar”, isto é, o olhar novamente de forma atenta mantendo-se certo distanciamento do objeto.

<sup>115</sup> ARENDDT, 2011, p. 342.



Desse modo, nossa interpretação toma um caminho diverso à de Correia, que parece interpretar que Arendt adjetiva Lênin como estadista por *exclusivamente* respeitar o espaço da técnica, vendo na autora uma separação incomunicável entre economia e política, como se ela tivesse ignorado que por trás desta decisão houvesse uma deliberação política da revolução – sob a liderança de Lênin – ao solicitar à administração providências para a eletrificação.

Quando ela celebra a suposta prevalência em Lênin de seus dotes de estadista sobre sua formação marxista, acaba por olvidar que a decisão pela eletrificação era claramente política. É certo que Lênin compreendia que “a libertação da calamidade da pobreza ocorreria por meio da eletrificação, mas o surgimento da liberdade se daria por meio de uma nova forma de governo, os soviets”, e isto não parece conflitar com sua formação marxista, mas é igualmente certo que ele sabia que a eletrificação era um problema pré-político decisivo e que, portanto, era altamente relevante politicamente que fosse levada a cabo, a partir de uma decisão política. (CORREIA, 2016, p. 116).

Por um lado, Arendt interpreta corretamente quando se refere à economia, pois, o que parece entrar em conflito com a formação marxista de Lênin é a compreensão de que “a libertação da calamidade da pobreza ocorreria por meio da eletrificação”, não em decorrência do fim da exploração. Como premissa desta conclusão está a ideia de que o problema da pobreza “não se resolveria pela socialização e pelo socialismo, e sim por meios técnicos”, portanto, uma solução oriunda da administração e não da economia política. Por outro, de igual modo, quando se refere ao político, pois, a celebração dos dotes de estadista de Lênin é justamente em razão de sua postura política, pois *a virtude do estadista*, definida como “prudência”<sup>116</sup>, não diz respeito, em sua definição mais estrita, a uma conduta isenta do ponto de vista técnico por parte do agente político, mas, é uma definição política, relacionada à liberdade e à tomada de decisão numa perspectiva plural, como Lênin havia feito ao assegurar aos soviets uma característica plural, sem fazer dele um espaço monopolizado ou exclusivo do partido:

[...] pois as qualidades do político ou estadista e as qualidades do gerente ou administrador não só são diferentes como muito raramente se encontram na mesma pessoa; o primeiro deve saber lidar com as pessoas num campo de relações humanas, cujo princípio é a liberdade, e o segundo deve saber gerir coisas e pessoas numa esfera da vida cujo princípio é a necessidade (ARENDR, 2011, p. 343).

No entanto, esta saudável separação entre a política e a administração não perdurou por muito tempo por duas razões. Primeiro, porque os revolucionários compartilhavam com os demais partidos a visão de que “o fim do governo era o bem-estar do povo, que a essência da política não era a ação, mas, sim a administração”<sup>117</sup>, segundo, porque os próprios conselhos

---

<sup>116</sup> ARENDR, 2011, p. 112

<sup>117</sup> ARENDR, 2011, p. 341

passaram a ser tratados pelos operários não como órgãos onde se decidia questões políticas, mas técnicas, como a possibilidade da base do operariado alçar à posição de direção da fábrica.

Neste contexto, Lênin recua e a Revolução Russa repete os erros da Revolução Francesa, falha em fundar instituições da liberdade ante o chamado da necessidade e da superação da pobreza, “Ele acreditava que um povo incompetente num país atrasado não conseguiria vencer a pobreza em condições de liberdade política, não conseguiria, em todo caso, derrotar a pobreza e simultaneamente instaurar a liberdade”<sup>118</sup>. A derrocada política das instituições da liberdade ocorre a partir do fim dos sovietes como espaço de decisões em conselho e sua transformação em um domínio único do Partido Bolchevique, que assume não somente a condução exclusiva da política, como também do processo de eletrificação e desenvolvimento do país; desse modo, o Estado e o partido se fundem e posteriormente tornam-se “onipotentes”<sup>119</sup>.

É paradoxal, pois, a constatação de Arendt parece ser que nas duas revoluções, francesa e russa, os pobres aparecem como força política útil para o momento da libertação – “porque os pobres não têm nada a perder a não ser seus grilhões”, como assinala a doutrina de Marx<sup>120</sup> – por meio da violência que emerge da necessidade, no entanto, são desassociados do exercício efetivo do poder tão logo a revolução se finda; não são verdadeiramente empoderados politicamente por serem vistos como incapacitados para o exercício regular da política feito em instituições sólidas e perenes, que permanecem reservadas a poucos, provenientes da aristocracia revolucionária.

Nesse sentido, o problema da pobreza, da qual derivam outras carências, inclusive imateriais, se interpõe à revolução e à participação política. Quando consideramos, com Arendt, que a questão social não foi determinante na Revolução Americana, tida como paradigma de revolução bem sucedida<sup>121</sup>, a indagação que nos torna pertinente é se é possível haver revolução, no sentido arendtiano, construída pelos despossuídos tanto de bens materiais como de instrução, haja vista toda a narrativa das revoluções que despertam certo desalento, o mesmo desalento de Washington por ocasião de sua visita a Paris:

Nem por um instante lhe ocorreu que um povo tão ‘carregado de miséria’ – a dupla miséria da pobreza e da corrupção – conseguiria realizar o que fora realizado na América. Pelo contrário, ele alertou que ‘não era de maneira nenhuma o povo de espírito livre que o supomos na América’, e John Adams estava convencido de que um governo republicano livre entre eles ‘era tão

---

<sup>118</sup> ARENDT, 2011, p. 100

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Ibidem.

<sup>121</sup> “A triste verdade é que a Revolução Francesa, que acabou em desastre, adquiriu foros de história mundial, ao passo que a Revolução Americana, que foi um sucesso tão triunfal, se manteve como um acontecimento de importância praticamente apenas local” (ARENDT, 2011, p. 88).

inatural, irracional e impraticável como seria entre elefantes, leões, tigres, panteras, lobos e ursos no zoológico real de Versalhes (ARENDR, 2011, p. 102).

A essa altura, já nos parece claro afirmar que a absoluta maioria da humanidade, mergulhada na ignomínia da miséria e da dominação sempre viveu distante de qualquer experiência política significativa. A política e a liberdade sempre foram um “luxo” acessível a poucos, seja pelas condições que lhe são requeridas, seja porque em certo sentido parecem supérfluas diante das preocupações mais imediatas da humanidade, quase sempre voltadas para as demandas da necessidade.

A política não é necessária em absoluto – seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como a fome ou do amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa – onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física. Como tal, a coisa política existiu sempre e em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram (ARENDR, 2003, p. 50).

Portanto, a política é uma forma de relação que se segue à liberação e à libertação, “só começa onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física”. Nesse ponto é interessante notar pequenas nuances do pensamento de Arendt acerca da questão social. Embora em certo momento tenha definido a pobreza de modo praticamente equivalente à miséria – “A pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora”<sup>122</sup> – em outros, estabelece uma distinção fundamental entre estes dois conceitos, útil para a compreensão da estrutura de seu pensamento em relação à situação política estabelecida na França e nos Estados Unidos da América. Na França a condição da maioria era mais do que a pobreza, era uma condição de miserabilidade; nos Estados Unidos, o problema levantado era o da pobreza, não da miséria.<sup>123</sup> “O que estava ausente no cenário americano era não tanto a pobreza, e sim a miséria e a indignação, pois a ‘controvérsia entre ricos e os pobres, os laboriosos e ociosos, os cultos e o ignorantes’ ainda estava muito presente”.<sup>124</sup>

O problema da pobreza nos Estados Unidos colocava um desafio de natureza política, das condições de participação, não de origem social. A saída encontrada pelos pais fundadores para o problema da participação dos trabalhadores mais pobres no governo foi o governo

---

<sup>122</sup> ARENDR, 2011, p. 93

<sup>123</sup> Em reforço à tese, Arendt recupera registros históricos, como o de Andrew Burnaby; “Ao longo de quase 2 mil quilômetros, não vi um único ser a pedir caridade” (ARENDR, 2011, p. 103).

<sup>124</sup> ARENDR, 2011, p. 103.

representativo, uma solução por demais conservadora, sem incluí-los e empoderá-los verdadeiramente.

No entanto, quando lemos sobre a inexistência da miserabilidade em território estadunidense no período revolucionário, salta aos olhos o problema da escravidão. Muito se critica Hannah Arendt por não ser enfrentado a contento a questão, como se ao “referendar” a Revolução Americana, ela tivesse fechado os olhos à desumanização total das cerca de 400 mil pessoas negras que viviam nos Estados Unidos. Afinal, como uma Revolução que não enfrentou o problema da escravidão pode servir de modelo para se pensar a liberdade?<sup>125</sup> Esse é, segundo suas palavras, o “crime primordial sobre o qual se fundava a sociedade americana”, isto porque “a ausência da questão social no cenário americano era, no final das contas totalmente ilusória, pois a miséria sórdida e degradante estava ubiquamente presente sob a forma da escravidão e do trabalho escravo”.<sup>126</sup> Portanto, Arendt alerta que a Revolução Americana tem um vício de origem, uma mácula que, paradoxalmente, talvez ajude a explicar o seu sucesso em fundar um corpo político organizado, bem como, os seus limites em não constituir de fato uma república não-representativa onde liberdade pública florescesse efetivamente. No fundo, a despeito de toda arquitetônica elogiosa à Revolução Americana, Arendt ressalva que ela não enfrentou de fato a questão social e a solução da representação aparece como um paliativo para a pobreza e a invisibilidade do negro como um não reconhecimento do problema da miséria. Por um lado, a Revolução concedeu migalhas de participação política aos pobres, por outro, ignorou social e politicamente os miseráveis.

Desse modo, um nó se apresenta à nossa reflexão, pois as afirmações acima parecem desnudar e reforçar a questão que ainda persiste, a dependência do político em relação ao social. No entanto, é como se Arendt em *Sobre a Revolução* quisesse apontar para um certo pragmatismo dos pais fundadores que, a partir das condições sociais existentes, instituem – mesmo “convencidos da incompatibilidade entre o sistema escravista e a instauração da liberdade” –, uma república que representa um enorme avanço em direção à liberdade e à promessa da política.

---

<sup>125</sup> Perpassando a questão da escravidão, um tema muito comum, que merecia um trabalho minucioso, são as objeções à Arendt sobre seu silenciamento em torno da Revolução haitiana, mas, quando olhamos, ainda que grosseiramente, sobre o assunto, nos chama atenção que a primeira Constituição do país, redigida sob a liderança de Toussaint, tenha contado apenas com a sua contribuição e a de outros cinco homens brancos, o que remonta à questão colocada anteriormente das condições de revolução em meio à miséria.

<sup>126</sup> ARENDT, 2011, p. 106.

A decepção em relação à Revolução Americana só tem sentido se partimos de uma premissa da qual Arendt não compartilha, a ideia de que o social deve ser resolvido por meio do político, o que não faz sentido à luz de sua reflexão empreendida sobre o marxismo e a ideia de uma autonomia entre as duas esferas. Ao contrário, tentar libertar a humanidade da pobreza por meios políticos é “obsoleto”, “inútil e perigoso” em razão da força tirânica e violenta da necessidade<sup>127</sup>, o que acaba por conduzir ao fracasso político as revoluções contaminadas por essa ideia:

Nenhuma revolução jamais resolveu a “questão social” nem libertou os homens do problema da escassez, mas todas as revoluções, exceto a Revolução Húngara em 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa, e usaram e abusaram das forças poderosas da miséria e da desgraça na luta contra a tirania ou a opressão. E, embora o registro completo das revoluções passadas demonstre indubitavelmente que todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos leva as revoluções à ruína, dificilmente poderíamos negar que é quase impossível evitar esse erro fatal quando uma revolução eclode sob condições de miséria de massa (ARENDR, 2011, p. 154).

A constatação de Arendt é que as revoluções no século XX trouxeram consigo a marca da necessidade e da violência “justificada e glorificada”, tida como característica da revolução, uma concepção que se torna lugar comum tanto dentro dos espaços de discussão política e acadêmico, “cultos”, como fora deles, “incultos”. Definitivamente, necessidade e violência

bem sabemos como ambas e o jogo entre ambas se tornaram as marcas distintivas das revoluções vitoriosas do século XX, e a tal ponto que, para cultos e incultos igualmente, agora elas são as principais características de todos os eventos revolucionários. E infelizmente também sabemos que a liberdade se preservou melhor nos países onde nunca estourou nenhuma revolução, por mais abusivas que fossem as condições políticas, e que existem mais liberdades civis mesmo nos países onde a revolução foi derrotada do que onde saiu vitoriosa. (ARENDR, 2011, p. 158).

Hannah Arendt é uma autora de encontros, que pensa entre fronteiras sutis que nem sempre se quedam claras e delimitadas. Seu olhar está voltado para as nefastas consequências do uso da “política” como *método* de resolução forçada dos problemas sociais – expropriações e outras medidas que violam a liberdade – em detrimento de soluções técnicas advindas da administração e da economia, com as quais a política pode dialogar legitimamente em vista do interesse público, como o faz, frequentemente em deliberações sobre questões tributárias e políticas públicas. O que as revoluções do século XX trazem é esta visão de que a necessidade deve ser enfrentada como um problema da violação de direitos naturais, “não mais combatida num esforço supremo de libertação” ou “aceita em humilde resignação”<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> ARENDR, 2011, p. 157.

<sup>128</sup> ARENDR, 2011, p. 158.

Essa concepção, que reduz a política à natureza, não nasce com Marx, mas já aparecia na Revolução Francesa e tinha o seu substrato na ideia de direito natural expressa na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.<sup>129</sup> Para a Declaração,

O novo corpo político deveria se erguer sobre direitos naturais do homem, sobre seus direitos enquanto simples ser natural, sobre seu direito a “alimento, roupa e reprodução da espécie”, isto é, sobre seu direito a atender as necessidades vitais. E esses direitos eram entendidos não como direitos pré-políticos, que nenhum governo e nenhum poder político tem o direito de tocar e violar, e sim como o próprio conteúdo e fim último do governo e do poder. (ARENDDT, 2011, p. 151).

Nesse ponto, chama-nos atenção esta distinção entre “direito natural” e “direitos pré-políticos”, invioláveis e intocáveis pelo governo, uma delimitação que remete à separação entre a esfera pública (governamental) e a esfera privada. Os direitos pré-políticos, parecem estar relacionados à preservação da propriedade e da vida privada, que compreendem o “esforço supremo de libertação”, a labuta do trabalho e o suor. Mas, nesse sentido, não seria o trabalho e a propriedade um direito dos povos e um dever a ser assegurado pela revolução, pois, deles decorrem as condições e o direito a pertencer a um corpo político? E, por conseguinte, não incorreríamos num círculo vicioso onde novamente recairíamos na ideia de uma revolução que pudesse forçar o estabelecimento destes direitos?

Independentemente da ênfase nas respostas – liberais ou não – a estas perguntas, não podemos nos esquecer que todo direito é, em última instância, fruto de um reconhecimento político. Nesse sentido, ao perder de vista o horizonte de instauração de um corpo político ordenado por leis, os revolucionários franceses decretaram a morte da política, justamente de onde poderia emergir de forma solidária e convencional o reconhecimento dos direitos pré-políticos e da cidadania, “direito a ter direitos”, garantidos a partir da gestão do interesse público.

A inclusão dos pobres e miseráveis à condição de cidadania pressupõe a tomada de iniciativas para assisti-los por meio da subvenção do poder público para que possam reassumir a dignidade humana por meio do trabalho e da transformação de suas vidas no âmbito privado. Portanto, a questão social se resolve por caminhos técnicos, que fazem prescindir a exploração e a violência tanto do topo para a base da pirâmide social, como ocorreu no modo de produção escravista – “foi somente o surgimento da tecnologia, e não o surgimento das ideias políticas

---

<sup>129</sup> Convém mencionar a distinção estabelecida por Arendt entre a Declaração de Direitos feita nos Estados Unidos e a da França. Os estadunidenses tinham como ponto de partida a existência do poder político experimentado em suas relações, de modo que se preocuparam mais com as formas de controle e funcionamento do poder político, enquanto os franceses tiveram como objetivo constituir “a fonte de todo poder político e estabelecer não o controle, mas a pedra fundamental do corpo político” (ARENDDT, 2011, p. 151).

modernas em si, que veio a refutar a velha e terrível verdade de que apenas a violência e o domínio sobre os outros podiam trazer a liberdade a alguns homens”<sup>130</sup> – como da base para o topo, como se propõe a revolução proletária.

Desse modo, nos parece que a construção da cidadania passa pela resolução dos problemas que as pessoas enfrentam no âmbito de suas vidas privadas dentre estes, o direito de propriedade talvez seja o mais importante, “recuperar ou defender os direitos de propriedade equivalia a lutar pela liberdade”, pois, propriedade e liberdade sempre estiveram associadas, por isso, as leis surgem para assegurar a proteção à propriedade, e não à liberdade. Somente “quando surgiu um povo livre sem propriedades que lhes protegessem as liberdades é que se fizeram necessárias leis que protegessem diretamente as pessoas e a liberdade pessoal, em vez proteger meramente suas propriedades”.<sup>131</sup>

Portanto, a resolução da questão social, a busca por inclusão do povo à cidadania, a extensão deste conceito até a “arraia-miúda”, antes excluída pela invisibilidade da naturalização da miséria, parece ser um consenso na era moderna. É neste sentido que operaram os movimentos dos homens da revolução em Paris, não mais em direção à constituição de um corpo político, mas à libertação da miséria. Para isso, fora preciso alimentar no povo a ideia de um novo tipo de virtude, que não estava associada à paixão pela distinção e o reconhecimento na vida pública, mas que “significava pensar no bem-estar do povo, identificar a vontade própria com a vontade do povo – *il faut une volonté UNE [é preciso uma vontade uma]* – e esse esforço visava primariamente à felicidade da maioria”.<sup>132</sup>

Tendo os girondinos falhado em estabelecer um governo republicano, uma Constituição que assegurasse por meio da lei o interesse público, havendo um vácuo de poder, o que passou a desempenhar um papel fundamental na revolução foi a noção de povo, movida não mais pela ideia por dizer aristocrática de uma negociação racional, mas pela força da paixão da compaixão e do sentimento de piedade, alicerçados na concepção de uma bondade natural da classe: “Se foi Rousseau quem introduziu a compaixão na teoria política, foi Robespierre quem a levou à praça pública com o vigor de sua grandiloquência revolucionária”.<sup>133</sup> O problema, afirma Arendt, é que

*Como regra, não é a compaixão que se lança a transformar as condições terrenas e mitigar o sofrimento humano, mas, se o faz, ela evitará os longos e cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política, e emprestará sua voz ao próprio sofrer, que deve*

---

<sup>130</sup> ARENDT, 2011, p. 157

<sup>131</sup> ARENDT, 2011, p. 234

<sup>132</sup> ARENDT, 2011, p. 111

<sup>133</sup> ARENDT, 2011, p. 112,119.

reivindicar uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência (ARENDDT, 2011, p. 125 – Grifo nosso).

O mesmo pode se dizer em relação ao sentimento da piedade, ainda mais perigoso, pois tudo é justificável em seu nome, as respostas arraigadas neste sentimento podem ser incomensuravelmente cruéis, como foram na Revolução Francesa: *“Par pitié, par amour pour l’humanité, soyez inhumains”* [Por piedade, por amor à humanidade, sejam desumanos!]: essas palavras, [...] são a autêntica linguagem da piedade”.<sup>134</sup>

A “transformação das condições terrenas” e a “mitigação do sofrimento humano” só é possível através de uma alternativa racional que associe capacidade técnica e deliberação política, esta alternativa pressupõe uma capacidade diferente da compaixão e da piedade como forma de se relacionar com o sofrimento e a miséria de nossos semelhantes, a *solidariedade*, que pode “se afigurar fria e abstrata, pois mantém compromisso com ‘ideias’ – grandeza, honra ou dignidade – e não com algum ‘amor’ pelos homens”. A solidariedade, ainda que seja despertada pelo sofrimento do outro, “não se guia por ele”, mas por princípios, os quais não excluem nem os pobres, nem os ricos,

*é por solidariedade que eles estabelecem de modo deliberado e como que desapassionado uma comunidade de interesse com os oprimidos e explorados. O interesse comum seria, então, “a grandeza do homem”, “a honra da humanidade” ou a dignidade humana. Pois a solidariedade, na medida em que participa da razão e, portanto, da generalidade é capaz de abranger uma multidão em termos conceituais, não apenas a multidão de uma classe, uma nação ou um povo, mas até toda a humanidade (ARENDDT, 2011, p. 127 – Grifo nosso).*

Hannah Arendt coloca a solidariedade como um princípio “capaz de inspirar e guiar a ação” de forma republicana para o “interesse comum”, “a dignidade humana”, sem fechar os olhos, sem cair na indiferença em relação ao sofrimento alheio e aos pobres. Enquanto a compaixão e a piedade exigem respostas imediatas para pôr fim ao sofrimento – liquidando a liberdade e não resolvendo efetivamente nem a questão social, nem a questão política – a solidariedade transita entre a seara política e administrativa. Sem tornar a política refém dos ditames da vida privada, a solidariedade age por meio da persuasão e reconhece os limites técnicos, materiais e orçamentários. Portanto, a solidariedade aponta na direção de um novo olhar em relação à sociedade – sem fechar os olhos aos riscos que ela oferece para a política. É possível criar uma “comunidade de interesses com os pobres e explorados” através da restituição da dimensão mundana da economia, por meio da qual ela possa estabelecer novas

---

<sup>134</sup> Notas do registro de uma petição de uma das seções da Comuna de Paris à Convenção Nacional. Cf. ARENDT, 2011, p. 128.



relações com a política e contribuir para a construção de políticas públicas de promoção da cidadania e da dignidade humana.

## 2.2. O ADVENTO DA SOCIEDADE: LIMITES E POSSIBILIDADES À AÇÃO POLÍTICA.

Como vimos, desde sua leitura de Aristóteles, Arendt, trabalha com uma rígida distinção entre o espaço privado e o espaço público. No estagirita, a ação e liberdade humana pressupõem três condições fundamentais: condição *cosmológica*, dada à contingência do mundo; *subjéitiva* relacionada à capacidade de fazer escolhas, eleger e deliberar; e, a condição *política*<sup>135</sup>. Portanto, a liberdade pode efetivar-se somente por meio da ação no espaço público, onde alcança visibilidade, apreciação e honra. É no espaço público que a ação com sua capacidade milagrosa de desencadear novos processos pode se instaurar, se sujeitar à avaliação, à distinção e às honrarias da política<sup>136</sup>. O espaço público é um espaço de aparecimento, manifestação da virtude e da excelência humana.

O espaço privado, por sua vez, é enfatizado por Arendt como o lugar da privatidade que é proporcionada pela propriedade privada. Para ela, na *pólis* grega, a propriedade privada funcionava como um elemento garantidor de que a pessoa possuía “um lugar em determinada parte do mundo” onde era soberano, ou seja, um refúgio para a individualidade, protegida das luzes e do julgamento característico do espaço público, um verdadeiro “abrigo e castelo sólido num mundo inóspito e estranho”<sup>137</sup>. Além disso, a propriedade privada funcionava como “garantia com razoável certeza” de que o cidadão “não teria de se dedicar a prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para a atividade pública”, portanto, era uma condição que lhes assegurava o direito de participar e exercer sua liberdade no espaço público

---

<sup>135</sup> De acordo com Mesa, “O papel da comunidade humana no contexto da liberdade se dá em dois sentidos: o primeiro, relacionado à condição cosmológica, é o de propiciar o espaço por excelência para a deliberação já que, sob a perspectiva de Aristóteles, é livre por excelência quem pode exercer a deliberação, não somente para determinar suas ações particulares senão também para determinar as leis que lhe rege, o qual constitui o exercício próprio do cidadão (Cf. *Pol.* Libro I). Assim, pois, somente enquanto faz parte de uma comunidade se está aberto à censura e ao elogio das demais pessoas, em virtude de que se afirma que tem agido virtuosamente ou não. O segundo sentido, relacionado à condição subjéitiva, compete à educação moral, que lhe permite desde criança adquirir, desenvolver e assegurar a capacidade racional e deliberativa com vistas a converter-se em cidadão. – Tradução nossa (MESA, 2012, p.194).

<sup>136</sup> As consequência da ação são, no entanto, *irreversíveis, imprevisíveis e ilimitadas*. Destas três características, apenas duas podem ser contornadas, a primeira pelo perdão e a segunda pela promessa.

<sup>137</sup> ARENDT, 2003, p. 22

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é 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. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de liberar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo. Essa liberdade é a condição essencial daquilo que os gregos chamavam de felicidade, *57efende57ic*, que era um estado objetivo dependente, em primeiro lugar, de riqueza e de saúde (ARENDDT, 2017, p. 38).

Ao mesmo tempo em que vê na esfera privada um elemento de conforto e segurança, Arendt ressalta suas características próprias que não são as mesmas da política. A liberdade pressupõe a solução da questão social; a necessidade, expressa na pobreza, não só “força o homem livre a agir como escravo”,<sup>138</sup> como justifica a violência e a dominação de uns sobre os outros na organização do modo de produção escravista. O uso do ser humano como meio forçado de produção através da violência só veio a ser superado com o desenvolvimento tecnológico, o que reforça sua argumentação de que a solução para a questão social está na técnica. Para Correia,

A insistência na solução das questões sociais por expedientes técnicos é reiterada em Arendt e frequentemente a enredou em embaraços, como quando sustenta, no caso específico da escravidão, que “foi a tecnologia e não o surgimento das ideias políticas modernas em si que veio a refutar a velha e terrível verdade de que apenas a violência e o domínio sobre os outros podiam trazer liberdade a alguns homens” (CORREIA, 2016, p. 115).

Neste ponto destaca-se uma visão materialista de Arendt, presa às exigências da vida biológica, que se traduz no que poderíamos apontar como uma “modernização conservadora” das relações de trabalho. O poder das modernas ideias abolicionistas não teria se sobreposto à força da necessidade e da produção, não houvesse um substituto tecnológico adequado, que não onerasse demasiado a produção, e ao mesmo tempo garantisse a produtividade.

De fato, a força da violência se fez presente mesmo nos primórdios do capitalismo moderno por ocasião dos sucessivos processos de expropriação e esbulho das classes camponesas para favorecer o acúmulo de capital – este processo, desumano em seu sentido mais visceral, tira dos pobres o único lugar onde poderiam ter um pequeno mundo uma vez que “excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família”.<sup>139</sup> Arendt recorda que o capitalismo nascente e mesmo posterior “jamais demonstrou grande consideração pela propriedade privada; ao contrário, sacrificava-a sempre

---

<sup>138</sup> ARENDT, 2017, p. 80.

<sup>139</sup> ARENDT, 2017, p. 72.

que ela entrava em conflito com o acúmulo de riqueza”. O processo de esbulho das classes camponesas – “consequência quase acidental da expropriação de bens monásticos e da Igreja após a Reforma” – foi só mais um exemplo. Por isso,

O dito de Proudhon – que a propriedade é um roubo – tem sólida base de verdade nas origens do moderno capitalismo; e é tanto mais significativo que mesmo Proudhon tenha hesitado em aceitar o remédio da expropriação geral, por saber muito bem que a abolição da propriedade privada, ainda que pudesse curar o mal da pobreza, muito provavelmente provocaria o mal ainda maior da tirania” (ARENDDT, 2017, p. 83).

Justificado pela necessidade de superação da questão social, o capitalismo nascente se promove como uma “organização de proprietários” e passa a exigir do domínio público a proteção para o acúmulo de mais riquezas.<sup>140</sup> Acentua-se a dominação do privado sobre o público, o desenvolvimento cada vez maior da sociedade e a política como mera gestão e função administrativa em vista do bem-estar, não para empoderar os pobres e excluídos da cidadania, mas, porque a política, que deveria encontrar o seu fim em si, passa a ter como destino e principal razão de ser a produção material.

A propriedade, antes vista como sagrada por todas as civilizações, vai perdendo o seu caráter de privatividade. Um passo teórico importante nesta direção é a definição moderna de propriedade feita por Locke, que realiza um deslocamento revolucionário ao remover o seu fundamento de um lugar físico, tangível, de posse da pessoa, para a propriedade do eu, do corpo individual e de sua força de trabalho. Esta falta de um fundamento físico abre caminho para uma noção onde o sujeito só tem como propriedade o talento e as capacidades do corpo, perdem-se os muros que separavam a esfera pública da esfera privada, em última instância garantidora da individualidade.<sup>141</sup>

Assim, a era moderna vai desapropriando e desintegrando a noção da privatividade em nome do desenvolvimento da capacidade produtiva da sociedade, que demanda uma organização coletiva mais adequada ao gerenciamento na esfera social, o que era defendido tanto por Marx como por filósofos de linhas mais liberais. A conexão antes existente entre o privado e o público vai se perdendo com o “equacionamento entre a propriedade e a riqueza”, a noção de propriedade vai sendo substituída pela concepção de riqueza, ao ponto de – como Arendt observa em, aparente referência a países que passaram por revoluções socialistas – surgirem países ricos ou potencialmente ricos, mas onde as pessoas são totalmente desprovidas de propriedade, de um lugar para chamar de seu, numa condição que tende a 58efen-las

---

<sup>140</sup> ARENDT, 2017, p. 83.

<sup>141</sup> ARENDT, 2017, p. 86.

vulneráveis frente à máquina pública da sociedade – “porque a riqueza de qualquer dos cidadãos individualmente consiste em sua participação na renda anual da sociedade como um todo”.<sup>142</sup>

A sociedade vai desintegrando não só a noção de privatividade da esfera privada, como também do espaço público, que vai perdendo suas características em meio a demandas importantes relacionadas à questão social como a emancipação das novas classes operárias e das mulheres.<sup>143</sup> Na busca urgente pela satisfação do processo biológico de um número cada vez maior de pessoas, o espaço público “começa a decair ainda mais, isto é, a ser transformado em uma ‘administração doméstica’ de dimensões nacionais, até que, em nossos dias, começa a desaparecer completamente sob a esfera ainda mais restrita e impessoal da administração”.<sup>144</sup>

Apesar de uma possível vitória sobre o jugo da necessidade, proporcionada pela “abundância de bens”, pelo avanço da produtividade, bem como pela redução do tempo no trabalho, em decorrência do desenvolvimento do processo das forças produtivas, Arendt vê na modernidade o definhamento da vida pública e do mundo comum – Isto porque o *animal laborans* não se envolverá para reestabelecer o mundo comum, mas gastará o seu tempo liberado em atividades privadas se entretendo com *hobbies*. Tudo se volta para o mercado e o consumo, a liberdade passa a ser entendida como livre-iniciativa a ponto de, equivocadamente, o Ocidente lutar contra os países “revolucionários” no pós-guerra em nome da riqueza e da fartura, não em nome da liberdade e da felicidade pública, liberdade esta que não se traduz de modo algum como corolário do crescimento econômico.

A livre-iniciativa, em outras palavras, tem sido uma autêntica benção apenas nos Estados Unidos, e é secundária em comparação às verdadeiras liberdades políticas, como a liberdade de expressão e pensamento, de reunião e associação, mesmo sob as melhores condições. O crescimento econômico algum dia pode se revelar uma maldição, e não uma benção, e em nenhuma hipótese ele pode levar à liberdade ou constituir prova de sua existência (ARENDDT, 2011, p. 276).

Na realidade, o ritmo da vida moderna e do capitalismo alterou as relações do ser humano com a natureza e consigo mesmo, de modo que os objetos de uso se tornaram bens de consumo. A incessante demanda pelo consumo faz com que se passe das necessidades naturais para necessidades artificiais, estimuladas pelas demandas da economia, que torna os objetos que compramos rapidamente obsoletos e ultrapassados em relação às novas ofertas e evoluções da produção. O *homo faber*, que não estava subordinado às necessidades do processo vital, pela

---

<sup>142</sup> ARENDT, 2017, p. 75

<sup>143</sup> ARENDT, 2017, p. 89

<sup>144</sup> ARENDT, 2017, p. 74

qual o *animal laborans* tem de “trabalhar para comer e comer para trabalhar”, perdeu sua autonomia, e a capacidade de propor fins à sua obra. Seus ideais enquanto fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados pela vitória do *animal laborans*. Mas, permanecem, no entanto, algumas de suas principais características e modo de ver o mundo, ainda que subordinadas à manutenção da vida:

E, realmente, entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança na onibrangência da categoria meios-fins, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania, que concebe todas as coisas dadas como material e toda a natureza como ‘um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos’, o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como ‘primeiro passo (...) para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de ferramentas para fabricar outras ferramentas e para variar sua fabricação indefinidamente’; e, finalmente, sua identificação natural da fabricação com a ação” (ARENDDT, 2017, p. 379).

Portanto, a noção de *homo faber*, ou *toolmaking animal* na expressão de Benjamin Franklin, é característica da modernidade tanto quanto a noção de *zoón politikón* é característica da antiguidade.<sup>145</sup> Enquanto na antiguidade todo trabalho e artifício humano era para criar condições para acessar a esfera pública – “Caso o dono de uma propriedade preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida política, era como se ele sacrificasse prontamente a sua liberdade e voluntariamente se tornasse [...] um servo da necessidade”<sup>146</sup> – na modernidade, ocorre uma reconfiguração da própria noção do domínio público, reconstruído pelo *homo faber*, que tem como espaço central não mais a praça pública enquanto espaço de ação, mas o mercado de trocas, cuja principal característica é a exclusão do animal político, tal como o *homo faber* fora excluído da *ágora* na antiguidade.<sup>147</sup> Em última análise, o que se verifica é uma instrumentalização servil do *homo faber* ao *animal laborans*, isto é, o processo vital é colocado como “o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie”<sup>148</sup> O triunfo do *animal laborans* representa a negação da ação política, daquela que seria a mais ativa e digna das atividades humanas, o que “teria

---

<sup>145</sup> ARENDDT, 2017, p. 197.

<sup>146</sup> ARENDDT, 2017, p. 80

<sup>147</sup> Ibidem p. 188.

<sup>148</sup> ARENDDT, 2017, 387. Ocorre aí, portanto, uma descaracterização do *homo faber*; que deveria inventar ferramentas e utensílios não apenas para servir ao processo vital, mas principalmente para construir um mundo comum que possa permanecer, justamente o contrário ao processo promovido pelo consumo, que tem sujeitado a humanidade à produção incessante e à destruição da natureza.

pavimentado o caminho para a dominação totalitária, mediante a promoção de um modo de vida radicalmente antipolítico, o do trabalhador-consumidor”<sup>149</sup>.

O trabalho, neste sentido, a partir das transformações em sua divisão, “nas quais uma atividade é dividida e atomizada em um sem-número de pequenas manipulações”,<sup>150</sup> gerou aumento da produtividade, promoveu um crescimento do domínio orgânico e natural da vida humana, uma socialização antipolítica baseada em relações de uniformidade, onde a igualdade desaparece frente a repetição e o metabolismo empregado na sua execução. Conforme Arendt:

A uniformidade predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de cada um poder sentir que não é mais um indivíduo, mas um com os outros. [...] essa unificação de muitos em um só é basicamente antipolítica: é o exato oposto da convivência que prevalece nas comunidades comerciais ou políticas que – para citar o exemplo de Aristóteles – não consiste em uma associação (*koinonia*) entre dois médicos, mas de um médico com um agricultor e, ‘de modo geral, de pessoas diferentes e desiguais’ (ARENDDT, 2017, p. 265).

Com isso, a sociedade tende a desenvolver a uniformidade, apagar a pluralidade e as diferenças entre a esfera pública e privada<sup>151</sup>, a transpor para a vida pública a estrutura de um governo de ninguém – não mais um governo patriarcal do tipo monárquico – uma vez que apresenta o governo como aquele que implementa o seu interesse, que é único, em questões econômicas e em caráter de opinião, o que pode facilitar o surgimento de regimes tirânicos e cruéis<sup>152</sup>.

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária (ARENDDT, 2017, p. 50).

Desse modo, podemos afirmar que a era moderna constrói uma concepção de cidadania baseada na marginalização do animal político, centralizada na ordem e na aplicação da lei tendo em vista a administração governamental da produção pela sociedade. Esta situação, na qual os assuntos tidos como improdutivos não têm espaço, onde “a vida pública do homem comum era delimitada a ‘operar para o povo’ em geral, isto é, a ser um *demiourgos*, um operário para o povo”, é oposta à cidadania na *pólis* e na *res pública* romana<sup>153</sup>.

---

<sup>149</sup> CORREIA, 2017, p. XLVIII

<sup>150</sup> ARENDT, 2017, p. 58

<sup>151</sup> Correia sintetiza bem o caráter do social ao caracterizá-lo “como uma espécie de fungo, que expande seu espaço na medida em que se espraia sobre o privado e o público” (CORREIA, 2017, p. XXXIX).

<sup>152</sup> ARENDT, 2017, p. 49.

<sup>153</sup> ARENDT, 2017, p. 198.

Desprezando a liberdade e a ação, a sociedade tenta introjetar uma pseudo-igualdade entre seus membros, baseada no comportamento e no conformismo, mas essa igualdade, “difere, em todos os seus aspectos, da igualdade dos antigos, e especialmente da igualdade na cidade-Estado grega”. O domínio público grego era “era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis”.<sup>154</sup> Ao estimular o comportamento a sociedade reprime a liberdade e a ação, ao transpor para a esfera pública as características da esfera privada, sufoca a espontaneidade e reforça a reprodução de comportamentos tidos como ideais ou aceitáveis dentro da moralidade em voga.

A ação não pode ser dirigida numa perspectiva de controle, simplesmente por causa de suas próprias características, como já observamos, toda ação é imprevisível, irreversível e ilimitada. As ações humanas provocam desdobramentos os quais podem escapar ao escopo do que foi planejado pelo agente, desse modo, é justamente por não conseguir prever as consequências de suas ações que as pessoas tendem a evitar e a manter certo receio de agir, pois, sabem que podem ser responsabilizadas por consequências as quais não foi capaz de prever. E, uma vez cometida, a ação não pode ser desfeita, tampouco, se pode conhecer ao certo os motivos que levou a pessoa a agir. Portanto, se por um lado a ação é efetivação da liberdade, por outro, se encontra em uma situação paradoxal, como explica Arendt:

Tudo isso é motivo suficiente para se afastar, com desespero, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e realizador do que fez. Em outras palavras, em nenhuma outra parte – nem no trabalho, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente do material dado – o homem parece ser menos livre que naquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade, e naquele domínio que deve sua existência única e exclusivamente ao homem” (ARENDDT, 2017, p. 289).

O problema é que quanto mais se diminui a privacidade, mais se expande o social, o comportamento, as condições propícias à inibição da ação e à instalação do totalitarismo. Não é por acaso o fato de que os dois grandes regimes totalitários, o nazismo e o stalinismo, tenham elevado a sociedade ao seu grau máximo. O nazismo também realiza um movimento de perda da privacidade em detrimento da sociedade; ao contrário do erro que o termo possa induzir, o nacional socialismo alemão não é uma vertente do marxismo, mas uma ideologia que prega a socialização entre os homens da raça ariana. Já em Marx, a socialização do homem depende em última escala da expropriação e da decadência da esfera e da propriedade privada.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Ibidem p. 51.

<sup>155</sup> ARENDT, 2017, p. 88.

Destruindo as especificidades entre a esfera privada e a esfera pública, a sociedade se firma do mesmo modo que a família e o lar, sobre a propriedade, não mais uma propriedade firmada em um terreno privativo, mas sobre uma grande porção de terra denominada território nacional. É assim que a sociedade a partir do vínculo com a terra fundamenta o surgimento de uma grande família artificialmente uniformizada em costumes e comportamentos de modo a fundamentar o surgimento do conceito de Estado-nação.

Todas as teorias orgânicas do nacionalismo, especialmente em sua versão centro-europeia, baseiam-se em uma identificação da nação e das relações entre os seus membros com a família e as relações familiares. Porque a sociedade passa a substituir a família, supõe-se que ‘o sangue e o solo’ devam governar as relações entre os seus membros; a homogeneidade da população e seu arraigamento no solo de um dado território passam a ser requisitos do Estado-nação em toda parte” (ARENDDT, 2017, p.318).

Neste ponto, a partir da ameaça de desaparecimento do domínio privado e do domínio público, encontramos-nos diante de um dos aspectos mais propensos à desconstrução do mundo e da pluralidade, terreno fértil para o alastramento dos movimentos ideológicos de massa. A compreensão marxista da história como um processo materialista determinado pela produção e pelo consumo,<sup>156</sup> coloca em relevo a esfera social e passa a entender a comunidade humana como uma sociedade de trabalhadores, composta não por indivíduos singulares e plurais com interesses próprios e diversificados, mas por uma classe, que forma uma sociedade cuja ocupação central é tomada pelo processo biológico da manutenção da vida da espécie ao invés da ação política<sup>157</sup>. Neste sentido, Arendt recorda as Teses sobre Feuerbach, onde Marx<sup>158</sup> especifica que “O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade ‘civil’; o ponto de vista do novo é a sociedade *humana*, ou a humanidade socializada”. Para Arendt, a humanidade

---

<sup>156</sup> De acordo com Margareth Canovan, a ideia de uma produção e controle do futuro da humanidade é inconcebível em Arendt, e seu apelo para que possamos “pensar o que estamos fazendo” não pode ser confundido como uma convocação para que a humanidade “assuma o controle dos eventos e produza conscientemente nosso próprio futuro. O problema com esse enredo quase marxista é que não existe ‘humanidade’ capaz de assumir a responsabilidade desse jeito”.CANOVAN, 2017, p. LXIII.

<sup>157</sup> Esta preocupação de Arendt com a submissão do indivíduo às leis da história a um mero elemento de uma sociedade uniforme já é apontada por Arendt em suas análises do pensamento de Johann Gottfried von Herder. Segundo Young-Bruehl, ela “observou em suas resenhas, de que a noção herderiana de desenvolvimento ‘organico’ de povos individuais poderia ser equivocadamente construída como uma negação da autonomia; de que, mesmo se o homem não é visto como uma ‘formiga na roda do destino’, poderia ser visto como uma formiga na roda do desenvolvimento de sua própria sociedade. Uma vez que a história se tornara o livro em que os homens procuravam a verdade, estava aberto o caminho para um pensador como Hegel considerar cada pessoa como um capítulo naquele livro cujo autor era um destino todo-abrangente” (BRUEHL, 1997, p. 98)

<sup>158</sup> Correia explicita que o interesse de Arendt por Marx não se deve apenas à questão do trabalho, mas também à investigação sobre os elementos totalitários presentes no marxismo, que para a autora ocupa um lugar central na tradição do pensamento político ocidental. O problema é que o autor pensa a ação nos termos da fabricação: “a confusão da ação política com a produção da história remonta a Marx. Ele esperava, depois de Hegel, ter interpretado a história da humanidade, ser capaz de ‘mudar o mundo’, ou seja, *produzir* o futuro da humanidade. O marxismo pode ser desdobrado em uma ideologia totalitária por causa de sua perversão, ou incompreensão, da ação política como a produção da história”. (CORREIA, 2017, p. XXII).



socializada consistia na “eliminação da lacuna entre a existência individual e a existência social do homem, de sorte que este, ‘no seu ser mais individual, seria ao mesmo tempo um ser social (um *Gemeinwesen*) (*Jugendschriften*, p. 113)”.

O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e ‘tranquilizado’ de comportamento. [...] torna-se imediatamente evidente que todas as suas atividades, vistas de um ponto de observação suficientemente remoto no universo, apareceriam não como atividades, mas como processos [...]” (ARENDDT, 2017, p. 400)

A possibilidade da transformação da ação em processos de comportamento e a consequente erradicação da pluralidade em face da Terra, incide diretamente sobre a condição da própria humanidade, tornando os indivíduos supérfluos, e atentando contra a sua dignidade enquanto “edificador de mundos ou coedificador de um mundo comum”<sup>159</sup>. Não é apenas nos países sob influência de revoluções marxistas que a liberdade está ameaçada, mas, uma série de características da sociedade capitalista de consumo têm ofuscado a manifestação da liberdade pública, transformada em liberdade civil e uma tomada de decisões de modo obscuro a partir da opinião pública.<sup>160</sup> Tomar consciência dos limites da sociedade, talvez seja um passo importante para a proteção da liberdade e da cidadania, serve como um alerta que, todavia, não determina e esgota o campo das relações possíveis no capitalismo.

\*

O panorama crítico fornecido por Arendt acerca da formação da sociedade como resultado do embricamento entre a esfera privada e a esfera pública nos ajuda a compreender os riscos aos quais estamos sujeitos quando tais limites são rompidos. A sociedade moderna assumiu como razão de ser a produção, condenou a política a uma mera função do domínio técnico desrespeitando a autonomia entre política e economia.

Apesar disso, defendemos que, para Arendt, esta separação não é de todo incomunicável, as críticas e os limites por ela apontados à sociedade não esgotam a potencialidade de seu pensamento, sob o signo da solidariedade a sociedade pode adquirir um novo significado e promover novas possibilidades de emergência do político. Ao invés de o suprimir, o fortalecer por meio de uma ampla inclusão à cidadania daqueles que estavam

---

<sup>159</sup> CORREIA, 2017, p. XIV.

<sup>160</sup> ARENDT, 2011, p. 281.

escravizados num estado de carência básica das necessidades do processo vital, privados do mundo comum e da liberdade.

Nesse sentido, é relevante a distinção retomada por Adverse, ao notar que Arendt “utiliza o termo ‘social’ para caracterizar o fenômeno moderno do ‘crescimento não-natural do natural’, enquanto retém ‘sociedade’ para denotar o *espaço* entre o público e o privado”.<sup>161</sup> A distinção dos dois termos serve para demarcar nuances conceituais limítrofes e interccionais que, por vezes, podem ser negligenciadas por diferentes leituras. Por isso, seu objetivo de fazer perceber que “a crítica de Arendt ao social não deve fazer esquecer que sua teoria do político não apenas é compatível com a ideia de sociedade civil, mas a mobiliza em determinados contextos”.<sup>162</sup>

O demarcador comum para o qual Adverse chama atenção é que o termo *sociedade* em todas as suas concepções implica numa “relação problemática entre o público e o privado, o individual e o social, entre a ética do interesse público e os interesses individuais, entre as paixões particulares e as preocupações públicas”.<sup>163</sup> Logo em seguida, como quem tem consciência de estar tocando num ponto sensível, aponta que “os interesses econômicos e privados estão longe de esgotar o sentido da sociedade civil”,<sup>164</sup> num movimento lógico de enfatizar o sentido político da sociedade civil em detrimento do sentido privado e econômico. Este movimento busca respeitar as nuances feitas pela própria autora:

Em *A condição humana*, Arendt descreve, em parte, a sociedade a partir dessas últimas características, deixando de lado sua dimensão propriamente política. Tudo se passa como se a dimensão econômica do social (mas também outras de suas características, como o conformismo) neutralizasse por completo aos olhos de Arendt sua capacidade política. Entretanto, essa não será a única posição de Arendt sobre o assunto, pois em seu estudo sobre os processos revolucionários a dimensão política da sociedade é ressaltada, sob a égide das “comunidades” (ADVERSE, 2021, p. 32).

É este sentido político da sociedade civil – que praticamente não apareceu na primeira parte desta seção, construída a partir da *A condição humana* – que nos interessa e que Adverse quer colocar em relevo. Conceitualmente, recorda, esta dimensão política da sociedade se remete à dimensão contratualista da arte de pessoas iguais em reciprocidade se associarem, fazerem pactos de natureza política baseados na promessa e gerar poder, uma “sociedade” ou *societas*, aliança, em sentido romano.<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> ADVERSE, 2021, p. 27

<sup>162</sup> ADVERSE, 2021, p. 28

<sup>163</sup> ADVERSE, 2021, p. 31

<sup>164</sup> ADVERSE, 2021, p. 31.

<sup>165</sup> ADVERSE, 2021, p. 34

No entanto, apesar de nos interessar este movimento de colocar a sociedade civil em evidência, respeitando seu caráter político, Adverse parece querer depurá-la o máximo possível de sua relação com questões da vida privada “os interesses privados e econômicos estão longe de esgotar o sentido da sociedade civil.”<sup>166</sup> Assim, parece *desmanchar* o peso das demandas privadas em relação à sociedade civil, no sentido ambivalente da semântica (desfazer, desmontar e retirar a mancha, a mácula), embora, admita que a mistura apareça como pano de fundo na discussão: “os signatários da Declaração de Independência ‘mutuamente comprometeram’ suas vidas, *suas fortunas* [...]”.<sup>167</sup>

Talvez, o caminho para retomar o sentido integral da sociedade civil seja justamente reconhecer a antiga visão materialista, admitir que não há possibilidade de uma separação absoluta e incomunicável entre o público e o privado, e pensar a relação autônoma entre economia e política, que compreende a antiga a deliberação em torno das demandas apresentadas e das prioridades do interesse público. Portanto, nossa hipótese é que Arendt tenha em mente desfazer a operação marxista enunciada nas Teses sobre Feurbach: “O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade ‘civil’; o ponto de vista do novo é a sociedade *humana*, ou a humanidade socializada”.<sup>168</sup>

Em *A condição humana*, Arendt identifica que o advento da sociedade e discute o conceito de humanidade socializada, que representou a afirmação da vida da espécie sobre a vida do indivíduo, tomada como uma forma de egoísmo:

o ponto de inflexão da insistência sobre a vida “egoísta” do indivíduo, nos primeiros estágios da era moderna, para a ênfase posterior na vida “social” e no “homem socializado”, ocorreu quando Marx transformou a noção mais grosseira da economia clássica – de que todos os homens, na medida em que agem de algum modo, agem por razões de interesse próprio – em forças de interesse que informam, movimentam e dirigem as classes da sociedade, e mediante seus conflitos dirigem a sociedade como um todo. A humanidade socializada é aquele estado da sociedade no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou o gênero humano, mas não o homem nem os homens (ARENDDT, 2017, p. 398).

Desse modo, o que Arendt quer desmontar é a “sociedade *humana*, ou a humanidade socializada” de Marx, porque justamente ao tentar eliminar a “motivação implicada no interesse próprio” – no qual subsiste a pluralidade – ela nega a ação e se torna carregada de elementos totalitários:

O importante é que, agora, mesmo o último vestígio de ação que havia no que os homens faziam, a motivação implicada no interesse próprio, desapareceu.

---

<sup>166</sup> ADVERSE, 2021, p. 31

<sup>167</sup> Grifo nosso – ARENDT, 1982, p. 87 apud ADVERSE, 2021, p. 37.

<sup>168</sup> MARX, 1998, p. 103

O que restava era uma “força natural”, a força do próprio processo vital, à qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos [...] (ARENDRT, 2017, p. 399).

De fato, a prudência hermenêutica ante a obra arendtiana se justifica em razão de sua preocupação em advertir para os riscos e os elementos totalitários presentes na sociedade. No entanto, embora este viés ganhe maior notoriedade, em razão dos males que ele pretende prevenir, Arendt não deixa de apontar para as potencialidades de uma construção política na interseccionalidade com a economia guiada pela solidariedade.

Uma interessante arquitetônica deste desenho nos foi apresentada por Steven Klein. Seu texto apresenta a controversa em torno da suposta recusa de Arendt em tratar problemas econômicos e sociais como objetos de debate público e ação política,<sup>169</sup> nos oferece elementos para construção de um diálogo entre demandas sociais e assuntos públicos por meio da categoria do Estado de bem-estar social. Em sua perspectiva,

Embora Arendt, não tenha elaborado uma teoria compreensiva do Estado de bem-estar social, ela fornece uma gama de termos conceituais que demonstram-se frutíferos para o pensamento acerca da relação entre ação política e forças econômicas nas sociedades pós-industriais contemporâneas. Em particular, e contrário à sabedoria recebida sobre seu pensamento, Arendt, oferece valiosos recursos para a consideração do papel que as instituições de bem-estar desempenham ao permitir que atividades e processos econômicos adentrem à vida política como objetos de julgamento público e ação coletiva (KLEIN, 2014, p. 856 – Tradução Nossa).

O problema de alguns interpretes do pensamento de Hannah Arendt, de acordo com Klein, é reduzir a atividade econômica como um domínio exclusivamente técnico, instrumental e privado.<sup>170</sup> Não há, em sua interpretação, uma separação absoluta entre política e economia, pelo contrário, o que há é uma “possível interrelação entre elas e a vital importância de assuntos econômicos na vida política” (KLEIN, 2014, p. 857). Sua tese principal é que, para Arendt, o grande perigo é

a redução de questões econômicas a um cálculo instrumental. Contra esta redução, Arendt fornece recursos para teorizar a economia não como um domínio instrumental e cálculo técnico, mas como um local onde a necessidade material e a ação política podem ser mediadas apropriadamente. Arendt está tão se não mais, preocupada com a *perda* do contexto no qual problemas econômicos podem aparecer como objetos de preocupação compartilhada, quanto está com a invasão da política por atitudes e

---

<sup>169</sup> O tema, é objeto de crítica mesmo entre comentadores simpáticos ao pensamento arendtiano, como Bernstein e Piktin, ao passo que para outros (Villa) é precisamente este o ponto mais valioso de seu pensamento. Alguns tentam salvar seu pensamento da insensibilidade social afirmando que “a distinção é sobre um ethos ou mentalidade antipolítica e instrumental, em vez de problemas sociais, como tais. [...] Todas estas respostas, no entanto, compreendem mal a distinção de Arendt sobre política econômica e, portanto, reforçam a compreensão dominante” (KLEIN, 2014, p. 857).

<sup>170</sup> Desse modo, eles reforçam precisamente o que Arendt busca combater: a imagem da atividade ou mentalidade econômica como caracteristicamente instrumental, particular, e privada (KLEIN, 2014, p. 857).

mentalidades instrumentais ou calculistas. Ela recupera o que eu chamo de dimensão mundana da economia – condições institucionais que permitem à questões econômicas aparecerem como objetos possíveis de deliberação e ação pública (KLEIN, 2014, p. 857 – Tradução Nossa).

Esta leitura nos parece estruturalmente válida face todo o percurso reflexivo trilhado até aqui. Nesse sentido, a dimensão econômica aparece como indissociável da ideia de mundanidade, da construção de um mundo tangível de coisas, provenientes de matérias-primas transformadas pela obra, *work*, que configuram um espaço estável e duradouro no qual as pessoas se relacionam. A perda da mundanidade por parte da economia, este contexto onde questões econômicas podem ser submetidas à deliberação, julgamento e ação pública, acarreta a instrumentalização da política e sua cooptação pelo sistema econômico.

De acordo com Klein, os limites da interpretação arendtiana do advento da sociedade na era moderna são desenhados a partir de sua avaliação sobre o problema da expropriação na acumulação primitiva do capitalismo. Para ela, o processo de expropriação, que “é a destruição da dimensão mundana da economia”,<sup>171</sup> pois é a destruição do mundo e de um lugar onde as pessoas podiam ter asseguradas sua privacidade, segurança e sustento por meio do trabalho, se deu a partir de uma visão de economia completamente técnica e instrumental que agia em função da acumulação de capital, sem que pudesse ser contida por instituições mediadoras que “contrariassem a força dos processos expropriativos e restaurasse a mundanidade da dimensão das atividades e relações econômicas”.<sup>172</sup>

A economia possui, portanto, uma dupla dimensão, mundana e instrumental. É esta dimensão mundana, na visão de Klein, que Arendt considera importante ser resgatada, pois a transformação da economia em economia política, e vice-versa, suprimiu qualquer mediação racional destruindo o espaço comum de deliberação onde o lado mundano e o técnico das questões econômicas podia se manifestar. É esta dupla dimensão que vislumbramos na formulação de Lênin “Eletrificação + Sovietes”, claramente, neste momento, tem-se um respeito tanto à dimensão técnica, quanto mundana do processo de deliberação política, pois “Lutas políticas sobre questões sociais e econômicas, nesta perspectiva, são sempre práticas de construção da mundanidade”<sup>173</sup>, de disputas públicas, portanto, cabe às instituições republicanas assumir e fornecer-lhes um espaço adequado.

Não são os desafios colocados pelas demandas econômicas relacionadas às necessidades em si mesmas que ameaçam a vida pública e a liberdade, mas é o predomínio da dimensão

---

<sup>171</sup> KLEIN, 2014, p. 863

<sup>172</sup> KLEIN, 2014, p. 857

<sup>173</sup> KLEIN, 2014, p. 858.

técnico e instrumental da atividade econômica que se rege, tal como o homo faber, pela relação meios e fins, subjugando toda mundanidade de cuidados, avaliações, opiniões e formulações de juízos não-técnicos nos assuntos que são de interesse coletivo<sup>174</sup>.

Há, na visão do autor, uma busca de Arendt para reconstruir uma “atitude positiva em direção ao trabalho e instrumentalidade, na medida em que tais atividades são intermediadoras entre a necessidade subjetiva e a ação política”.<sup>175</sup> Nesse sentido, Markell e Tsao são interpretes que dão ao pensamento de Arendt a ideia de recuperar este sentido mundano do trabalho, cuja marginalização havia distorcido o pensamento político e filosófico<sup>176</sup>. A recuperação deste sentido mundano do trabalho e da gama de objetos fabricados pelo ser humano, se torna possível pois, tal mundo de coisas e objetos compartilhado em público abrem espaço para aparência e julgamento, onde as discussões individuais podem aparecer em um local estável e significativo.<sup>177</sup>

Esta explicação “fenomenológica de Arendt acerca da significância dos objetos cotidianos abre um caminho para analisar a atividade econômica sempre excedendo os termos da instrumentalidade e do controle técnico”<sup>178</sup>. Desse modo, Klein defende que as demandas do campo privado, relacionadas às necessidades materiais, podem ser apresentadas ao espaço público, lugar onde se faz a mediação conceitual entre o subjetivo e o político, por meio das instituições, podendo tais demandas aparecerem, serem julgadas e alcançarem significância dentro de uma comunidade política solidária.

É esta ausência de mundanidade, de espaço políticos institucionais de acolhimento e significação que explica, por exemplo, a invisibilidade dos miseráveis tanto na França como nos Estados Unidos. Admiti-los à cidadania significaria, *também*, absorver e deliberar sobre suas demandas e interesses de modo técnico e mundano, pois

apesar dos interesses serem produzidos pelas necessidades econômicas e sociais, eles não são reduzíveis a elas. E este é o porquê os interesses são, também, sempre manifestação do mundo, de como necessidade são reificadas em objetos mundanos – interesses – que abrem um espaço comum de aparência e julgamento (KLEIN, 2014, p. 861 – Tradução nossa).

Portanto, Klein, interpreta a arquitetura do pensamento arendtiano sob o prisma da ideia de uma comunidade solidária que se estrutura por meio do de políticas de bem-estar, para ele

---

<sup>174</sup> KLEIN, 2014, p. 858

<sup>175</sup> Ibidem.

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> KLEIN, 2014, p. 859

<sup>178</sup> KLEIN, 2014, p. 861

apesar de suas próprias conclusões pessimistas, a teorização de Arendt das dimensões mundanas da economia fornece valiosos recursos para considerações da significância das instituições de bem-estar para a vida democrática. De uma perspectiva arendtiana, instituições de bem-estar – abrangendo várias formas de segurança coletiva para a regulação da atividade econômica para fornecimento público direto de bens econômicos, como habitação ou materiais para o sustento – trabalham para transformar a pura necessidade de materiais em objeto de ação coletiva. Elas fornecem um vocabulário compartilhado e um conjunto de pontos de referência para a deliberação pública, uma ação intencional sobre a demanda da necessidade material. A reificação da pura necessidade pode tomar tanto uma forma mundana como um registro documental administrativo, uma situação individual ou a elaboração de um projeto de construção de habitações.[...] Uma pensão, por exemplo, pode ser fecundamente vista como um objeto mundano – algo que não somente satisfaz as necessidades materiais dos cidadãos mas também fornece a tais cidadãos um local estável no mundo e uma medida de glória ou estima pública – bem como um interesse mundano: alguma coisa constitutiva de uma classe de indivíduos que compartilham um local particular no mundo em relação a um objeto compartilhado (KLEIN, 2014, p. 867).

Compreendemos que as tensões em torno da questão social e da sociedade podem ser atenuadas quando delimitamos cada um dos conceitos relacionados, o *espaço privado* (trabalho-vida), a *economia* (obra-mundanidade) e o *espaço público* (ação-pluralidade). Além disso, parece-nos que a arquetônica que perpassa estes conceitos – que são dimensões reais que constituem a vida humana – permite desenhar uma tríade comunicativa.

Primeiro, os objetos e demandas do espaço privado são apresentados à comunidade que os interpreta – nesta interpretação para julgamento e deliberação conjunta está a chave para evitar a cooptação do interesse público pelo interesse privado, bem como o fundamental respeito institucional para proteger a coisa pública de seu desvirtuamento e transformação em uma função do processo vital e do bem-estar, risco já mencionado pelo problema da Revolução Russa que colocou o bem-estar como finalidade do governo. Por isso, talvez não seja possível falar em Estado de bem-estar em Arendt, pois, a expressão em si já denotaria a perda da autonomia da política.<sup>179</sup> Ao que parece, este problema pode ser contornado quando a deliberação pública segue o segundo movimento da articulação, ou seja, quando a comunidade antes de deliberar, submete estas demandas à consulta de um corpo técnico capaz de fornecer luzes à tomada de decisões, tornando possível, assim, o desenho conceitual da solidariedade e das possibilidades factuais de existência política de uma “comunidade de interesses” que faça jus à máxima do “direito a ter direitos”.

---

<sup>179</sup> No entanto, este desvirtuamento, aparentemente não ocorria na antiguidade, talvez porque não existisse a possibilidade de demandas urgentes trazidas por pessoas em condição de miséria ou pobreza ocuparem os espaços de poder, embora já estivesse presente a deliberação em torno de questões materiais e administrativas.

### 3. O SENTIDO DA AÇÃO POLÍTICA

*Todas essas liberdades, às quais poderíamos acrescentar nossas exigências de estarmos livres do medo e da fome, são, é claro, essencialmente negativas; resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade, que, [...], é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. (ARENDRT, 2011, p. 61).*

#### 3.1. A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO: A *CONSTITUTIO LIBERTATIS*.

Com enormes desafios é fundamental construir instituições políticas que tenham como um de seus elementos centrais garantir a liberdade para que os indivíduos possam ser e agir no mundo, de modo a salvaguardar a riqueza da pluralidade que compõe os diferentes aspectos da condição humana. A ação é como um conteúdo dispensado e recebido no espaço público enquanto forma. Sem a configuração de um espaço público livre a ação tende a definhar e com ela a cidadania. É no palco das aparências do mundo comum, portanto, no espaço público, que o sujeito revela a sua singularidade e manifesta-se, de modo que as diversas matizes que formam a comunidade humana possam se constituir. A ação, neste sentido, constitui identidades singulares numa comunidade plural. Só tem sentido falarmos em ação a partir da pluralidade do mundo. Por isso, Hannah Arendt afirma que “nem a educação, nem a engenhosidade, nem o talento podem substituir os elementos constitutivos do domínio público, que fazem dele o local adequado para a excelência humana”.<sup>180</sup>

Zelar pela permanência e constituição do espaço público é tarefa fundamental da ação humana para conservar a humanidade e sua excelência política<sup>181</sup>. O espaço público se insere na dinâmica e no processo político como conquista a ser constituída e preservada, pois somente através do uso da liberdade no espaço público pode ser garantida uma das reivindicações fundamentais do ser humano, o direito a ter direitos.

Não obstante a sua importância para garantir a permanência e a durabilidade dos feitos humanos na vida pública, a ação e a prevalência do espaço público sempre foi depreciada, mesmo entre os revolucionários que “preferiram rebaixar a liberdade ao nível de preconceito pequeno-burguês a admitir que o objetivo da revolução era, e sempre foi, a liberdade”.<sup>182</sup> A

---

<sup>180</sup> ARENDRT, 2017, p. 61.

<sup>181</sup> É neste sentido que a autora afirma: “Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais” (ARENDRT, 2017, p. 67).

<sup>182</sup> ARENDRT, 2011, p. 36



história humana é uma sucessão de levantes fracassados e insurreições na defesa da política que, no entanto, não podiam ainda ser considerados como revoluções, fenômenos que iniciam um novo curso na história, mas que “não existiam antes da era moderna”. Na realidade, Arendt deixa claro que o acontecimento político foi uma experiência rara na história humana e as revoluções apontam para novos inícios e colocam no horizonte a liberdade.

Resumidamente, assegura Arendt, os acontecimentos políticos revolucionários da modernidade são marcados pela “convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início”.<sup>183</sup> Portanto, junto à ideia do nascimento, de um novo início – que Arendt chama de um *páthos* de novidade – a liberdade aparece como elemento nuclear das revoluções, que além do aspecto da revelação da identidade individual, da permanência e da imortalidade, buscam garantir o espaço público como construção do poder na pluralidade, onde as pessoas possam ocupar e sustentar diferentes posições, o que assegura ao debate público a capacidade de ouvir diferentes ideias, contemplar o mesmo objeto de ângulos diferentes, e acaba por proporcionar a construção de um juízo e de uma ação política marcada por uma mentalidade alargada e pela imparcialidade, entendida como a construção de um juízo coletivo a partir das diferentes perspectivas<sup>184</sup>. O poder, afirma Arendt,

À diferença da força, que é dote e posse de cada homem isolado contra todos os outros homens, o poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros. Assim, prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação, em processo de constituir uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta (ARENDDT, 2011, p. 228).

É neste sentido que a ação e o poder<sup>185</sup> podem ser compreendidos como um fim em si mesmo, como esclarece Brito, “O poder serve para manter a prática do poder, consolidando-se em instituições que asseguram a prática comunicativa. Sua normatividade implica a necessidade de manutenção de práticas discursivas (e de instituições que asseguram essas práticas) e na proibição de restrições a essa prática”.<sup>186</sup>

Irreversível, imprevisível e ilimitada em sua própria concepção, a ação adquire força

---

<sup>183</sup> ARENDT, 2011, p. 57

<sup>184</sup> Arendt afirma que “o espaço-entre físico e mundano, juntamente com os seus interesses, é recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e falar dos homens diretamente uns *com* os outros. [...] Damos a esta realidade o nome de ‘teia’ de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível” (ARENDDT, 2017, p. 226).

<sup>185</sup> Poder: “Referimo-nos antes ao poder que passa a existir quando as pessoas se reúnem e ‘agem em concerto’, e que desaparece assim que elas se separam. (ARENDDT, 2017, p. 303)

<sup>186</sup> BRITO, 2015, p. 435

para irromper e modificar o curso dos acontecimentos e da história. Por isso, alerta Arendt “seja qual for o seu conteúdo específico, a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras”<sup>187</sup>. Mesmo as fronteiras das próprias leis, pois,

A fragilidade das leis e instituições humanas, e, de modo geral, de todo assunto relativo à convivência dos homens, decorre da condição humana da natalidade e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana. [...] As limitações legais nunca são salvaguardas absolutamente seguras contra a ação vinda do interior do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são salvaguardas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica” (ARENDR, 2017, p. 237).

Aqui Arendt expõe de modo paradigmático a tensão entre o poder extraordinário da ação e o poder ordinário do escopo legal sedimentado no ordenamento jurídico. As leis podem oferecer um amparo e reconhecimento à ação e, ao mesmo tempo, proteger a estabilidade do espaço público contra ações de opressão que emanem do governo e do próprio corpo político.

As experiências de fundação na *polis* grega demonstram que os gregos estabeleciam uma distinção entre a ação política e a arte legislativa, vista como uma *techné*, que poderia ser fabricada, como a arte do um artesão, de um arquiteto ou a de um construtor dos muros da cidade. O legislador, portanto, não faz mais do que definir os marcos para que a ação política possa acontecer<sup>188</sup>. Nas palavras da autora, “Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da *polis* e a estrutura era a sua lei”<sup>189</sup>.

Portanto, ao recorrer à determinação grega da lei como instituição, muro e constituição do espaço público, enquanto terreno para a ação, Arendt coloca estes dois termos em uma relação tangível. Mas, de modo que a lei não determine nem possa vir a determinar o conteúdo da ação. Deste modo, nos é colocado um novo desafio acerca da relação entre ação e lei, isto é, a necessidade de uma suposta conformidade da ação com a lei, visto que tal conformidade parece incorrer numa contradição com o caráter inovador e extraordinário da ação. Daí o esforço da autora em fundamentar filosófica e juridicamente a desobediência civil – como forma de resistência à opressão do Estado e garantia de direitos fundamentais – e sua defesa de

---

<sup>187</sup> ARENDR, 2017, p. 236

<sup>188</sup> Arendt recorda que o legislador “era tratado como qualquer outro artesão ou arquiteto, e podia ser trazido de fora e contratado sem que precisasse ser cidadão, ao passo que o direito de *politeuesthai*, de engajar-se nas muitas atividades que afinal ocorriam na *pólis*, era exclusivo dos cidadãos” (ARENDR, 2017, p. 241).

<sup>189</sup> ARENDR, 2017, p. 241

que esteja inscrita como um direito no arcabouço constitucional dos Estados republicanos.

Desse modo, ao assumir estas tensões entre o poder extraordinário da ação e a estabilidade da Constituição, ao tentar encontrar um lugar para a desobediência civil dentro da *constitutio libertatis*, Arendt, porta-se como sempre se portou, coerente com a sua concepção de mundanidade, no entremeio de várias teorias e definições políticas, o que nem sempre é compreendido por alguns de seus leitores que consideram que, se por um lado, a desobediência civil decorrente da perda de legitimidade das instituições governamentais é reconhecida como possuidora de uma característica revolucionária, por outro, ao buscar acomodá-la em um *locus* institucional, a autora teria cedido aos teóricos liberais para adaptá-la ao direito e às leis estadunidenses, dando-lhe a configuração de uma desobediência bem comportada, cujo papel principal é o de reformadora das normas e leis para evitar a guerra civil e a revolução:

Apesar dessa correta fundamentação, Arendt regressa à matriz liberal da qual nunca consegue efetivamente escapar em seus escritos políticos. Ainda que a autora reconheça que a desobediência à lei talvez seja o mais impressionante fenômeno da década de 1960 em todo o mundo e que tal situação normalmente aponta para um horizonte revolucionário, com a progressiva erosão da legitimidade governamental (ARENDR, 1972:69), ela não leva sua percepção às últimas consequências. [...] Arendt teme as potencialidades revolucionárias da desobediência civil e se ocupa com a difícil tarefa de encontrar-lhe um nicho institucional. Daí porque a terceira parte de seu ensaio seja dedicada à investigação de como a desobediência civil pode se adaptar aos direitos e às “instituições da liberdade”, de modo a evitar a guerra civil e a revolução (ARENDR, 1972:82) (MATOS, 2016, p. 55).

Como se pode notar, com tensões latentes e fronteiras conceituais nem sempre tão fixas e rígidas, resultado, em certa medida, de seu exercício de pensamento alargado, as reflexões de Arendt não se conformam dentro dos limites, formas e chaves de leitura com os quais costuma ser lida, e abrem margem para interpretações *equivocas* – tanto no sentido de equivocidade de sentido ou de imprecisões conceituais – bem como, para manobras e arranjos que podem reduzir a fecundidade de seu pensamento, sua capacidade de diálogo e abrangência política. Se seus escritos se mantêm relevantes para além da Guerra Fria, período no qual foram escritos, é bem verdade que as polêmicas que despertaram também permanecem e, talvez, se atualizam no contexto hodierno de crescente polarização e disputa político-ideológica. Nesta perspectiva, é importante pontuar que a tarefa hermenêutica do pensamento de Arendt adquire um duplo significado; na desconstrução de preconceitos por meio da compreensão estrutural seu pensamento, bem como na valorização de um pensamento cuja aposta está na defesa do republicanismo como forma de organização que promete assegurar, através das leis, a estabilidade da esfera pública, *locus* onde a ação e a pluralidade humana se constituem.

\*

Atividade humana por excelência, a ação se caracteriza pela possibilidade de desencadear novos inícios<sup>190</sup> e processos na teia das relações humanas, dentre estes, podemos citar, a convocação de uma Assembleia Constituinte para formação do poder organizado – tal como ocorreu nas experiências revolucionárias, como a estadunidense – para manter a política, promover a liberdade e a deliberação sobre os assuntos da comunidade<sup>191</sup>.

Convém recordar que a ação é como um conteúdo que só pode existir e encontrar o seu sentido autêntico no espaço público, lugar onde o extraordinário da excelência humana pode se manifestar. Segundo Arendt, era esta concepção que animava a vida na política grega:

Em primeiro lugar, esperava-se que a *pólis* multiplicasse as oportunidades de conquistar ‘fama imortal’, ou seja, multiplicasse para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em ato e palavra quem era em sua distinção única [...]. O principal objetivo da *pólis* era fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana (ARENDDT, 2017, p. 244 – Grifo nosso).

Portanto, a constituição do espaço público faz-se necessária a partir da compreensão de que a política não é um acontecimento natural e espontâneo (*physis*), ao contrário é um fenômeno deliberado (*nomós*) que acontece a partir ação. É neste sentido que operam os verdadeiros processos políticos e as revoluções, que têm como objetivo instaurar a liberdade, romper os grilhões e as condições de opressão que restringem a esfera pública e a tornam um luxo ou privilégio para poucos.

Estes processos revolucionários, decorrentes da ação, conforme Arendt, “são os únicos problemas políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável”<sup>192</sup>. Trata-se da mudança de um estágio pré-político – nomeado *estado de natureza* pelos modernos – para o estabelecimento de novas relações mediadas por um mecanismo institucional, uma Constituição, construída a partir da articulação comum do poder<sup>193</sup>. É através

---

<sup>190</sup> Sobre o caráter da ação como início, Arendt especifica que “o grego e o latim, ao contrário das línguas modernas, possuem duas palavras totalmente diferentes, mas correlatas, para designar o verbo ‘agir’. Aos dois verbos *archein* (‘começar’, ‘liderar’ e, finalmente, ‘governar’) e *prattein* (‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’) correspondem os dois verbos latinos *agere* (‘por em movimento’, ‘liderar’) e *gerere* (cujo significado original é ‘conduzir’). Aqui é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento” (ARENDDT, 2017, p. 234).

<sup>191</sup> Segundo Arendt, “O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que chamamos de ‘organização’) e o que elas, ao mesmo tempo, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. 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” (ARENDDT, 2017, p. 249).

<sup>192</sup> ARENDDT, 2011, p. 47.

<sup>193</sup> Para Arendt, se a ideia de um estado de natureza ainda hoje é pertinente “é porque ela reconhece uma esfera política que não surge automaticamente em qualquer lugar onde convivam os seres humanos, e que existem acontecimentos que, embora possam ocorrer num contexto estritamente histórico, não são realmente políticos e

desta pactuação entre as pessoas para a ação comum, por meio da promessa e obrigação mútua, que a política é fundada como “uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta”<sup>194</sup>.

Este processo de fundação, quando realizado a partir de Assembleias Constituintes, com a participação das pessoas, como ocorreu nos Estados Unidos, é considerado por Arendt “a marca própria da revolução”.<sup>195</sup> Para ajudá-la a pensar este momento de pactuação e elaboração de uma Constituição, Arendt examina o pensamento de Thomas Paine acerca da Revolução Americana<sup>196</sup>. Para o autor, uma Constituição não pode ser pensada como o desenho ideal de uma comunidade política, mas como uma ação real por meio da qual as pessoas constituem o governo, ou seja, é o meio pelo qual o extraordinário da ação configura o ordinário das leis, que sustentarão e darão estabilidade ao corpo político. Paine considera que:

É necessário definir qual é o significado de uma Constituição. Não é suficiente adotar a palavra; nós devemos fixar o critério de sua significação. Uma constituição não é algo somente em nome, mas de fato. Ela não tem uma existência ideal, mas real; [...] uma constituição é algo precedente ao governo, e um governo é tão somente a criação de uma constituição. A constituição de um país não é uma ação do governo, mas das pessoas constituindo seu governo. (PAINE, 2004, p. 29 – Tradução nossa).

Lutando por suas questões aparentemente pontuais, suas reivindicações iniciais «tributação só com representação», os estadunidenses vivenciaram a experiência de ser livre, de tomar decisões nas assembleias, por meio de discursos, da oratória e da persuasão, de decidir o seu próprio destino por meio da ação. No entanto, este acontecimento raramente ocorreu na história da humanidade, mesmo a boa parte das Constituições redigidas na Europa após as quedas das monarquias foram produzidas por especialistas, tecnocratas, num processo alheio à participação das pessoas, ou seja, foram pensadas como um meio pelo qual o governo dotava o povo de uma Constituição, e não o contrário. A decorrência desta lógica é que tais Constituições careciam de “poder, autoridade e estabilidade” e por isso, logo foram rejeitadas, pois, é o poder que dá origem à autoridade e possibilita a sustentação e a permanência do corpo político.<sup>197</sup>

Este problema, como já demonstramos, era um velho conhecido dos Europeus desde a Revolução Francesa, onde a reflexão sobre a Constituição e as formas de governo fora negligenciada e cedera espaço para a questão social de modo que, recupera Arendt, não se falava

---

talvez nem sequer ligados à política” (ARENDR, 201, p. 45).

<sup>194</sup> ARENDR, 2011, p. 228.

<sup>195</sup> ARENDR, 2011, p. 170.

<sup>196</sup> Político e autor britânico, escreveu *The Rights of men*, em resposta aos escritos de Edmund Bruke's acerca da revolução francesa. Paine aborda a questão do direito natural e da libertação das tiranias, é considerado um dos pais fundadores dos Estados Unidos.

<sup>197</sup> ARENDR, 2011, p. 193.

em outra coisa, “*La republique? La monarchie? Je ne connais que la question sociale*’ [*A república? A monarquia? Conheço apenas a questão social*]”; com isso, junto com as instituições e constituições que são ‘a alma da república’ (Saint-Just), perderam a própria revolução”<sup>198</sup>.

Diferentemente do que ocorreu na Constituinte da Revolução Americana, cujo processo tinha como objetivo não limitar, mas “criar mais poder”, por isso, foi altamente participativo, com assembleias e votações locais, regionais e nacional. O processo constituinte americano desvela em si o próprio sentido da revolução e da definição de uma Constituição. De acordo com Arendt, “A Constituição americana finalmente consolidou o poder da revolução e, como o objetivo da revolução era a liberdade, de fato ela se tornou o que Bracton havia chamado de *constitutio libertatis*, a fundação da liberdade”.<sup>199</sup>

A expressão utilizada por Thomas Paine, recuperada por Arendt é “gramática da liberdade”. De acordo com Paine, “A constituição americana foi para a liberdade o que a gramática é para a linguagem: ela define as partes do discurso, e praticamente constrói a sua sintaxe”<sup>200</sup>, isto é, a constituição estabelece as regras que harmonizam as relações entre os diversos agentes, sendo simplesmente uma forma, ela não define o conteúdo da ação, assim como as regras gramaticais não determinam o conteúdo do discurso, mas apenas torna possível a comunicação entre as pessoas no espaço público.

A Constituição é o *organon* maior do qual todas as demais leis que organizam o corpo político derivam a sua autoridade. Neste ponto a autora chama atenção para um aspecto fundamental, as leis subsequentes à Constituição já não encontram, em última instância sua autoridade nos agentes, no poder, mas na “lei superior”<sup>201</sup>. Por isso, sabiamente, os elaboradores da Constituição Estadunidense separavam a origem do poder e da lei, tendo esta sua fonte na Constituição – “um documento escrito, uma coisa objetiva, duradoura, que certamente podia ser abordada de muitos ângulos diferentes e interpretada de muitas maneiras diversas, que podia ser modificada e emendada de acordo com as circunstâncias” – e aquele sua sede no povo.<sup>202</sup>

Esta mesma concepção não foi compartilhada pelos teóricos da Revolução Francesa, o que em certa medida, ajuda a explicar o seu fracasso constitucional, pois, se Sieyès, embora tenha tido mérito de “romper o ciclo vicioso da fundamentação do poder traçando sua famosa

---

<sup>198</sup> ARENDT, 2011, p. 89.

<sup>199</sup> ARENDT, 2011, p. 203.

<sup>200</sup> PAINE, 2004, p. 46.

<sup>201</sup> A expressão “organon” é nossa, Hannah Arendt fala em “lei fundamental”, “lei da terra” e “lei superior, cf. ARENDT, 2011, p. 238.

<sup>202</sup> ARENDT, 2011, p. 206

distinção entre *pouvoir constituant* [poder constituinte] e *pouvoir constitué* [poder constituído]” não conseguiu resolver assente o problema, uma vez que apontou a “vontade da nação” como “fonte suprema” da “lei superior” e do poder, portanto, em sua formulação

o poder e a lei se ancoravam na nação, ou melhor, na vontade da nação, que em si permanecia fora e acima de todos os governos e todas as leis. [...] a chamada vontade de uma multidão (se for mais do que uma ficção jurídica) é por definição sempre variável, e que uma estrutura fundada sobre ela está fundada em areia movediça (ARENDDT, 2011, p. 213).

Hannah Arendt utiliza o termo *lei* em duas acepções principais: primeiro, a autora retoma o *nomós*, termo grego, que em suas origens etimológicas remetia-se à ideia de possuir, cercar e habitar, conforme aparece em Heráclito “*machestai chré ton démon hyper tou nomou hokósper teichos* (“o povo deve lutar pela lei como por uma muralha”); o segundo termo é o romano *lex*, que tem um significado de “uma relação formal entre as pessoas”, portanto, o oposto de separação e proteção em seu equivalente *nomós*<sup>203</sup>. Estas duas concepções são estruturantes porque expõem duas faces complementares do republicanismo de Arendt, a primeira ressalta o caráter do artifício de constituição institucional do espaço público e a última o seu sentido do exercício do poder na vida pública:

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais (ARENDDT, 2003, p. 48).

Esta concepção negativa, que Arendt trata como sinônimo de libertação, pode ser alcançada em um governo monárquico, por isso, é condição da liberdade e não a liberdade em si, que requer um governo republicano. Remonta-se à antiguidade, quando os teóricos políticos passaram a compreender a lei como um mecanismo de proteção contra a vontade tirânica dos governantes, que violavam o “bem-estar privado” e os “direitos civis” do povo. Neste aspecto diferenciavam o “governo segundo as leis” do governo segundo a tirania. Na modernidade, a ideia da lei contra o arbítrio da vontade se estende do governante para a vontade maioria, de modo que, nas formas republicanas de governo a lei tem como função proteger a minoria de uma possível opressão da maioria<sup>204</sup>.

Portanto, quer seja no caso da tirania, ou no caso da vontade da maioria, temos desde já um indicativo das razões pelas quais a “vontade”, ainda que seja a “vontade geral” de Rousseau, não é um bom fundamento para as leis. Além disso, é um erro crasso, no qual, infelizmente,

---

<sup>203</sup> Esta distinção aparece tanto no trecho mencionado de *A Condição Humana* (2017, p. 77), quanto em *Sobre a Revolução* (2011, p.244), também em vários pontos da obra.

<sup>204</sup> ARENDT, 2011, p. 195.

incorreram os revolucionários franceses, não perceber que a “vontade de uma multidão (se for mais do que uma ficção jurídica) é por definição sempre variável, e que uma estrutura fundada sobre ela está fundada na areia movediça”.<sup>205</sup>

Contudo, a preocupação de Arendt em conciliar a estabilidade da Constituição e do corpo político com o caráter extraordinário da ação não pode ser confundida com uma ideia conservadora de aversão à mudança. Na verdade, é preciso ter clareza que mesmo a Constituição e as leis são resultados da ação humana, pensar uma ideia de instituições duráveis que não precisam ser modificadas, alteradas ou até mesmo desfeitas, é pensá-las no âmbito da fabricação, como se fossem simplesmente mais um dos artefatos humanos.<sup>206</sup> A intenção de Arendt, talvez, seja menos a de prever tudo no escopo legal do que a de pensar um amparo na forma da lei para que a liberdade de ação possa ser considerada um direito inerente à cidadania. É neste sentido que a autora afirma: “Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais”<sup>207</sup>.

Em *Sobre a Revolução* esta discussão – que, mais uma vez, tem como pano de fundo o poder extraordinário e o ordinário da ação – reaparece quando a autora menciona a preocupação de Thomas Jefferson de que o excesso de devoção de seus concidadãos à Constituição, tratada “como a arca da aliança, sagrada demais para ser tocada”, inibisse às gerações posteriores o poder de criar algo novo, preocupação também compartilhada por Paine, que chega a considerar que era “vaidade e presunção [governar] do além túmulo”; era, ademais a ‘mais ridícula e insolente de todas as tiranias’”.<sup>208</sup> O que os pais fundadores não perceberam, neste momento, foi que para haver “felicidade pública” não é necessário que haja uma revolução permanente repetindo os mesmos processos de participativos de discussão e elaboração de uma Constituição. Isto só vai ficar patente após os acontecimentos da Revolução Francesa que demonstraram a Jefferson o contrário, que para haver a preservação da participação e o empoderamento do cidadão, é necessário existir a proteção de uma Constituição. Desde então, Jefferson, “passou a se preocupar muito mais com a elaboração da Constituição e o estabelecimento de um novo governo, isto é, com aquelas atividades que constituíam por si mesmas o espaço da liberdade”.<sup>209</sup>

Evidentemente, não se poderia pensar a fundação de uma *Constitutio libertatis* sem

---

<sup>205</sup> ARENDT, 2011, p. 214.

<sup>206</sup> ARENDT, 2017, p. 233.

<sup>207</sup> ARENDT, 2017, p. 67.

<sup>208</sup> ARENDT, 2011, p. 295.

<sup>209</sup> ARENDT, 2011, p. 296.



ocupar-se da tarefa de nela amparar e acolher as ações do poder extraordinário, o que não significa, contudo, que a estrutura legal vá transformar a ação em comportamento – aquilo que Arendt define como a imposição de “inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária”<sup>210</sup>. O poder extraordinário da ação quando atua reflete a autoridade do ato fundacional e pode se manifestar através das inúmeras emendas constitucionais que, em certa medida, aumentam e ampliam as experiências da fundação:

O próprio conceito de autoridade romana sugere que o ato de fundação desenvolve inevitavelmente sua própria estabilidade e permanência, e neste contexto a autoridade não é senão uma espécie de “aumento” necessário, em virtude do qual todas as inovações e mudanças continuam ligadas à fundação que, ao mesmo tempo, elas aumentam e ampliam. Assim, as emendas à Constituição aumentam e ampliam as fundações originais da república americana; desnecessário dizer, a própria autoridade da Constituição americana reside em sua capacidade intrínseca de ser emendada e aumentada (ARENDR, 2011, p. 260)<sup>211</sup>

Desse modo, a Constituição está longe de estabelecer uma dominação, baseada numa ideia de controle e normatização da ação, “falta de realismo e de realidade, com ênfase excessiva no legalismo e nas formalidades”, o que tão frequentemente é alegado e implicaria em repressão do poder, destruição dos direitos políticos, do espaço público e restrição da liberdade ao âmbito dos direitos civis, o que justificaria, inclusive, a violência como forma de destituição da ordem estabelecida e a mobilização dos membros do corpo político em vista da libertação<sup>212</sup>.

Este movimento de libertação pela violência é demarcado numa larga tradição, que vai desde Maquiavel à Marx, para quem a violência é a parteira da história – “Rômulo matou Remo, Caim matou Abel” – mas, não caracteriza, necessariamente, o início de um processo revolucionário, ele pode se configurar apenas uma *rebelião* que vise a troca do governante, ou uma restauração, como ocorrera em vários casos na história, sem ter a pretensão de desencadear novos inícios motivados pelo desejo de liberdade, sem se colocar a tarefa da fundação de uma nova autoridade. Como aponta Arendt, “uma teoria da revolução, portanto, só pode tratar da justificação da violência porque essa justificação constitui seu limite político; se, em vez disso,

---

<sup>210</sup> ARENDR, 2017, p. 50.

<sup>211</sup> Não podemos deixar de observar o caso brasileiro, pois, hodiernamente, a grande quantidade de Emendas Constitucionais aprovadas – 122 em 33 anos de vigência – é apontada como um sinal de descaracterização e fraqueza da Constituição Federal de 1988. A comparação sempre é feita com a Constituição dos Estados Unidos, objeto de 27 emendas em 234 anos de vigência. No entanto, é interessante ponderar que o argumento de Arendt aponta o contrário, a força de uma Constituição está em sua capacidade de ser emendada e manter vivo o exercício do poder constituinte.

<sup>212</sup> ARENDR, 2011, p. 171

ela chega a uma glorificação ou a uma justificação da violência enquanto tal, já não é política, e sim antipolítica”<sup>213</sup>. A violência é por natureza destruidora e pode desarticular o poder, o que aconteceu na Revolução Francesa e fez com que Jefferson mudasse sua compreensão:

a revolução se desintegrou em guerra, guerra civil no interior e guerras estrangeiras no exterior, e com ela o poder do povo, recém-conquistado, mas nunca devidamente constituído, se esfacelou num caos de violência. Se a questão da nova forma de governo ia ser decidida no campo de batalha, então o que decidiria o jogo seria a violência, e não o poder” (ARENDR, 2011, p. 130).

Desse modo, nos parece que a violência só se justifica em situações nas quais já não existe condição alguma de preservação do corpo político, neste sentido, o poder se articula de forma extraordinário em vistas à destituição da ordem estabelecida e à restauração da liberdade. Nestes casos, já não se está mais em uma zona limítrofe entre o poder extraordinário e o poder ordinário, uma vez que já não há mais um *poder* constitucional revestido de autoridade. Tem-se, novamente, a necessidade de um Estado que refreie a violência e possibilite a vivência política, conforme Arendt argumenta em *O que é a política*, haja vista que se não há, como se verifica, uma natureza comum aos homens, se “os homens e não o homem habitam o mundo”, ainda mais deve-se considerar, se os homens e não os anjos habitam o mundo, a política só pode “realizar-se através de um Estado, que possui o monopólio do poder e impede a guerra de todos contra todos”<sup>214</sup>. De acordo com Brito

essa noção de ação como processo e a normatividade do conceito de poder arendtiano que se baseia no discurso só podem ser compreendidos dentro de uma estrutura institucional, porque a comunicação e o discurso só são possíveis em um espaço estruturado que garanta a liberdade dos homens para agir e se comunicar. Essa liberdade é garantida na medida em que a violência é contida, pois a violência é a forma pela qual um homem domina e submete o outro, impedindo-o de agir. Quando há violência, as relações não são entre agentes que se comunicam de forma livre e igual, mas são de domínio e submissão, de comando e obediência. E a violência não se restringe apenas à coerção física, mas significa qualquer meio que destitua um homem de liberdade (BRITO, 2015, p. 436).

Quadros como estes, de “Crises da República”, por vezes acompanhados da “crença popular em um ‘homem forte’, que, isolado dos outros” irá resolver os problemas políticos, devem “sua força ao fato de estar só, é ou mera superstição, baseada na ilusão de que podemos ‘produzir’ algo no domínio dos assuntos humanos – ‘produzir’ instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou produzir homens ‘melhores’ ou ‘piores’”<sup>215</sup> devem, portanto, ser pensados pelo poder constituinte como um potencial acontecimento.

---

<sup>213</sup> ARENDR, 2011, p. 45.

<sup>214</sup> ARENDR, 2003, p. 46.

<sup>215</sup> ARENDR, 2017, p. 233.

Esta é a razão pela se compreende a preocupação com a estabilidade da nova instituição, por isso, segundo Arendt, “A experiência de fundação, somada à convicção de que está prestes a se iniciar uma nova história dentro da história, torna os homens mais ‘conservadores’ do que ‘revolucionários’”<sup>216</sup>, ou seja, a Constituição traz em primeiro plano esta preocupação em “constitucionalizar o extraordinário” e salvaguardar “as conquistas de novos começos”, mas deve admitir que o milagre do extraordinário não é exclusividade do acontecimento revolucionário – é decorrente da natalidade e da própria ação humana em si. Portanto, a Constituição não se conforma a uma perspectiva estática e conservadora, como se a lei fosse *physis*, mas “delineia o escopo da política na qual a normalidade da liberdade e a contestação agonística podem ocorrer com segurança”.<sup>217</sup>

Neste sentido, Matos, parece ter razão – não ao remeter Arendt à matriz liberal e indignar-se com a ideia de que a desobediência civil seria uma forma de evitar a guerra civil – mas, ao identificar a desobediência civil como “mecanismo de autocorreção do sistema”<sup>218</sup>, visto que não parece ser seu objetivo a destituição da ordem estabelecida, pois, neste caso, ela já não estaria na intersecção, mas totalmente fora da ordem constitucional.

Além disso, Arendt estabelece algumas ponderações importantes a respeito do poder, da modificação do sistema político e do governo, sempre pensando nesta duplicidade entre o poder extraordinário e o poder ordinário. Como já mencionamos anteriormente, para a autora, não se deve identificar, simultaneamente, o povo como fonte das leis e do poder; o erro de Robespierre na Revolução Francesa é que ele e os jacobinos “acreditavam mais no povo do que na república, e ‘depositaram sua fé na bondade natural de uma classe’, em vez de depositá-la nas instituições e constituições”<sup>219</sup>.

Embora encontremos em Arendt a valorização das instituições políticas e a ideia de que a revolução passa pelo processo de libertação, uma melhor compreensão de seu pensamento nos afasta, em vários aspectos, de um institucionalismo fixo e de uma concepção de liberdade negativa, típicas do pensamento liberal. Nos parece bastante claro, por um lado que, para Arendt, a política e, por conseguinte, o Estado, é decorrente da ação e, por isso, “não conduz nem à fabricação da obra, nem às limitações ou à durabilidade dela decorrentes”<sup>220</sup>.

É por isso que as instituições políticas “[...], não tem existência independente. Estão

---

<sup>216</sup> ARENDT, 2011, p.71

<sup>217</sup> KALYVAS, 2009, p. 256 – Tradução nossa.

<sup>218</sup> MATOS, 2016, p. 56

<sup>219</sup> ARENDT, 2011, p. 112.

<sup>220</sup> LAFER, 2003, p. 64.

sujeitas e dependem de outros sucessivos atos para subsistirem, pois, o Estado não é um produto do pensamento mas sim da ação”.<sup>221</sup> Por outro lado, parece patente que a compreensão de liberdade negativa não completa o sentido de seu pensamento republicano, pois, em suas próprias palavras, essas liberdades, inclusive “estarmos livres do medo e da fome, são é claro, essencialmente negativas; resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade, que é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública”.<sup>222</sup> Corolário da liberdade e da igualdade, a ação não pode jamais ser encarcerada nas categorias de determinações históricas necessárias, nem ser decorrente de um espírito autoritário qualquer e como ação política não se estabelece como um meio para se alcançar determinada finalidade, pois a finalidade da política é a própria política.

### 3.2. AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS E A FELICIDADE PÚBLICA.

Hannah Arendt nos ajudou a compreender que as autênticas revoluções têm como “fim último a liberdade”, preservada a partir da “constituição de um espaço público” onde ela possa aparecer, isto é a *Constitutio libertatis*.<sup>223</sup> A Constituição originada a partir da ação revolucionária, da pactuação e da faculdade de fazer e cumprir promessas não encontra sua força na ideia de uma obra perfeita e acabada, mas, mantém-se viva como protetora da liberdade e do agir do corpo político.

É por isso que os estadunidenses do período revolucionário mantinham verdadeira veneração com a Constituição, pois estavam seguros e confiantes de terem “descoberto um princípio de poder com força suficiente para fundar uma união permanente”,<sup>224</sup> estavam confiantes de que na Constituição residia o *nomós* e a *lex* que lhes asseguravam a liberdade. Esta veneração, descrita por Bagehot<sup>225</sup> como “religiosa”, recorda Arendt, era não só porque assegurava a liberdade no presente, mas porque se *religava* ao espírito da liberdade vivenciado no início, no momento da fundação, “tal como a *pietas* romana consistia em voltar a se vincular ao início da história romana, à fundação da cidade eterna”.<sup>226</sup> Fazer memória e haver com sua

---

<sup>221</sup> LAFER, 2016, p. 22

<sup>222</sup> ARENDT, 2011, p. 61.

<sup>223</sup> ARENDT, 2011, p. 320

<sup>224</sup> ARENDT, 2011, p. 203

<sup>225</sup> Walter Bagehot foi um intelectual e jornalista inglês, foi editor-chefe da revista The Economist na década de 1860.

<sup>226</sup> ARENDT, 2011, p. 255

própria história a partir da fundação era uma forma que os estadunidenses buscavam para manter vivo e atualizar o espírito da liberdade testemunhado pelos pais fundadores.

A memória e a preservação da Constituição significavam a continuidade da experiência de liberdade e do exercício do poder. E, claramente, o espaço da liberdade, deveria se manifestar de modo tangível e efetivo na vida das pessoas. Essa era a maior preocupação de Jefferson ao perceber a limitação de espaços públicos de participação na Constituição estadunidense, que “dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de *ser* republicanos e de *agir* como cidadãos”. Diante desta ausência de espaços para a liberdade, Jefferson propõe “fornecer ao mesmo tempo um espaço público maior do que a urna eleitoral e uma oportunidade mais ampla de expressar suas opiniões em público, que não se resumisse ao dia das eleições”.<sup>227</sup> O grande mal a ser evitado era “‘a degeneração de nosso governo’, e para Jefferson era degenerado todo governo em que os poderes se concentravam ‘nas mãos de um, dos poucos, dos bem-nascidos ou dos muitos’”.<sup>228</sup>

Para evitar que a Constituição produzisse um governo degenerado, bastava que os pais fundadores olhassem para a concretude da própria experiência histórica colonial – como fizeram na realização de acordos mútuos como o Pacto de Mayflower e a partir dos conflitos da colônia com o rei e o Parlamento na Inglaterra. As cartas régias abolindo “os privilégios de que gozavam por serem ingleses; [...] privou o país de seus governadores, mas não de suas assembleias legislativas”, pelo contrário, estes espaços continuaram a vigorar como espaços de “inúmeros pactos, acordos, promessas mútuas e ‘coassociações’”.<sup>229</sup> Longe da presença forte do governo monárquico, os colonos puderam vivenciar a liberdade de agir e formar o poder para enfrentar os desafios estabelecendo acordos e pactos mútuos que os levaram a “descobrir, quase inadvertidamente, a gramática elementar da ação política e sua sintaxe mais complicada, cujas regras determinam a ascensão e a queda do poder humano”.<sup>230</sup>

A Constituição estadunidense deveria, portanto, trazer mais do que uma visão de limitação do poder por meio de garantias das liberdades negativas, deveria assegurar a liberdade de forma positiva e consolidar o que já era “natural e corriqueiro” na experiência das “instituições do autogoverno” colonial e durante a revolução; deveria preservar o que os colonos tiveram, uma experiência política rara onde exerceram efetivamente o poder por meio de “sociedades políticas”, sem a distinção entre governantes e governados. Diferentemente do

---

<sup>227</sup> ARENDT, 2011, p. 318

<sup>228</sup> ARENDT, 2011, p. 319

<sup>229</sup> ARENDT, 2011, p. 235

<sup>230</sup> ARENDT, 2011, p. 226

que ocorrera na Revolução Francesa, este poder não era decorrente da violência, nem fruto de uma benevolência superior do governo, mas emergia das próprias relações que eles estabeleciam entre si, “na presença de Deus e uns dos outros”.<sup>231</sup>

Daí a Arendt chamar atenção para esta noção central em nossa forma de fazer e pensar a política. Enquanto os franceses trataram o poder como associado à força e à violência, de modo pré-político

Os homens da Revolução Americana, pelo contrário, entendiam o poder como o exato oposto de uma violência natural pré-política. Para eles, o poder nascia onde e quando o povo se reunia e se unia por meio de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas esse poder, baseado na reciprocidade e na mutualidade, era real e legítimo. Arendt pondera que [...] essa confiança não nascia de uma ideologia em comum, mas de promessas mútuas (ARENDR, 2011, p. 236).

Portanto, o grande desafio da Constituição americana era preservar e consolidar o poder vivenciado na colonização e na revolução por meio desta experiência de participação efetiva dos cidadãos. A experiência das reuniões das assembleias constituintes fornecia um modelo de tomada de decisão a partir da base, que partia das câmaras municipais e os congressos estaduais para a esfera federal. O problema é que, conforme Arendt resgata de Lewis Mumford, “os fundadores nunca perceberam a importância política da municipalidade, e que a falha em incluí-la nas constituições dos estados ou da federação foi “uma das omissões trágicas do desenvolvimento político pós-revolucionário”.<sup>232</sup>

A exceção fora Jefferson que propôs o sistema federativo por meio do qual as leis do sistema político seriam estruturadas para privilegiar as chamadas “repúblicas elementares dos distritos”, ou seja, os espaços locais de participação popular, pois este modelo ao mesmo tempo em que comportava uma esfera federada de tomada de decisões, suportava os distritos como “locais de liberdade”, onde os cidadãos poderiam participar nos assuntos internos e ter “sua parcela na felicidade pública”.<sup>233</sup> Assim, a nova república seria fundada tendo em vista a descentralização, como uma “República Confederada”, um modelo de união que preservasse a identidade própria das “treze repúblicas ‘soberanas’, devidamente constituídas”, e desse ao Estado “as vantagens da monarquia nos assuntos estrangeiros e as vantagens do republicanismo na política interna”,<sup>234</sup> conforme Arendt recorda citando o próprio Jefferson:

“As repúblicas elementares dos distritos, as repúblicas dos condados, as repúblicas dos estados e a república da União formariam uma gradação de

---

<sup>231</sup> ARENDR, 2011, p. 219

<sup>232</sup> ARENDR, 2011, p. 298

<sup>233</sup> ARENDR, 2011, p. 320

<sup>234</sup> ARENDR, 2011, p. 201

autoridades, cada qual com base na lei, todas elas tendo sua parcela delegada de poderes e constituindo verdadeiramente um sistema de pesos e contrapesos fundamentais para o governo” (ARENDR, 2011, p. 319).

Jefferson se apercebeu de que o sistema de um Estado confederado permitia maior descentralização das tomadas de decisões, no entanto, suas propostas foram “esquecidas”, vistas como “uma experiência pré-revolucionária” que parecia “não precisar de um reconhecimento formal e de uma institucionalização”,<sup>235</sup> por outro lado, a questão da participação do povo no exercício do poder ainda permanecia como objeto de grande discussão sobre a representação:

Obviamente a democracia direta não funcionaria, quando menos porque “o espaço não dará para todos” (como Selden, mais de cem anos antes explicara a principal causa do nascimento do Parlamento). [...]; a representação deveria ser um mero substituto da ação política direta do próprio povo, e os representantes eleitos deveriam agir de acordo com as instruções dadas por seus eleitores, e não tratar os assuntos de acordo com as opiniões pessoais que formavam durante o processo (ARENDR, 2011, p. 298).

De fundo, o que a representação trazia era uma visão de que “todo o poder deriva do povo, [mas] o povo só o possui no dia das eleições. Depois disso, ele é propriedade de seus governantes”.<sup>236</sup> Assim, a representação reestabelecia aquela ruptura à isonomia entre os cidadãos ao cerceá-los do exercício do poder e reestabelecer a distinção entre governantes e governados, pois a representação só pode ser vista ou como “substituta da ação direta do povo” ou como “um domínio popularmente controlado dos representantes do povo sobre o povo”.

Se os representantes eleitos estão tão presos às instruções que se reúnem apenas para se desincumbir da vontade de seus senhores, ainda têm uma escolha e podem se ver como bons meninos de recados ou como especialistas contratados que, à maneira de advogados, dedicam-se a representar os interesses de seus clientes. Mas, em ambos os casos, o pressuposto é que os assuntos do eleitorado são mais urgentes e mais importantes do que os deles próprios; são os agentes pagos de pessoas que, por qualquer razão, não podem ou não querem cuidar dos assuntos públicos. Se, ao contrário, os representantes são percebidos como os dirigentes, designados por um prazo limitado, daqueles que os elegeram – com a rotatividade no cargo, é claro que não existe um governo representativo em termos estritos –, a representação significa que os votantes abrem mão de seu poder, ainda que voluntariamente, e o velho adágio “Todo o poder reside no povo” é válido apenas para o dia da eleição (ARENDR, 2011, p. 299)

A representação, portanto, interpõe um problema à ação dos membros do corpo político. Se o representante é visto como submetido aos ditames do representado o espaço público torna-se um lugar da mera administração de seus interesses; a ação do representante é inibida, bem como sua capacidade de distinção, discussão e decisão no debate público. A arena pública deixa

---

<sup>235</sup> ARENDR, 2011, p. 302

<sup>236</sup> ARENDR, 2011, p. 299

de ser o espaço da excelência e da virtude para ser o espaço do exercício delegado do “poder”. Não obstante, de outro modo, se pensarmos a representação como um governo, ocorre a cisão entre “governantes e governados que a revolução pretendia abolir com o estabelecimento de uma república; aqui, mais uma vez o governo se torna privilégio de poucos”, restando ao povo, como antes, apenas o direito de resistência.<sup>237</sup>

É evidente que a representação reconduz à cena pública o velho conflito “entre o governo e o povo, entre representantes e representados, [...] entre dominantes e dominados”<sup>238</sup> e coloca em xeque o próprio governo republicano, que se distinguia da monarquia e da aristocracia justamente por trazer “direitos de igual admissão à esfera pública”.<sup>239</sup>

A constatação de Arendt é que ao segregar a esfera pública, o governo representativo, organizado nos Estados Unidos sob o sistema bipartidário, acaba por minar também o debate público. A capacidade de tomada de decisões e a formação da opinião de modo aberto, imparcial, passa a ser substituída por “estados de ânimo” frente aos diversos interesses dos cidadãos ali representados. Isto porque, a representação comporta apenas o interesse do representado, “mas não suas ações nem suas opiniões”.<sup>240</sup> Esta diferenciação entre interesse e opinião precisa ficar claramente estabelecida. De um lado, se sobrepõem “grupos de pressão, lobbies e outros mecanismos” que se direcionam não ao interesse público, mas ao “bem-estar” e à “vida privada”, de outro, fica marginalizada a formação da opinião, “da ação em comum e da deliberação conjunta”.<sup>241</sup> Cada vez mais propensos aos interesses, os partidos passam a exercer um controle forte internamente e a monopolizar as indicações e a participação, tornando-se o contrário do que propagam, não “órgãos populares”, mas “instrumentos muito eficientes para restringir e controlar o poder do povo”.<sup>242</sup>

Na visão de Arendt, o sistema partidário não consegue oferecer um espaço adequado à participação popular. Embora assim como o sistema de conselhos, ele tenha como pressuposto a admissão das pessoas de um determinado território à arena política, sua estrutura fornece um simulacro de participação com base na representação, cujo sentido, conforme demonstramos anteriormente, se vincula a uma resposta ao problema da questão social, à dificuldade de participação dos pobres e à falta de tempo livre da maioria da população ocupada com o

---

<sup>237</sup> ARENDT, 2011, p. 300

<sup>238</sup> ARENDT, 2011, p. 304

<sup>239</sup> ARENDT, 2011, p. 300

<sup>240</sup> ARENDT, 2011, p. 336

<sup>241</sup> ARENDT, 2011, p. 336

<sup>242</sup> ARENDT, 2011, p. 337



trabalho. Não conseguindo, portanto, assegurar verdadeiramente os princípios da vida republicana e da participação cidadã, a representação aparece como

uma questão de “autopreservação” ou de interesse próprio, necessária para proteger a vida dos trabalhadores e defende-los da intromissão do governo; essas salvaguardas essencialmente negativas não abrem de forma alguma a esfera política à maioria, e não conseguem despertar aquela paixão pela distinção – o “desejo não só de se igualar ou se assemelhar, mas de primar pela excelência” – que segundo John Adams, “depois da autopreservação, será sempre a grande mola das ações humanas”. Por isso, o problema dos pobres, depois de assegurada a questão da sobrevivência, é que suas vidas não têm influência social e eles ficam excluídos da luz da esfera pública, na qual pode brilhar a excelência (ARENDDT, 2011, p.104).

Fenômeno contemporâneo, fruto das revoluções, o sistema partidário parte da lógica da indicação de candidatos para cargos eletivos, substituindo, claramente a participação direta. E, neste sentido, não há como tergiversar, o atual aumento de participação das pessoas na política por meio do aumento de uma militância não deve ser tomado como um indicativo da vitalidade do sistema partidário, mas, pelo contrário, de sua decadência. Arendt parece compreender que há uma sede de participação política que não encontra na instituição partidária e representativa vazão suficiente, com isso, com o aumento da participação, o próprio sistema parlamentar passa a ser subvertido, pois seu pressuposto é o da indicação, não o da participação direta. Este movimento de decadência parlamentar é identificado pela autora na Itália e na Alemanha após a Primeira Guerra, “os partidos que apoiam o *status quo* de fato ajudam a enfraquecer as bases do regime no momento em que ultrapassam seus limites institucionais”. Isto porque “a ação e a participação nos assuntos públicos” é uma “aspiração natural” não do sistema representativo/partidário, mas dos conselhos, como demonstra a história por meio das Sociedades Populares na Revolução Francesa, dos Sovietes na Revolução Russa e dos conselhos na Revolução Húngara.<sup>243</sup>

Arendt identifica que ao longo da história das revoluções, os conselhos apareceram quase que natural e espontaneamente como órgão por excelência da participação popular. O sistema de conselhos aparece como sistema de governo próprio do acontecimento revolucionário, pois as revoluções trazem a ação em primeiro plano. O problema é que esta forma de governo fundamentalmente republicana sempre foi situada como “meros órgãos essencialmente passageiros na luta revolucionária pela libertação”,<sup>244</sup> não sendo nunca institucionalizada dentro do arcabouço constitucional.

---

<sup>243</sup> ARENDT, 2011, p. 339

<sup>244</sup> ARENDT, 2011, p. 314

Descritos como “clubes e sociedades – as *sociétés populaires*” que se formaram espontaneamente durante a revolução, as sociedades tinham como “únicos objetivos [...] ‘instruir, esclarecer seus concidadãos sobre os verdadeiros princípios da Constituição’, as sociedades populares, cada uma com regras e ordenamentos próprios, eram vistas por Robespierre como as “fundações da liberdade”, pois eram os locais onde os cidadãos podiam exercê-la, de modo que violar as suas reuniões era tido por ele como um crime contra a revolução.<sup>245</sup> As sociedades populares eram, para Arendt, expressão genuína da revolução, pois surgiram não como órgãos criados pelos representantes e delegados, isto é, de cima para baixo, mas emergiram a partir da iniciativa do próprio povo, de baixo para cima, para tratar “de tudo o que diz respeito à liberdade, igualdade, unidade, indivisibilidade da república”. Estes órgãos não eram órgãos deliberativos e tinham como características um grau amplo de liberdade, algumas se desobrigavam a “necessariamente chegar a propostas, petições, discursos e coisas do gênero”, mas, frequentemente se reuniam apenas para “conversar” e “trocar opiniões” sobre os assuntos públicos.<sup>246</sup>

No entanto, a autonomia e a liberdade das sociedades populares passam a incomodar Robespierre quando ele chega ao poder. De “fundações da liberdade”, elas passam a ser vistas como um órgão que realiza pressões e se volta contra “‘a grande sociedade popular de todo o povo francês’, uno e indivisível” que se expressava por meio dos representantes.<sup>247</sup> Mais tarde, Saint-Just, intensifica o ataque às sociedades e passa a transformá-las em “órgãos do governo e em instrumentos de terror”, de espionagem e perseguição para identificar e punir dissidentes e “conspiradores”:

E como consequência imediata dessa guinada Saint-Just insistiu, de forma bastante natural, que: “A liberdade do povo está em sua vida privada; não a perturbem. Que o governo (...) não seja uma força senão para proteger esse estado de simplicidade contra a própria força”. Na verdade, essas palavras decretam a sentença de morte para todos os órgãos populares e decretam com uma rara clareza o fim de todas as esperanças para a revolução (ARENDR, 2011, p. 307).

No entanto, inevitavelmente, as seções da Comuna de Paris e as sociedades populares apontaram para uma nova forma de governo onde o poder era exercido realmente, do povo, pelo povo e para o povo. Esta organização se diferenciava dos clubes por serem “apartidárias”, o que aparece como uma virtude para o pensamento de Arendt, pois, a visão partidária

---

<sup>245</sup> ARENDR, 2011, p. 303

<sup>246</sup> ARENDR, 2011, p. 306

<sup>247</sup> ARENDR, 2011, p. 304.

frequentemente incorre em disputas facciosas que dificultam a formação da opinião com imparcialidade.

Os partidos, ou melhor, as facções, que tiveram um papel tão calamitoso na Revolução Francesa e depois se tornaram as raízes de todo o sistema partidário continental, nasceram na Assembleia, e as ambições e fanatismos que surgiram entre elas [...] eram coisas que o povo em geral não entendia nem compartilhava. Mas, como não existia nenhum campo de concordância entre as facções parlamentares, para cada uma tornou-se questão de vida ou morte dominar todas as demais, e a única maneira para isso era organizar as massas fora do Parlamento e aterrorizar a Assembleia com essa pressão externa a suas bancadas. Assim, a forma de dominar a Assembleia foi se infiltrarem e depois assumirem o controle nas sociedades populares, para declarar que apenas uma facção parlamentar, a dos jacobinos, era genuinamente revolucionária, que somente as sociedades filiadas a eles eram confiáveis e todas as outras eram “sociedades bastardas”. Aqui podemos ver, já desde o início do sistema partidário, como um sistema pluripartidário veio a dar origem a uma ditadura monopartidária. Pois o governo de terror de Robespierre não era, na verdade, senão a tentativa de organizar todo o povo francês dentro de uma única máquina partidária gigantesca – “a grande sociedade popular é o povo francês” – por meio da qual o clube jacobino espalharia uma rede de células partidárias por toda a França; a tarefa dos associados não era mais discutir e trocar opiniões, propiciar a mútua instrução e partilhar informações sobre os assuntos públicos, mas se espionar uns aos outros e denunciar filiados e não filiados (ARENDDT, 2011, p. 311).

Com as devidas escusas, fizemos questão de transcrever todo o trecho acima pois ele é fortemente revelador da natureza de uma espécie de “mau radical” de nossas instituições políticas partidárias, dos vícios do sistema representativo, bem como de sua contraposição ao sistema de conselhos defendido por Arendt. “Ambições”, “fanatismos”, ausência de um “campo de concordância”, dominação, manipulação das “massas”, “pressão”, terror, “controle”, unipartidarismo, “espionagem” e “denúncias” são palavras que Arendt usa para indicar características do partidarismo e suas consequências no contexto da Revolução Francesa, que se opõem a tudo aquilo que ela considera ser própria da ação e do sentido da política.

Ao minar o caráter participativo e igualitário das sociedades, os jacobinos destruíram o espaço público de participação baseada naquela isonomia que assegurava a todos a igualdade para “escrever todas as moções e petições dirigidas aos delegados ou ao conjunto da Assembleia com o orgulho de assinar como ‘seus iguais’”,<sup>248</sup> destruíram o fundamento da igualdade que conferia aos membros das sociedades o direito a se posicionarem como sujeitos e se esclarecerem no debate público.

A discussão dos métodos do agir politicamente é fundamental para Hannah Arendt. A defesa que a autora faz dos conselhos populares não encontra sua razão de ser unicamente por

---

<sup>248</sup> ARENDT, 2011, p. 312

ser um órgão onde todos eram equânimes no direito de fala e de decisão, não se trata apenas de alertar para o poder das bases sobre a cúpula ou a assembleia, mas, antes disso, trata-se de uma defesa da pluralidade e da diversidade de posições políticas. Tanto na Revolução Francesa, como na Revolução Russa, a questão determinante para a cooptação dos conselhos é a formação de uma visão única, imposta pelo partido Jacobino e pelo Partido Bolchevique, estas duas experiências são paradigmáticas para pensar a política e o seu recuo nas revoluções.

O sucesso espetacular do sistema partidário e o fracasso não menos espetacular do sistema de conselhos se devem, ambos, ao surgimento do Estado nacional, que alçou o primeiro e esmagou o segundo, com o que os partidos esquerdistas e revolucionários se demonstraram tão avessos ao sistema de conselhos quanto a direita conservadora ou reacionária (ARENDR, 2011, p. 312).

O sistema partidário-parlamentar convém melhor ao Estado-nação, isto porque, o sistema de conselhos tem como característica própria a pluralidade, enquanto o Estado nacional tende a forjar uma identidade a partir da redução a partes das características étnicas e sociais. Os conselhos, por outro lado, na sua diversidade, apesar de muitos se afirmarem apenas como órgãos de esclarecimento em relação às decisões da Assembleia, “desejavam explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país”, não apenas como meros executores das “fórmulas prontas” e decisões tomadas pela pelos “revolucionários profissionais” ou a “vanguarda” do partido, mas o que se vivenciou foi que neles “todo indivíduo encontrou sua esfera de ação e pôde observar com os próprios olhos, por assim dizer, sua contribuição pessoal para os acontecimentos do dia”.<sup>249</sup>

Surgidos espontaneamente do povo em meio às experiências revolucionárias, os conselhos tornaram-se, muitas vezes, órgãos subversivos às decisões dos partidos. Por isso, foram “esmagados” pelo Partido Bolchevique fazendo com que “o nome ‘União Soviética’ para a Rússia pós-revolucionária não [passasse] de uma mentira”.<sup>250</sup>. Analisando a experiência da Comuna de Paris de 1871, Arendt argumenta que os objetivos dos conselhos eram eminentemente republicanos, eram “lançar as fundações de uma república proclamada com todas as suas consequências, o único governo que encerrará para sempre a era das invasões e guerras civis; não o paraíso na terra, não uma sociedade sem classes, não o sonho da fraternidade socialista ou comunista, mas a instauração da “verdadeira república”<sup>251</sup>. Esta perspectiva de transformação do Estado para criar espaços de ação e participação no governo sempre esteve no horizonte, senão das lideranças e dos revolucionários profissionais, do povo

---

<sup>249</sup> ARENDR, 2011, p. 329

<sup>250</sup> ARENDR, 2011, p. 318

<sup>251</sup> ARENDR, 2011, p. 330

ao criar os conselhos, esteve presente também no surgimento dos primeiros sovietes na Rússia, em 1905. No entanto, afirma Arendt, “foi precisamente essa esperança de transformação do Estado, [...] que permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um “participante” nos assuntos públicos, que foi sepultada pelas catástrofes das revoluções do século XX” (ARENDDT, 2011, p. 331).

O discurso revolucionário do século XX marginalizou a experiência dos conselhos – órgãos primariamente políticos – e consolidou a preponderância do social sobre o político, invertendo sua lógica original, pois neles as “reivindicações sociais e econômicas” desempenhavam “um papel muito secundário”. Sem querer, este discurso, ao tratar a participação política como “um sinal seguro da mentalidade ‘pequeno-burguesa abstrata e liberal’”,<sup>252</sup> contribuiu para a perpetuação da restrição do espaço público e a subalternização política das classes populares, esquecendo-se que a política é não só espaço da cidadania e do “direito a ter direitos”, mas é o espaço da afirmação da identidade, da distinção e da dignidade humana.

No entanto, as instituições políticas construídas após as revoluções desde o século XVIII falharam em consolidar órgãos republicanos de participação como os conselhos que assegurassem aos cidadãos a experiência de ser livre. A marca da revolução, a marca da participação e da inclusão não é apenas a participação por meio da presença das pessoas, mas, é a participação por meio da condição humana da pluralidade, que os partidos e órgãos ideológicos se recusavam a aceitar.

A diversidade e a pluralidade humana é a esperança de uma ação virtuosa das instituições. A esperança para o homem em sua singularidade consistia no fato de que não é o homem, e sim os homens que habitam a terra e formam um mundo entre eles. É a mundanidade humana que salvará os homens das armadilhas da natureza humana. E por isso o argumento mais forte que John Adams pôde desferir contra um corpo político dominado por uma única assembleia foi que ele estaria “sujeito a todos os vícios, loucuras e fraquezas de um indivíduo” (ARENDDT, 2011, p. 228).

O ambiente político republicano encontra sua distinção quando a pluralidade humana se revela em suas instituições como espaços públicos de liberdade. Liberdade de “fazer discursos e tomar decisões, de oratória e execução, de reflexão, persuasão e ação prática”, de se sobressair e distinguir ante seus pares e criar reconhecimento e identidade numa comunidade plural. Para isso, é preciso superar a ilusão liberal, as instituições políticas precisam partir do

---

<sup>252</sup> ARENDDT, 2011, p. 342

reconhecimento de que existe uma “íntima relação entre ‘felicidade’ e ação – que ‘é a ação, não o descanso, que constitui nosso prazer”<sup>253</sup>.

---

<sup>253</sup> ARENDT, 2011, p. 62.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação se propôs a ser um trabalho de entrada ao pensamento de Hannah Arendt. Surgiu de um sincero interesse em encontrar subsídios intelectuais para compreender melhor nossa própria ação enquanto agente político. Professor da educação básica pública, agente sindical, possuidor de filiação partidária, ativista num contexto de efervescência das ruas e dos espaços públicos, de debates acalorados, impeachment, “golpe?”, reformas políticas e sociais para flexibilizar direitos e reduzir o custeio dos benefícios sociais. De nossa parte, posições e demandas políticas modestas, focalizadas em questões imediatas que, somadas em nossas organizações políticas, aparentemente não conseguiam dialogar com parte significativa de nossos concidadãos. Em meio a este contexto nos colocamos de modo sincero a preocupação em pensar o político, afinal, o que é agir politicamente? Perguntávamo-nos, estamos “fazendo política” de modo correto?

Deste contexto emergiu este estudo, da real necessidade de refletir sobre nossa pertença e participação na cidade. Hannah Arendt nos veio por acaso, o que sabemos é que os instrumentos político-conceituais com os quais tínhamos tomado contato – Platão, Aristóteles, os contratualistas, Marx, os frankfurtianos e Foucault – não nos despertava esperanças suficientes de encontrar neles elementos para iluminar e, quem sabe, *elaborar* o sentido de nossa ação. Tínhamos aquele *páthos* de novidade, nossas expectativas estavam voltadas para algo ou alguém que subjetivamente nos impactasse e modificasse nossa forma de pensar e agir. Neste sentido, apesar do contexto político do país permanecer desafiador, urgente, este tempo de pesquisa foi tempo mais de ouvir do que falar, foi tempo de silêncio e aprendizado. De verdade, Hannah Arendt nos trouxe novos pontos de vista para compreender e ressignificar nosso modo de pensar e agir politicamente.

Modestamente, nossos objetivos iniciais eram simplesmente compreender a ação política. Neste sentido, três perguntas apareceram no horizonte guiando discretamente, de modo não enunciado, esta investigação: *Quem, como e por que?* A primeira pergunta nos remetia à ideia do sujeito político, quem são estes que agem, em que circunstâncias o fazem, o que os legitima? A segunda, nos remetia ao modo de agir politicamente e logo nos levou à reflexão sobre os obstáculos e os desafios à ação. Por fim, a última tinha como objetivo responder o porquê do agir politicamente, o sentido da vida pública.

Em busca da compreensão do sujeito político e dos fundamentos deste conceito, Hannah Arendt nos conduziu a uma reflexão sobre o regime de *isonomia* em Atenas, berço da política e da liberdade como se desenvolveu no mundo Ocidental. O primeiro fundamento da cidadania,

da ação política é aí demarcado pela noção de igualdade entre os membros da *polis*. Esta compreensão impunha radicalmente uma forma de organização política caracterizada pela não-dominação, pela não separação entre governantes e governados. Neste sentido, a experiência política ateniense que até hoje nos serve de referência era marcada pela *isonomia* em oposição até mesmo à democracia, justamente por expressar de modo substancial a experiência de não domínio, não apenas de um e alguns, mas, também de muitos, como é a democracia, e por radicalizar a igualdade entre os cidadãos.

A *polis* por ser um espaço público onde os pares iguais se encontravam era um espaço de liberdade e não podia reproduzir nela experiências de dominação que eram próprias da *oikos*, do lar e do espaço privado. O lar, este sim, era naturalmente um ambiente marcado pela desigualdade, ausência de liberdade e hierarquia rígidas de comando. Era marcado por uma clara noção de identidade entre seus membros em oposição ao espaço público que distingue-se pela manifestação das diferenças e da pluralidade. No lar, as atividades realizadas, o trabalho e a obra, eram caracterizadas pela necessidade, pois diziam respeito aos ditames da vida biológica, também por isso, as experiências nele desenvolvidas não eram experiências de liberdade, mas de natureza necessárias, de modo que subjugavam e condenavam à servidão da labuta boa parte dos homens atenienses, bem como, todas as mulheres e escravos. Acessar a cidadania significava emancipar-se do jugo da natureza e do labor.

Embora a política e a cidadania tivessem a igualdade como seu fundamento, nem todos eram tão iguais assim. A igualdade e a liberdade que a ela se associava não era decorrente da ideia de um direito natural em razão do nascimento, mas, era uma decisão política submetida a determinados critérios, dentre os quais a liberação do trabalho para dedicar-se à cena pública. Nesta direção, a crítica de Arendt nos alerta que o discurso dos direitos humanos se radicalizado numa ideia de um direito natural corre o risco de se tornar abstrato, pois o direito é sempre uma ideia de reconhecimento, de desiguais que são igualados por meio de uma decisão política expressa em lei. É assim que o mundo antigo concebia a igualdade, não como uma igualdade de condições, mas por considerar os cidadãos desiguais nas suas diferenças e igualados artificialmente sob o domínio do mesmo *nomós*, da mesma proteção.

Esta proteção do direito, da *isonomia*, assegurava aos cidadãos de serem dominados e governados arbitrariamente. Estabelecia formas de relações eminentemente políticas, baseadas no discurso e na persuasão como fonte da tomada de decisões. A *ágora* possibilitava um espaço público de aparência onde o poder da palavra, da promessa substituía a força bruta e a violência na construção do poder. Os gregos descobrem o modo propriamente humano de se relacionar,



de decidir sobre os assuntos públicos e o local de encontro da liberdade para deliberar, da construção do poder, passa a ser a *ágora*..

Neste local, emerge outro direito fundamental que coparticipa da noção de igualdade e da cidadania, a *isegoria*, entendida como igualdade de fala. Na *ágora*, os habitantes da *pólis* podiam não só aparecer, ser vistos, julgados e admirados por seus feitos, mas podiam enunciar o sentido de suas ações por meio do discurso. O discurso não é meramente uma ferramenta política, é ele mesmo ação e a liberdade sendo exercitadas. Por isso, nenhum cidadão era privado deste direito. A cidadania grega comporta uma outra relação com o discurso que não é a relação da técnica, ou do especialista. A política se funda justamente aonde as questões não são de natureza técnicas, mas exigem uma tomada de decisão com base na liberdade. Neste sentido, o silenciamento do discurso é uma forma de violação da cidadania, uma forma de solução não humana, violenta das questões que deveriam ser resolvidas politicamente. A violência, portanto, é sempre anti-política, é o silenciamento do outro. Seu caráter é sempre destrutivo e se opõe naturalmente ao poder, que se assenta na ação em concerto e em última instância na opinião.

Arendt nos leva a compreender que a política é uma forma de vida, de relação; violência e política são termos opostos e incompatíveis um com o outro, quando a violência entra, a política sai. Esta compreensão é, de certa forma, afirmada e reafirmada ao longo da tradição, até mesmo na ideia de um estado pré-político chamado, “estado de natureza”. Apelar à violência, como fazem as guerras, por exemplo é se deslocar para fora da política. De natureza destrutiva, a violência se não constrói e se opõe ao *logos*. “No princípio era o verbo”, o poder da palavra é o único caminho que pode fundar um corpo político, formar poder e salvar a humanidade.

No entanto, a violência não se manifesta apenas no discurso e nas decisões humanas. A miséria e a pobreza aparecem como formas de violência naturais que suprimem a dignidade humana e sua capacidade de agir de forma livre no espaço público. Assim somos levados à segunda pergunta que norteou este nosso trabalho *como* em que condições, quais os desafios para que o agir político e a cidadania podem acontecer plenamente? Esta pergunta nos levou a uma reflexão sobre a liberação na *polis* grega e como, na modernidade, a necessidade, sob o signo da miséria vai aparecer, pela primeira vez na história como fenômeno determinante para o acontecimento das revoluções, cujo fim último é a liberdade. A questão social assume uma posição central dentro do ambiente e das discussões políticas da modernidade.

Autores como Aristóteles, Locke e Marx são utilizados por Arendt para refletir sobre

como questões materiais, a visão materialista da história, torna-se objeto de discussão e de uso para a política. De fato, a pobreza e especialmente a miséria são incompatíveis com a cidadania, a ação e a liberdade pública. Mas, por outro lado, a partir do momento em que a questão social assumiu o protagonismo nas revoluções e reivindicou como seu fim último não mais a liberdade, mas, a necessidade, as revoluções decaíram em ruínas. As categorias associadas à análise que Arendt faz da necessidade no curso dos acontecimentos revolucionários recebem conotações bastante negativas, a necessidade aparece ressignificando o conceito de revolução como movimento irresistível da história, encarnando uma vontade una da nação e sendo o combustível utilizado para mover os revolucionários afetados pela compaixão para provocar o terror durante a Revolução Francesa. A miséria e a sua urgência assumem traços autoritários e de forte natureza violenta.

Diante desta urgência, fica relegada a um segundo plano, como um “preconceito burguês”, a construção do mundo comum por meio de um acordo que possa criar instituições permanentes de tomada de decisão a formação do poder. O que a questão social demanda é a formação da esfera social, um novo espaço que se caracteriza pelo rompimento da tradicional divisão entre o espaço privado e o espaço público. A partir do surgimento da esfera social a sociedade é configurada assumindo as demandas antes circunscritas ao lar, como habitação, e todas as demais que antes eram vistas como pré-políticas. Assim, estas demandas passam a controlar e submeter os espaços públicos transformando-os em meras funções da sociedade. A sociedade promove uma inversão na hierarquia da vida ativa, dando vitória não ao animal político, mas, ao *animal laborans* que não está comprometido com o mundo comum, mas, apenas com a satisfação das necessidades mais imediatas e instantâneas do ser humano.

Se a resolução da questão social é importante, pois, é condição para o acesso à dignidade política e à própria dignidade humana, por outro lado, a posição de Arendt sobre como a questão social pode participar da vida política divide seus comentaristas. Apoiamo-nos em Francisco para compreender a importância da separação e da autonomia entre o espaço público e o espaço privado em Arendt, concepções que encontram sua fonte em Aristóteles, e carregam similitudes e distinções em relação a ele, com destaque para o fato de que “Arendt nunca se refira a esse conceito de autossuficiência, como finalidade da *polis*, pois seguramente ele deixa transparecer o contágio, tão repugnado por ela, entre a vida dedicada ao labor e aquela dedicada à ação”.<sup>254</sup> No entanto, a partir de *Sobre a Revolução*, colocamos em questão tal separação, aparentemente absoluta entre o público e o privado depreendida da leitura de *A Condição Humana*.

---

<sup>254</sup> FRANCISCO, 2007, p. 42.

As três atividades da vida humana bem como as condições delas decorrentes, parecem alcançar mais plenamente seu sentido quando articuladas numa relação de diálogo autônomo ao invés de uma incomunicabilidade. O ponto de inflexão de nossa leitura nesta direção começa logo no início de *sobre a Revolução*, quando Arendt afirma – sem que tenhamos identificado crítica – que

a conclusão de que o interesse pode ser a força motriz em todas as lutas políticas – tudo isso, claro, não é invenção de Marx, [...]. Se quisermos imputar a um único autor a chamada visão materialista da história, teremos de retroceder até Aristóteles, que foi o primeiro a afirmar que o interesse, [...], aquilo que é útil para uma pessoa, um grupo ou um povo, é e deve ser a norma suprema a reger os assuntos políticos (ARENDR, 2011, p. 49).

Este materialismo aristotélico nos pareceu ser exatamente “materialismo antigo” da “sociedade civil”, que Marx julgou como egoísta e projetou substituir por um novo materialismo, da “sociedade humana, ou humanidade *socializada*.” Tal substituição é antipolítica para Arendt, justamente por negar o interesse próprio dos humanos, sua pluralidade, para dar lugar a um interesse da classe e da espécie. Neste sentido, as reflexões de Adverse são fundamentais, pois apontam para o resgate do conceito de sociedade civil e o reconhecimento de sua dimensão política, o que permite pensá-la na perspectiva de um grupo de pessoas organizadas para defender interesses os quais considera relevantes, mesmo que sejam interesses sociais.

Tendo como hipótese a ideia de um diálogo entre as dimensões da vida pública e privada, o paradigma desta comunicabilidade nos aparece na tão elogiada formulação de Lênin, “Eletrificação+Soviets”. Neste ponto identificamos, o que chamamos de *autonomia relacional com via de mão única*, no sentido de apontar para uma comunicabilidade baseada no respeito e no distanciamento entre a economia, técnica (útil) e a política, ou seja, uma relação autônoma, mas, de mão única, para apontar a preocupação arendtiana em proteger a política de possíveis determinações advindas da necessidade e da utilidade, pois a liberdade está no topo da vida ativa em relação à necessidade, e essa disposição não pode ser invertida.

Até então nossa reflexão abarcava apenas o caráter técnico da economia. Foi Steven Klein, quem nos chamou atenção de que, para Arendt, a economia, como obra humana, possui uma dupla dimensão, instrumental e mundana, cujo caráter de estabilidade e permanência, fora abandonado na modernidade. Para ele, demandas da esfera privada podem ser apresentadas à esfera pública como objetos de deliberação para serem julgadas e avaliadas. Talvez, não seja possível falar Estado de bem-estar em Arendt, pois tal definição para a coisa pública parece muito ligada a uma sujeição da política como função da sociedade. No entanto, a argumentação

fornecida por Klein complementa a de Adverse, pois permite postular que o Estado pode acolher as demandas apresentadas pela sociedade civil, mesmo quando são manifestas em defesa de políticas de bem-estar. Nesta ótica, a sociedade civil em diálogo com o Estado, nos parece uma alternativa para solucionar questões – como o conceito de solidariedade – que não são resolvidas em Arendt se a interpretamos na lógica de uma separação absoluta entre política e economia.

A solidariedade se distingue da piedade e da compaixão por participar da razão. Neste sentido, a solidariedade assume um compromisso com a dignidade humana, respeitando os limites técnicos e políticos da capacidade de atender as demandas dos mais pobres, com os quais formou uma “comunidade de interesses”. Portanto, a solidariedade não parece ser um conceito diletante ou acessório em *Sobre a Revolução*, ao contrário, devemos dar a ele o devido valor, pois, parece ser central para compreender as possibilidades de resolver o problema da inclusão e da cidadania dos pobres e miseráveis. A criação desta “comunidade de interesses” nos faz pensar sociedade civil com outros olhos, como a possibilidade de resgatar a dimensão mundana da economia, mobilizar o estado com políticas de bem-estar para atender aqueles que estão em condição de vulnerabilidade. É a mediação política por meio das instituições, que possuem regras e definições legais, que avalia as demandas, ajuda a identificar as que são de interesse público e ao mesmo tempo cuida e proteção da República de possíveis desvirtuamentos.

A política, reino da liberdade, assume em Arendt uma visão republicana indissociável das leis e das instituições. As autênticas revoluções políticas assumem como fim último a liberdade. O sentido da política é o político, ou seja, a política é um fim em si mesmo e a revolução, resultado do poder, deve ter como objetivo criar mecanismos para a manutenção do próprio poder. Por isso, nossa reflexão termina abordando a questão da institucionalidade e sua capacidade de manter o extraordinário da ação e da liberdade, dentro o ordinário do cotidiano da vida pública.

O fracasso da Revolução Francesa e o sucesso da Revolução Americana se explicam, em larga medida, pelo peso que a questão social assume numa e noutra. Enquanto na França a discussão constitucional não foi muito além dos círculos girondinos e passou a ser negligenciada em função da questão social, nos Estados Unidos, a revolução foi bem sucedida em instaurar um corpo político sólido e duradouro mediante a *Constitutio Libertatis*, como forma de conservar a experiência revolucionária e o poder. Por Constituição não se deve compreender uma noção estanque e rígida, mas, mas como um documento vivo, que está sujeita

a modificações por meio de emendas, ou seja, aberto às contingências advindas do corpo político, de outro modo, dificilmente ela se manteria viva a condição da natalidade da ação.

No entanto, a Constituição Americana falhou em manter vivo o poder direto dos cidadãos e evitar que a república se degenerasse numa estrutura governamental superior. O grande mecanismo desta falha em conservar o poder da revolução é a representação política, que afasta o cidadão dos espaços de decisão de fato, tornando a cidadania e seu poder de participar do governo algo que ocorre apenas no dia das eleições. O governo representativo oferece apenas um simulacro de participação que não consegue se aproximar das verdadeiras experiências revolucionárias onde as pessoas experimentaram o poder.

Desse modo, repensar a cidadania e a ação talvez passe por questionar as estruturas institucionais que temos que não se assemelham ao que Arendt aponta como os espaços autênticos e verdadeiros de participação, os conselhos, que foram criados espontaneamente pelo povo durante os momentos mais vivos das revoluções. Repensar a ação e a cidadania passa por compreender que, talvez, a experiência grega de horizontalidade nos forneça um grande referencial, todavia desafiador frente a realidade atual de repúblicas com populações numerosas; que o erro dos processos revolucionários e das experiências políticas contemporâneas está em negligenciar o político e abusar da motivação social e de seu poder sobre as massas; que o “direito a ter direitos” é um elemento chave para pensar a política, pois, estabelece a primazia dos direitos políticos como fonte de todas as demais conquistas no âmbito humano e social; que, por fim, Hannah Arendt nos fornece um arcabouço teórico para construção de uma república solidária e participativa, baseada na liberdade e na felicidade pública.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADVERSE, H. Arendt, a democracia e desobediência civil. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte: UFMG, n. 105, pp. 409-434, jul./dez. 2012.

\_\_\_\_\_. “Hannah Arendt, o Social e a Sociedade (Civil)”. In: *Perspectivas*. Palmas, V. 6, n. 2, p. 26-40, 2021. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/perspectivas/article/view/13589>> Acesso em 18 de nov. de 2022.

AGUIAR, O. A. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo. 13a. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2016.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* 4ª Ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2003.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. N. S. Chaves. 2a. ed. Bauru-SP: Edipro, 2009.

BRITO, R. R. “Violência e processo democrático em Hannah Arendt”. In: *ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 14, n. 3, p. 429 – 450. Dez. 2015.

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

CANOVAM, M. Introdução. In: ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

CORREIA, A. “Pensar o que estamos fazendo”. In: ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”, In: CORREIA, Adriano (org). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre e a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. *Aristóteles enquanto fonte das concepções de espaço público e espaço privado de Hannah Arendt*. Revista Hottopos. Univ. do Porto. Porto: 2007, p.33-48.

KALYVAS, A. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Webber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KLEIN, STEVEN. “‘Fit to Enter the World’: Hannah Arendt on Politics, Economics, and the Welfare State.” *The American Political Science Review*, vol. 108, no. 4, 2014, pp. 856–69. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/44154198>. Acessado 18 Nov. 2022.

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

\_\_\_\_\_. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, São Paulo, Volume 11, n. 30, p. 55-65, agosto. 1997. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8995>> Acesso em: 18 de novembro de 2022.

\_\_\_\_\_. “Da dignidade da política: Sobre Hannah Arendt” In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

LEFORT, Claude. “Hannah Arendt e a questão do político”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MAGALHÃES, T. C. A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt. In: *Revista de Ética e Filosofia Política*, Juiz de fora, Volume 1, n. 9. Edição especial Hannah Arendt, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/issue/view/717>> Acesso em: 18 de novembro de 2022.

MARX, K. *Teses sobre Feuerbach*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

MATOS, A. S. M. C. “Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte” In: *Direito e práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 07, N. 4, 2016, p. 43-95. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/download/19953/18931>> Acesso em 18 de nov. de 2022.

MESA, Juliana Acosta López. *La comunidad humana (polis) como condición de la libertad en la ética aristotélica*. In: *Estudios Políticos*, 41. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, pp.189-199.

NOVAES, A. C. *Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

NUNES, D. C. “A política, a constituição e o nomos: As Teorias Constitucionais de Schmitt e

Arendt". In: *Revista da Faculdade de Direito da UERJ- RFD-* v.1, n.25, 2014

PAINÉ, T. *The Rights of Man Partes I and II* (1791-92). The Online Library Liberty. 2004, p. 29. Disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=3488](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=3488)> Acesso em 18 de nov. de 2022.

ROSS, W. D. Aristóteles. Trad. Diego F. Pró. 2ª Ed. Editorial Charcas. Buenos Aires: 1957.

RUBIANO. M. M. *Liberdade em Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

WINCKLER, Silvana. Igualdade e cidadania em Hannah Arendt. In: *Direito e debate*. Ijuí, v.1, n. 22, p. 7-22, 2004. Disponível em <<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/view/711/434>> Acesso em: 18 de novembro de 2022.