

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO

KHERLLEY CAXIAS BATISTA BARBOSA

A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

São Leopoldo

2017

Kherlley Caxias Batista Barbosa

## A CONCEPÇÃO DE LIBERDADE NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

São Leopoldo

2017

---

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

---

B238c      Barbosa, Kherley Caxias Batista  
            A Concepção de liberdade na filosofia política de Hannah Arendt /  
            Kherley Caxias Batista Barbosa. – São Leopoldo, 2017.  
            178f.

            Tese de Doutorado – Universidade do Vale do Rio dos Sinos -  
            UNISINOS, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

            Área de concentração: Filosofia.

            Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer..

            1. Arendt. 2. Liberdade. 3. Ação. 4. Pensamento. 5. Natalidade. 6.  
            Vontade. I. Helfer, Inácio. II. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. III.  
            Título.

**CDD 100**

---

**Bibliotecário: Paulo Roberto Moreira de Almeida**  
**CRB-2 / 1118**

**TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.**

*À minha esposa, Edileusa, que tornou tudo possível com seu apoio e compreensão a toda hora. Às minhas filhas – Êmille e Ana Clara – e ao meu filho, Heitor, que souberam entender minha ausência nos momentos importantes.*

*À minha mãe, que sempre foi o estímulo da minha vida.*

*À minha irmã, Karlene, que nos deixou durante a escrita deste trabalho, mas que carrego comigo na minha memória.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação da UNISINOS, que colaboraram na minha formação filosófica nas aulas, seminários, debates e grupos de estudo, em especial, Prof. Dr. Celso Azambuja, Prof. Dr. Adriano Naves, Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino, Prof. Dr. Marco Antônio Oliveira de Azevedo e Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz.

Agradeço aos coordenadores do programa, que sempre se mostraram disponíveis e me ajudaram nas questões acadêmicas: Prof. Dr. Adriano Naves, Prof. Dr. Alfredo S. Culleton e Prof. Dr. Luis Rohden; e a Luciane da Silva, secretária do PPG-Filosofia.

Agradeço à participação do Prof. Dr. Adriano Correia e do Prof. Dr. Odílio Aguiar na banca de avaliação deste trabalho. Suas críticas e ponderações contribuíram para o alargamento da minha visão sobre o pensamento arendtiano.

Agradeço, sobremaneira, ao orientador deste trabalho, Prof. Dr. Inácio Helfer, pelos questionamentos, ponderações, críticas e incentivo, que se mostraram essenciais para a feitura desta tese.

Agradeço aos colegas de aula e de estudo, com os quais tive a oportunidade de debater diferentes assuntos filosóficos: Márcio, Emerson, Luciana, Betinha, Taysa, André, Vivian, Lincoln, Edwards e Leonardo.

“A razão de ser da política é a liberdade”.  
(ARENDR, H. **Entre o Passado e o Futuro**, p. 145)

## RESUMO

Neste trabalho sustento a tese de que a concepção de liberdade no pensamento de Hannah Arendt inclui três dimensões: a dimensão política, em que a liberdade é atualizada na ação; a dimensão ontológica, em que a natalidade é considerada a fonte das atividades humanas livres; a dimensão interior ou mental, em que a liberdade é a característica fundamental das atividades do pensar e do querer. Essas três dimensões são entrelaçadas por uma noção comum: a capacidade humana de dar início a algo novo. Arendt elege a liberdade como tema fundamental de seu pensamento desde o seu *turn* para a política até seus últimos escritos. Sustento que a noção de liberdade é o fio condutor que perpassa todos os seus trabalhos sobre as atividades humanas e sobre a condição humana. Intérpretes de Arendt ressaltam a centralidade da liberdade no seu pensamento político, mas não mostram como a condição da liberdade é atualizada em todas suas dimensões porque reduzem a liberdade à dimensão política (Kateb e Dana Villa), não tratam do pensar e do querer, que são atividades da dimensão interior (Passerin D'Entreves), enunciam a relação da capacidade de iniciar com as atividades humanas de forma ambígua (Kohn), adotam um conceito de liberdade que não rende a noção comum de liberdade que Arendt usa para descrever as atividades humanas (Young-Bruhel). Por distinguir três dimensões da liberdade e por indicar a noção comum a todas elas, estabeleço um modo de compreensão da liberdade de Arendt que visa desvelar uma concepção de liberdade que articula suas descrições das atividades das faculdades humanas com suas reflexões sobre a condição humana. O trabalho foi estruturado para tratar de cada uma das dimensões da liberdade. Começa com as origens do pensamento político arendtiano no confronto crítico com a filosofia existencial e na discussão da Questão Judaica; mostra a aniquilação da liberdade pelo governo totalitário, e apresenta cada uma das dimensões da liberdade, primeiramente, considerando as dimensões política e ontológica da ação, da revolução e da natalidade, concluindo com a análise da dimensão interior da liberdade, apresentando as atividades da mente: o querer e o pensar.

**Palavras – chave:** Arendt. Liberdade. Ação. Pensamento. Natalidade. Vontade.

## ABSTRACT

In this work, I support the thesis there are three dimensions in Arendt's conception of freedom: the political dimension, in which freedom is actualized in action; the ontological dimension, in which natality is considered as the source of free human activities; the inner or mental dimension, in which freedom is the fundamental characteristic of the activities of thinking and willing. These three dimensions are intertwined by a common notion: the human capacity to initiate something new. Arendt chose freedom as the fundamental theme of her thinking from her *turn* to politics to her later writings. I maintain that the notion of freedom is the guiding thread that pervades all his works on human activities and on the human condition. Arendt's interpreters emphasize the centrality of freedom in her political philosophy, but they do not show how the human condition of freedom is actualized in all dimensions of freedom, because they reduce freedom to the political dimension (Kateb and Dana Villa), do not deal with thinking and willing which of the mental dimension of freedom (Passerin D'Entreves), enunciate the relation of the ability to begin with human activities in an ambiguous way (Kohn), adopt a concept of freedom that does not yield the common notion of freedom that Arendt uses to describe human activities (Young -Bruhel). By distinguishing the three dimensions of freedom and by pointing out the notion common to all of them, I establish a way of understanding Arendt's freedom, which seeks to unveil his conception of freedom, and which emphasizes the anthropological trait of her descriptions of the activities of human faculties and her reflections on the human condition. This work was structured to deal with each of the dimensions of freedom. It begins with the origins of Arendtian political thought in the critical confrontation with existential philosophy and in the discussion of the Jewish Question, shows the annihilation of freedom by totalitarian government, and presents each of the dimensions of freedom, first considering the political and ontological dimensions of action, revolution and natality and concluding with the analysis of the inner dimension of freedom, presenting the activities of willing and thinking.

**Keywords:** Arendt. Freedom. Action. Thinking. Willing. Natality.



## RIASSUNTO

In questo lavoro, sostengo la tesi che il concetto di libertà nel pensiero di Hannah Arendt comprende tre dimensioni: una dimensione politica, in cui la libertà viene attualizzata nell'azione; dimensione ontologica, in cui la natalità è considerata come la fonte delle attività umane libere; la dimensione interiore o mentale, in cui la libertà è la caratteristica fondamentale delle attività del pensiero e volontà. Queste tre dimensioni sono intrecciate da una nozione comune: la capacità umana di iniziare qualcosa di nuovo. Arendt sceglie la libertà come un tema fondamentale del suo pensiero dalla sua svolta verso la politica fino ai suoi ultimi scritti. Sostengo che il concetto di libertà è il filo conduttore che attraversa tutto il suo lavoro sulle attività umane e sulla condizione umana. Interpreti di Arendt sottolineano la centralità della libertà nella sua filosofia politica, ma non mostrano come la condizione della libertà viene attualizzata in tutte le sue dimensioni perché riducono la libertà a la dimensione politica (Kateb e Dana Villa) non affrontano le attività del pensare e volere nell'interiore dell dimension mental (Passerin d'Entreves), enunciano il rapporto della capacità di iniziare con le attività umane in modo ambiguo (Kohn), adottano un concetto di libertà che non rende il concetto comune di libertà che la Arendt usa per descrivere le attività umane (Young-Bruhel). Distinguendo le tre dimensioni di libertà e di indicando il senso comune a tutti loro, stabilisco un modo comprensione della libertà di Arendt che mira a svelare la libertà nel senso integrale e sottolineare il tratto antropologico delle sue descrizioni delle attività delle facoltà umane e le loro riflessioni sulla condizione umana. Il lavoro è stato strutturato per affrontare ciascuna delle dimensioni della libertà. Si inizia con le origini del pensiero politico di Arendt in confronto critico con la filosofia esistenziale, e la discussione della questione ebraica; mostra la negazione della libertà dalla parte del governo totalitario, e presenta ciascuna delle dimensioni della libertà, in primo luogo, considerando le dimensioni politica e ontologica della azione, della rivoluzione e della natalità, concludendo con l'analisi della dimensione interiore della libertà nell'esposizione delle attività del pensare e del volere.

**Parole chiave:** Arendt. Libertá. Azione. Pensiero. Volontá. Natalitá.

## LISTA DE ABREVIATURAS

Para as citações das obras de Arendt: primeiramente vem a sigla, seguida da página do texto original (ou do texto em língua estrangeira) e da página da tradução em português.

BPF:	<i>Between Past and Future/Entre o Passado e o Futuro</i>
COR:	<i>Correspondence with Karl Jaspers</i>
CR:	<i>Crises of the Republic/Crises da República</i>
CP	<i>Che Cos'è la Política?</i>
DP:	<i>A Dignidade da Política</i>
EU:	<i>Essays in Understanding/Compreender: formação, exílio e totalitarismo</i>
EJ:	<i>Eichmann in Jerusalem/Eichman em Jerusalém</i>
FP:	<i>Freedom and Politics</i>
HC:	<i>The Human Condition/A Condição Humana</i>
MDT	<i>Men in Dark Times/Homens em Tempos Sombrios</i>
JW:	<i>The Jewish Writings</i>
KM:	<i>Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought</i>
LET:	<i>Letters: 1925-1975. Hannah Arendt and Martin Heidegger</i>
LKPP:	<i>Lectures on Kant's Political Philosophy/Lições sobre a Filosofia Política de Kant</i>
LM:	<i>The Life of the Mind/A Vida do Espírito</i>
LWA	<i>Labor, Work, Action/Trabalho, obra, ação</i>
OnA:	<i>On Arendt</i>
OR:	<i>On Revolution/Sobre a Revolução</i>
OT:	<i>The Origins of Totalitarianism/Origens do Totalitarismo</i>
OV:	<i>On Violence/Da Violência</i>
PP:	<i>The Promise of Politics</i>
RJ:	<i>Responsibility and Judgment/Responsabilidade e Julgamento</i>
WEP:	<i>What is Existenz Philosophy?</i>

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2 ORIGENS DO PENSAMENTO ARENDTIANO: A FILOSOFIA EXISTENCIAL .....</b>	<b>21</b>
2.1 O DEBATE DE ARENDT COM HEIDEGGER .....	22
2.1.1 A apropriação do pensamento heideggeriano .....	22
2.1.2 O confronto crítico com o mestre .....	26
2.2 DIÁLOGO DE ARENDT COM JASPERS .....	37
2.2.1 A filosofia da existência de Jaspers .....	37
2.2.2 Liberdade e existência .....	43
<b>3 ORIGENS DO PENSAMENTO POLÍTICO ARENDTIANO: A QUESTÃO JUDAICA</b>	<b>49</b>
3.1 A GUINADA POLÍTICA DE ARENDT .....	50
3.2 A QUESTÃO JUDAICA EM THE JEWISH WRITINGS .....	53
3.2.1 A defesa da emancipação judaica .....	53
3.2.2 As origens do antissemitismo político .....	57
3.3 CRÍTICA À INAÇÃO POLÍTICA DOS JUDEUS .....	59
<b>4 TOTALITARISMO E ANIQUILAÇÃO DA LIBERDADE .....</b>	<b>67</b>
4.1 A TRANSFORMAÇÃO DA NATUREZA HUMANA .....	69
4.2 O ESTORVO DA LIBERDADE .....	76
4.3 O COMEÇO DE UM MUNDO NOVO .....	78
<b>5 AÇÃO, NATALIDADE E REVOLUÇÃO .....</b>	<b>83</b>
5.1 AÇÃO .....	83
5.1.1 Ação e atividades da vita activa: diferenciação e definição .....	83
5.2 NATALIDADE .....	93
5.2.1. Natalidade: condição, essência ou natureza humana? .....	94
5.2.2 Natalidade: a fonte da ação .....	97
5.3. REVOLUÇÃO .....	107

5.3.1. Ação revolucionária: necessidade e liberdade .....	108
5.3.2. A constituição da liberdade pública .....	112
<b>6 ATIVIDADES HUMANAS E LIBERDADE .....</b>	<b>119</b>
6.1 LIBERDADE COMO TEMA ARTICULADOR DO PENSAMENTO ARENDTIANO .....	119
6.2 PENSAR, COMPREENDER E JULGAR .....	126
6.2.1 A <i>atividade</i> do pensar .....	126
6.2.2 Pensamento e moralidade .....	132
6.2.3 Compreender e julgar <i>ex novo</i> . .....	138
6.3 VONTADE.....	146
6.3.1 As funções da vontade: arbitrar e iniciar.....	146
6.3.2 Vontade, contingência e ação .....	151
<b>7 CONCLUSÃO .....</b>	<b>161</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>173</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho investigo o conceito de liberdade no pensamento político de Arendt. A perspectiva assumida na investigação se caracteriza por abarcar o inteiro arco dos escritos políticos de Arendt, por buscar desvelar as dimensões distintas de liberdade referentes às atividades da ação, do querer, e do pensar, por tentar compreender a articulação destas atividades com a dimensão ontológica da existência humana. Nesta investigação, a concepção de liberdade é entendida como um amálgama criado pelo entrelaçamento das atividades humanas livres com a condição humana da liberdade.

O tema da liberdade é recorrente no pensamento político de Arendt. Nas diferentes fases dos seus escritos, a liberdade assume uma posição proeminente. Desde o *turn* de Arendt para a política a partir do envolvimento na questão judaica, o tema da liberdade política desponta como central. A partir desse ponto, Arendt desenvolve reflexões sobre a liberdade, buscando compreender, primeiramente, a negação radical da liberdade pelo governo totalitário, e a possibilidade da liberdade se expressar no mundo após ser devastado pelo totalitarismo. Em sequência, na sua teoria da ação, trata exaustivamente da liberdade política; e nos escritos de seus últimos anos de vida se debruça na descrição da liberdade das atividades humanas próprias das atividades da mente (*mind*). Por encontrar-se em diferentes momentos do pensamento arendtiano, o tema da liberdade está relacionado com as diversas questões que o provocam: a questão judaica, o antissemitismo, o terror e a ideologia totalitária, o repensamento dos conceitos fundamentais da política, a fenomenologia das atividades humanas, a revolução e a fundação de novos corpos políticos.

Não busco neste trabalho apenas fazer o levantamento das ocorrências, dos contextos e das noções que Arendt desenvolve sobre o tema da liberdade. A questão que busco resolver nessa investigação se concentra, sobretudo, no modo como as três diferentes noções de liberdade tratadas nos escritos de Arendt se conectam dando forma a uma concepção articulada e coerente de liberdade. Se no pensamento político de Arendt a concepção de liberdade se confinasse predominantemente no conceito de

ação política, tido como “o único veículo da liberdade” (George Kateb), então a problemática da liberdade ficaria restrita à análise da ação. Mas, a gama de reflexões de Arendt sobre a liberdade das atividades humanas mentais e sobre a condição humana da natalidade dão mostras de que sua concepção de liberdade é mais complexa. Essa complexidade decorre de que o conceito de liberdade no pensamento arendtiano transcende os limites da dimensão política, transbordando nas dimensões ontológica e interior da existência humana. O pensamento político de Arendt é original porque trata do homem como ser político enfatizando as diferentes dimensões da liberdade humana. Assim, este trabalho concerne ao modo como Arendt expõe as dimensões da liberdade na atividade política, nas atividades das faculdades da mente e na condição humana, e à maneira como urde uma teia de relações entre a ação, as atividades do pensar e do querer, e a condição da natalidade. Por que Arendt elabora um pensamento político em que a ação política é colocada em relação com a dimensão ontológica - a natalidade - e a dimensão interior das atividades mentais do ser humano? Por que, ao descrever as atividades humanas e a condição humana, Arendt enfatiza sobremaneira a liberdade, a espontaneidade, a contingência e a capacidade de gerar algo novo? A concepção de liberdade de Arendt não seria um feixe de noções de liberdade que se referem às dimensões fundamentais do ser humano, que faz com que a liberdade seja concebida como a razão de ser da política porque somente uma vida humana livre em todas as suas dimensões é dotada de esplendor e grandeza?

A problemática da investigação neste trabalho brota de definições dadas por Arendt quando: a) define o ser humano como um ser livre, isto é, um ser dotado da capacidade de iniciar algo novo e de gerar atividades espontâneas; b) qualifica a atividade própria da política, a ação, e as atividades humanas não-políticas como atividades livres. Daí que uma questão fundamental neste trabalho consiste em demonstrar como as atividades humanas atualizam a ideia de ser humano como ser capaz de iniciar algo novo, isto é, como a natalidade é atualizada nas atividades da ação, do *querer* e do *pensar*. Com essa questão referente à fundamentação das atividades humanas na condição humana da liberdade, a natalidade é entendida como o eixo central em torno do qual orbitam as noções de liberdade política, liberdade do querer e liberdade do pensar.

No programa de construção do pensamento político<sup>1</sup> empreendido por Arendt, a questão do significado político da liberdade ocupa um posto central desde o início. Trata-se de uma questão imprescindível na elaboração de um pensamento político que se debruça sobre “as questões mais permanentes da ciência política e, em certo sentido, mais filosóficas – como: o que é a política? Quem é o homem enquanto ser político? O que é a liberdade?” Questões que, segundo o juízo de Arendt, “parecem ter sido totalmente esquecidas”. (EU, p. 433/449). Homem, ação, política e liberdade são os tópicos fundamentais que Arendt insere no seu programa de pensamento político.

Arendt, de início, lida com a questão da liberdade num importante texto -*Que é Liberdade?*<sup>2</sup> - mostrando como o fenômeno da liberdade, originariamente, não estava relacionado com a interioridade humana, mas, apenas, com o mundo exterior da política. A experiência originária da liberdade é a experiência da ação política e não a experiência da atividade da vontade, descoberta pelos cristãos e tematizada, posteriormente, pela filosofia. Este texto é essencial neste trabalho porque Arendt diferencia a liberdade política das outras formas de liberdade. Essa distinção é o ponto de partida para tratar das diferentes dimensões da liberdade. Arendt distingue a liberdade da ação exterior e mundana do que chama de “liberdade interior”<sup>3</sup>, a liberdade da vontade. “A liberdade enquanto relacionada com a política não é um fenômeno da vontade”. (BPF, p. 150/197). Ademais, Arendt diferencia a liberdade política da

---

<sup>1</sup> O pensamento político que rompe com a tradição do pensamento político filosófico parte da experiência da atividade política propriamente dita - a ação - e não das necessidades da vida humana. “A filosofia política tradicional... tende a deduzir o lado político da vida humana da necessidade que compele o animal humano a viver junto com os outros e não da capacidade humana de agir”. (EU, p. 429/445). O programa arendtiano propõe o repensar da política a partir do que é específico do fenômeno político, isto é, da experiência básica da ação. A ausência de uma reflexão sobre a ação, levou Arendt a emitir uma crítica ao pensamento de Heidegger e sua “incapacidade de atingir o ponto central da política – o homem como ser de ação”. (EU, p. 433/449).

<sup>2</sup> Cf. o texto publicado em *Entre o Passado e o Futuro* (BPF, p.142-169/188-220). O propósito de Arendt é explicitar em que sentido “A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação”. (BPF, p. 145/192) E repete, com uma nuance, “afirmei que a *raison d'être* da política é a liberdade e que esta liberdade é *primariamente* experimentada na ação” (BPF, p.149/197), daí que considera as outras formas de liberdade como derivadas dessa experiência primária e originária.

<sup>3</sup> “A razão de ser da política é a liberdade e seu campo de experiência é a ação. Esta liberdade... é oposta à ‘liberdade interior’, o espaço interior no qual os homens podem escapar da coerção externa e sentir-se livres”. (BPF, p. 145/192) Referindo-se a Agostinho, Arendt demarca a divisão entre a liberdade enquanto uma “disposição humana interior” e um “caráter da existência humana no mundo”. (BPF, p. 165/216).

liberdade fundamental, que designa como *dom*<sup>4</sup>, como *começo*<sup>5</sup> e como *fonte* que inspira todas as atividades humanas livres<sup>6</sup>.

Partindo destas distinções que indicam as três dimensões da liberdade, cria-se uma base para desenvolver uma concepção articulada de liberdade. Arendt faz a distinção entre a liberdade no sentido ontológico de dom/dado e fonte que caracteriza a existência e a liberdade das atividades humanas que rendem a aparição desse dado. E diferencia, igualmente, a liberdade mundana exterior da ação, da liberdade interior da vontade. Assim, seguindo as distinções de Arendt em *Que é Liberdade?*, têm-se a seguinte caracterização:

a) a *liberdade ontológica*: a faculdade da liberdade entendida como dom/dado, começo/início (*initium*) e fonte. Tal liberdade consiste na possibilidade de iniciar algo novo, da qual todo ser humano na sua existência mundana é dotado; é a condição de possibilidade de todas as atividades humanas *livres*;

b) a *liberdade exterior* ou a liberdade da ação, que é mundana e tangível; a liberdade política que se manifesta no espaço *inter homines*. Trata-se da experiência originária da liberdade.

c) a *liberdade interior*, a liberdade da vontade ou livre arbítrio.

Contudo, é preciso ir além desse artigo de Arendt para tratar do seu conceito de liberdade, porque nele Arendt divide, mas não entrelaça as noções distintas que formam o conceito articulado de liberdade de seu pensamento político. Essa posição inicial sobre as dimensões da liberdade é ampliada, posteriormente, por Arendt.<sup>7</sup> *Que é*

---

<sup>4</sup> Arendt diferencia a liberdade da ação do dom da liberdade: “os homens são livres – diferentemente de possuírem o *dom da liberdade* – enquanto agem, nem antes, nem depois”. (BPF, p. 151/199; primeiro grifo da autora; segundo, meu).

<sup>5</sup> Para Arendt há uma noção agostiniana de liberdade que, à diferença da teoria do livre arbítrio, mostra-se como fundamental para a política: “O homem é livre porque ele é um começo e foi criado após o universo já ter sido chamado à existência: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*. No nascimento de cada ser humano este começo inicial é reafirmado, porque em cada momento algo novo vem para um mundo já existente, que continuará existindo após a morte do indivíduo. Porque ele é um começo, pode começar; ser humano e ser livre são uma só e a mesma coisa. Deus criou o homem a fim de introduzir no mundo a faculdade de começar: liberdade”. (BPF, p. 166/216).

<sup>6</sup> “... A faculdade da própria liberdade, a *pura capacidade de começar*, que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a *fonte* oculta de todas as coisas grandes e belas. Mas enquanto essa *fonte permanece oculta*, a liberdade não é uma realidade tangível e concreta; isto é, não é política”. (BPF, p. 167/218, grifo meu).

<sup>7</sup> No texto, por exemplo, Arendt diferencia a liberdade interior da liberdade exterior com base na diferença entre as faculdades da vontade e da ação, e como não busca a articulação entre a ação e a vontade, acaba por tratar da liberdade da vontade apenas na ótica da teoria do *livre arbítrio*. Somente em escritos



*liberdade?* responde à questão acerca da liberdade da ação política, distinguindo-a da liberdade interior da vontade e da liberdade entendida como fonte/dom/começo, mas não analisa a dimensão da liberdade do pensar, como Arendt faz em escritos posteriores. A própria atividade do querer, em obras tardias, receberá uma diferente abordagem, na qual Arendt buscará explicar como a vontade pode ser compreendida como fonte da ação. Daí que um estudo do conceito de liberdade em Arendt para ser abrangente não pode se deter apenas nas reflexões sobre a liberdade da ação, mas tem que se orientar também pelas últimas reflexões de Arendt, quando faz uma reavaliação das atividades da *vita contemplativa*.

O propósito do trabalho, portanto, concentra-se em circunscrever uma concepção de liberdade que entrelaça noções de liberdade com diferentes dimensões da existência humana. As noções de liberdade ontológica (ou natalidade), liberdade política e liberdade interior expressam as dimensões ontológica, política e interior (da mente) do ser humano. Estas noções referem-se às atividades humanas “ativas”<sup>8</sup> - a ação, o querer e o pensar - e à condição humana da natalidade.

A liberdade é a marca das atividades humanas porque nessas atividades vem atualizada a característica fundamental da existência humana: a possibilidade de iniciar algo novo. O ser humano é um ser livre e realiza atividades livres porque é dotado da capacidade de romper com a determinação dos processos naturais. Como, para Arendt, “a razão de ser da política é a liberdade”, (BPF, 145/192) e “ser homem e ser livre é a mesma coisa”, (BPF, 166/216) a explicação do conceito de liberdade é *conditio sine qua non* para se compreender a ideia de ser humano presente no pensamento político de Arendt. A política é o *locus* de manifestação da liberdade de ação, que é uma atividade discursiva que, por sua vez, tem relação com as atividades interiores. No espaço contingente da política, Arendt percebe a possibilidade da plena realização

---

ulteriores, quando Arendt trata da ação para além da *vita activa*, como em *Responsabilidade e Julgamento* e *A Vida do Espírito* a faculdade da vontade será reconsiderada noutra perspectiva que versa sobre a relação entre a ação e o querer.

<sup>8</sup> As atividades humanas descritas por Arendt revelam diferentes dimensões da liberdade humana. Em *A Condição Humana*, tratando da *vita activa*, analisa as atividades do *labor*, *work* e *action* para demonstrar como a ação política se diferencia das atividades do trabalho e da fabricação devido ser uma atividade livre. Em *A Vida do Espírito* se debruça sobre a *vita contemplativa*, refletindo sobre as atividades do pensar e do querer indicando que são livres, não mundanas, mas que tem relação com a ação. Em ambos os modos de vida, Arendt quer ressaltar o carácter ativo das atividades.

existencial do ser humano enquanto ser capaz de atividades livres. De modo inverso, é no *locus* da política que ocorre a negação da liberdade, a inação que reflete a ausência do pensar e do julgar por si próprio, com liberdade.

Este trabalho se assenta sobre determinadas hipóteses, a saber:

a) as noções de liberdade que Arendt distingue têm três dimensões: a dimensão política referente à atividade da ação, a dimensão ontológica referente à condição humana da natalidade e a dimensão interior referente às atividades mentais;

b) o pensamento político de Arendt desde os *Escritos Judaicos* até *A Vida do Espírito* apresenta uma coerência temática constituída pelo pensar constante de Arendt sobre a liberdade;

c) a concepção de liberdade de Arendt é coesa porque as noções de liberdade política e de liberdade interior tem em comum a referência à condição humana da natalidade, que é a dimensão ontológica da liberdade.

Em geral, os intérpretes do pensamento arendtiano sublinham as dimensões da liberdade que vêm analisadas neste trabalho, mas não apresentam uma concepção ampla que mostre as três dimensões da liberdade e a articulação interna entre elas. Alguns se concentram apenas na dimensão política da liberdade, como fazem Kateb (1984), Villa (1996) e Kohn (1999; 2000), outros consideram também a dimensão interior da liberdade, mas não tratam das atividades do querer e do pensar, como o faz Passerin D'Entreves (1994). Kateb e Young-Bruehl (1984; 2006) indicam que há uma noção comum de liberdade às atividades humanas, contudo, enquanto o primeiro diz se tratar da 'capacidade humana de fazer algo novo', a segunda defende que se trata da noção de autonomia. Como se vê, os intérpretes que versam sobre a concepção de liberdade no pensamento arendtiano não consideram as três dimensões da liberdade como proponho neste trabalho, tampouco visam entender como essas dimensões são entrelaçadas por uma noção comum que as perpassa. O entrelaçamento das três dimensões da liberdade é feito pela noção de iniciar algo novo. Kateb indica essa noção comum quando se refere à ação e à vontade, mas é inclinado a entender a liberdade apenas como liberdade da ação, reduzindo a liberdade a sua dimensão política.

É com base nas diferentes noções de liberdade elaboradas por Arendt a partir de *Que é Liberdade?* e na discussão com os estudiosos que interpretam a temática da liberdade no pensamento arendtiano, que elaborei a abordagem que guia este estudo.

George Kateb em *Politics and Evil* tende a compreender a liberdade política como a única forma de liberdade na obra de Arendt: “a ideia predominante no trabalho de Arendt é que a ação política é o único veículo da liberdade”. (1984, p. 8). Embora Kateb chega a anotar que há uma noção comum na caracterização da liberdade das atividades da ação e da vontade<sup>9</sup>, seu estudo não trata da liberdade da vontade, pois reduz-se à liberdade política. No trabalho mostro que as atividades humanas do querer e do pensar também são atualizações da liberdade, e não apenas a liberdade da ação.

Jerome Kohn defende em *Freedom: the priority of politics* e *Per una comprensione dell'azione* que a liberdade define o ser humano porque é a qualidade que o distingue dos demais seres vivos, no entanto, a liberdade não pode ser confundida com a essência do ser humano, pois é um dado da existência humana; daí considera um erro afirmar que “Arendt simplesmente pressupõe a liberdade como uma propriedade essencial e inerente à natureza humana”. (KOHN, 2000, p. 115). Concordo com o autor que a liberdade em Arendt não é inerente à natureza humana, mas indico a ambiguidade que sua interpretação apresenta nesse ponto. Ademais, critico a restrição feita por Kohn quanto a aplicação da noção de capacidade de iniciar apenas à dimensão política da liberdade. Outro ponto de discordância do autor concerne à relação entre a vontade e a ação. Em vez de entender a vontade como a faculdade que nos condena a ser livres, para ser fiel ao pensamento arendtiano é preciso compreender a vontade como “fonte da ação”, ou seja, como a atividade mental que gera o campo da contingência em que a ação se assenta.

Dana Villa expõe uma ampla análise da liberdade da ação política em *Arendt and Heidegger: the Fate of the Political*, salientando que a originalidade do pensamento de Arendt foi possibilitada pela mudança de paradigma na filosofia a cargo de Heidegger. Arendt teria se apropriado de “uma concepção de liberdade humana que amplamente (mas não totalmente) evita a tendência reducionista e antimundana das concepções da

---

<sup>9</sup> “Comum a ambas é a capacidade humana de fazer algo novo, imprevisto, imprevisível, criativo – talvez até mesmo heroico. Comum a ambos é um misterioso dom. Arendt usa a mesma formulação a respeito de um tipo de liberdade que ela usa a respeito do outro”. (KATEB, 1984, p. 196; grifo meu).

liberdade centradas no sujeito que dominam a tradição” (VILLA, 1996, p. 13), e com base nessa concepção elabora uma concepção política da “liberdade que é mundana, limitada e não soberana”. (VILLA, 1996, p. 200). Villa explora a ideia de que a ação política é livre porque não está ligada às atividades internas da mente, mas essa perspectiva só é sustentável sob a condição de tomar algumas obras de Arendt às custas de outras, com a consequência de não apresentar como a ação está relacionada a outras atividades humanas com as quais tem uma noção de liberdade em comum.

Passerin D’Entreves em *The Political Philosophy of Hannah Arendt* apresenta uma interpretação da teoria da ação de Arendt. A ação política, para Passerin D’Entreves (p. 65-6), é julgada “por sua capacidade de desvelar a identidade do agente, de atualizar a capacidade de liberdade e dotar nossa existência com significado”. Compartilho com o autor que a ação é a atualização da capacidade de liberdade, assim como a ação está enraizada na natalidade. Mas diverjo do autor porque, ao insistir na atualização da liberdade, não considera as atividades humanas do querer e do pensar.

Num importante estudo sobre *A Vida do Espírito*, a biógrafa de Arendt, Young-Bruhel (1994) salienta que o pensamento arendtiano é um conjunto articulado em torno do eixo temático da liberdade e que a liberdade política da ação e a liberdade das atividades interiores da mente são todas relacionadas com a espontaneidade que caracteriza o ser humano. Para Young-Bruhel tanto a ação política como as atividades da mente têm em comum a liberdade. E, por isso, as descrições da liberdade interior têm importância na teoria política: “O que ela fez em *A Vida do Espírito* foi mostrar como uma investigação filosófica da mente (*mind*) pode oferecer à teoria política uma descrição das faculdades do pensar, do querer e do julgar na sua liberdade”. (YOUNG-BRUHEL, 1994, p. 361-62). Neste trabalho, sigo essa perspectiva enunciada pela autora de buscar na liberdade o eixo articulador das atividades da ação e da mente. Mas a ênfase colocada pela autora no conceito de liberdade *qua* autonomia implica em atribuir mais peso à independência das atividades mentais na relação entre si e na relação com a ação do que na interação entre as atividades humanas com a ação, condição fundamental para que sua tese referente à unidade da política e da filosofia no pensamento arendtiano se mantenha de pé.

De modo que, após passar em revista esses intérpretes, ressalto que, como para Kateb, Kohn, D'Entreves, Young-Bruehl, sigo a perspectiva de que a liberdade é o tema que articula as diferentes atividades das faculdades humanas descritas por Arendt. Mas entendendo que a noção de liberdade fundamental para Arendt consiste na capacidade de iniciar algo novo e busco desvelar como essa noção está presente em cada uma das dimensões da liberdade. O que diferencia a abordagem que sustento neste trabalho é que desenvolvo uma perspectiva que distingue três dimensões da liberdade e as entrelaça formando uma concepção articulada de liberdade. Os intérpretes que tomei para o diálogo sobre a obra de Arendt indicam essas dimensões, mas não buscam esse entrelaçamento. Às vezes, porque analisam apenas uma dimensão, como faz Villa e Kateb, outra vezes, porque excluem na exposição da dimensão interior da liberdade as atividades da vontade e do pensamento, como faz Passerin D'Entreves. Assim, esses intérpretes até acenam para o caminho que é seguido neste trabalho, mas não o seguem ou ficam a meio caminho. A liberdade no sentido bem específico cunhado por Arendt como a capacidade de iniciar algo novo é a noção comum a todas as atividades humanas. É o conceito unificador de sua concepção de liberdade. Nenhum destes intérpretes faz a exposição desta ideia unificadora nas três dimensões da liberdade, como se propõe este trabalho.

Os objetivos deste trabalho é distinguir as diferentes noções de liberdade que derivam das atividades da ação, do querer e do pensar e da condição humana da natalidade e mostrar como são entrelaçadas no interior de uma concepção de liberdade que é ampla porque considera o ser humano nas suas dimensões fundamentais: ontológica, política e interior.

A exposição do trabalho será feita em cinco capítulos. A fim de elucidar as origens do pensamento de Arendt, parto do diálogo com seus mestres da filosofia existencial, ressaltando a herança vinda de Heidegger e Jaspers num contínuo diálogo e debate essenciais para a formação do seu pensamento político (Capítulo 2). Em sequência, trato do *turn* de Arendt para política a partir do envolvimento prático e teórico com a questão judaica na defesa da emancipação do seu povo, e na crítica à inação política judaica. (Capítulo 3). Nestes capítulos de contextualização das origens do pensamento político de Arendt, a filosofia existencial e a questão judaica são

tomadas como os pontos de arranque do seu pensamento. Nas reflexões sobre a questão judaica, dá-se o começo propriamente dito das reflexões políticas de Arendt a partir da adesão pessoal à causa da emancipação judaica. Já em relação à filosofia existencial, origem não tem o sentido de começo, mas de fonte propriamente dita, uma vez que Arendt, em diferentes momentos de sua obra, estabelece o diálogo e o debate com seus ex-mestres.

Dada essa contextualização, faço a transição da questão judaica para o totalitarismo, no capítulo 4, para tratar da negação da liberdade pelo terror totalitário e da esperança que Arendt deposita na possibilidade de um recomeço do mundo devastado a partir da capacidade humana de iniciar algo novo.

Em continuação, no capítulo 5, considero as dimensões política e ontológica da liberdade, tratando da atividade da ação e da condição humana da natalidade. Diferencio a ação das atividades do trabalho e da fabricação com base no princípio que as rege. A ação segue o princípio da liberdade, enquanto que o trabalho e a fabricação são regidos pelos princípios da necessidade e da utilidade respectivamente. Trato da natalidade humana enquanto condição e fonte da ação. Enfatizo que a ação é a atualização da possibilidade humana de iniciar algo novo, como no fenômeno da revolução, que não só atualiza a natalidade, mas também funda o espaço público da liberdade na constituição de um novo corpo político.

Por fim, no capítulo 6, faço a descrição das atividades interiores do querer e do pensar com o escopo de mostrar a dimensão de liberdade de cada uma delas. Ademais, tento indicar o tipo de relação da vontade e do pensamento com a ação, considerando a vontade como fonte da ação e o pensar como uma atividade interior que tem o efeito prático de evitar a realização do mal e de compreender a novidade dos eventos históricos gerada pela ação livre do ser humano.

## 2 ORIGENS DO PENSAMENTO ARENDTIANO: A FILOSOFIA EXISTENCIAL

Neste capítulo trato das origens do pensamento político de Hannah Arendt, especificamente da relação da filosofia arendtiana com a dos pensadores que mais influenciaram a sua formação filosófica: Heidegger e Jaspers. O pensamento arendtiano tem uma forte herança da “escola” da filosofia existencial, e sua originalidade afunda raízes nessa herança.

Busco apresentar a gênese do pensamento político de Hannah Arendt, indicando o modo como essa se apropria do pensamento filosófico de Martin Heidegger e de Karl Jaspers. A apropriação da filosofia existencial<sup>10</sup> segue um movimento de dúplice sentido, ora de aproximação e ora de distanciamento, configurando-se como uma *apropriação* crítica em que a influência do pensamento existencial não impediu, mas, antes, possibilitou a independência do pensamento arendtiano. A aproximação se verifica em relação a certos temas e ao método, enquanto que o distanciamento reside, sobretudo, na criação de um pensamento centrado na temática política.

O contato de Arendt com a filosofia se deu já na sua tenra juventude, tomada que era pela inquietante busca de compreensão. “Posso dizer que sempre soube que ia estudar filosofia. Desde os catorze anos de idade... A necessidade de compreender estava ali desde cedo” (EU, p. 8/38). Em 1924, na Universidade de Marburg, passou a frequentar o seminário de Heidegger, *O Sofista* de Platão; nesse período, acompanhou a elaboração de *Ser e Tempo*. Atendendo ao conselho de Heidegger, Arendt seguiu para Heidelberg para ser orientada por Karl Jaspers na sua tese de doutorado: *O Conceito de Amor em Agostinho*.

Heidegger e Jaspers foram os principais mestres na formação filosófica de Arendt. Com eles, Arendt manteve um debate e um diálogo ao longo de toda sua vida,

---

<sup>10</sup> Na sua formação filosófica, Arendt não se ocupa com a filosofia política. Face à acusação de vir da esquerda alemã, Arendt esclarece que sua formação filosófica tem origem na tradição da filosofia alemã. “Eu não sou um dos “intelectuais que vieram da esquerda alemã”... eu cheguei tarde a uma compreensão da importância de Marx porque não estava interessada nem em História nem em Política quando era jovem. Se se pode dizer que “vim de algum lugar”, é da tradição da filosofia alemã. (JW, p. 466).

de modo que foram importantes não apenas na sua formação filosófica inicial, mas ao longo de toda sua reflexão filosófica.

## 2.1 O DEBATE DE ARENDT COM HEIDEGGER

Nos seus escritos, Arendt mantém um debate constante com Heidegger. No início, era uma discípula fascinada pelo mestre, mas no processo de maturação de seu pensamento, tornou-se uma dura crítica, embora reconhecesse o débito para com seu antigo professor e amigo, com quem pôde ter a experiência do autêntico pensar filosófico<sup>11</sup>.

A exposição que faço do debate de Arendt com Heidegger vai seguir os passos seguintes: primeiramente, apresento as posições dos intérpretes do pensamento de Arendt que discutem a influência de Heidegger e, em seguida, analiso os textos de Arendt sobre o pensamento de Heidegger que se referem às atividades humanas da ação, do pensar e do querer.

### 2.1.1 A apropriação do pensamento heideggeriano<sup>12</sup>

A relação do pensamento de Arendt com o de Heidegger manifesta dois movimentos: um de aproximação e outro de distanciamento, configurando uma relação tanto de continuidade como de descontinuidade, que, na expressão de André Duarte, cria “um campo de proximidade em meio a distância”<sup>13</sup>. Para os estudiosos que tratam

---

<sup>11</sup> Passados muitos anos, Arendt lembra da novidade que Heidegger trouxe para a filosofia na Alemanha: “A novidade simplesmente dizia: o pensamento tornou a ser vivo, ele faz com que falemos os tesouros culturais do passado, considerados mortos, e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava. Há um mestre; talvez se possa aprender a pensar”. (LET, p. 151/222-3).

<sup>12</sup> Cf. DUARTE, 2000.; VILLA, 1996.; TAMINIAUX, 1997; HINCHMAN, L. and HINCHMAN, S. 1984.

<sup>13</sup> Duarte sustenta que o pensamento de Arendt mantém uma relação de aproximação e distanciamento com o do seu ex-mestre; aproximação porque apreende “certos princípios fundamentais para sua interpretação crítica da tradição filosófica ocidental” e se afasta das deficiências políticas de Heidegger, “na medida em que as pensa como inseridas no campo da hostilidade tradicional da filosofia em relação à política”. Assim, Arendt difere fundamentalmente de Heidegger “no que respeita à compreensão da tarefa do pensamento e de seu vínculo com os eventos políticos particulares do mundo”. (DUARTE, 2000, p. 320-21).



desta relação, a filosofia de Arendt representa uma apropriação do pensamento de Heidegger, ressaltando que se trata de uma apropriação *crítica*.

Para Hinchman e Hinchman, a relação de Arendt com Heidegger, mesmo sendo *ambígua* no âmbito pessoal, manteve-se *coerente* no campo teórico. Se no âmbito pessoal, Arendt, primeiramente, indignou-se com a adesão do mestre ao partido nazista, rompendo relações com ele e as reatando com o passar dos anos, no âmbito teórico conservou do início ao fim a crítica à filosofia heideggeriana.<sup>14</sup>

Para esses intérpretes, a apropriação arendtiana da filosofia de Heidegger é patente na descrição do modo de ser do *Dasein* no espaço e no tempo; na centralidade da análise da linguagem, sobretudo, da linguagem original que é desvelada com o recurso da etimologia, que descortina não apenas o significado primordial dos termos, mas também as experiências que lhes são subjacentes. No seu estudo acerca do “débito” de Arendt para com Heidegger, Hinchman e Hinchman enfatizam que a presença de Heidegger nas obras de Arendt se dá no elaborado sistema de distinções e conceitos, no modo de lidar com a linguagem e na interpretação da ação como auto-revelação.<sup>15</sup>

Por outro lado, ressaltam a ruptura (*break*) que Arendt faz em relação à filosofia de Heidegger, na forma de uma crítica à noção de “Eu” autêntico isolado do mundo, à desvalorização do espaço público, à anulação da vontade na passividade do “querer não-querer” e à identificação do pensar com o agir.

Para Jacques Taminiaux, Arendt assimilou as questões “urgentes” levantadas por Heidegger no período da elaboração de sua ontologia fundamental, nos seminários de Marburg, mas suas respostas<sup>16</sup> dadas a essas questões romperam com a perspectiva do pensamento do ex-mestre:

---

<sup>14</sup> “A relação de Arendt com Heidegger é extremamente ambígua. Ela ficou consternada e irritada com a adesão à tomada de poder do Nazismo... mas durante os anos do pós-guerra, Arendt conseguiu, de alguma maneira, reparar sua relação com Heidegger e continuou a estudar seus escritos cuidadosamente.... nós argumentamos que seu julgamento fundamental acerca do pensamento de Heidegger permaneceu estritamente coerente... desde o início até o fim ela criticou seu suposto isolamento do conjunto dos assuntos humanos.” (HINCHMAN, L.; HINCHMAN, S., 1984, p. 189).

<sup>15</sup> Cf. HINCHMAN, L.; HINCHMAN, S., 1984, p. 196.

<sup>16</sup> Tomando por base os estudos de Heidegger anteriores a *Ser e Tempo*, e os seminários que Arendt participou na fase de amadurecimento da ontologia fundamental, sobretudo o seminário sobre *O Sofista* de Platão, Taminiaux sustenta que as noções fundamentais de Arendt, como mundo, práxis, condição

A comparação textual das conferências precedentes a *Ser e Tempo* com *A Condição Humana* foi suficiente para me convencer de que seu trabalho não teria sido possível sem o ensinamento de Heidegger. Essa foi a condição necessária para suas investigações, mas de modo algum foi a condição suficiente... porque assim que se confronta o que Arendt diz sobre “mundo”, “trabalho”, “discurso”, o “político”, com o que Heidegger diz, não pode falhar em perceber que Arendt, longe de ser um epígono de Heidegger, em todos estes temas oferece uma réplica a ele. (TAMINIAUX, 1997, p. x).

Dana Villa também insiste na influência de Heidegger no pensamento de Arendt, mas ressalva que, não obstante esse fator, a originalidade do pensamento de Arendt é notável. Para ele, a mudança paradigmática que Heidegger trouxe para a filosofia serviu de *conditio sine qua non* da filosofia política arendtiana. “Paradoxalmente, o pensamento de Heidegger providenciou o pano de fundo absolutamente essencial para Arendt repensar o político: sem essa ‘mudança de paradigma’, seu projeto seria inimaginável”. (VILLA, D., 1996, p. 13). Mas, segundo ele, a apropriação que Arendt faz de Heidegger é feita de “maneira altamente agonística” porque ela o reinterpreta para desenvolver uma teoria política que, apesar do débito para com seu antigo professor, critica radicalmente o seu pensamento:

Ao enfatizar o débito de Arendt para com o pensamento de Heidegger, não é minha intenção reduzir sua filosofia política ao *status* de uma nota de rodapé de outra pessoa... Eu vejo que Arendt apropria-se de Heidegger num modo altamente agonístico, revirando, deslocando e reinterpretando seu pensamento em formas projetadas para iluminar uma gama de questões extremamente não-heideggerianas... o fato permanece de que sua teoria política, mais do que qualquer outra, “retoma” o pensamento de Heidegger com a tarefa de repensar o político. No processo, ela nos fornece instrumentos para a mais poderosa e convincente crítica da filosofia política dele. (VILLA, 1996, p. 13).

Em relação à temática da liberdade no pensamento de Arendt, Villa ressalta que a mudança de paradigma da noção de liberdade feita por Heidegger tornou-se basilar para o repensamento político que Arendt faz da liberdade, para a compreensão da

---

humana e o lugar da filosofia e o papel dos filósofos, são uma “réplica” arendtiana à posição de Heidegger sobre esses temas. (Cf. TAMINIAUX, 1997, p. 3-17).

liberdade como uma realidade mundana,<sup>17</sup> isto é, como atividade da ação. Um aspecto digno de relevo na interpretação de Villa sobre a influência de Heidegger refere-se ao conceito de liberdade de Arendt. Villa sugere que as noções fundamentais de Scotus e Agostinho usadas por Arendt na compreensão da liberdade por si não fundamentam a compreensão ontológica da liberdade humana, que se encontra na filosofia de Heidegger.

Parece evidente que nem a afirmação da contingência de Scotus nem a concepção de natalidade humana de Agostinho (“porque ele é um começo, o homem pode começar”) por si implicam na mudança de paradigma pressuposto pela teoria da ação política de Arendt. A abordagem ontológica da Liberdade humana pressuposta por essa teoria, com seu foco na não soberania e na abertura, indica inequivocamente a Heidegger e especificamente a *Ser e Tempo*. (VILLA, 1996, p. 119).

A finitude, a contingência, e a mundaneidade enquanto elementos estruturais da liberdade humana seriam as categorias do pensamento heideggeriano apropriadas por Arendt. Com base nessa herança heideggeriana, para o Villa, Arendt elabora o conceito de liberdade que reflete a objetividade do mundo e não subjetividade das atividades humanas.

A abordagem ontológica da liberdade humana por Heidegger (o que eu chamei de “mudança de paradigma”) claramente prepara o terreno para a narrativa própria de Arendt, no sentido duplo que questiona a prioridade da vontade e insiste na finitude, na contingência e na mundaneidade como aspectos *estruturais* da liberdade humana”. (VILLA, 1996, p. 122)

Assim, a filosofia de Heidegger é um ponto de arranque a partir do qual Arendt desenvolve sua crítica aos limites do pensamento filosófico no tocante à política, incluindo nessa crítica a filosofia do próprio Heidegger, ironicamente.<sup>18</sup> De modo que a

---

<sup>17</sup> “A abordagem ontológica de Heidegger à questão da liberdade humana acarreta uma mudança radical de paradigma, uma guinada que acaba por ser absolutamente central para o pensamento da liberdade enquanto ‘tangível realidade mundana’”. (VILLA, 1996, p. 114).

<sup>18</sup> O resultado anti-heideggeriano da apropriação de Heidegger é que a autenticidade da existência é espacializada; onde Heidegger via a queda e inautenticidade do Dasein, na sua relação com os outros, Arendt identifica a possibilidade da individualização do agente, na esfera pública, espaço da opinião e da comunicação.

apropriação que Arendt faz da filosofia heideggeriana é, a justo título, caracterizada como uma “apropriação de natureza transformadora”.<sup>19</sup>

### 2.1.2 O confronto crítico com o mestre

Os estudiosos que tratam da presença de Heidegger no pensamento de Arendt assinalam a imprescindibilidade de contextualizar o pensamento arendtiano partindo da influência de Heidegger. Tendo como pano de fundo as caracterizações acima, que indicam ser Heidegger uma fonte necessária, mas não suficiente do pensamento de Arendt, vou, em seguida, condensar o posicionamento de Arendt em relação à filosofia de Heidegger, considerando tão somente os textos em que Arendt lida diretamente com o pensamento do ex-mestre a fim de caracterizar no debate com ele o que realmente Arendt disse no confronto crítico com o seu mestre.

Deixando de lado sua tese *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, em que estão presentes “os métodos de pensar que Arendt aprendeu de seus professores, Heidegger e Jaspers”<sup>20</sup>, é num texto do pós-guerra, *O que é Filosofia da Existência*<sup>21</sup>, que Arendt apresenta a interpretação da filosofia existencial de ambos.

Para Arendt, a filosofia existencial de Heidegger restabelece a coincidência entre essência e existência<sup>22</sup>, que tinha sido perdida na crítica kantiana à unidade entre o

---

<sup>19</sup> Por exemplo: a distinção heideggeriana entre existência autêntica e inautêntica é apropriada por Arendt, mas com um deslocamento, já que a vida autêntica para Arendt se dá na esfera pública, enquanto que para Heidegger autenticidade supõe o distanciamento do mundo e o refúgio na morada do “Eu”.

<sup>20</sup> YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 427.

<sup>21</sup> Neste texto de 1946, Arendt apresenta uma breve história da filosofia da existência, destacando Schelling, Kierkegaard, Kant, Husserl, Heidegger e Jaspers. A sua reflexão inicia com a dissolução da unidade entre o Pensamento e o Ser na filosofia pós-kantiana, passando a tratar da filosofia da existência com base na cisão entre o conhecimento do mundo objetivo e o conhecimento da realidade do sujeito humano: “O ponto de partida de Kierkegaard é o sentimento do indivíduo de estar perdido num mundo totalmente explicado. O indivíduo se encontra em constante contradição com esse mundo explicado porque sua “existência”, isto é, o próprio fato de seu existir arbitrário... não pode ser previsto pela razão, nem reduzido por ela a algo puramente pensado”. (EU, p. 173/203). Utilizo o texto da tradução do alemão *Was ist Existenz-Philosophie* publicado na coletânea *Essays in Understanding*, traduzido para português em *Compreender*, comparando-o com outra versão, *What is Existenz Philosophy?*, publicada na *Partisan Review*, em 1946.

<sup>22</sup> O significado de existência para a Filosofia da Existência: “O termo ‘existência’ designa simplesmente o Ser (*Sein*) do homem, a despeito de todas as qualidades e capacidades que um indivíduo possa ter e que são acessíveis à investigação psicológica”. (EU, p. 163/192).

Pensamento e o Ser<sup>23</sup>, e assume a impossibilidade do conhecimento da essência do homem<sup>24</sup>. Segundo Arendt, Heidegger:

Declara ter encontrado um ser em que a essência e a existência são idênticas, e que este ser é o homem. “A substância do homem não é espírito... mas existência”. (Heidegger) O homem não tem substância; ele consiste no fato de que ele existe. Não podemos indagar o Quê do homem no modo que podemos indagar o Quê de uma coisa. Somente podemos indagar o Quem do homem. (EU, p. 177/206)

O homem, cuja essência e existência coincidem, é o *Dasein*. Heidegger realiza, em *Ser e Tempo*, uma descrição fenomenológica do *Dasein* que, para Arendt, cai num tipo de *funcionalismo*, já que a analítica existencial abrange apenas as funções ou modos de ser do *Dasein*<sup>25</sup>. Esse funcionalismo expõe deficiências por não ter uma ideia de homem capaz de articular as diferentes funções e por ser uma forma de escapar da liberdade, e “um modelo de ser humano que diz que o homem funcionaria ainda melhor num mundo preordenado, porque então estaria “liberto” de qualquer espontaneidade”. De acordo com Arendt, na filosofia heideggeriana, “o ‘Eu’ ocuparia o lugar do homem, no sentido de que a principal característica do *Dasein* é que ‘em seu Ser ele se refere a si mesmo’”. (EU, p. 178/207)<sup>26</sup>.

Segundo Arendt, Heidegger desvela que a principal atividade do *Dasein* é o cuidado de si, que reclama da parte do *Dasein* o isolamento do mundo e a anulação da relação com os outros, o “Eles”, para voltar-se para o seu próprio “Eu”. A necessidade do movimento autorreflexivo faz surgir a questão: por que o *Dasein*, que é um ‘ser-no-mundo’, precisa se retrair na solidão do seu “Eu”? Porque o *Dasein*, no seu ser

---

<sup>23</sup> Arendt chama a atenção para o fato de que essa identificação entre essência e existência fora elaborada pela metafísica tradicional na definição do ser de Deus. Essa ideia de Heidegger é, para ela, a tentativa de converter o homem em “Senhor do Ser”. (EU, p. 177/206).

<sup>24</sup> Tese que Arendt vai abraçar e propor em *A Condição Humana*.

<sup>25</sup> Esse funcionalismo “descarta todas aquelas características humanas... como liberdade, dignidade humana e razão que brotam da espontaneidade humana... visto que, como características espontânea, são mais do que meras funções do ser, e porque nelas, o homem ultrapassa a si mesmo”. Nessa perspectiva funcionalista que prescindiu da espontaneidade humana o homem não é mais que “um aglomerado de modos de ser... visto que não há nenhuma ideia de homem a guiar a seleção dos modos de ser.” (EU, p. 178/207).

<sup>26</sup> A autorreflexividade do *Dasein* é o ato filosófico primordial. Assim, Heidegger reformula o *bios theoretikos* de Aristóteles. A vida contemplativa, desta vez ensimesmada, continua sendo valorizada como a vida mais elevada do homem, com a diferença de que o ser contemplado, o *summum ens*, não é mais o Deus da tradição metafísica, mas o ser do homem, isto é, sua existência. (Cf. EU, p. 178/207).

'lançado' no mundo, não encontra nesse aí do mundo, sua autêntica morada. A experiência do *Dasein* com os outros seres humanos no mundo é uma experiência de alienação, de queda, de culpa, em suma, de inautenticidade.<sup>27</sup> Somente ouvindo o chamado da sua consciência, e voltando-se para o seu "Eu" pode o *Dasein* encontrar a resposta para a pergunta pelo seu próprio ser. A pergunta pelo seu ser é feita na antecipação reflexiva da morte, momento em que o *Dasein* reconhece que a existência é marcada pelo nada da morte, pela dissolução do fato de existir. Como diz Arendt: "O Ser no sentido heideggeriano é o Nada". (EU, p. 176/205). Esse significado do Ser é a base da "resolução" do *Dasein*, isto é, da atitude assumida a partir da consciência da condição de ser finito e mortal.

Assim, Arendt desnuda o *individualismo* do *Dasein*. O "Eu" individual encontra-se separado do convívio com os outros. No afastamento do mundo, na vivência autorreflexiva reconhece sua condição de ser finito e mortal:

O caráter essencial do Eu é sua absoluta Eu-dade<sup>28</sup>, sua separação radical de todos os semelhantes... é na morte que o homem realiza o *principium individuationis* absoluto. Apenas a morte o retira da ligação com seus semelhantes, os quais, enquanto 'Eles', constantemente o impedem de ser um Eu. Embora a morte seja o fim do *Dasein*, ao mesmo tempo é a garantia de que tudo o que importa, ao fim e ao cabo, sou eu mesmo... o que surge desse isolamento absoluto é um conceito do Eu como absoluto oposto do homem. (EU, p. 181/209-10).

Para Arendt o *individualismo* do *Dasein* é a base para uma compreensão da vida social cuja característica principal é a *atomização* do indivíduo. Como o Eu é incapaz de se constituir autenticamente no convívio humano no mundo, resta apenas uma "conciliação mecânica" entre os diferentes 'Eus'. Arendt, nessa linha interpretativa, mostra que na ontologia fundamental de Heidegger está ausente um "conceito de homem" que considere "seu convívio na terra com seus semelhantes". (EU, p. 181/210).

---

<sup>27</sup> Arendt reconhece que a filosofia de Heidegger "é a primeira absoluta e inflexivelmente terrena. O elemento crucial do ser do homem é ser-no-mundo, e o que está em questão para seu ser-no-mundo é pura e simplesmente sua sobrevivência no mundo". (EU, p. 179/208). Mas o mundo não é garantia da sobrevivência do *Dasein*, gerando a ansiedade pelo fato da morte. O mundo se torna uma realidade estranha e alienada para o *Dasein*.

<sup>28</sup> Este termo é a tradução de "Self-ness", que aparece no texto de *Essays in Understanding* (EU, p. 181), mas na versão do *Partisan Review* o termo usado é *egoism* (cf. p. 50).

Este texto fundamental apresenta a mais dura crítica de Arendt a Heidegger, centrada no *funcionalismo* descritivo do *Dasein*, no *individualismo* do 'Eu', e na *atomização* do indivíduo, bem como na continuação da tradição que considera o *bios theoretikos* como o tipo de vida mais autêntico. Encontram-se aqui os temas centrais de um contínuo debate em que Arendt fará uma contraposição<sup>29</sup> às posições de Heidegger na elaboração de seu próprio pensamento.<sup>30</sup>

Em *O Interesse do Atual Pensamento Filosófico Europeu pela Política*<sup>31</sup>, Arendt analisa o teor político dos conceitos heideggeriano de *mundo* e de *historicidade*. Admite que o conceito de historicidade de Heidegger tem como antepassado o conceito de história de Hegel<sup>32</sup>, mas que o conceito heideggeriano diferencia-se do conceito hegeliano porque para Heidegger na história humana “não se revela nenhum absoluto e nenhum espírito transcendente”. (EU, p. 432/448). Esse conceito de historicidade despedido de referência a parâmetros de juízo absolutos e transcendentos torna-se essencial na adoção de uma nova atitude do filósofo para com a política:

---

<sup>29</sup> A fim de ilustrar essas contraposições, basta mencionar aqui o tema da individuação: Arendt concorda com Heidegger que não é atividade da fabricação que individualiza o ser humano, mas a *praxis*. No entanto, Arendt não segue a articulação que Heidegger faz entre a individuação e o ser-para-a-morte do *Dasein*, pelo contrário, “Arendt coloca o ônus da individuação no que ela chama de “natalidade”, concebida não como uma mera emergência da zoé, mas como uma capacidade de iniciar algo excepcional e imprevisível”. (TAMINIAUX, 1997, p. 16).

<sup>30</sup> Para Hinchman e Hinchman, 1984, p. 203: “... o artigo nos dá algumas valiosas evidências a respeito das linhas que o pensamento de Arendt tinha seguido no ano que estudou sob a direção de Heidegger” Segundo um duro crítico de Arendt, esse artigo “... definiu bem suas atitudes depois que ela tinha aparentemente seguido além dele... mesmo que não tenha feito referência às implicações políticas da *Existenzphilosophie*, retrospectivamente pode-se ver que muitos dos temas explicitados no seu subsequente trabalho sobre a política foram desenvolvidos em termos estritamente filosóficos neste ensaio.” (JAY, Martin., 1985, p. 239 - 40). Também Taminioux (1997, p.10): “se nós consideramos este pequeno escrito em retrospectiva e a partir do seu subsequente trabalho, não podemos falhar em notar neste a proclamação, por assim dizer *a contrario*, não de um acordo subsequente, mas, ao contrário, de um debate com Heidegger”.

<sup>31</sup> Palestra proferida por Arendt em 1954, publicada em *Essays in Understanding*. Nesse texto Arendt analisa as contribuições e as limitações da filosofia da existência, da filosofia cristã e do existencialismo francês para pensar a política. Essas filosofias elaboram conceitos com teor político, mas falham porque fazem da política o lugar da mera aplicação de conceitos filosóficos. Um pensamento político autêntico, Arendt enfatiza nesse texto, precisa cunhar seus conceitos partindo da própria experiência política.

<sup>32</sup> Esse conceito, segundo Arendt, “conferiu ao campo dos assuntos humanos uma dignidade da qual nunca desfrutara”. (EU, p. 430/446). O pensamento e os acontecimentos humanos são eventos históricos. “A ligação entre pensamento e acontecimento parecia indicar que o próprio pensamento é histórico, e nem o filósofo (por exemplo, a coruja de Minerva hegeliana) nem o *que* ele pensa (por exemplo, os modos hegelianos do Absoluto) estão fora da história ou revelam algo que está fora da história”. (EU, p. 431-2/447).

Em nosso contexto, isso significa que o filósofo deixou para trás a pretensão de ser “sábio” e de conhecer os moldes eternos dos assuntos efêmeros da Cidade dos homens, pois essa “sabedoria” só se justificaria a partir de um ponto fora do âmbito dos assuntos humanos, e só poderia ser considerada legítima em virtude da proximidade do filósofo junto ao absoluto. No contexto da crise espiritual e política da época, significa que o filósofo, junto com todos os demais, tendo perdido o quadro tradicional dos chamados valores, não buscará o restabelecimento dos antigos nem a descoberta de novos valores. (EU, p. 432/448).

Com esse conceito de historicidade, a história humana passa a ser vista pelo filósofo desde dentro e não desde um modelo absoluto, vindo de fora. A filosofia que abre mão de ser sabedoria e de aplicar no campo histórico os padrões eternos de conhecimento dá-se como tarefa “o reexame de todo o âmbito da política à luz das experiências humanas básicas nesse campo e implicitamente descarta conceitos e juízos tradicionais com raízes em tipos diferentes de experiência”. (EU, p. 432/448). Essa nova postura afigura-se como essencial para uma filosofia que busca o sentido das experiências autênticas do fenômeno político. Nessa linha de compreensão da dimensão histórica da filosofia, o trabalho de pensar a política consiste em recolocar as questões fundamentais do político a partir da nova perspectiva. Assim, essa nova perspectiva de compreensão política não pode esquecer na formulação da sua agenda “... as questões mais permanentes da ciência política e, em certo sentido, mais especificamente filosóficas – como: *o que é a política? Quem é o homem enquanto ser político? O que é a liberdade?*”. (EU, p. 449/433; grifo meu).

A apropriação arendtiana do conceito de historicidade de Heidegger significa sua adesão ao projeto de uma filosofia antimetafísica, pressuposto para um pensamento sobre o fenômeno político sem o amparo de fundamentos externos ao âmbito da política. Entretanto, como a sua apropriação de Heidegger é *crítica*, Arendt aponta a limitação do conceito heideggeriano de historicidade na formulação de uma compreensão da política, pois reflete a “incapacidade de atingir o ponto fulcral da política – o homem como ser de ação”. (EU, p. 433/449). O conceito de historicidade de Heidegger é compreendido por Arendt como sendo fundamental para uma filosofia mundana, mas insuficiente para um pensamento político devido sua deficiência antropológica.



Heidegger não faz um “reexame” da política porque na sua filosofia a esfera dos assuntos mundanos não é o espaço da vida autêntica. Nesse sentido, a perspectiva da filosofia heideggeriana – mesmo tendo rompido com o pensamento filosófico tradicional metafísico – conserva, segundo Arendt, o tradicional desdém da filosofia pela política:

Reencontramos a velha hostilidade do filósofo em relação à *polis* nas análises heideggerianas da vida cotidiana normal em termos de *das Man* (o “eles” ou o domínio da opinião pública, em oposição ao “eu”), em que o âmbito público tem a função de ocultar a realidade e até de impedir o surgimento da verdade. (EU, p. 432/448).

Não obstante o seu juízo sobre a hostilidade de Heidegger pela política, Arendt encontra no conceito de homem enquanto *ser-no-mundo* uma via para a filosofia superar seus pressupostos internos e tornar-se capaz de reexaminar a importância do mundo<sup>33</sup>.

Como Heidegger define a existência humana como ser-no-mundo, ele insiste em conferir uma importância filosófica a estruturas da vida cotidiana que seriam totalmente incompreensíveis se não se compreendesse o homem, em primeiro lugar, como um ser com os outros. (EU, p. 443/459).

Não deixa de ser irônica a recuperação que Arendt faz das análises heideggerianas do ser-no-mundo. A ironia surge porque Arendt usa Heidegger *contra* Heidegger contrapondo ao solipsismo existencial - criticado em *O que é Filosofia da Existência* - a noção de ser mundano. Arendt encontra no próprio Heidegger o antídoto para o veneno heideggeriano. Ademais, urge destacar que, nesse texto, que explicita o esforço de traçar a via de uma “ciência política” com viés filosófico, Arendt assume um tom diferente na avaliação da filosofia de Heidegger. Ressaltando a relevância dos

---

<sup>33</sup> O principal pressuposto a ser superado é a definição do homem como ser singular, que se contrapõe à noção de pluralidade humana, que é basilar para a política. Numa versão anterior do texto, Arendt acena para a contraposição entre a singularidade e a pluralidade humanas para marcar o limite da filosofia política tradicional. “Uma das deficiências da filosofia ao lidar com a política sempre foi falar do homem no singular, como se existisse tal coisa como uma natureza humana, ou como se originalmente um só homem tivesse habitado a terra. *O problema sempre foi que toda a esfera política da vida humana existe somente por causa da pluralidade dos homens, graças ao fato de que um homem só não poderia simplesmente ser humano.* Em outras palavras, todos problemas da filosofia política começam onde a filosofia tradicional se detém, com seu conceito de homem no singular”. (EU, p. 447/478; grifo meu).

conceitos de historicidade e de ser-no-mundo para repensar os assuntos humanos, Arendt realiza uma apropriação de conceitos filosóficos de Heidegger orientando-os para o propósito de construção de um pensamento político sem fundamentos metafísicos.

Consciente de que “Heidegger nunca tratou das implicações políticas de sua filosofia” (EU, p. 446/477), Arendt, ao se apropriar desses conceitos não apenas expande a filosofia de Heidegger para um terreno inexplorado por ele, mas se distancia de Heidegger no curso da criação de um pensamento propriamente político, que é crítico em relação à própria filosofia heideggeriana. A postura crítica que Arendt assume diante da filosofia de Heidegger revela, neste texto, a dialética de continuidade e descontinuidade que caracteriza o debate dela com seu ex-mestre.<sup>34</sup>

Apesar da dura crítica de Arendt à filosofia heideggeriana, ninguém menos do que o próprio Heidegger reconheceu que a interpretação de Arendt atingiu o fulcro do seu pensamento. Na resposta<sup>35</sup> à carta de Arendt, que continha o texto *Heidegger faz oitenta anos*<sup>36</sup>, Heidegger confia a ela que “mais do que qualquer outro, você tocou o movimento profundo do meu pensamento e do meu trabalho como professor, que restou o mesmo desde o curso *Sofista*”. (LET, p. 163). O que é dito por Arendt em *Heidegger faz 80 anos* que teria suscitado este reconhecimento de Heidegger?

Nesse texto, o olhar retrospectivo de Arendt sobre a carreira docente e o itinerário filosófico de seu ex-mestre lembra o impacto causado pela sua entrada de cena no mundo acadêmico alemão. Mesmo antes de publicar *Ser e Tempo*, Heidegger já era famoso e atraía alunos encantados por encontrar um mestre que ia às coisas elas mesmas, consciente da ruptura com a tradição e da urgência de repensar o passado.<sup>37</sup> Adotando um novo método<sup>38</sup> que demolia a tradição da filosofia ao mesmo

---

<sup>34</sup> Para Villa, a proposta de Arendt de reexaminar a política partindo da retomada do mundo e não dos conceitos que distorcem a experiência mundana sinaliza a continuidade da estratégia fenomenológica do Heidegger de *Ser e Tempo*, que inclui os momentos da destruição e da construção. (Cf. VILLA, p. 114).

<sup>35</sup> Cf. LET, p. 163.

<sup>36</sup> Nesse texto de 1969, comemorativo dos 80 anos de idade e 40 anos de docência de Heidegger, Arendt exalta o pensar heideggeriano revelando seu impacto na filosofia alemã e detalhando suas características. Aqui faço uso do texto publicado na coletânea de cartas de Arendt com Heidegger: *Letters, 192-1975*, carta de 26 de setembro de 1969, p. 148-162; com tradução portuguesa em *Homens em Tempos Sombrios*, do qual faço uso como texto comparativo.

<sup>37</sup> O fascínio de Heidegger atingia aqueles que buscavam uma nova filosofia voltada para o presente e para a realidade vivida. Heidegger apareceu no cenário filosófico alemão como “... alguém que

tempo em que fazia do pensamento do passado um assunto contemporâneo - destruindo a tradição, mas atualizando o passado - essa novidade significava o revigoramento do pensar: “o pensar de Heidegger que contribuiu para determinar tão decisivamente a fisionomia espiritual do nosso século”. (LET, p. 153/224).

O que significa o pensar heideggeriano para Arendt? O pensar “é uma pura atividade” (LET, p. 153/225) que não se define pelos resultados que conquista<sup>39</sup>, pelo conhecimento que gera ou pelo fim preestabelecido que atinge. A atividade do pensar é incessante e sem fim, e o pensador constrói, destrói e reconstrói seus pensamentos num exercitar infundável.

Heidegger fez do pensar sua morada. Como o pensar é um *pathos* - o espanto que a realidade provoca no pensador que se abre a ela – conservar essa paixão é morar no pensamento. A morada do pensar é o ambiente da tranquilidade (“lugar de calma”) alcançado por meio do afastamento dos ruídos das vozes. A morada do pensamento ou o pensamento enquanto morada requer, portanto, “uma retirada do mundo dos afazeres humanos, mesmo que o pensar medite justamente esses afazeres em sua calma retirada”. (LET, p. 158/228).

Arendt defende que da sua desastrosa aventura política<sup>40</sup> Heidegger extraiu uma lição para si da “descoberta da vontade como vontade de querer e, então, como vontade de poder”. (LET, p.160/230). Heidegger teria descoberto que a essência da vontade se opõe à essência do pensar. A vontade é um poder capaz de destruir o pensar, por isso o pensar precisa desabituar-se do querer, conformando-se a um “querer não-querer”.

---

efetivamente atinge as coisas que Husserl proclamou; sabe que elas não são um assunto acadêmico, mas a preocupação do homem pensante e isso, de fato, não só desde ontem ou hoje, mas desde sempre; e, exatamente porque, para ele, o fio da tradição se rompeu, redescobre o passado. (LET, p. 151/223).

<sup>38</sup> “O decisivo no método era que, por exemplo, não se falava sobre Platão e não se expunha sua doutrina das ideias, mas seguia-se e se sustentava um diálogo durante um semestre inteiro, até não ser mais uma doutrina milenar, mas apenas uma problemática altamente contemporânea”. (LET, p. 151/223).

<sup>39</sup> O ser pensante “não pensa em vista de qualquer resultado que seja, mas por ser um “ser pensante, isto é, meditativo.” (LET, p. 153/225).

<sup>40</sup> Heidegger habitava a morada do pensamento e no momento em que resolveu abandonar essa morada para lidar com assuntos mundanos, cometeu seu maior erro. Arendt não estabelece um elo específico entre o pensar heideggeriano e o nazismo, preferindo sugerir que esse equívoco é recorrente na filosofia por causa de certa tendência para o tirânico, que caracteriza a deformação profissional dos filósofos, cf. LET, p. 162/230.

Esse texto de homenagem à filosofia de Heidegger é fundamental para compreender a reconsideração do pensamento de Heidegger por parte de Arendt. A sua crítica ao solipsismo do Eu da ontologia fundamental era centrada na retirada do mundo dos homens, no afastamento do Eu em relação aos outros e aos espaços de manifestação da ação, mas, aqui, essa retirada é reavaliada e considerada essencial para a atividade do pensar. Assim, o que é problemático na atividade filosófica não é tanto a retirada do mundo dos homens, mas o retorno ao mundo por parte do filósofo, que fez do pensamento sua morada.

Arendt retoma, em *A Vida do Espírito*<sup>41</sup>, a discussão sobre o “querer não-querer” quando trata da concepção de vontade de Heidegger. O ponto de partida dessa discussão é a famosa *reviravolta* (*Kehre*) da filosofia heideggeriana. Arendt sugere que a superação *pessoal* da vontade de poder ocasionou uma mudança na interpretação da faculdade da vontade em Heidegger, como se atesta na sua interpretação da vontade na obra *Nietzsche*<sup>42</sup>.

Arendt interpreta a *reviravolta*<sup>43</sup> como uma mudança do conceito de vontade em Heidegger, que ocorre na passagem da noção de vontade de potência *qua* instinto vital para a vontade de potência como vontade de domínio e governo. A vontade de potência passa a ser interpretada como poder de destruição de tudo o que é: “a Vontade é essencialmente destrutiva”. (LM, p. 178/320).<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Nas considerações finais da história da Vontade, apresentada em *Querer*, a segunda parte de *A Vida do Espírito*, Arendt trata da questão na sessão intitulada “O querer-não-querer de Heidegger”. Na sua análise entrelaça a sua interpretação da famosa *Kehre* (reviravolta) heideggeriana com as reinterpretções que o próprio Heidegger fez dessa reviravolta quando se debruçou sobre o tema da vontade no pensamento de Nietzsche, no período de 1936 a 1940, que resultou nos dois volumes da obra *Nietzsche*.

<sup>42</sup> “A posição de Heidegger sobre a faculdade da Vontade, que culmina com sua insistência passional em querer “não querer” – que, claro, nada tem a ver com a oscilação da Vontade entre *velle* e *nolle*, querer e não-querer – surge diretamente de sua investigação extremamente cuidadosa da obra de Nietzsche, a que ele volta, depois de 1940, repetidas vezes”. (LM, p. 172/316).

<sup>43</sup> De acordo com Arendt, a *Kehre* para Heidegger tinha outro significado: a passagem do subjetivismo que estava presente na ontologia fundamental para a dessubjetivização do pensamento. Com a reviravolta, não é mais o homem que pensa o Ser, mas o Ser que se revela ao homem no pensamento. Assim, o homem como ser pensante é transformado em uma função do Ser. É no pensamento que se passa “História do Ser” (*Seinsgeschichte*).

<sup>44</sup> Para Arendt, “é contra a vontade-de-potência que a “reviravolta” se dirige original e primordialmente. No entender de Heidegger, a vontade de governar e de dominar é uma espécie de pecado original, do qual ele mesmo se achou culpado quando tentou lidar com seu breve passado no movimento nazista”. (LM, p. 172/316).

Heidegger contrapõe a essa vontade de dominação do mundo o “deixar-ser”. O “deixar-ser como atividade é o pensamento que obedece ao chamado do Ser”. (Heidegger). A disposição do pensamento oposta ao querer dominar é a “serenidade”. O querer e pensar são dois modos de ser dos homens, que podem agir segundo o pensar ou segundo o querer. Heidegger vai além dessa ambivalência do princípio do agir quando identifica o pensar com o agir, de modo que, o ser humano não age segundo o pensamento, mas age *no* pensamento. Pensar é agir. A manifestação do Ser no pensamento determina a ação humana e, assim, no pensamento a ação do Ser se realiza, “de modo que agir e pensar coincidem”. (LM, p. 180/321).

Como para Heidegger, o pensar é uma atividade solitária do “Eu” que se isola do “Eles”<sup>45</sup>, Arendt conclui que a posição heideggeriana tem como consequência a “noção de que o pensamento solitário em si constitui a única ação relevante no registro factual da história”. (LM, p. 181/322).

O pensar é agir porque no pensar a atitude tomada diante da “História do Ser” é o sereno ‘deixar-ser’. Deixar-ser é agir no sentido oposto do agir para dominar da vontade de poder. Deixando ser, isto é, não atendendo ao apelo da vontade de domínio, o pensar se revela como agir.<sup>46</sup>

A identificação do pensar com o agir é o substitutivo que Heidegger encontra para desfazer o vínculo da vontade com o agir. Arendt critica a posição de Heidegger, não por causa da quebra da relação do agir com a vontade, mas devido à anulação do agente da ação. O ser humano não é o sujeito de seu agir quando o agir é identificado com o pensar, dado que pensar é escutar o Ser. Nesse contexto, Arendt encontra uma similaridade do Ser de Heidegger com o Espírito do Mundo de Hegel no fato de que

---

<sup>45</sup> De acordo com Arendt, a *Kehre* trouxe uma mudança em relação à noção de *Eu*, que não é mais chamado a se constituir pela “voz da consciência”, mas pelo chamado do Ser. “Nesse contexto, a “reviravolta” significa que o Eu não atua mais em si mesmo..., mas obediente ao Ser, desempenha pelo pensamento puro o papel de contracorrente de Ser que subjaz à “espuma” dos seres – as meras aparências cuja corrente é conduzida pela vontade de potência”. (LM, p. 187/326).

<sup>46</sup> Para Taminiaux (1997, p. 157), Arendt julga falaciosa essa identificação heideggeriana porque anula as especificidades do ego pensante, do ego volitivo e do ego ativo, “A falácia desta interpretação aos olhos de Arendt consiste especialmente no fato de que elimina não apenas o ego volitivo, mas também o ego pensante (uma vez que atribui a fonte do pensamento ao Ser), e, por acréscimo, o ego ativo (já que o pensamento agora transformado no cuidado do Ser, é considerado a única ação autêntica e desde que este cuidado requer virar as costas para o mundo comum das aparências, que é o único local para a possível ação segundo Arendt”.

ambas as ontologias retiram do ser humano a autonomia do agir<sup>47</sup>. Arendt, entretanto, refuta a noção de um agente oculto da ação humana<sup>48</sup> e de uma “força estranha e sobrenatural”. (LM, p. 180/321).

A crítica arendtiana ao pensamento de Heidegger não é um parricídio filosófico. Arendt não tem como propósito destruir a filosofia de Heidegger por causa de sua apoliticidade ou por causa de seus equívocos no terreno político. A interpretação arendtiana indica os limites da filosofia de Heidegger para repensar o político, mas no debate com ele assume a perspectiva de uma filosofia mundana. O debate em si já revela que, se Arendt recorre a Heidegger para “discutir”, é porque a filosofia de Heidegger realiza uma guinada na filosofia, embora não se trate de uma guinada para a política. Quando Arendt critica o *solipsismo* do “Eu” autêntico do *Dasein* e a defesa da supremacia da vida filosófica sobre outras formas de vida, está preparando o terreno para considerar a vida autêntica no âmbito das ações entre os homens. O solipsismo é refutado, mas o tema da autenticidade e o método de repensar o pensado no passado são assumidos.

O encastelamento do pensar na vida contemplativa é um obstáculo para a vida política centrada na liberdade mundana, mas é nessa esfera da vida humana que ocorrem as atividades não políticas que Arendt trata em suas últimas obras. Heidegger é o símbolo do pensar filosófico para Arendt, mas ela indica o perigo político que vem à tona quando pensadores que se retiram do mundo para habitar na morada do pensamento retornaram ao mundo e ao convívio entre os homens. Mas, sobretudo, Arendt critica a identificação do pensar com o agir e a anulação da liberdade da ação, já que o ser humano se torna um reflexo do Ser auscultado no pensar.

---

<sup>47</sup> Apesar dessa similitude, ela aponta uma diferença significativa entre Heidegger e Hegel: enquanto que para Hegel o Espírito age por trás da ação dos homens, na “História do Ser” o Ser age ao ser pensado pelo homem. O Ser que “atua por trás dos homens de ação encontra agora uma existência do pensador, que age sem nada fazer”.

<sup>48</sup> Essa noção consiste em que “as ações dos homens são inexplicáveis em si mesmas e que só podem ser entendidas como obra de algum propósito oculto ou agente oculto”. (LM, p. 180/321). A ideia do agente que atua por trás do agente humano é uma ideia obstinada que, na narrativa de Arendt, vai desde *os humanos como fantoches dos deuses* de Platão até *a astúcia da razão* de Hegel, passando pelo *ardil da natureza* de Kant e a *mão invisível* de Adam Smith. (Cf. LM, p. 179/321).

## 2.2 DIÁLOGO DE ARENDT COM JASPERS

Denomino de *diálogo* a relação de Arendt com Jaspers para diferenciar do termo *debate*, usado para caracterizar o confronto com Heidegger. A relação de Arendt com Jaspers nunca foi amarga. Arendt via em Jaspers o único professor que ela reconheceu como tal, capaz de educar em liberdade.<sup>49</sup> Com Jaspers a relação foi diferente, foi um diálogo contínuo entre a discípula e o mestre, que “concordavam em todas as questões básicas”. (COR., n. 486). A postura humana de Jaspers e sua peculiar forma de fazer filosofia eram tido como um modelo para Arendt.<sup>50</sup> A afinidade entre Arendt e Jaspers verificava-se no modo de compreender o papel da filosofia na experiência de pensar no mundo, com os homens que nele habitam. A filosofia existencial de Jaspers abriu o caminho que Arendt explorou e desenvolveu na teoria política<sup>51</sup>.

Jaspers foi uma referência para Arendt e o diálogo com ele significou um tipo de experiência vital para o seu próprio pensamento. Numa entrevista, quando indagada se ele foi sua maior influência, Arendt respondeu:

Bem, onde quer que Jaspers apareça e fale, tudo se ilumina. Ele tem uma desenvoltura, uma confiança, uma incondicionalidade no discurso que eu nunca reconheci em nenhuma outra pessoa. Isso me impressionou desde quando eu era muito jovem. Além disso, ele tem uma concepção de liberdade ligada à razão que completamente estranha para mim quando fui para Heidelberg. Não sabia nada a respeito daquilo, embora tivesse lido Kant. Vi essa razão em ação, por assim dizer. E, se posso dizer assim – cresci sem pai – aquilo me educou. Não quero torná-lo responsável por mim, pelo amor de Deus, mas se alguém conseguiu me instilar algum senso das coisas, e esse diálogo, claro, hoje é totalmente diferente. Foi sem dúvida minha experiência pós-guerra mais ponderosa. (EU, p. 52/22).

### 2.2.1 A filosofia da existência de Jaspers

---

<sup>49</sup> Cf. COR, n. 140.

<sup>50</sup> Segundo a biógrafa de Arendt, Young-Bruehl (1997, p. 64): “Jaspers viveu seu filosofar como um exemplo para ela”.

<sup>51</sup> Comentando um texto de Jaspers, em 1949, Arendt diz: “... novamente ficou claro para mim – embora não tivesse consciência disso naquele tempo – o quanto sua filosofia me preparou para a política”. (COR, p.133).

Como visto acima, Arendt expõe uma aguda crítica a Heidegger no artigo *O que é filosofia da existência?*, mas não adota a mesma acidez no tocante a Jaspers. Na realidade, "em relação à ontologia fundamental de Heidegger, este artigo é equivalente a uma violenta rejeição em nome de Jaspers e sua filosofia da comunicação". (TAMINIAUX, 1997, p. 9).

Nesse texto, Arendt passa pelos temas da filosofia da existência<sup>52</sup> de Jaspers, detendo-se especialmente nos conceitos de comunicação, de existência e de liberdade. A comunicação<sup>53</sup> é o modo de fazer filosofia. A filosofia é uma troca comunicativa entre sujeitos iguais que compartilham um mundo comum com o propósito de compreender a existência. Arendt associa o modo de fazer filosofia de Jaspers ao de Sócrates, porque ambos filosofam em meio aos homens, e não no isolamento. A filosofia em ambos é exercida na convivência mundana e humana. O filósofo não vive uma existência separada dos outros homens para realizar a experiência do pensamento. Se o escopo da filosofia comunicativa é iluminar a existência, cabe perquirir o significado da existência humana na filosofia de Jaspers. Diz Arendt:

Para Jaspers, a existência não é uma forma do Ser, mas uma forma de liberdade humana, a forma em que o "homem como espontaneidade potencial rejeita a concepção de si mesmo como mero resultado". A existência não é o ser do homem como dado e enquanto tal: pelo contrário, "o homem é, no *Dasein*, uma existência possível". A palavra "existência", aqui, significa que o homem alcança a realidade apenas à medida que age a partir de sua liberdade enraizada na espontaneidade e 'se conecta, por meio da comunicação, com a liberdade dos outros'. (EU, p. 183/212).

A filosofia não é o conhecimento do Ser como é dado, mas um pensar que busca transcender a limitação do conhecimento do ser dado. Na transcendência da filosofia se encontra a liberdade. A Filosofia, na sua diferença em relação ao conhecimento objetivo, é o empenho em pensar a "existência livre que está sempre tentando

---

<sup>52</sup> *Filosofia da Existência* (1932) é a grande obra de Jaspers. Mas Arendt considera que *sua Psicologia das Visões de Mundo* (1919) foi o primeiro livro da nova "escola". Nessa obra, Jaspers se insurge contra a Filosofia tradicional, que forma "os sistemas filosóficos como estruturas mitologizadoras, às quais o homem recorre em busca de proteção contra as verdadeiras questões de sua existência". (EU, p. 211/182).

<sup>53</sup> "Comunicação é a forma por excelência de participação filosófica, que é ao mesmo tempo um filosofar em comum, cuja finalidade não é gerar resultados, e sim 'iluminar' a existência". (EU, p. 211/183).



transcender esse mundo meramente dado”. (EU, p. 185/214). Nessa linha, o termo liberdade tem dois significados: a liberdade do pensar que transcende os limites do conhecimento e a liberdade da própria coisa pensada, pois a existência é liberdade.

A existência não é um dado natural. A existência se diferencia do simples fato de ser, do mero estar aí, do existir pura e simplesmente. Como se dá essa diferenciação entre o mero existir e existência? Por meio da ação, “que surge das “situações-limite”<sup>54</sup> e “entra no mundo por meio da comunicação com os outros”. (EU, p. 184/213). É na experiência das “situações-limite” que o homem atua o potencial da ação, o que pode e não pode fazer, para deixar de ser um mero dado natural (“ser um resultado”) e se tornar uma “existência” na comunicação com os outros. Existência e comunicação se imbricam porque a ação que constitui a existência não é uma atividade interior do Eu, mas uma atividade que acontece na relação com os outros. Nesse ponto de ênfase sobre a dimensão relacional e comunicacional da existência é patente a diferença das filosofias de Jaspers e Heidegger, que Arendt, a propósito, destaca:<sup>55</sup>

A existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada. Existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros. Nossos semelhantes não são (como em Heidegger) um elemento da existência que, embora estruturalmente necessário, é ao mesmo tempo um impedimento ao Ser do Eu. Muito pelo contrário, a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles. No conceito de comunicação encontra-se um novo conceito de humanidade, cuja abordagem, mesmo ainda não plenamente desenvolvida, postula a comunicação como a premissa para a existência do homem... os seres humanos vivem e agem entre si; assim procedendo, não perseguem o

---

<sup>54</sup> A liberdade humana é marcada “pelas situações-limite em que o homem vivencia as limitações que determinam diretamente as condições de sua liberdade e lhe dão a base para as suas ações. A partir dessas dimensões, ele pode “iluminar” sua existência e definir o que pode e não pode fazer. E assim ele pode passar do mero “ser-um-resultado” para a “existência”, a qual, para Jaspers, é apenas um outro termo para ser humano num sentido determinado”. (EU, p. 186/215).

<sup>55</sup> No comentário à filosofia da existência de Jaspers, Arendt compara, às vezes explicita e outras implicitamente, a concepção de comunicação e existência com a filosofia individualista de Heidegger. Como Arendt irá, noutros textos, mudar o tom em relação ao pensamento de Heidegger, os críticos estão certos em evidenciar a amargura desse texto. Mas como percebemos nos textos em que Arendt trata do pensar heideggeriano, há uma continuidade na crítica de Arendt a Heidegger sobre sua tese de que a autenticidade humana se dá por meio do isolamento do “Eu”. Assim, a comparação entre Jaspers e Heidegger não pode ser desprezada por causa do tom deveras crítico deste texto porque o que é comparado é o ponto crítico – o individualismo – que Arendt identificou desde cedo na filosofia de Heidegger.

fantasma do Ser, nem vivem na ilusão arrogante de constituírem o próprio Ser. (EU, p. 186/215).

A centralidade do conceito de comunicação para a noção de existência é uma lição fundamental que Arendt extrai da filosofia de Jaspers e expressa em *O que é filosofia da existência?* Mas ao mesmo tempo que Arendt explora a dimensão prática<sup>56</sup> e política do conceito de comunicação, detecta os limites desse conceito. O aspecto positivo que Arendt extrai do conceito reside no fato de que a comunicação se dá entre homens que criam um espaço de revelação do que acreditam, estabelecendo um vínculo entre eles. Essa concepção de comunicação tem um profundo enraizamento em “experiências políticas muito antigas e autênticas”, que remontam às definições aristotélicas do *zoon politikon* e do *logon echon* que expressam que a atividade política é possível à medida que o homem é capaz de realizar o discurso compreensivo e persuasivo. O aspecto negativo do conceito vem indicado por Arendt em *O Interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política* e diz respeito à forma da comunicação enquanto diálogo pessoal entre “Eu e Você”, uma experiência que se aproxima mais da experiência da solidão do pensamento, do diálogo do eu consigo mesmo, do que da experiência da pluralidade de visões de mundo no âmbito da política. Para Arendt, essa faceta do conceito de comunicação na filosofia de Jaspers gera uma dificuldade para seu uso no campo político.

As limitações da filosofia de Jaspers em termos políticos se devem, acima de tudo, ao problema que tem infestado a filosofia política ao longo de quase toda a sua história. Consiste na característica filosófica de lidar com o homem no singular, ao passo que nem seria possível conceber a política se os homens não existissem no plural. Ou, dito de outra maneira: as experiências do filósofo – como filósofo – se dão com a solidão, e para o homem – como político – a solidão é uma experiência essencial, mas mesmo assim marginal. (EU, p. 443/459).

---

<sup>56</sup> “A comunicação não é uma “expressão” de ideias ou sentimentos, de forma que seria secundária a eles; a própria verdade em si é comunicativa e desaparece fora da comunicação. O pensar, na medida em que tenha alguma pretensão de atingir a verdade, deve necessariamente desembocar na comunicação, se torna prático, mas não pragmático. É uma prática exercida entre homens, e não tanto a atividade de um indivíduo em sua solidão voluntária”. (EU, p. 441/457).

Entretanto, essa crítica à noção de comunicação pode ser atenuada quando se toma em exame as reflexões de Arendt em *Karl Jaspers: Cidadão do Mundo*<sup>57</sup>. Nesse texto, Arendt mostra que o conceito de comunicação de Jaspers é essencial para embasar um pensamento político voltado para a pluralidade das tradições das nações. Uma filosofia mundial com base no diálogo entre as tradições dos diferentes povos. A *comunicação* é tomada como o princípio que embasa uma filosofia da “unidade da humanidade”.<sup>58</sup> Nessa perspectiva da filosofia comunicativa de Jaspers, segundo Arendt, a identidade da humanidade pressupõe as identidades das tradições diferentes<sup>59</sup>, assim, a unidade não é unicidade, mas a consideração da multiplicidade no campo do espírito:

A unidade e a solidariedade entre a humanidade não podem consistir num acordo universal sobre uma única religião, ou uma única filosofia, ou uma única forma de governo, mas na fé de que o múltiplo aponta para um Uno, simultaneamente oculto e revelado pela diversidade. (MDT, p. 89/82).

Arendt abandona sua crítica à dimensão da singularidade do diálogo comunicativo passando a sublinhar que a filosofia comunicativa de Jaspers não é uma da filosofia do homem, do indivíduo singular, mas uma filosofia da pluralidade humana<sup>60</sup>; uma filosofia que é uma atividade prática entre homens, e não uma atividade contemplativa exercida por quem habita a morada da solidão.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Texto de 1957, publicado em inglês em *Men in Dark Times*, com tradução em portuguesa em *Homens em Tempos Sombrios*.

<sup>58</sup> “A fé na compreensibilidade de todas as verdades e a boa vontade em revelar e ouvir como condição primária de todo intercurso humano”. (MDT, p. 85/78).

<sup>59</sup> Para Arendt a noção de humanidade comum que considera e não anula as tradições culturais diferentes carrega em si um conteúdo político: “o nacional de cada país só pode entrar nessa história mundial da humanidade se permanecer e aderir obstinadamente ao que ele é.” (MDT: p. 89/82). Nessa noção de humanidade encontramos um princípio de inclusão da diferença.

<sup>60</sup> “Uma filosofia da humanidade se distingue de uma filosofia do homem pela sua insistência sobre o fato de que não o Homem falando consigo mesmo no diálogo da solidão, mas os homens falando e comunicando-se entre si habitam a Terra”. (MDT, p. 90/82-3).

<sup>61</sup> “Uma filosofia que... abandonou a proverbial torre de marfim da mera contemplação. O pensamento se torna prático, ainda que não pragmático; é uma espécie de prática entre homens, não um desempenho de um indivíduo em sua solidão auto escolhida. Jaspers, tanto quanto sei, é o primeiro e único filósofo que sempre protestou contra a solidão”. (MDT, p. 86/79).

Arendt elabora o conceito de *humanitas*<sup>62</sup> e o utiliza para descrever a personalidade pública de Jaspers. É um conceito que articula as dimensões políticas do discurso, da ação e do espaço público. A *humanitas* não é a personalidade no sentido subjetivo, mas a virtude do homem adquirida no intercuro com os outros homens no espaço público:

*Humanitas...* a personalidade válida que, uma vez adquirida, nunca abandona um homem, ainda que todos os outros dons do corpo e da mente possam sucumbir à destrutividade do tempo. A *humanitas* nunca é adquirida em solidão e nunca com a oferta de sua obra ao público. Só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na “aventura do âmbito público – quando nesse curso, arrisca-se a revelar algo que não é “subjetivo” e, por essa própria razão, não pode reconhecer nem controlar”. Assim, a “aventura no âmbito público” onde se adquire a *humanitas* torna-se um presente para humanidade. (MDT, p. 73/69).

A concepção de *humanitas* expressa a imprescindibilidade do espaço público<sup>63</sup> para a constituição da personalidade humana. O propósito da filosofia de Jaspers, na interpretação de Arendt, é indicar o espaço de revelação da *humanitas*<sup>64</sup>, um espaço de diálogo, de prática discursiva e de pensamento no mundo. Em virtude da centralidade da dimensão espacial do pensamento e da existência humana que acontecem no mundo e entre os homens, o pensamento de Jaspers, para Arendt, “está fadado a ser político”.

O pensamento de Jaspers é espacial porque se mantém sempre em referência ao mundo e às pessoas nele presentes, e não porque seja limitado a algum espaço existente. De fato, no caso, dá-se o contrário,

---

<sup>62</sup> Essa noção aparece em *Karl Jaspers: Uma laudatio*, discurso proferido por Arendt em 1958, quando o Prêmio Alemão da Paz foi entregue a Karl Jaspers. Texto escrito originalmente em alemão. A tradução inglesa encontra-se em *Men in Dark Time*, usada como referência para a tradução portuguesa contida em *Homens em Tempos Sombrios*.

<sup>63</sup> “A afirmação do âmbito público por Jaspers é única, pois provém de um filósofo e brota da convicção fundamental subjacente a toda sua atividade como filósofo, que tanto a filosofia como a política dizem respeito a todos. É o que elas têm em comum; é a razão por que pertencem ao âmbito público, onde o que conta é a pessoa humana e sua capacidade de se demonstrar”. (MDT, p. 74/70).

<sup>64</sup> “Esse âmbito, onde Jaspers se sente em casa e para o qual nos abriu as vias de acesso, não reside no além e tampouco é utópico; não é do ontem nem do amanhã; é do presente e deste mundo. A razão o criou e nele reina a liberdade. Não é algo que se situe e se organize; ele estende-se a todos os países do mundo e a todos os seus passados. E, embora, seja mundano, é invisível. É o âmbito da *humanitas*, ao qual todos podem vir a partir de suas origens pessoais”. (MDT, p. 80/74).

pois sua intenção mais profunda é “criar um espaço” onde a *humanitas* do homem possa aparecer pura e luminosa. Um pensamento desse gênero, sempre “relacionado intimamente aos pensamentos dos outros”, está fadado a ser político. (MDT, p. 79/73).

A dedicação aos assuntos mundanos, a busca da instauração do espaço de comunicação e de diálogo para superar a solidão do pensamento, a tentativa de dar novo significado ao conceito de homem, a ruptura com a tradição dogmática e metafísica são exemplos dos temas que alimentaram o diálogo de Arendt com Jaspers e que foram incorporados no seu pensamento. Mas, o tema fundamental de Jaspers que irá reverberar ao longo e ao largo do pensamento político arendtiano é a existência *qua* liberdade.

### 2.2.2 Liberdade e existência

A compreensão da existência humana no pensamento de Arendt é marcada pela filosofia existencial de Jaspers. Hinchman e Hinchman notam que a posição de Arendt sobre a existência humana em *A Condição Humana* - segundo a qual o agente, o Quem (*Who*), revela-se na ação – tem estrita relação com a noção de *Existenz* de Jaspers.<sup>65</sup>

No famoso texto de 1946 sobre a filosofia existencial, repetidamente citado neste trabalho, Arendt afirma: “para Jaspers, a existência não é uma forma de Ser, mas uma forma de liberdade humana”. A filosofia existencial discute dois modos de compreensão da existência humana: um modo que compreende o ser do homem como resultado, algo já dado, e outro modo que compreende o existir humano como espontaneidade e possibilidade, isto é, como liberdade.

Para Jaspers, a existência não é uma forma de Ser, mas uma forma de liberdade humana, a forma em que o “homem como espontaneidade potencial rejeita a concepção de si mesmo como resultado”. A existência não é o ser do homem como dado e enquanto tal: pelo contrário, “o homem é, no *Dasein*, uma existência possível”. A palavra “existência”,

---

<sup>65</sup> Com base na análise dos textos de Jaspers, os autores descrevem o conceito de *Existenz*: “... o eu único que cada pessoa pode se tornar, mas que não é nem sujeito psicológico nem objeto, e igualmente não é uma “propriedade com a qual somos dotados por natureza”. (HINCHMAN, L.; HINCHMAN, C., 1994, p. 146).

aqui, significa que o homem alcança a realidade apenas à medida que age a partir de sua liberdade radicada na espontaneidade e “se conecta, por meio da comunicação, com a liberdade dos outros”. (EU, p. 183/212).

Os modos diferentes de compreender a existência humana assentam-se na distinção entre o ser como dado (resultado) e o ser como possibilidade. Enquanto ser dado ou mero existente o ser humano é o que resulta de um processo natural que engendrou seu existir. Nesse âmbito de realidade o ser humano é objeto de conhecimento objetivo que trata das causas naturais que o trouxeram à existência. Obviamente que a filosofia existencial de Jaspers não nega o conhecimento objetivo do ser do homem, mas considera o ser do homem numa perspectiva diferente que defende a determinação não causal da existência humana. A *Existenz* difere-se do mero fato de existir porque está vinculada às ações do existente que brotam da sua espontaneidade. O ser da pura existência dada é outro em relação ao ser que atualiza suas possibilidades pelas ações.

Como é possível ao ser humano tornar-se uma existência na diferença do mero fato de existir? Segundo Arendt: “existência, aqui, significa que o homem alcança a realidade apenas à medida que age a partir de sua liberdade radicada na espontaneidade”. A *Existenz* é o ser humano enquanto ação, mas não se trata de qualquer forma de ação<sup>66</sup>, senão da ação radicada na espontaneidade. A ação, portanto, é a atividade em que está em jogo a existência do ser humano. A ação é a atualização da possibilidade da *Existenz*, que está ancorada à decisão de ser si mesmo.<sup>67</sup>

Dada a sinonímia entre espontaneidade e liberdade, a expressão “a liberdade radicada na espontaneidade” soa tautológica, mas não o é, já que manifesta duas dimensões distintas da noção de liberdade. A liberdade que é radicada na espontaneidade diz respeito à dimensão ativa, à ação livre, ou melhor, à liberdade *qua* ação, ao passo que a espontaneidade que é a *radix* da liberdade ativa refere-se à

---

<sup>66</sup> Como veremos no capítulo 4, em *A Condição Humana* Arendt faz uma fenomenologia da *vita activa* em que caracteriza e distingue os tipos diferentes de atividades práticas: o *labor*, o *work* e a *action*.

<sup>67</sup> A *Existenz* “embora potencialmente existindo no poder do indivíduo, pode ser atualizada somente por uma *decisão* de ser si mesmo, de agir num modo tal que a vida exterior incorpora o eu que o indivíduo verdadeiramente é”. (HINCHMAN, L.; HINCHMAN, C., 1994, p. 146; grifo dos autores).

dimensão ontológica da liberdade ou à liberdade enquanto possibilidade e potencialidade, que é atualizada na ação.

Essa distinção expõe duas diferentes dimensões da liberdade, a dimensão ativa e a dimensão ontológica, e pressupõe outra distinção que separa o mero existir ou o ser dado, como dito por Arendt, do ser como forma de liberdade, isto é, como ser possível. De modo que essas duas diferentes dimensões da liberdade são discerníveis, tendo como pressuposto a noção de existência, no sentido que Arendt desnuda na filosofia de Jaspers.

É preciso ressaltar que o “ser radicado” da liberdade na espontaneidade, isto é, da liberdade ativa na liberdade ontológica, não significa o mesmo que ser fundado, como se o ser em que a liberdade se radica fosse uma potencialidade inclinada à atualização, como a potência em relação ao ato.

Em *O que é filosofia da existência?* Arendt enuncia, mas não desenvolve a distinção entre liberdade da ação e liberdade da potência de agir (espontaneidade), no período em que escreveu essa reflexão ainda não tinha elaborado sua teoria da ação, que apareceu mais tarde em *A Condição Humana*. De qualquer maneira, sua interpretação da noção de *Existenz* de Jaspers já apresenta os indícios do caminho que irá trilhar na elaboração da sua compreensão do fenômeno político, na qual a liberdade é uma atividade mundana, mas enraizada na espontaneidade do homem.

Portanto, Arendt se apropria da perspectiva existencial de Jaspers à medida que compreende a liberdade da ação como enraizada na liberdade potencial. Essa liberdade potencial é a possibilidade e a capacidade de iniciar algo novo, realidade humana que Arendt designará na sua teoria da ação com o termo *natalidade*<sup>68</sup>: “o milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, *o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente*”. (HC, p. 308/247; grifo meu). A apropriação crítica arendtiana, contudo, alarga a perspectiva da filosofia existencial de Jaspers, pois situa a *Existenz* no âmbito político propriamente dito e analisa a existência no interior de uma teoria da ação, que não foi desenvolvida na filosofia de Jaspers.

---

<sup>68</sup> A natalidade é a fonte da liberdade e a liberdade como fonte, como ver-se-á no capítulo 5.

O exame dos textos em que Arendt trata diretamente do pensamento de seus mestres revela que a filosofia existencial está presente no pensamento de Arendt. O constante debate e diálogo que Arendt manteve com Heidegger e Jaspers ao longo de seus escritos dá mostras de serem eles uma fonte acessada continuamente por suas reflexões. Embora Arendt não tenha seguido o caminho da filosofia existencial, foi no confronto com essa filosofia que abriu a sua própria trilha de pensar a política.

Os textos de Arendt que passei em revista trazem o movimento de aproximação e de distanciamento dela em relação a seus mestres. Como perspectiva geral da leitura arendtiana da filosofia existencial não é equivoco afirmar que Arendt desenvolve os temas dessa filosofia buscando explorar sua dimensão política. Assim, a existência autêntica tematizada por Heidegger será repensada a partir do deslocamento da supremacia da vida contemplativa para a vida ativa; a individuação do sujeito não será refletida a partir do confronto com a mortalidade, mas na atualização no mundo da capacidade de iniciar algo novo, expressa na noção de natalidade; os seres humanos não serão definidos como seres singulares apenas, mas, sobretudo, como seres plurais.

A questão da definição sobre qual das duas perspectivas filosóficas mais influenciou o pensamento político de Arendt é espinhosa. Parece-me que a análise dessa influência precisa ser feita segundo o tema específico e não tanto sobre o pensamento de Arendt em geral. Por exemplo: na crítica ao solipsismo existencial do *Dasein* heideggeriano, para Arendt, a resposta de Heidegger para a pergunta “Quem é o *Dasein*?” não é satisfatória porque o *Da-sein* enquanto ser-aí precisa encontrar a solução para sua interrogação existencial no aí em que se encontra. Um passo para a resposta, Arendt encontra na centralidade do conceito de comunicação e de diálogo na filosofia de Jaspers. O Eu é um ser dialógico que se mantém em relação com outros “eus” na comunicação, portanto um ser não fechado em si. Contudo, Arendt encontra limites no conceito jasperiano de comunicação quanto a seu uso político<sup>69</sup>, porque o diálogo instaurado na comunicação ainda se assemelha ao diálogo do pensamento, que ocorre na solidão. A saída para essa “saída” é um retorno a Heidegger, mas não ao

---

<sup>69</sup> A crítica expressa em *O Interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política* é retomada em *A Vida do Espírito*.



Heidegger do “Eu” solipsista de *O que é filosofia da existência?*, mas ao Heidegger do *Dasein* como ser-no-mundo, exposto por Arendt em *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política*.

Se colocássemos, hipoteticamente, a influência de Heidegger e Jaspers em cada um dos pratos de uma balança, para qual dos lados a balança penderia mais? Segundo Betz, as maiores influências da filosofia de Arendt são Heidegger e Husserl de um lado e Jaspers e Sócrates do outro. De Heidegger, teria Arendt colhido os conceitos formais da filosofia, que se transformaram em ferramentas do seu pensamento, e de Jaspers teria extraído a motivação e o sentido de filosofar. Betz defende que Heidegger concede a Arendt os instrumentos e a linguagem filosófica, mas é de Jaspers que apreende a disposição filosófica e a "consciência filosófica". De modo que, o prato da balança penderia para Jaspers.<sup>70</sup>

A questão acerca da influência dos mestres de Arendt é essencial para entender as origens de seu pensamento. No entanto, é difícil definir qual deles tem maior influência porque a determinação do “peso” de cada um pressupõe a adoção de alguns textos ou temas a despeito de outros, sendo bastante problemático indicar qual o critério da escolha.

Com a noção de apropriação crítica resolvo a questão da seguinte maneira: Arendt recebeu forte influência de seus mestres da filosofia existencial, no debate e no diálogo com eles. Essa influência ocorre de duas maneiras: diretamente quando Arendt absorve uma questão ou um conceito e indiretamente quando mostra a insuficiência da posição deles; em ambos os modos é no quadro da relação com eles que Arendt elabora seu político. Assim, não me parece sustentável defender qual deles é mais influente no pensamento político de Arendt. Ambos são fios que Arendt entrelaça dando forma ao tecido do seu próprio pensamento.

Como a filosofia existencial está na origem do pensamento de Arendt e não apenas no começo cronológico, trata-se da principal referência no terreno da filosofia para Arendt pensar os temas constituintes de seu pensamento: o mundo, a ação, a

---

<sup>70</sup> A posição de Betz (2002, p. 76) ressalta a influência de Jaspers como determinante para a postura filosófica de Arendt: “portanto, um exame das influências de Arendt revela que enquanto que a filosofia fenomenológica alemã seguramente teve um impacto forte na formação de seu pensamento, foi a influência de pensadores como Sócrates e Jaspers, com sua abertura para um *amor mundi*, que forneceu definitivamente as bases para sua atividade filosófica interativa e anti-solipsista”.

pluralidade, o pensar, o papel da filosofia, o método, a vontade e a liberdade. Heidegger e Jaspers são os pensadores que Arendt segue para pensar o ser humano como existência, como ser livre no mundo. As contribuições deles no terreno filosófico contemporâneo fornecem as condições para Arendt estabelecer a agenda<sup>71</sup> de seu pensamento próprio.

A tarefa desse pensamento consiste em eleger como tema fundamental o “ponto fulcral da política – o homem como ser de ação” e como questões centrais: “o que é a política? Quem é o homem enquanto ser político? O que é a liberdade? ” (EU, p. 433/449).

As respostas dadas às primeiras questões - o que é a política? O que é o homem enquanto ser político? - remetem à última questão – o que é a liberdade? – uma vez que “o sentido da política é a liberdade”. (PP, p. 108). A agenda do pensamento político arendtiano coloca em pauta a necessidade de uma nova concepção de liberdade. O novo conceito de liberdade será tecido por Arendt no interior de uma reflexão filosófica voltada para os âmbitos exterior e interior da vida humana a partir de uma noção determinada de ser humano: o ser humano como ser dotado da capacidade de iniciar algo novo.

A questão concernente ao significado político da liberdade é enfrentada por Arendt no ensaio “*O que é liberdade?*”. Mas a resposta elaborada nesse artigo não esgota a amplitude da resposta arendtiana à temática da liberdade. Para se compreender a abrangência desse conceito na obra de Arendt é preciso perscrutar todas as suas dimensões analisando o conjunto das reflexões de Arendt.<sup>72</sup> Se o sentido da política é a liberdade, o sentido da liberdade não é apenas político, pois inclui a dimensão ontológica e a dimensão das atividades interiores da mente humana. O conceito de liberdade em Arendt tem essa amplitude devido à influência da filosofia existencial, como mostrado acima.

---

<sup>71</sup> Canovan (1992, p.263) comenta que em *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política*, Arendt fixa uma agenda para uma nova filosofia política: “Arendt conclui o artigo elaborando uma agenda de uma nova filosofia política que reformularia a relação entre filosofia e política, reelaborando não somente o conceito de “mundo” de Heidegger e a nova visão de verdade de Jaspers, mas também a ênfase sobre a ação dos existencialistas franceses”.

<sup>72</sup> A dimensão política refere-se à atividade da ação, a dimensão ontológica diz respeito à condição humana da natalidade e a dimensão interior concerne às atividades mentais do ser humano, analisadas por Arendt em *A Vida do Espírito*.

### 3 ORIGENS DO PENSAMENTO POLÍTICO ARENDTIANO: A QUESTÃO JUDAICA

Por que uma filósofa formada na escola da filosofia existencial faz uma guinada para a política? O pensamento político desenvolvido por Arendt parte de uma problemática existencial/pessoal: a questão judaica.

A questão judaica desencadeia o início do pensamento político de Arendt. Como diz Bernstein, “é o agente catalisador da cristalização do seu pensamento”.<sup>73</sup> Arendt engaja-se na compreensão desse fenômeno a partir da sua experiência de ser judia.

O envolvimento de Arendt com a questão judaica é tanto prático quanto teórico uma vez que assume sua responsabilidade frente aos ataques sofridos pelo seu povo e também busca compreender filosoficamente a própria questão.<sup>74</sup> Do ponto de vista teórico, sua posição consiste na defesa da liberdade dos judeus por meio de uma emancipação política que possibilite o exercício da liberdade e do direito dos judeus viverem como judeus. Essa posição critica a solução da questão judaica por meio da assimilação social que implica na perda da identidade cultural e da tradição histórica do povo judeu.

Nesse capítulo trato das origens do pensamento político de Arendt, que começa com a guinada para a política desde seu envolvimento com o sionismo, quando deixou a “torre de marfim” da filosofia centrada na atividade contemplativa para inserir-se no mundo dos assuntos humanos. Em seguida à apresentação dessa experiência de engajamento político, assinalo como Arendt fez suas primeiras tentativas de compreensão política ao refletir sobre a questão judaica, considerando um conjunto de textos<sup>75</sup> que concentram suas primeiras reflexões políticas, depois passo a explanar a

---

<sup>73</sup> É representativa a posição de Richard Bernstein a respeito, “abordar Arendt do ponto de vista de sua compreensão e de sua resposta à questão Judaica e às formas políticas de antissemitismo que surgiram nos séculos XIX e XX é para usar sua própria linguagem uma perspectiva essencial para alcançar uma compreensão dos principais temas do seu pensamento. Para usar uma de suas metáforas favoritas, nós podemos afirmar que seu enfrentamento da questão Judaica foi o agente catalisador para cristalizar seu pensamento”. (BERNSTEIN, 1996, p. 9).

<sup>74</sup> A “questão judaica” é um fenômeno complexo cuja base real é o fato de que os judeus após a Diáspora se dispersaram pelo mundo, passando a viver num território ocupado por povos de diferentes costumes e tradições, onde desenvolveram suas atividades econômicas e culturais e, em geral, submeteram-se aos governantes locais. A questão judaica é analisada por Arendt mais no seu aspecto político do que nos aspectos religioso e social, embora faça referência também a essas dimensões da questão.

<sup>75</sup> *The Jewish Writings* é uma coletânea dos textos judaicos de Arendt, publicada em 2007, que reúne num só volume textos previamente publicados e textos inéditos. Na exposição dou destaque aos textos

interpretação política que Arendt dá ao fenômeno do antissemitismo e findo o capítulo tratando das reflexões originárias sobre o tema central da sua compreensão da política: a ação.

### 3.1 A GUINADA POLÍTICA DE ARENDT

Arendt dá seus primeiros passos rumo à política em virtude de sua condição de ser judia por nascença.<sup>76</sup> Desde cedo tomou consciência dessa condição e do modo de defender-se por causa desse fato incontornável que marca sua existência. Um judeu tem o direito de viver segundo sua condição judaica, por isso, quando atacado, deve se defender como judeu, isto é, como membro de um povo com identidade cultural singular, e não como uma entidade abstrata.<sup>77</sup>

Arendt conta<sup>78</sup> que quando os nazistas começaram a perseguição contra os judeus, sentiu-se responsável e passou a agir em favor de seu povo.<sup>79</sup> De modo que as razões de sua guinada para a política estão estribadas na sua experiência pessoal de judia, tanto pela afirmação de sua identidade cultural quanto pela sua solidariedade com a causa política do seu povo.

---

inéditos, mas faço referência, quando necessário, aos textos publicados anteriormente na coletânea *The Jew as a Pariah*, de 1978.

<sup>76</sup> Jerome Kohn, no Prefácio à *The Jewish Writings* (p. xi), sustenta que Arendt atualiza (*actualize*) na política o dado (*givenness*) existencial de ser judia. Numa polêmica com Gershon Scholem, Arendt expressa sua gratidão por nascer judia: “Ser uma judia pertence para mim aos fatos indisputáveis da minha vida, e eu nunca tive o desejo de mudar ou renunciar a fatos deste tipo. Existe uma coisa tal como uma atitude básica por tudo que é como é; por aquilo que foi dado e não feito; por aquilo que é *physei* e não *nomoi*”. (JW, p. 466).

<sup>77</sup> “Se alguém é atacado como judeu, tem de se defender como judeu. Não como alemão, não como cidadão do mundo, não como defensor de Direitos do Homem, ou seja, o que for”. (EU, p. 12/41).

<sup>78</sup> O relato aparece numa entrevista transmitida para a televisão alemã, realizada em 1964, e publicada em 1994, com o título “O que resta? A língua resta: uma conversa com Günter Gaus”, na coletânea *Essays in Understanding*. Cf. EU, p. 1-23/31-53.

<sup>79</sup> “Gaus: Há algum fato definido em sua memória marcando sua guinada (*turn*) para o político? Arendt: Eu diria 27 de fevereiro de 1933, o incêndio do *Reichstag* e as prisões ilegais que se seguiram na mesma noite. A chamada prisão preventiva. Como você sabe, as pessoas foram levadas para porões da Gestapo ou para campos de concentração. O que aconteceu então foi monstruoso, mas agora ficou obscurecido por coisas que vieram depois. Foi um choque imediato para mim, e daquele momento em diante me senti responsável. Isto é, não achava mais que se pudesse ser um simples espectador. Tentei ajudar de muitas maneiras”. (EU, p. 4-5/35).

Em 1933, após colaborar com o movimento sionista,<sup>80</sup> Arendt foi presa. Depois do relaxamento da sua prisão, ela e sua mãe deixaram a Alemanha rumo a França<sup>81</sup>, de onde seguiram, após anos de refúgio, para os Estados Unidos da América, no ano de 1941.<sup>82</sup>

Durante os anos da guerra, Arendt continuou refletindo sobre a questão judaica e defendendo posições firmes a respeito dos judeus, seja advogando pela criação de um exército judaico,<sup>83</sup> seja defendendo a criação de um Estado binacional como forma de resolução da questão árabe-judaica.<sup>84</sup>

Uma consequência imediata da guinada de Arendt para a política foi a sua reavaliação da filosofia. Com a experiência do engajamento político judaico e do posicionamento dos filósofos frente aos eventos políticos desencadeados pelos nazistas, Arendt passou a ver uma tensão entre a filosofia e a política. Essa tensão perpassará todo seu pensamento. Ao recordar a postura dos intelectuais com a ascensão do nazismo, descreveu o sentimento que a abateu então:

E entre os intelectuais a *Gleichschaltung* era a regra, por assim dizer... E nunca esqueci isso. Saí da Alemanha dominada pela ideia, claro que um pouco exagerada: Nunca mais! *Nunca mais vou me envolver em nenhum tipo de atividade intelectual. Não quero ter nada a ver com aquilo...* Eu achava que tinha a ver com essa profissão, com o fato de ser um intelectual. (EU, p.10-11/41; grifo meu).

---

<sup>80</sup> Arendt não era uma sionista, embora fosse influenciada pelo movimento, como ela mesma diz a Gaus: “Eu tinha amizade íntima com alguns dos líderes, principalmente com o presidente da época, Kurt Blumenfeld. Mas eu não era sionista. Mas, em certo sentido, eu era influenciada por eles: em especial pela crítica, pela autocrítica que os sionistas difundiam entre o povo judeu”. (EU, p. 5/35). Arendt confessa a Jaspers que considerava entediante a questão judaica até conhecer Kurt Blumenfeld, “a pessoa que abriu meus olhos nesta área”. (COR, n. 133, p. 97).

<sup>81</sup> Em Paris, conseguiu trabalho numa organização judaica que levava jovens judeus da Alemanha para a Palestina e na Agência Judaica que ajudava refugiados em Paris. Quando a guerra eclodiu, Arendt foi levada para o campo de internamento de Gunz, de onde conseguiu escapar.

<sup>82</sup> Nos Estados Unidos da América, Arendt continuou engajada politicamente nos assuntos judaicos. Publicava seus artigos no *Aufbau*. “Um semanário vigoroso que se destinava a refugiados de idioma alemão em todo o mundo e proporcionava aos intelectuais alemães um fórum para as suas visões políticas”. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 169).

<sup>83</sup> Cf. o artigo “O exército judaico – o início da política judaica” de 1941, que foi republicado em *Jewish Writings*, juntamente com outros artigos do mesmo período numa seção intitulada “The Jewish War that isn’t happening”: *Aufbau*, October 1941 – November 1942. (Cf. JW, p. 134ss).

<sup>84</sup> “Uma federação genuína é feita por diferentes nacionalidades, claramente identificáveis ou outros elementos que juntos formam um estado. Conflitos nacionais podem ser resolvidos dentro de tal federação somente porque o insolúvel problema maioria-minoria cessou de existir”. (JW, p. 195). Segundo sua biógrafa, a posição de Arendt contrapunha-se à dos nacionalistas que “identificavam o estado com o grupo nacional que receberia o status de maioria”. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p.180).

A recusa de Arendt em ser chamada de filósofa é compreensível à luz da experiência que teve da postura política dos intelectuais.<sup>85</sup> O que é importante salientar é que a tensão fundamental entre filosofia e política se funda num conflito entre as atividades humanas, entre o pensar e o agir,<sup>86</sup> entre as atividades que definem os homens de ação e os homens de contemplação:

... sempre digo que existe uma tensão vital entre filosofia e política. Isto é, entre o homem como ser que pensa (*thinking being*) e o homem como ser que age (*acting being*). Há uma tensão que não existe na filosofia natural, por exemplo. Como todo mundo, o filósofo pode ser objetivo em relação à natureza e quando diz o que pensa sobre ela, fala em nome de toda a humanidade. Mas ele não pode ser objetivo ou neutro em relação à política. Não desde Platão!... Há uma espécie de inimizade a toda a política na maioria dos filósofos... eu não quero ter parte nesta inimizade. (EU, p. 2/31; trad. modificada).

Por ter tido a experiência do olhar turvo da filosofia e do comportamento 'deformado' dos filósofos em relação à política, Arendt procurou, desde o início, desvencilhar-se da postura tradicional da filosofia. Essa atitude tornou-se basilar para construir um pensamento diferente no campo da teoria da política. "Eu quero olhar para a política, por assim dizer, com os olhos não toldados pela filosofia". (EU, p. 2/32). Mas o fato é que seja qual for a designação dada por ela mesma ao seu trabalho intelectual, admitindo ou não ser uma filósofa política, Arendt pensou a política partindo de questões filosóficas.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Arendt expressa na entrevista dada a Gauss: "Não pertenço ao círculo dos filósofos. Minha profissão, se é que se pode chamar assim, é a teoria política. Não me sinto uma filósofa, nem creio ter sido aceita no círculo dos filósofos. Em minha opinião, eu me despedi da filosofia de uma vez por todas. Como você sabe, estudei filosofia, mas isso não significa que continuei com ela". (EU, p. 1/31-32).

<sup>86</sup> A respeito da tensão entre as atividades do pensar e do agir, Arendt admite, num congresso sobre o seu pensamento em 1972, ser menos propensa para a atividade de agir do que para a atividade do pensar. "Eu admitirei que sou principalmente interessada em compreender. Isto é absolutamente verdadeiro. E eu admitirei que há outras pessoas que são principalmente interessadas em fazer alguma coisa. Eu não. Eu posso muito bem viver sem fazer nada. Mas eu não posso viver sem tentar pelo menos compreender o que acontece". (OnA, p. 303; tradução nossa).

<sup>87</sup> Em *A Vida do Espírito*, Arendt revela sua inquietação por ter de tratar de questões tipicamente filosóficas como a atividades do pensar, do julgar e do querer: "O que me perturba é que seja *eu* a tentar, pois não pretendo nem ambiciono ser um "filósofo, ou estar incluída entre aqueles que Kant não sem ironia chamou de *Denker von Gewerbe* (pensadores profissionais). A questão, pois, é se eu não deveria ter deixado tais problemas nas mãos dos especialistas. E assim sendo, a resposta deverá mostrar o que me levou a abandonar o âmbito relativamente seguro da ciência e da teoria política para me aventurar nesses temas espantosos, ao invés de deixá-los em paz". (LM, p. 3/5).

O *turn* para a política, no duplo sentido de engajamento prático e de passagem da reflexão filosófica para a análise política, está na origem do pensamento político de Arendt, que versa primeiramente sobre a questão judaica e o antissemitismo, que passo a tratar em seguida.

### 3.2 A QUESTÃO JUDAICA EM *THE JEWISH WRITINGS*

A posição de Arendt sobre a questão judaica parte de uma crítica às respostas dadas a essa problemática, sobretudo à proposta de assimilacionismo que implica a destruição da identidade cultural judaica. Arendt defende a emancipação dos judeus no sentido de que os judeus têm direito à liberdade de viver como judeus na afirmação de sua diferença histórico-cultural. Além disso, busca elucidar as origens do antissemitismo político.

#### 3.2.1 A defesa da emancipação judaica

Num texto pioneiro,<sup>88</sup> Arendt analisa a questão judaica<sup>89</sup> no contexto do Iluminismo,<sup>90</sup> confrontando duas posições diferentes - a do ilustrado judeu Moses Mendelssohn e a do romântico Herder. Ambas posições são criticadas porque apesar de partir de pontos de vista distintos comungam de um mesmo pressuposto: o reconhecimento da igualdade dos judeus tem que ser pago ao preço da perda da identidade judaica, por meio da assimilação social.

A posição de Mendelssohn<sup>91</sup> baseia-se na autonomia da razão frente à religião e à história. Na visão de Mendelssohn, a religião judaica não é demolida pela crítica da

---

<sup>88</sup> O artigo *O Iluminismo e a questão judaica* foi publicado em 1932, num período em que Arendt frequentava os círculos sionistas em Berlim.

<sup>89</sup> Comentando o texto, Jerome Kohn esclarece: “o termo ‘questão judaica’ neste contexto se refere à problemática situação de um identificado povo que vive numa terra que não é sua terra, mas de um outro povo”. (Prefácio a JW, p. xv).

<sup>90</sup> “A questão moderna judaica remonta ao Iluminismo; foi o iluminismo – isto é, o mundo não-judaico – que a colocou. Suas formulações e suas respostas definiram o comportamento e a assimilação dos judeus”. (JW, p. 3).

<sup>91</sup> Segundo a interpretação de Arendt, Mendelssohn segue de perto Lessing. A distinção entre verdades da razão e verdades da história acarreta que as verdades históricas precisam passar pelo crivo da razão

razão, pois a base que sustenta o judaísmo são as “verdades eternas”, conhecidas pela razão, e não o texto sagrado das escrituras.<sup>92</sup> Mas Arendt percebe a implicação política da posição de Mendelssohn: a condição para a inclusão dos judeus na humanidade ilustrada é a negação da história judaica. De modo que os judeus devem deixar de ser judeus para serem reconhecidos como seres humanos iguais aos demais.<sup>93</sup>

Um ponto neste texto da década de 1930 digno de ênfase é a caracterização da típica postura política dos judeus face ao mundo, da qual Mendelssohn é representante. Essa crítica arendtiana está em sintonia com a crítica ao pensamento fechado em si, sem abertura para o político. A atividade do pensar exige o isolamento e implica a indiferença diante dos eventos mundanos.<sup>94</sup> “O homem pensante vive em absoluto isolamento; independente de todos os outros, ele encontra a verdade, que na realidade deveria ser comum a todos”. (JW, p. 7).

Herder, na interpretação de Arendt, representa uma posição contrária à de Mendelssohn, pois não nega a história do povo judaico. Concebe a história como acontecimento irrevogável: o que foi feito no passado não pode ser desfeito no presente. No caso do judaísmo, não é possível negar que a história do povo judeu está dada e associada para sempre com Torá e a Lei. “Herder compreende a história dos judeus do mesmo modo como eles a interpretam, como a história do povo escolhido de Deus”. (JW, p. 12). Herder marca a diferença dos judeus em relação aos povos europeus – “um povo asiático estrangeiro em nosso continente” – mas a sua posição não é *pro* a conservação dessa diferença definidora da identidade judaica, já que a incorporação dos judeus no modo de vida próprio dos povos alemães é uma

---

para serem aceitas. Essa distinção tem forte impacto nos campos da teologia e da religião, pois implica que na autoridade da razão está o fundamento da religião. (Cf. JW, p. 5).

<sup>92</sup> Interpretando o pensamento do judeu Mendelssohn, diz Arendt: “Somente ‘as verdades eternas’ são independentes de toda a Escritura e apreendidas em todas as épocas; elas são a base da religião judaica, e é por causa delas que os judeus ainda estão ligados à religião de seus pais hoje”. (JW, p. 7).

<sup>93</sup> Segundo Arendt, os judeus seguidores de Mendelssohn “negaram sua própria história e consideraram tudo de particular em relação a eles como um impedimento para sua integração, para sua transformação em seres humanos plenos”. (JW, p. 9).

<sup>94</sup> “Esta eliminação da realidade está intimamente ligada com a posição factual dos judeus no mundo. O mundo importa tão pouco para ele que se torna o epítome do que era inalterável. A nova liberdade da razão, da formação, do pensar por si próprio, não muda o mundo absolutamente. O judeu ‘educado’ continua a considerar o mundo histórico com a mesma indiferença sentida pelo judeu no gueto”. (JW, p. 8).



necessidade. Assim, apesar dos elementos positivos de sua posição,<sup>95</sup> no final das contas, Herder também despoja os judeus de sua história,<sup>96</sup> uma vez que a solução para a questão judaica se dá mediante a incorporação<sup>97</sup> deles na cultura alemã.

A resposta assimilacionista é descartada por Arendt para resolver a questão judaica. Para Arendt, o inegável fato da diferença histórica, religiosa e cultural dos judeus não faz deles diferentes em relação ao direito de habitar o mundo, de ser igual às outras nações e de ser um povo livre. Para a existência livre do seu povo, Arendt defende o direito de ser igual e de ser diferente dos judeus. A emancipação política significa, portanto, “uma admissão dos Judeus *enquanto* judeus nas fileiras da humanidade”. (JW, p. 275).<sup>98</sup>

A diferença dos judeus, em relação aos outros povos, é patente no fato concreto de que o povo judeu é “o pária entre os povos do mundo”. (JW, p. 263).<sup>99</sup> Arendt convoca os judeus a assumir essa condição de pária na luta política de sua emancipação, por isso resgata, na história judaica, a atitude daqueles judeus que traduziram a condição de ser ‘pária consciente’ no mundo.<sup>100</sup> Ao retomar essa tradição esquecida, Arendt define os sentimentos párias fundamentais para os judeus lutarem pela sua liberdade: a rebeldia e a responsabilidade.<sup>101</sup>

---

<sup>95</sup> Arendt reconhece que Herder resgata a história dos judeus: “Herder devolve aos judeus a sua história... a história é absolutamente levada a sério como aquilo que aconteceu”. (JW, p. 14).

<sup>96</sup> “A compreensão de Herder da história os priva de seu passado. Mais uma vez eles ficam cara a cara com nada”. (JW, p. 16).

<sup>97</sup> A incorporação pressupõe a formação (educação) e a tolerância. “Dois conceitos caracterizam a humanidade: formação e tolerância”. O pano de fundo da formação é o passado, “o poder dos precedentes”. É preciso compreender os precedentes: aceitando-os como ocorreram, mas distanciando-se deles; a tolerância está neste distanciamento. (Cf. JW, p. 13-4).

<sup>98</sup> Cf. “O judeu enquanto pária: uma tradição esquecida”. Texto de 1944, republicado em *The Jew as Pariah* (1978); aqui seguimos a republicação em *The Jewish Writings*.

<sup>99</sup> Cf. “Uma via para a reconciliação dos povos”, de 1942, publicado em *The Jewish Writings*.

<sup>100</sup> “A história judaica moderna... é inclinada a esquecer outra linha da tradição judaica... É a tradição de uma minoria de judeus que não quiseram se transformar em arrivistas, que preferiram o status de “pária consciente”... Sempre houve judeus que não pensaram que valesse a pena trocar sua atitude humana e sua percepção natural da realidade pela estreiteza do espírito de castas ou pela essencial irrealdade das transações financeiras”. (JW, p. 274).

<sup>101</sup> Para Arendt, foi Bernard Lazare que traduziu na política a condição pária do judeu: era contrário à “doutrina espúria” da assimilação, que exigia do judeu o abandono de suas características individuais e morais e era um rebelde que convocava os judeus para a ação política. “Ele demandava ao pária que... renunciasse à confortável proteção da natureza e enfrentasse o mundo dos homens e das mulheres. Com outras palavras, queria que ele se sentisse responsável pelo que a sociedade tinha feito com ele... politicamente falando, cada pária que negava ser um rebelde era parcialmente responsável pela sua própria posição e, com isso, pela mancha na humanidade que isso representava. De tal vergonha não havia saída, nem na arte nem na natureza. Porque na medida em que um homem é mais do que uma

A emancipação política, proposta por Arendt, envolve a “a emancipação nacional – isto é a Palestina”. (JW, p. 261). Arendt justifica a reivindicação de um território próprio para a nação judaica<sup>102</sup> com base em dois princípios que considera essenciais para a política: “os conceitos em que toda a política se baseia são a liberdade e a justiça”. Para ela, a luta do povo judeu pelo seu território e pela sua liberdade funda-se no direito humano do judeu viver e se defender como judeu:

Um dos direitos inalienáveis dos judeus é o direito de viver e se preciso viver como um judeu. Um ser humano pode se defender somente na forma da pessoa em que é atacado. Para um judeu – num tempo em que seu povo é perseguido e a porção da terra deserta que ele tornou fértil pelo trabalho de suas mãos são ameaçadas – isto significa lutar pela liberdade do seu povo e a segurança de sua terra... Um povo que não mais defende a si próprio contra seus inimigos não é um povo mas um corpo vivo. (JW, p. 261-2).

A partir dessa explanação, vê-se que Arendt defende uma solução política para a questão judaica e não uma solução social como propugnada pelo assimilacionismo. Para assimilar o judeu na sociedade europeia, o assimilacionismo exigia a perda da diferença judaica, e a exclusão da pluralidade. Arendt proclama o direito dos judeus de ser iguais sem perder sua diferença. Igualdade de direitos para garantir a diferença de identidade cultural, no reconhecimento da pluralidade dos povos e no direito à liberdade. Nestas reflexões aparece a tensão entre igualdade e diferença. Para as tendências românticas e iluministas, os judeus precisam ser outro para se tornarem iguais, mas para Arendt a igualdade na sociedade não pode ser feita às custas da perda da diferença. Posteriormente ao período dessas reflexões, no processo de maturação de seu pensamento político, Arendt definirá o conceito de pluralidade entrelaçando estas duas dimensões: a igualdade e a diferença.

---

mera criatura da natureza, mais do que um mero produto da divina criatividade, ele será chamado para explicar as coisas que os homens fazem com os homens no mundo em que eles próprios condicionam”. (JW, p. 285).

<sup>102</sup> A luta pela emancipação da nação judaica é defendida por Arendt segundo o princípio de que “não há nenhuma solução para os problemas nacionais sem um solo nacional”. (JW, p. 261).

A resposta para a questão judaica não se resume na defesa da emancipação dos judeus; Arendt busca compreender numa perspectiva de leitura política as origens do ódio contra os judeus e a negação da liberdade política do povo judaico.

### 3.2.2 As origens do antissemitismo político

A defesa do direito de ser livre dos judeus e a luta pela realização desse direito não exaurem a reflexão arendtiana sobre a questão judaica. Arendt procura compreender porque os judeus são odiados nas sociedades em que compartilham do mesmo solo com nações diferentes. Já no período do refúgio na França tratou diretamente da temática do antissemitismo,<sup>103</sup> mas não se debruçou sobre o ódio aos judeus de matiz religioso, o antissemitismo religioso, pois procurava desvendar o elemento propriamente político do antissemitismo a partir de sua origem.

Nessa sua primeira análise, Arendt entende que no período moderno a questão judaica foi ligada à defesa dos direitos humanos.<sup>104</sup> Mas a associação das duas “causas” não foi benéfica para o povo judeu. Os iluministas não viam os judeus como um povo oprimido, mas como um símbolo universal<sup>105</sup> da “libertação humana, do progresso e do abandono dos preconceitos”. (JW, p. 62). Para eles, a solução para o problema judaico colocaria a humanidade numa nova era. O problema para Arendt estava na conversão do povo judeu num símbolo, de tal sorte que a luta emancipacionista não seria mais pela liberdade do judeu *qua* judeu, mas do ser humano abstrato, símbolo do sofrimento da opressão. Mais do que isso, para Arendt, foi com base nessa insuspeitada noção abstrata de judeu criada pelo iluminismo<sup>106</sup> – “o judeu em geral” – que os antissemitas formaram a ideia do princípio judaico, cujo

---

<sup>103</sup> O manuscrito intitulado *Antissemitismo* foi escrito por volta de 1938 e 39 e publicado pela primeira vez em *The Jewish Writings*. Arendt concentra-se, sobretudo, no antissemitismo na Alemanha, “a terra clássica do antissemitismo”. Esse material foi utilizado, posteriormente, em *Antissemitismo*, a primeira parte de *Origens do Totalitarismo*.

<sup>104</sup> “Desde que o Iluminismo alemão colocou a equação teórica entre a causa dos judeus com a dos direitos humanos, e desde que a Revolução Francesa colocou esta ligação em prática, o padrão que nossa história seguiria foi irrevogavelmente traçado”. (JW, p. 63).

<sup>105</sup> “Desde Lessing até Wilhelm von Humboldt, a questão Judaica e a emancipação Judaica foram equiparadas com a luta pela liberdade humana e a justiça universal”. (JW, p. 60).

<sup>106</sup> “O modo clássico com que a questão judaica foi colocada no Iluminismo forneceu a base teórica do antissemitismo clássico”. (JW, p. 64).

significado é “uma aglomeração de características que são universalmente “más” e, embora observáveis em outros povos também, são sempre chamadas “judaicas”. (JW, p. 64).

Mas, além dessa análise do pressuposto iluminista da noção antissemita de judeu, Arendt ocupa-se dos elementos históricos e políticos do antissemitismo moderno. A narrativa arendtiana do surgimento e desenvolvimento do antissemitismo político trata também da apoliticidade dos judeus. Historicamente, os judeus ricos financiaram o Estado e gozaram de privilégios exclusivos, em troca.<sup>107</sup> Havia um tipo de “aliança” entre os judeus ricos e o Estado. Os judeus detinham o poderio econômico, mas não gozavam de poder político por não pertencer nem à classe da aristocracia nem da burguesia. Quando uma dessas classes se opunha ao Estado, por efeito colateral opunha-se também aos judeus.

É nesse contexto de embate político das classes com o Estado que surge a ideologia antissemita, que propunha expurgar do corpo do estado os elementos considerados nocivos devido sua origem étnico-cultural.<sup>108</sup>

A descrição arendtiana da gênese do antissemitismo moderno revela que se trata de um fenômeno propriamente político, nascido do conflito de poder entre as classes na Alemanha, “a clássica terra do antissemitismo”. Arendt mostra como, historicamente, os judeus tornaram-se marionetes nas mãos dos governantes e alvo indefeso dos grupos políticos. O que Arendt procura entender é porque os judeus não se tornaram um grupo político com real poder político, uma vez que detinham o poderio econômico. Os judeus preferiam não se imiscuir na arena política de maneira ativa, confiando no sistema de proteção dado pelos governantes. Antes de assumir como

---

<sup>107</sup> “O judeu da corte num estado absolutista não podia ser roubado ou expulso. Seu crédito é tão bom quanto o dinheiro que ele, de fato, garante. E visto que seu crédito depende da sua pessoa, as finanças do estado são colocadas em perigo se ele não tiver direitos pessoais. Sua proteção não pode mais ficar a critério de cidades de principados menores. A questão judaica se torna uma questão de Estado. O judeu da corte é o judeu que protege o próprio Estado. O Estado garante a proteção pessoal de “seus” judeus, isto é, o crédito de seus judeus, assim como o judeu da corte é o garante das finanças e obrigações do Estado”. (JW, p. 80).

<sup>108</sup> Essa ideologia antissemita tem como origem a convergência do ‘romantismo político’ com o interesse da aristocracia prussiana. O lugar ocupado pelos judeus ricos no Estado era tido como ilegítimo porque pertencia, de direito, aos aristocratas, com base na sua hereditariedade. “As teorias românticas do Estado são o solo fértil de toda ideologia antissemita. Os judeus não têm nenhum lugar na “história orgânica”. Somente a “arbitrariedade humana” – isto é, o curso atual da história – fez dos judeus, europeus. Eles alcançaram sua posição social, apesar de sua descendência por nascimento”. (JW, p. 99; grifo de Arendt)

natural essa postura judaica de fugir do *agon* político, Arendt coloca em questão as razões dessa postura, e daí produz suas primeiras reflexões sobre a ação política analisando sua ausência.

### 3.3 CRÍTICA À INAÇÃO POLÍTICA DOS JUDEUS

Arendt conclama os judeus à luta política, chamando-os a agirem no mundo. Esse chamado tem como pressuposto uma crítica à postura política dos judeus, que tange uma das questões centrais que perpassará o seu pensamento: a questão da ação. As reflexões sobre a questão judaica não estão dissociadas do pensamento político ulterior de Arendt justamente porque nessas primeiras análises dos fenômenos políticos já é manifesto seu interesse de pesquisa pela temática da ação humana. Arendt se tornou uma filósofa da política - uma teórica da política, como preferia ser chamada - partindo da questão judaica. A análise da questão judaica é uma introdução à teoria política de Arendt, como sustenta Feldman.<sup>109</sup>

Como Arendt lida com a temática da ação política no início de seu pensamento político? Como já visto acima, Arendt despertou para a política quando começou a agir provocada pelo sentimento de responsabilidade diante das perseguições nazistas contra os judeus. Mas essa é apenas a dimensão prática do despertar político de Arendt. O que ocorre averiguar é a dimensão teórica decorrente de sua guinada para a política. Quando passa a se interessar pelo político, começa a lidar com a questão da ação. Contudo, nos seus estudos da questão judaica não busca elaborar uma concepção própria de política, mas de criticar a postura política dos judeus, que se tornou um obstáculo secular para a ação política daquele povo. Assim, a ação política primeiramente é vista por Arendt sob o aspecto de inação ou apraxia.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> “Há um link essencial entre sua concepção da história judaica e sua teoria política: sua visão da condição judaica moderna serve como uma introdução para sua teoria política, enquanto que sua teoria política ilumina sua interpretação da história judaica”. (FELDMAN, p. *xlii*).

<sup>110</sup> Arendt elaborou a noção de *pária consciente* para apresentar um tipo de rebelde que combate a opressão sofrida com base no direito de resistência dos povos. “É direito de todo ser humano resistir à opressão”. Se o judeu não busca resistir à opressão a qual é submetido, então se torna responsável pela opressão que sofre. A postura dos judeus de não assumir a responsabilidade pela sua própria história teve consequências negativas para os próprios judeus. A *apatia* política não exime os judeus da responsabilidade política pelos acontecimentos que os atingem. Por não resistir aos opressores,

É preciso escavar a fundo as razões desse comportamento apolítico judaico. Arendt analisa, então, a autocompreensão que os judeus fazem do seu lugar na história e no mundo dos afazeres humanos. Se os judeus são inativos na política, é preciso indagar qual a origem desse tipo de atitude diante da realidade histórica.

Assim o faz Arendt, na consideração das interpretações da história judaica segundo as perspectivas que denomina de *assimilacionista* e de *nacionalista*. Em ambas identifica a incapacidade para compreender o fenômeno do antissemitismo.<sup>111</sup> Segundo Arendt, o ponto crítico é que a historiografia judaica não trata do fenômeno judaico enquanto tal, não parte de sua gênese: “nunca faz a pergunta sobre o que torna o antissemitismo – e a crença nas acusações – possível... nunca indaga a respeito das condições reais que são a base para tais “calúnias e incompreensões”. (JW, p. 49).

Arendt expõe a crítica sionista à tendência assimilacionista. Contudo, segundo sua consideração, mesmo a crítica sionista não faz jus às reais condições que tornam o aparecimento do antissemitismo possível, pois parte de pressupostos que são puras abstrações, como a noção de que os povos são substâncias naturais. O sionismo cria conceitos abstratos para estabelecer uma relação de oposição entre o povo alemão nativo e a nação de estrangeiros: os judeus. No final das contas, diz Arendt, tanto o assimilacionismo quanto a crítica nacionalista dos sionistas adotam posições extremas.<sup>112</sup>

---

tornaram-se paradoxalmente vítimas responsáveis pelo seu sofrimento. Arendt, que segue Lazare neste ponto, não responsabiliza os membros do seu povo pelo que eles fizeram, mas sim pelo que não fizeram, isto é, a crítica é direcionada à falta de iniciativa de agir.

<sup>111</sup> “Ambos os tipos de historiografia judaica são caracterizados por sua incapacidade de compreender o antissemitismo; ambos tentam reduzi-lo a opiniões individuais sobre os judeus. A historiografia nacionalista contenta-se simplesmente em examinar a história segundo as tendências amigáveis ou hostis para com os judeus e, após avaliar estas visões, reúne todas numa miscelânea. Os historiadores assimilacionistas, contudo, que têm a vantagem de pelo menos levar o antissemitismo a sério, embora somente nas suas formas mais inócuas, refuta as opiniões individuais – as incompreensões dos grandes homens e as mentiras dos homens menores – na crença de que é o melhor modo de contribuir para o progresso de nossa época”. (JW, p. 49).

<sup>112</sup> Uma tendência é extrema porque advoga a total fusão do povo judaico com o povo nativo e a outra porque propugna a total separação entre os judeus e os alemães. Na concepção do sionismo, os judeus formam um povo de natureza imutável, enquanto que, na outra ponta, a assimilação social significa a mudança total dos judeus, com a perda de sua identidade cultural. Os assimilacionistas acreditam ilusoriamente na identificação dos judeus com as nações que os recebem. Mas, para os sionistas, os povos são entes substâncias que se diferenciam um dos outros. Como o povo judeu é uma substância que sempre será a mesma, portanto, não é possível sua fusão com outro povo. Para Arendt, no fundo, trata-se de duas formas ilusórias de compreender a história judaica.

Em *Antissemitismo*<sup>113</sup> Arendt continua tratando de teorias divergentes sobre a história judaica e o antissemitismo, como as doutrinas que denomina de “bode expiatório”<sup>114</sup> e de “antissemitismo eterno”.<sup>115</sup> Critica essas teorias porque exime a responsabilidade da ação tanto dos nazistas quanto dos judeus. Essas teorias, segundo Arendt, conduzem à absolvição das vítimas e dos carrascos porque faz deles meros executores dos ditames eternos do destino histórico do povo judeu, qual seja, condenação eterna a ser vítima de expiação do mal no mundo. Nessas teorias, os judeus foram vítimas inocentes, e os nazistas os executores inocentes, o bode expiatório de um lado, e o instrumento do natural e eterno ódio aos judeus, do outro.<sup>116</sup>

As doutrinas do “bode expiatório” e do “antissemitismo eterno” eximem de responsabilidade os sujeitos envolvidos nos atos,<sup>117</sup> e, desta maneira, eliminam toda e qualquer possibilidade da ação humana. Uma vez que o objetivo primordial do governo totalitário é aniquilar a liberdade humana, Arendt nota uma estranha convergência entre as doutrinas abraçadas pelos judeus e as práticas totalitárias: as doutrinas judaicas que forjam a autocompreensão do lugar dos judeus na história negam a possibilidade da

---

<sup>113</sup> Nessa análise - que é a primeira parte de *Origens do Totalitarismo* e que incorpora o manuscrito *Antissemitismo* de *The Jewish Writings* - o antissemitismo é compreendido como um dos elementos que, com o imperialismo, formam a estrutura do fenômeno do totalitarismo. Trata-se de uma análise histórica e política do antissemitismo (cf. OT, p. 11), com o escopo de elucidar a passagem da questão judaica de um fenômeno insignificante a fenômeno de importância mundial. “Durante mais de cem anos o antissemitismo havia, lenta e gradualmente, penetrado em quase todas as camadas sociais, em quase todos os países europeus, até emergir como a *única questão que podia unir a opinião pública*. ” (OT, p. 25/45, grifo meu).

<sup>114</sup> “Essa teoria defende a total inocência da vítima. Ela insinua não apenas que nenhum mal foi cometido, mas, também, que nada foi feito pela vítima que a relacionasse com o assunto em questão. ” (OT, p. 5/25).

<sup>115</sup> Nessa teoria “o ódio aos judeus é apresentado como reação normal e natural, e que se manifesta com maior ou menor virulência segundo o desenrolar da história. Assim, as explosões do antissemitismo parecem não requerer explicação especial, como consequências “naturais” de um problema eterno”. (OT, p. 7/27). Segundo Arendt, essa teoria é adotada por antissemitas profissionais, historiadores imparciais e “até por um elevado número de judeus”, que encontram no antissemitismo “um excelente meio de manter o povo unido, de sorte que na existência do antissemitismo ‘eterno’ estaria a eterna garantia da existência judaica”. (OT, p. 7/27).

<sup>116</sup> “De certa forma, nos campos de extermínio nazistas os judeus eram assassinados de acordo com a explicação oferecida por essas doutrinas à razão do ódio: independentemente do que haviam feito ou deixado de fazer, independentemente de vício ou virtude pessoais. Além disso, os próprios assassinos, apenas seguindo ordens e orgulhosos de sua desapaixionada eficiência, assemelhavam-se sinistramente aos instrumentos “inocentes” de um ciclo inumano e impessoal de eventos, exatamente como os considerava a doutrina do eterno antissemitismo”. (OT, p. 8/28).

<sup>117</sup> Para Arendt, as ideologias que pretendem ser as “chaves da história” são, na verdade, “desesperados esforços de fugir à responsabilidade”. (OT, p. 9/29).

ação enquanto que o governo totalitário e sua prática do terror eliminam a nascente da ação: a espontaneidade humana. Diz Arendt:

É deveras notável que as doutrinas que ao menos *tentam* explicar o significado político do movimento antissemita neguem qualquer responsabilidade específica da parte dos judeus e se recusem a discutir o assunto nestes termos. Ao implicitamente recusarem abordar o significado do comportamento humano, assemelham-se às modernas práticas e formas de governo que, por meio do terror arbitrário, liquidam a própria possibilidade da ação humana. (OT, p. 8/28; grifo de Arendt).

A compreensão arendtiana da história judaica opõe-se a essa autocompreensão judaica expressa nestas doutrinas porque Arendt não nega a responsabilidade dos judeus pelos acontecimentos que acometeram o povo judaico.<sup>118</sup> Como entender essa posição de Arendt em relação à responsabilidade dos judeus? À luz da narrativa arendtiana da história do antissemitismo moderno, importa salientar que a responsabilidade dos judeus se refere à omissão histórica deles, que se negaram a assumir uma posição política, escolhendo retrair-se no isolamento do *gueto*, distanciando-se do mundo das relações humanas e fazendo alianças ‘políticas’ de conveniência com os governantes. Por conseguinte, a responsabilidade política dos judeus refere-se à ausência de ação, de envolvimento prático no mundo dos assuntos humanos, evitando qualquer forma de inserção no campo político.

A compreensão arendtiana da história judaica é uma contraposição às doutrinas deterministas já mencionadas. É uma compreensão histórica que difere dessas teorias por ser anticonformista. Arendt expõe os fatos, ilumina-os explicando seu sentido, mas não se conforma a eles. Não cai no equívoco fatalista de se render aos fatos com a justificativa de que os fatos ocorridos não poderiam ter acontecido de maneira diferente. Arendt busca revelar como e porque os fatos aconteceram, mas enfatiza que poderiam ter acontecido diferentemente, desvelando a dimensão do possível na história. Assim, a

---

<sup>118</sup> Segundo Feldman (p. *xlvj*) a crítica de Arendt à história de passividade política dos judeus reflete “sua convicção política fundamental de que o mundo é o que nós fazemos dele”, assim, os judeus são responsáveis pelo que acontece ou não acontece na sua história, já que essa não é inevitável nem acidental, mas “o resultado da história específica das relações dos judeus com os gentios”. Para Feldman, a chave de leitura para compreender a ausência de ação política dos judeus na modernidade é a *worldlessness* (lit. ausência de mundaneidade) dos judeus.



sua análise antideterminista da história judaica se distancia das perspectivas deterministas das assim chamadas doutrinas do “bode expiatório” e do “antissemitismo eterno”, que concebem os judeus como as vítimas eternas dos carrascos gentios. Essas doutrinas convergem para o mesmo ponto: transformar em necessidade e lei histórica o recorrente sacrifício dos judeus na história.

Para diferenciar seu modo de compreender das interpretações que concebem a história judaica e os dramáticos eventos de destruição do povo judaico como inevitáveis, Arendt define que compreende a história como fatos da contingência, abrindo, assim, o espaço para a resistência diante dos acontecimentos:

Repito: compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que têm precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os eventos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, *como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma*. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e *resistir a ela* – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido. (OT, p. xiv/21, grifo meu).<sup>119</sup>

A interpretação antideterminista dos eventos que atingiram o povo judeu caracteriza sua compreensão da história como constituída pela ação humana no mundo. Por essa razão, sua crítica às teorias do “bode expiatório” e do “eterno antissemitismo” acusa a ausência da liberdade humana em deslocar para forças diferentes ao homem o poder de definir o rumo dos acontecimentos da história.

Para Arendt não se trata apenas de ir aos acontecimentos e explicar como eles ocorreram, mas de *resistir* a eles sem abraçar explicações que atenuam o peso e a gravidade dos fenômenos. Além disso, a compreensão arendtiana dos eventos ressalta que esses poderiam não ocorrer do modo que ocorreram. Os eventos históricos são

---

<sup>119</sup> Esta citação é extraída do Prefácio à *Antissemitismo*, inserido na 3ª ed. de *Origens do Totalitarismo*, de 1967 (cf. OT, p. 21), que retoma com alterações e acréscimos a definição do papel da compreensão filosófica que aparece no *Prefácio* à 1ª ed. de 1950 (cf. OT, p. 12). Além da alteração de “o fardo que nosso século” por “o fardo que os eventos”, no Prefácio de 1967 é acrescido: “como se tudo que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outro modo” e “possa ter sido”. Restando claro que no texto de 1967 Arendt buscou enfatizar a *contingência* dos fatos, reforçando ainda mais a sua posição antinecessitarista da história.

contingentes. A contingência dos eventos decorre da ação humana. Assim, afirmar que a compreensão antideterminista arendtiana é política significa dizer que sua interpretação desvela a possibilidade da ação a partir da crítica às teorias e práticas que anulam essa possibilidade.

Segundo o juízo de Arendt, a história moderna dos judeus testemunha a ausência de ação política.<sup>120</sup> O seu esforço interpretativo concentra-se em elucidar porque os judeus não atualizaram o potencial de ação, não tornaram a liberdade possível uma realidade mundana. Pelo contrário, os judeus se retraíram e seguiram um caminho de isolamento e alienação em relação ao âmbito dos assuntos públicos.

Na tentativa de compreensão do antissemitismo, Arendt não apenas mostra o conflito político de fundo que engendrou o antissemitismo moderno, mas também estabelece a relação entre a expansão do ódio aos judeus com a retração de ação política dos próprios judeus.

Arendt se opõe às interpretações judaicas do antissemitismo porque em nenhuma delas a questão da ação política é colocada. Essas interpretações não mobilizam para a ação, mas aceitam com resignação e passividade as perseguições, como se fossem eventos inevitáveis. Para Arendt, ao contrário, compreender é resistir. A condição de possibilidade de resistência política é desvelada na interpretação que Arendt faz da história judaica.

Em nenhum momento da sua análise, Arendt minimiza a história de calamidades e sofrimentos dos judeus, mas contrapõe-se à maneira como é narrada pelas doutrinas fatalistas, que escamoteiam a história da recusa a agir. Não há lugar para a ação nessas doutrinas porque negam a contingência da história em nome da necessidade. A contingência da história radica-se na possibilidade da ação humana; não fossem os seres humanos capazes de agir, a história seria o eterno ciclo do mesmo ou a mecânica execução de leis, divinas ou naturais, que regulam a ocorrência dos fatos.

---

<sup>120</sup> Para Arendt, o seu povo possui desde o início uma clara concepção da história e do seu lugar no plano da história enquanto povo escolhido por Deus, mas que “evitou qualquer ação política durante 2 mil anos”; a realidade vivida pelos judeus após a Diáspora, um povo sem território, é chamada em causa para, em parte, explicar a indiferença política dos judeus: “É preciso lembrar também que a inabilidade de análise política resultava da própria natureza da história judaica, história de um povo sem governo, sem país e sem idioma”. (OT, p. 8/28).

A crítica à historiografia judaica é parte da crítica à apraxia e inação judaicas. Os judeus foram vítimas, de fato, mas poderiam ter tomado iniciativas para resistir à violência contra eles. Não há um decreto eterno de condenação contra os judeus. As injustiças que sofreram poderiam ter sido combatidas por meio de reações no plano político. Arendt está dizendo que, uma vez que os judeus não agiram politicamente, a tendência da historiografia judaica é buscar encontrar justificativas para o comportamento apolítico dos judeus. Como Arendt não compartilha dessa solução apologética para o comportamento dos judeus, segue outra perspectiva, busca compreender porque os judeus não agiram politicamente.

Embora Arendt afirme que “a história judaica oferece extraordinário espetáculo de um povo que... evitou qualquer ação política durante 2 mil anos” (OT, p. 8/28), não falta, nos seus escritos, referência a determinados episódios históricos em que os judeus agiram. Arendt busca resgatar “o tesouro perdido” da ação política dos judeus. Esse resgate é essencial porque evidencia que, de fato, houve a atualização da capacidade de ação do povo judeu. Tanto era possível aos judeus agirem que, de fato, agiram.

Em *A história judaica revisada*,<sup>121</sup> Arendt critica a historiografia judaica pelo silêncio em relação aos movimentos do passado em que os judeus decidiram assumir a condução de sua própria história,<sup>122</sup> e por evitar tratar da relação do pensamento místico com a ação política, no caso específico do movimento sabatista.<sup>123</sup>

O resgate desta história não é uma narrativa da história dos vencedores, já que o movimento falhou e a derrota do movimento trouxe profundas consequências para o povo judeu, sobretudo porque rompeu com sua principal fonte de mobilização para

---

<sup>121</sup> O artigo *A história judaica revisada* foi publicado em 1948, posteriormente saiu na coletânea *The Jew as Pariah*, 1978. Aqui sigo a publicação contida em *The Jewish Writings*.

<sup>122</sup> A historiografia judaica do séc. XIX, segundo Arendt, ignora as iniciativas políticas da história judaica, afirmando que os judeus “não tiveram uma história política própria, mas foram invariavelmente as vítimas inocentes de um ambiente hostil e, por vezes, brutal”. (JW, p. 303).

<sup>123</sup> Interessa para Arendt indicar que nesse evento, o pensamento místico conduziu seus seguidores para a ação, rompendo com a mera interpretação da lei e com a simples esperança na vinda do Messias. O resgate político desse movimento judaico por parte de Arendt foi possível devido ao trabalho de Gershom Scholem sobre o misticismo judaico - *Major Trends in Jewish Mysticism* – que “não apenas preenche uma lacuna, mas na realidade muda o inteiro cenário da história judaica”. (JW, p. 303). O movimento sabatista foi um movimento singular: “nunca antes um grande movimento popular e uma ação política imediata tinham sido inspirados, preparados e direcionados por nada mais do que a mobilização das especulações místicas”. (JW, p. 310).

ação: a esperança messiânica.<sup>124</sup> Contudo, esse resgate histórico revela que a visão antideterminista e contingente da história defendida por Arendt conta com o dado da experiência histórica do seu povo. Antes de ser uma contraprova da posição de Arendt, para quem “os judeus não tinham qualquer tradição ou experiência política” (OT, p. 43), esse exemplo histórico resgatado por Arendt dá provas de que a possibilidade de ação política era real e que a história política dos judeus poderia ter sido outra, que era possível ter iniciado novos processos históricos, já que é nessa possibilidade trazida ao mundo por cada ser humano que toda ação possível se enraíza.

---

<sup>124</sup> Arendt expressa sua avaliação do movimento em *O Estado Judeu* (texto de 1945, republicado em *The Jew as a Pariah* e em *The Jewish Writings*): “... o movimento de Shabetai Tzevi, o movimento místico-político pela salvação dos judeus encerrou a Idade Média judaica e acarretou uma catástrofe cujas consequências determinaram as atitudes judaicas e suas convicções básicas por mais de dois séculos posteriormente. Em preparando-se para seguir Shabetai Tzevi, o autodenominado “Messias”, de volta para a Palestina em meados do século XVII, os judeus presumiram que sua esperança definitiva num milênio messiânico estava para se realizar. Até o tempo de Shabetai Tzevi, eles foram capazes de conduzir seus negócios comuns por meios políticos que existiam no plano da imaginação sozinha – a memória de um passado e a esperança de um futuro distantes. Com o movimento de Shabetai Tzevi estas memórias centenárias e esperanças culminaram num intensificado movimento singular. Sua catastrófica consequência trouxe o fim – provavelmente para sempre – do período em que a religião sozinha podia fornecer aos judeus uma estrutura estável para satisfazer suas necessidades quotidianas, políticas e espirituais”. (JW, p. 378).

## 4 TOTALITARISMO E ANIQUILAÇÃO DA LIBERDADE

Nos primeiros passos que deu na formação de sua compreensão própria da política, Arendt defendeu um posicionamento específico sobre a questão judaica e uma crítica à postura apolítica judaica. As reflexões de Arendt sobre a situação política do seu povo representam tanto o apelo ao direito à liberdade do povo judeu como o chamado para assumir a responsabilidade política para que a liberdade judaica seja realizada. Nesses escritos judaicos, anteriores à *Origens do Totalitarismo*, o tema da liberdade desponta na defesa e na luta pela emancipação política dos judeus. Mas o tema da liberdade recebe diferente conotação nos escritos sobre o totalitarismo. A liberdade é entendida como a última instância de resistência contra o terror totalitário, como a fonte desta resistência e o princípio de um novo começo para o mundo devastado pelo terror. A liberdade é vista, então, como realidade negada, como estorvo de impedimento ao avanço da dominação e como possibilidade de um novo mundo.

As reflexões políticas iniciais de Arendt sobre a questão judaica e o antissemitismo desembocam na análise do fenômeno do governo de dominação total ou totalitarismo. O fenômeno político do antissemitismo vem deslocado da marginalidade para ocupar um posto central no cenário político mundial, por estar intrinsecamente relacionado com a ascensão do nazismo, com a guerra mundial e com o extermínio de povos.<sup>125</sup> Na análise arendtiana do totalitarismo, o antissemitismo é um dos elementos cuja cristalização deu forma à estrutura do governo totalitário.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> “Os acontecimentos políticos do séc. XX atiraram o povo judeu no centro do turbilhão dos eventos; a questão judaica e o antissemitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram-se em agente catalisador, inicialmente, da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do Terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha que provar que não era judeu ou descendente de judeus; e, em seguida, de uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio, crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental”. (OT, p. xiv/20).

<sup>126</sup> Na resposta à crítica de E. Voegelin ao método adotado em *Origens do Totalitarismo*, Arendt replica que buscou compreender o fenômeno a partir dos seus elementos estruturantes: o antissemitismo e o imperialismo. “Meu primeiro problema era como escrever historicamente sobre algo – o totalitarismo – que eu não queria preservar, mas pelo contrário, me sentia empenhada em destruir. Minha maneira de resolver esse problema levou à crítica de que o livro não tinha unidade. O que eu fiz – de qualquer forma, era o que eu podia fazer, em vista da minha formação anterior e de minha maneira de pensar – foi descobrir os elementos principais do totalitarismo e analisá-los em termos históricos, rastreando esses elementos na história até onde avalei adequado e necessário. Ou seja, não escrevi uma história do antissemitismo ou do imperialismo, mas analisei o elemento do ódio ao judeu e o elemento da expansão

Para Arendt, o governo totalitário é um modo inédito<sup>127</sup> de governo do ser humano porque se trata de um governo que não apenas limita ou restringe a liberdade, ao modo do que faz os governos autoritários, mas tem por objetivo a aniquilação da liberdade. “O domínio totalitário... visa à abolição da liberdade e até mesmo a eliminação de toda espontaneidade humana e não a simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade”. (OT, p. 405/454). O que define o totalitarismo é o seu propósito de aniquilar a liberdade humana. “O totalitarismo é a negação mais radical da liberdade”. (EU, p. 328/347). Arendt desnuda o processo de aniquilação da liberdade pelo governo totalitário e enuncia o princípio fundamental de seu pensamento político: na liberdade do homem encontra-se a possibilidade de reconstrução do mundo destruído pelo poder totalitário.<sup>128</sup>

Para compreender o aparecimento da noção de liberdade que se tornou a pedra fundamental do pensamento arendtiano ocorre esclarecer como o governo totalitário elimina a liberdade humana por meio da ideologia e do terror num processo de transformação da natureza humana e de fabricação da nova humanidade, e como a liberdade humana se torna um estorvo para o progresso desse processo. Ao final dessas elucidacões, desponta a noção de liberdade humana, essencial para o desenvolvimento ulterior do pensamento político de Arendt.

---

*enquanto estes elementos ainda eram visíveis e jogavam um papel decisivo no próprio fenômeno totalitário.* O livro, portanto, não lida realmente com as “origens” do totalitarismo – como seu título infelizmente anuncia – mas rende *uma exposição histórica dos elementos que cristalizaram no totalitarismo*; essa exposição é acompanhada de uma análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários”. (EU, p. 419/403; grifo meu).

<sup>127</sup> “A originalidade do totalitarismo é horrível, não porque surgiu alguma nova “ideia” no mundo, mas porque suas próprias ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente explodiram nossas categorias de pensamento político e nossos padrões de julgamento moral” (EU, p. 309-10/332).

<sup>128</sup> Jerome Kohn defende que Arendt descobre a importância da política quando se depara com a sua negação. Arendt, segundo o autor, “descobriu o sentido e a importância da política testemunhando sua negação nas multiformes ligações do mal que se manifestaram ao longo de sua vida”. (KOHN, 2000, p. 113). A negação da liberdade pelo totalitarismo revelou a presença do mal desconhecido, até então, no mundo. “O totalitarismo caracterizado constitutivamente... pela total negação e destruição das faculdades humanas da liberdade é a manifestação do mal no mundo, um mal sem precedentes na longa história da humanidade”. (KOHN, p. 1999, p. 155). O que é realmente paradoxal no pensamento de Arendt é o fato de enunciar o princípio da liberdade quando analisa a negação da liberdade.

#### 4.1 A TRANSFORMAÇÃO DA NATUREZA HUMANA

O governo totalitário nazista, embasado pela ideologia racial e antissemita, exterminou os povos definidos como inferiores nos campos de concentração. Mas os campos não são apenas fábricas de morte, sendo que algo mais ultrajante ocorre aí. Nos campos de concentração, o governo totalitário visa “a transformação da natureza humana”.<sup>129</sup>

Se na ordem dos fins, a meta do governo totalitário é a transformação do ser humano, na ordem dos meios o totalitarismo utiliza armas ideológicas que justificam a necessidade desta transformação e acelera o inteiro processo rumo a tal objetivo. O governo totalitário se apodera de ideologias que tem a função de ser uma chave interpretativa do destino do mundo e dos acontecimentos da história,<sup>130</sup> mas as usa além dessa função. A ideologia racial usada pelo governo totalitário nazista não se restringe à propaganda e à explicação da realidade. O governo totalitário transforma o conteúdo da propaganda ideológica em princípio de organização da realidade.

Como o totalitarismo “espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final” (OT, p. 462/514), sua missão consiste na encarnação destas leis<sup>131</sup> para criar uma nova humanidade e uma nova sociedade. As leis da História e da Natureza constituem o núcleo da ideologia totalitária. A ideologia racial, por exemplo, funda-se na lei da Natureza para

---

<sup>129</sup> “O que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a *transformação da própria natureza humana*. Os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas, e, portanto, a infâmia não atinge apenas os presos e aqueles que os administram segundo critérios estritamente “científicos”; atinge a todos os homens”. (OT, p. 458/510; grifo nosso).

<sup>130</sup> No governo totalitário, ideologias como o racismo e o antissemitismo têm a função de ser princípios interpretativos da história universal; nesse sentido, extrapolam a função de difundir o ódio aos judeus e a crença na superioridade dos arianos. Constituem um tipo de ideologia como o papel de “explicar todo o curso da história como fruto de manobras secretas dos judeus, ou ocultamente submetido a uma eterna luta de classes, a uma miscigenação racial, ou sabe-se lá mais o quê”. (EU, p. 369/349).

<sup>131</sup> “Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual dos seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo”. (OT, p. 463/515).

justificar a missão totalitária de criação de uma nova espécie humana, que pressupõe a eliminação dos indivíduos considerados nocivos, parasitas, doentes e supérfluos.

As ideologias do racismo e do materialismo dialético que tomaram a Natureza e a História como firme solo de sustentação da vida e da ação humana e as transformaram em forças descomuns... são complexas e multifárias: mesmo assim, o surpreendente é que, para todos os propósitos políticos práticos, elas sempre resultam na mesma lei de eliminação dos indivíduos em nome do processo ou do progresso da espécie... a encarnação do movimento da História ou da Natureza exige sacrifícios constantes, a eliminação constante das classes ou raças hostis, parasitárias ou doentes, no fito de adquirir sua sangrenta eternidade. (EU, p. 341/360).

Arendt desvenda a dinâmica das ideologias totalitárias mostrando como seu conteúdo teórico se torna uma realidade prática, isto é, como a ideia, por meio da lógica, torna-se concreta. A ideologia é assim vista como a lógica do desenvolvimento de uma ideia.<sup>132</sup> A ideologia do racismo, exemplarmente, tem como premissa e ponto de partida a ideia de raça, que se desenvolve num processo lógico que finda na conclusão de que não só à ideia de raça corresponde uma realidade concreta, mas que a raça tida como inferior deve ser eliminada pela raça superior para a realização do progresso da espécie. O racismo é uma ideologia que faz crer ao governante e ao governado que existe, de fato, uma lei cujo movimento conduz à sobrevivência da raça superior às custas da extinção da raça inferior, gerando uma humanidade pura. A ideologia além de instituir a crença na existência, na hierarquia e na depuração das raças, torna esse conteúdo um fato real. Da ideia de raça, deduz-se logicamente as políticas de eliminação racial. Arendt, de forma lapidar, expressa a dinâmica da ideologia racial: “o racismo é a crença de que existe um movimento inerente da própria ideia de raça”. (OT, p. 469/521). De igual modo, na ideologia antissemita, uma vez fixada a noção que define os judeus, surgirá o movimento que fará com o que o elemento nocional da definição se torne real. Se os judeus são definidos como

---

<sup>132</sup> “Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia”. O seu objeto é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é o conjunto de postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica de sua “ideia”. (OT, p. 521/469).



parasitas, então, por necessidade do movimento da lógica, devem morrer como parasitas.<sup>133</sup>

O governo totalitário não usa a ideologia como um instrumento meramente hermenêutico, pois seu propósito é instaurar os mecanismos que encarnam o conteúdo (a ideia) na realidade.<sup>134</sup> O principal instrumento de encarnação dos conteúdos ideológicos na realidade é o Terror, que tem a função de acelerar o movimento das leis da História e da Natureza, antecipando no presente o desfecho inevitável que o processo de desenvolvimento natural e histórico atingiria no futuro: a sentença de morte da raça e da classe inferior. O Terror dinamiza o progresso da natureza e da história à medida que logra anular todo e qualquer obstáculo que traduz a resistência ao movimento necessário e inexorável. O objetivo totalitário da ideologia por meio da dinâmica do Terror é a dominação total do ser humano,<sup>135</sup> e a fabricação da humanidade.<sup>136</sup> A tensão vivida por cada indivíduo por ser membro de uma espécie animal e, ao mesmo tempo, por ser um indivíduo singular pertencente à humanidade é dissolvida quando a singularidade do indivíduo é eliminada, reduzindo o indivíduo à condição de espécime. Extinguida a sua singularidade, o ser humano assume o modo

---

<sup>133</sup> “Se alguém leva ao pé da letra a afirmativa de que os judeus, longe de ser meramente inimigos dos outros povos, são realmente parasitas, criados como parasitas pela natureza e, portanto, predestinados a sofrer o mesmo fim das pulgas e dos percevejos, então, tem aí um ótimo argumento para o extermínio deles”. A estrita logicidade da ideologia também é patente no materialismo histórico: “Se alguém acredita mesmo que a burguesia não está em simples oposição aos interesses do proletário, e sim que é uma classe em extinção, evidentemente se sente autorizado a matar todos os burgueses”. (EU, p. 355/374).

<sup>134</sup> “O que há de insólito na propaganda ideológica dos movimentos totalitários, antes mesmo da tomada de poder, é a transformação imediata do conteúdo ideológico em realidade viva, por meio de instrumentos de organização totalitária”. (EU, p. 350-51/370). O nazismo não buscou apenas doutrinar as pessoas segundo a ideologia racial. Fez mais do que isso, organizou as vidas das pessoas segundo critérios racistas. “A ideologia da raça deixou de ser questão de simples opinião, argumentação ou mesmo fanatismo, e passou a constituir a realidade viva concreta, primeiro do movimento nazista e, depois, da Alemanha nazista, onde a quantidade de alimento, a escolha da profissão e o casamento dependiam dos traços fisionômicos e dos antepassados raciais do indivíduo. Os nazistas, à diferença de outros racistas, não tanto acreditavam na verdade do racismo: o que desejavam era transformar o mundo numa realidade racial”. (EU, p. 351/370).

<sup>135</sup> “O necessário não é a simples opressão, e sim a dominação total e segura do homem, para que ele se enquadre no mundo artificial e ideologicamente determinado do totalitarismo. A dominação total, em si, independe do conteúdo concreto de qualquer ideologia; não importa a ideologia que se escolha, não importa se a decisão é transformar o mundo e o homem segundo os postulados do racismo, do socialismo ou de qualquer outro ismo: sempre será necessária a dominação total”. (EU, p. 351-2/371).

<sup>136</sup> “O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a *fabricação da humanidade* elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica ‘as partes’ em benefício do ‘todo’”. (OT, p. 517; grifo meu).

de comportamento dos animais, sem mais existir a linha que diferencia o animal do humano no singular.

Arendt descreve os passos do processo de transformação do ser humano executados pelo Terror, expondo como ocorre a “morte” das características que qualificam a vida do ser humano vivente como vida *humana*. O método de erradicação da humanidade do ser humano adotado no campo de concentração matava a humanidade dos indivíduos antes de sua morte biológica. “A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos”. (OT, p. 447/498).

O primeiro passo da dominação total do ser humano é a morte da *pessoa jurídica do homem* nesse processo. “A destruição dos direitos de um homem, a morte de sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado”. (OT, p. 451/502). A perda total dos direitos civis e do *status* de cidadão é um fato que se dá com o surgimento das minorias e apátridas.<sup>137</sup> Os direitos do homem não foram aplicados nos Estados nacionais para os indivíduos desnacionalizados após a Grande Guerra. Arendt chama a atenção<sup>138</sup> para o fato de que esse fenômeno ocorreu porque os “Direitos do Homem, apenas formulados, mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade”. (OT, p. 447/498).

---

<sup>137</sup> “Isso foi conseguido quando certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei e quando o mundo não-totalitário foi forçado, por causa da desnacionalização maciça, a aceitá-los como os fora-da-lei; logo a seguir, criaram-se os campos de concentração fora do sistema penal normal, no qual um crime definido acarreta uma pena previsível”. (OT, p. 447/498).

<sup>138</sup> Arendt critica as declarações dos Direitos do Homem partindo da realidade da exclusão dos apátridas e das minorias da esfera de proteção jurídica do Estado Nação. Os apátridas e as minorias perderam os direitos inalienáveis, os Direitos do Homem porque esses direitos se identificavam *in concreto* tão somente com os direitos dos cidadãos nacionais: “... somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais, que os indivíduos de nacionalidades diferentes precisavam de alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados de sua origem”. (OT, p. 275/308). Para Arendt, os direitos do homem, na realidade, mostraram-se identificados com os direitos dos povos e das nações; como cada povo é vinculado a um governo, na ausência desse vínculo, como no caso dos apátridas e das minorias, também os direitos humanos se ausentam: “os Direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos com “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los”. (OT, p. 291-2/325). Os direitos do homem revelaram-se ser não outra coisa que os direitos do cidadão; indivíduos que perderam o status da cidadania por meio da desnacionalização, também perderam os direitos ditos humanos. “Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexequíveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano”. (OT, p. 327/293).

A crítica de Arendt ressalta as perplexidades das declarações dos Direitos do Homem e a ambiguidade do Estado-Nação em aplicar os direitos humanos a todos que habitam o seu território. Nessa crítica, Arendt revela a condição política do apátrida, do indivíduo que é privado de direitos políticos elementares. O que é ser um apátrida? É viver na privação de um lugar no mundo: sem lar e sem a proteção de sua vida; sem um lugar para agir e expressar suas opiniões. Ao apátrida é negada toda e qualquer possibilidade de ter direitos porque é-lhe extraído o direito fundamental: o direito a ter direitos.<sup>139</sup> E um ser humano nessa situação, privado de sua condição política, é um ser humano que se encontra à deriva no mundo, presa fácil de toda sorte de arbitrariedade, cuja situação existencial é “a abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais”. (OT, p. 297/331).

Arendt estabelece uma relação entre a falência dos direitos humanos nos estados europeus e a morte da pessoa jurídica no campo de concentração. Os direitos políticos, quando tolhidos, reduzem os cidadãos à condição de indivíduos que vivem uma vida sem mundo, sem ação, sem opinião: uma vida vivida fora da humanidade,<sup>140</sup> em condições em que “passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais”. (OT, p. 302/335).

*Matar a pessoa moral do homem* é o segundo passo da dominação total. Nesse nível, a personalidade moral do ser humano é destruída. O laboratório de experiências do campo de concentração coloca os presos em situações limites em que as escolhas não são mais orientadas segundo os valores morais e a obrigação de fazer o bem e evitar o mal; já não se pode mais falar de uma consciência moral que orienta as escolhas:

O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa pudesse se refugiar no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. Ante a alternativa de trair e assim matar os seus amigos, de mandar para a morte a esposa e os filhos, pelos quais é

---

<sup>139</sup> “Só conseguimos perceber a existência de um direito a ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global”. (OT, p. 296-330).

<sup>140</sup> “O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”. (OT, p. 297/331).

em todos os sentidos responsável, quando até mesmo o suicídio significaria a matança imediata de sua família – como deve um homem decidir? A alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar. Quem poderia resolver o dilema moral daquela mãe grega, a quem os nazistas permitiriam escolher um dos seus três filhos para ser morto. (OT, p. 452/503).

O passo definitivo para atingir a dominação total do ser humano consiste em *matar a singularidade humana*. A morte da individualidade humana vinda após as “mortes” política e moral do homem, esvazia o ser humano da capacidade de imprevisibilidade fazendo com que se comporte como um espécime animal.

O domínio do ser humano, no campo de concentração, atinge o seu clímax quando o terror fabrica “o espécime humano reduzido às reações mais elementares”, (OT, p. 456/507) quando, finalmente, ocorre uma *reductio ad bestiam*. O indivíduo singular desaparece e dá lugar a um espécime que em nada se diferencia dos demais membros de sua espécie biológica. A transformação da natureza humana ocorre com a redução do ser humano à esfera da pura animalidade. Na descrição da transformação do ser humano nos campos de concentração, Arendt mostra que o ser humano somente é humano à medida que transcende a sua condição natural. Com isso, sua análise da transformação da natureza humana indica o paradoxo segundo o qual a natureza humana não é natural:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem. (OT, p. 455/506).

Esse paradoxo impõe a indagação sobre o significado da expressão “transformação da natureza humana”. O que significa tal transformação? Para ser transformado, é preciso que o ser humano assuma uma outra forma. Essa forma não é algo mais, mas algo menos no ser humano; não é um acréscimo, mas uma retirada. A transformação se dá na retirada das qualidades específicas do ser humano, de sua existência política, moral e livre. O ser humano não é transformado no sentido de ter modificada a sua natureza, mas de se tornar unicamente ‘natureza’. O que Arendt

mostra é o processo de perda gradativa da capacidade do ser humano de agir na realidade de forma espontânea. Nessa espontaneidade reside sua humanidade, e na subtração dela a perda do seu caráter específico de ser humano. A eliminação da espontaneidade humana é mais do que o domínio sobre o homem, sobre sua liberdade no sentido tradicional. A eliminação da espontaneidade significa que, ao final do processo metódico executado pelo terror nos campos, não podemos mais falar de indivíduo humano livre. Esvaziado de sua espontaneidade, que é a fonte das ações e reações humanas, o ser humano encontra-se totalmente submetido ao domínio do governo totalitário. A singularidade do indivíduo morre, restando vivo apenas o homem totalmente animal: o animal humano.

Destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte. (OT, p. 455/506).

A eliminação da espontaneidade humana, entendida como a “capacidade do homem iniciar algo novo com seus próprios recursos”, indica que ser espontâneo não é algo natural no ser humano, mas uma situação humana, uma condição que pode ser transformada e perdida. Segundo a natureza, o ser humano é animal, membro de uma determinada espécie biológica, esse fato é inalterável. Mas a condição da espontaneidade pode ser mudada, como o mostrou Arendt. A análise da dominação total exercida pelo terror totalitário, baseado nas ideologias deterministas, dá mostras de que a transformação do ser humano é, na realidade, a sua redução à simples natureza. Contudo, as análises de Arendt que tentam compreender o fenômeno totalitário não se detêm na descrição do processo de transformação do ser humano, em que homens que sofreram a aniquilação de sua vida política, moral e da espontaneidade se comportam como um animal adestrado. Seu exercício de

compreensão do fenômeno totalitário tem o explícito propósito de resistir ao totalitarismo<sup>141</sup> e de explicitar o princípio dessa resistência.

## 4.2 O ESTORVO DA LIBERDADE

O principal objetivo do terror se concentra na eliminação dos obstáculos para a progressão do movimento totalitário, anulando a origem da resistência ao governo totalitário. A resistência ao movimento totalitário é expressão da liberdade humana. Somente a capacidade humana de iniciar processos pode retardar o movimento da Natureza e da História acelerados pelo terror totalitário. Apenas o potencial de liberdade pode frear a necessidade.

O terror congela os homens para limpar o caminho do movimento da Natureza ou da História. Elimina os indivíduos para o bem da espécie; sacrifica os homens para o bem da humanidade – não os que acabam como vítimas do terror, mas na verdade todos os homens, na medida em que *esse movimento, com seu início e seu fim, só pode ser retardado pelo novo início e pelo fim individual da vida concreta de cada homem*. A cada novo nascimento, nasce um novo começo no mundo, e nasce potencialmente um novo mundo. (EU, p. 342/361; grifo meu).

Na ideologia totalitária, o progresso da Natureza e da História é um movimento “necessário”.<sup>142</sup> Mas na perspectiva da afirmação da liberdade a adesão ao movimento dessas leis não é automática. É possível aos seres humanos se opor ao sistema totalitário, assumindo sua responsabilidade e resistindo por meio de um movimento contrário ao movimento tido como necessário pela ideologia. Arendt sublinha a possibilidade dada aos seres humanos de ser oposição aos processos da Natureza e

---

<sup>141</sup> “Compreender... significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido”. (OT, p. xiv/21).

<sup>142</sup> Arendt sustenta que o objetivo último do governo totalitário é a aplicação das leis da natureza e da história. De modo que, os governantes totalitários são condicionados por essas leis, cabendo-lhes o papel de serem seus executores. As leis são necessárias para todos, com a diferença que uns a executam e outros as sofrem. A resignação diante dessas leis no mundo totalitário, para Arendt, indica uma realização da concepção hegeliana de liberdade. “A definição hegeliana da Liberdade como entendimento e aceitação da “necessidade” encontra aqui uma nova e pavorosa realidade”. (EU, p. 346/365).

da História, por meio de um novo processo, um novo movimento ou, na terminologia arendtiana, um novo começo. Para Arendt, o ser humano realiza a possibilidade de criar um novo começo porque ele é um novo começo. Somente o ser humano visto como ser *iniciante* (que inicia) é capaz de opor-se a esse movimento, interferindo na sua aceleração<sup>143</sup> e retardando-o. A oposição resulta da ação “imprevista, livre e espontânea”. (EU, p. 342/361).

A ação espontânea e livre, nessas reflexões arendtianas, retarda o curso do progresso da Natureza e da História porque a imprevisibilidade e a contingência que a definem são contrárias à previsibilidade e à necessidade que constituem o movimento totalitário. Dito de outro modo: o mundo humano constituído pelas ações humanas é o contrário do mundo totalmente coerente, fabricado pela ideologia e pelo terror. O mundo humano é construído pelo modo peculiar de agir do ser humano, que tem a capacidade de iniciar novos processos, isto é, de estabelecer começos que não são determinados pela predestinação do movimento das leis da História e da Natureza.

Os governos totalitários não negam a existência da liberdade das ações humanas - como o faz muitos filósofos - ao contrário, reconhecem na factualidade da liberdade humana um grande perigo para a realização do projeto de dominação total. A liberdade é o principal inimigo<sup>144</sup> do movimento necessário do totalitarismo. A liberdade humana e a contingência do mundo humano constituído pelas ações humanas são os obstáculos que o terror identifica e anula, transformando o ser humano e o mundo em que habita. “Os dois grandes obstáculos no caminho dessa transformação são a imprevisibilidade, a inconfiabilidade fundamental do homem e a curiosa incoerência do mundo... a liberdade humana de mudar de opinião constitui um grande risco”. (EU, p. 351/371). A verdade inexorável da ideologia para se concretizar precisa anular o risco

---

<sup>143</sup> A noção de movimento acelerado inclui a noção de movimento pré-determinado. A aceleração possibilita a antecipação de um fim cujo conteúdo já foi dado no começo. O terror não cria um novo *telos* para o processo da História e da Natureza, sua função é, antes, antecipar a aplicação da sentença final de morte de indivíduos e de raças já decretada a *priori*. “A humanidade, quando organizada para marchar de acordo como o movimento da Natureza ou História, como se todos os homens fossem um só, acelera o movimento automático da Natureza ou da História a uma velocidade que, sozinho, ele nunca atingiria. Em termos práticos, isso significa que, em todos os casos, o terror executa na hora as sentenças de morte que a Natureza já pronunciou para os indivíduos e raças impróprias ou que a História já decretou para as instituições e classes moribundas, sem esperar pela eliminação mais demorada e menos eficiente que presumivelmente iria ocorrer de qualquer maneira”. (EU, p. 343/362).

<sup>144</sup> “A própria lei do movimento, Natureza ou História, aponta os inimigos da humanidade e não admite a interferência de nenhuma ação livre dos simples seres humanos”. (EU, p. 342/361).

da mudança de opinião. O pensamento é uma atividade humana marcada pela imprevisibilidade. A imprevisibilidade e a inconfiabilidade humanas juntamente com a incoerência e contingência do mundo são as ameaças reais para o Terror transformar a realidade segundo a Ideologia. “O terror é necessário para tornar e manter o mundo coerente, para dominar os seres humanos até que percam a espontaneidade e, com ela, a imprevisibilidade especificamente de pensamento e ação”. (EU, p. 350/369).

O que Arendt deixa bem claro na sua análise da ideologia e do terror totalitários é que, se o objetivo do governo totalitário é a dominação total do ser humano, então a liberdade humana deve ser aniquilada, porque essa é a fonte das ações espontâneas que podem frear e criar estorvos para o movimento da Natureza e da História que tende para a destruição das raças e indivíduos indignos de viver e das classes agonizantes. “O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza propagar-se livremente por toda a humanidade sem o *estorvo de qualquer ação humana*. (OT, p. 465/517).

#### 4.3 O COMEÇO DE UM MUNDO NOVO

O objetivo totalitário vai além da eliminação do estorvo da liberdade. O propósito não é tão somente anular as ações livres dos homens, mas a fonte dessas ações. Não se trata apenas de matar os homens, mas de aniquilar aquilo que faz deles seres *humanos*. Antes foi visto que a “morte” dos seres humanos supérfluos nos campos de concentração não é apenas a matança de vítimas inocentes, mas a morte do ser humano no metódico processo da fabricação da nova humanidade, tendo como resultado a redução da existência humana ao nível de vida meramente animal, num nível em que, mesmo ainda sendo um vivente, o ser humano não vive mais uma vida realmente humana dada a erradicação de sua espontaneidade. *Reductio ad bestiam*. Nasquelas análises de Arendt, a noção de espontaneidade tem o sentido de capacidade humana de agir sem coação e determinação externas. No entanto, Arendt também reflete sobre a fonte da liberdade referindo-se ao nascimento do ser humano.



Mas pode ser retardado [o movimento], e é retardado quase inevitavelmente pela liberdade do homem; nem mesmo os governos totalitários podem negar essa liberdade – por mais irrelevante e arbitrária que lhe pareça – porque ela equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um novo começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo... O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural e histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria *fonte da liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo*. (OT, p. 466/518; grifo nosso).

O que chama a atenção nas reflexões arendtianas sobre a oposição entre a necessidade do movimento totalitário e a liberdade que se opõe a sua expansão não é apenas o espaço de dominação a que se referem – os campos de concentração - mas a definição da noção de liberdade. Nessas formulações ensejadas nas suas primeiras análises políticas, Arendt compreende a liberdade como um dado que caracteriza todo ser humano: o fato de que todo ser humano tem um começo e é um começar. Arendt estabelece a identificação da liberdade com a novidade que marca todo começo e relaciona a liberdade com a fundação de um novo mundo: “... a liberdade igualmente inegável dos homens é idêntica ao fato de que cada homem é um novo começo, e, nesse sentido, dá um novo início ao mundo”. (EU, p. 343/362; grifo de Arendt).

O pensamento político de Arendt recorre insistentemente a essa noção, que é vinculada à esperança de um novo mundo a ser construído após a experiência do governo totalitário. O pensamento político de Arendt não reacende a esperança messiânica judaica, nem prega uma utopia. Arendt deposita a esperança da fundação de um novo mundo na possibilidade que todo ser humano tem de criar o novo por ser ele mesmo uma novidade que adentra o mundo. Essa possibilidade é dada a cada novo nascimento de um ser humano. “A cada novo nascimento, nasce um novo início no mundo, e nasce potencialmente um novo mundo”. (EU, p. 342/361).

Essa referência ao nascimento não deve ser entendida no sentido de que a liberdade humana desponta desde o início da entrada do recém-nascido no mundo. A liberdade humana não é inata. A liberdade humana não é o mesmo que natureza humana. O ser humano não é livre por natureza. O homem natural, na análise arendtiana, é o ser vivente que teve sua espontaneidade eliminada. A liberdade humana é uma condição da existência humana que não se identifica com a mera

existência natural.<sup>145</sup> A liberdade não é tampouco a essência humana, o quê do homem. Somente quando o ser humano é reduzido à situação de coisa faz sentido se perguntar pelo o quê é o homem. O que é chocante na análise de Arendt na falência dos direitos humanos, é que não há dignidade humana quando o ser humano é totalmente natural, quando é desprovido de todas as qualidades de sua existência, que são criadas e condicionadas pela ação. Sem a capacidade de agir, o ser humano não se constitui e não se torna verdadeiramente humano. Anulada a possibilidade de agir no ser humano, anula-se a condição de realização da existência humana enquanto *humana*.

Ao final de suas reflexões em *Origens do Totalitarismo*, quando faz um alerta para a virtual permanência da lógica totalitária no mundo<sup>146</sup>, Arendt expressa sua esperança num novo começo. Uma esperança fundada na política e na liberdade humana.<sup>147</sup> Arendt refere-se à interpretação da criação bíblica dada por Agostinho - na qual o ser humano é visto como criado por Deus para ser um começo, um *initium* - e estabelece uma relação que é essencial no seu pensamento: o nascimento humano, por significar um começo, está ligado à atividade política. Arendt ainda não utiliza os

---

<sup>145</sup> Ver-se-á no Capítulo 5, dedicado à liberdade da ação, a distinção entre condição humana e natureza humana: "... a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana". (HC, p. 9-10/11).

<sup>146</sup> Arendt alerta, ao final, de que o totalitarismo não foi totalmente destruído, pois potencialmente está presente. "... permanece o fato de que a crise do nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passadas, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais – monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras e despotismos". (OT, p. 478-9/531).

<sup>147</sup> Newton Bignotto, numa reflexão perspicaz sobre a esperança de Arendt num novo começo, afirma que "Arendt parece nos dizer que não é a ação em geral que poderá servir de pano de fundo para a esperança, mas sim a possibilidade que temos de agir de uma determinada maneira, fundando mundos que não existiam ainda, senão como *possibilidade de nossa natureza*". (BIGNOTTO, 2001a, p. 119; grifo meu). A relação que Arendt faz entre ação e nascimento não implica em afirmar que a capacidade de iniciar é uma possibilidade na nossa natureza. Arendt deixa claro que o homem enquanto ser natural é uma situação que ocorre quando é esvaziado de sua espontaneidade e nessa situação é incapaz de iniciar processos livres. A fundação de novos mundos não decorre de uma condição natural do ser humano, mas de uma condição existencial. Esse estudo de Bignotto apresenta o equívoco de atribuir a Arendt "uma concepção de natureza humana que tem na esperança um de seus eixos fundantes". (p. 120). Em outro estudo, em que trata da indeterminação da história provocada pela ação livre, Bignotto reafirma essa visão de que a possibilidade humana da liberdade refere-se à natureza humana: "... é a combinação do *caráter aberto da natureza humana* com a indeterminação de sua história, que torna possível a experiência totalitária, mas também seu oposto, a liberdade". (BIGNOTTO, 2001b, p. 45; grifo meu). Em ambos os estudos o autor se esquece que, para Arendt, quando o homem se torna um ser natural, não é mais humano, e isso somente ocorre quando sua liberdade é negada radicalmente.

conceitos de *ação* e *natalidade* que desenvolve em obras posteriores, mas já expressa um enunciado basilar do seu pensamento: o começar é a suprema capacidade do homem que, em termos políticos, equivale à liberdade humana.

Permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* - “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós. (OT, p.478-9/531).

Arendt se apropria deste *insight* agostiniano, mas o despe da noção de criação para referir-se ao vir ao mundo do ser humano. Em vez de criação, Arendt relaciona o começo com o nascimento e, assim, abandona a linha da teologia da criação de Agostinho. Arendt não considera o ser humano no sentido de criatura (*creatus*), mas no sentido de ser dotado da capacidade de iniciar por ser um começo (*initium*).<sup>148</sup> A sentença agostiniana na perspectiva de Arendt soaria deste modo: o homem nasce para que haja um começo, isto é, para que haja liberdade.<sup>149</sup>

Em diferentes fases de sua produção filosófica, Arendt extrai as consequências desse *insight* agostiniano. No seu pensamento político, é fundamental essa noção, que se torna um princípio de diferenciação, que distingue o ser humano dos outros entes. Assim como para Agostinho na criação se distingue o *principium* das criaturas e o *initium* do homem,<sup>150</sup> para Arendt o nascimento humano tem um significado que não é restrito ao sentido biológico de nascer para a vida. O vir a ser no mundo no nascimento de cada ser humano significa o aparecimento da possibilidade de ser mais do que um

---

<sup>148</sup> Arendt compreende que a noção de *initium* significa não apenas que o homem é dotado da capacidade de iniciar, mas que ele é início: “Segundo Agostinho, que pode a justo título ser considerado o pai de toda a filosofia ocidental da história, *o homem não só tem a capacidade de iniciar como é, ele próprio, o início*”. (EU, p. 321/344).

<sup>149</sup> Sigo aqui a posição de J. Kohn (2000, p. 115) a respeito da relação entre ser um começo e o nascimento humano, sustentando ser “um erro inferir que Arendt simplesmente pressupõe a liberdade como uma propriedade essencial e inerente à natureza humana... o homem não nasceu livre, como Rousseau acreditava, mas nasceu para a *liberdade*.”

<sup>150</sup> Arendt assinala essa distinção em *A Condição Humana*: “Para Agostinho, havia tanta diferença entre os dois começos que ele empregava uma palavra diferente para indicar o começo que é o homem (*initium*), chamando de *principium* o início do mundo, que é a tradução consagrada do primeiro versículo da Bíblia”. (HC, p. 177/222).

ser biológico. Arendt identifica na entrada no mundo de cada recém-nascido a possibilidade de começar, porque o sentido do nascimento no mundo é que um novo ser apareceu.

O marco inicial do conceito de liberdade no pensamento político de Arendt está na análise que faz da transformação da natureza humana<sup>151</sup> executada pelo governo totalitário, mostrando que a redução da vida humana à vida natural é a negação da liberdade humana. Mas além da descrição da aniquilação da espontaneidade humana, Arendt define a noção de liberdade como capacidade de começar e ser um começo. Na fenomenologia da *vita activa* e da *vita contemplativa* que constituirá o pensamento político que começa a maturar a partir de *Origens do Totalitarismo*, a concepção de liberdade como capacidade de iniciar algo novo vem articulada com as atividades humanas que traduzem esse potencial de forma ativa. Desde aqui, está patente que a liberdade não é a natureza do ser humano, nem sua essência, mas tão apenas uma possibilidade aberta a cada novo nascimento humano e que somente se torna efetiva por meio de atividades como o agir, o querer, o pensar.

---

<sup>151</sup> A noção de natureza humana é paradoxal na análise arendtiana, pois quando o ser humano é reduzido à situação de ser natural já não é mais um ser humano. Para O'Sullivan (p. 183), Arendt constrói seu pensamento político prescindindo da concepção de natureza humana. "Enquanto quase todos filósofos políticos partiram de uma concepção de natureza humana e construíram sua teoria da sociedade em torno dela, o pensamento político de Arendt começa, ao contrário, com a negação de que não existe tal coisa como a natureza humana".

## 5 AÇÃO, NATALIDADE E REVOLUÇÃO

Neste capítulo examino as dimensões política e ontológica da liberdade, considerando a ação enquanto atividade humana cuja característica fundamental é a liberdade. Depois, a natalidade como a condição humana fundamental do ser humano que expressa sua capacidade de iniciar algo novo. A ação é enraizada na liberdade, por isso, a liberdade da ação é a atualização do potencial de liberdade da natalidade. E, por fim, considero a revolução em que se dá o fenômeno da fundação de um novo corpo político por meio da ação revolucionária. O conceito de natalidade expressa a dimensão ontológica da liberdade, pois se refere ao ser do homem enquanto condição e não *qua* essência. Com esse conceito Arendt define o ser humano a partir de sua possibilidade de começar algo novo.

### 5.1 AÇÃO

A ação é uma atividade que se distingue do trabalho e da fabricação porque é livre. É uma atividade que não é exercida para atender às necessidades biológicas, nem os interesses utilitários, tampouco é determinada por objetivos e metas. A ação é livre porque é regida pelo princípio da liberdade.

#### 5.1.1 Ação e atividades da *vita activa*: diferenciação e definição

Arendt descreve as atividades humanas que constituem a *vita activa*<sup>152</sup> demarcando os traços definidores e as diferenças entre as atividades. Seu intento é

---

<sup>152</sup> Numa conferência dada na Universidade de Chicago em 1964 - intitulada "Trabalho, obra, ação" - que resume sua teoria da ação mais largamente exposta em *A Condição Humana*, Arendt coloca a questão: "em que consiste uma vida ativa? *O que fazemos quando estamos ativos?*". (grifo de Arendt). A expressão *vita activa* não é arendtiana, mas uma apropriação que Arendt faz da "antiga distinção entre dois modos de vida, entre uma *vita contemplativa* e uma *vita activa*". (LWA, p. 29/175). Na sua análise fenomenológica do modo de vida ativo, Arendt se debruça sobre as atividades do trabalho (*labor*), da fabricação (*work*) e da ação (*action*).

pensar a experiência genuína de cada uma das atividades da *vita activa*.<sup>153</sup> As distinções feitas por Arendt almejam revelar as características específicas de cada atividade. São distinções feitas com base na realidade, *distinctio in re*, para elucidar o conteúdo fenomênico das atividades da ação, da fabricação e do trabalho.<sup>154</sup> Com base nestas distinções das atividades da *vita activa*, Arendt mostra a especificidade da atividade da *ação (action)*, que é uma atividade feita em e a partir da liberdade.

Na fenomenologia da *vita activa* exposta por Arendt<sup>155</sup> as atividades humanas são descritas segundo os princípios que as dinamizam: o princípio da necessidade que alimenta as atividades do trabalho, o princípio da utilidade que norteia a obra/fabricação e o princípio da liberdade revelado na ação humana. As principais cifras que caracterizam cada uma das atividades revelam o quanto a atividade é livre e o quanto é vinculada a fatores e elementos determinantes.

A atividade do trabalho (*labor*) é exercitada para “produzir tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano”. (LWA, p. 29/176). Atividade feita com a finalidade primordial de produzir bens de consumo. O trabalho e o consumo são duas faces da vida humana na sua dimensão biológica, de modo que “trabalhar e consumir são apenas dois estágios do sempre-recorrente ciclo da vida biológica”. (LWA, p. 32/180). Por meio do trabalho o ser humano adentra numa temporalidade cíclica de repetição da labuta pela sobrevivência caracterizada pela necessidade “de comer para trabalhar e trabalhar para comer”. (LWA, p. 35/185). Nessa labuta cotidiana e

---

<sup>153</sup> Para Arendt, pensar é chegar às experiências evitando o desvio para abstração teórica em que ideias remetem apenas a ideias. “Qual o objeto de nosso pensamento? A experiência! Nada além disso! E se perdemos a base da experiência, chegamos a todo tipo de teorias”. (OnA, p. 309/131).

<sup>154</sup> A habilidade de Arendt em elaborar distinções para clarear a realidade dos fenômenos é de tal forma acentuada por André Duarte que chega a levantar a hipótese de que “a principal característica do pensamento político arendtiano reside em sua capacidade de distinguir e relacionar conceitos”. (DUARTE, 2013, p. 40). O modo de pensar de Arendt tem como ponto de partida as distinções. “Sempre começo qualquer coisa – não gosto de saber muito bem o que estou fazendo – sempre começo qualquer coisa dizendo: “A e B não são iguais”. Isso provém precisamente de Aristóteles”. (OnA, p. 338/161).

<sup>155</sup> Para Taminiux (1997, p.25), a tarefa fenomenológica de Arendt é impregnada por um esforço de resgatar a experiência originária da *vita activa* dos gregos para confrontar a primazia dada pela filosofia à *vita contemplativa*. “A fim de focalizar e descrever as articulações da vida ativa em relação ao que elas mostram a partir de seu interior, Hannah Arendt foi levada a conduzir tanto a uma desconstrução quanto a uma destruição de muitas das grandes estruturas conservadas pelo legado da metafísica desde Platão. Na busca desta tarefa puramente fenomenológica, ela encontrou um apoio extremamente importante nos textos pré-platônicos que carregam o testemunho do modo grego de avaliar a vida ativa antes que fosse dada a primazia ao *bios theorétikos* – como por exemplo em Homero, Heródoto e Tucídides – mas também nos textos de Aristóteles na medida em que reagem contra os excessos e reduções que em Platão caminham lado a lado com a celebração do *bios theorétikos*”.

constante, não há espaço para a atividade livre porque o trabalho sempre é feito por causa da necessidade da vida e não realiza nenhuma quebra temporal porque recai no ciclo da repetição constante de produção de bens de consumo para o corpo manter-se vivo.

Arendt é assaz clara a respeito da relevância teórica de distinguir entre ser livre e ser forçado pela necessidade<sup>156</sup> para compreender a liberdade no seu sentido mundano e objetivo. Na sua análise da *polis* grega, Arendt ressalta que os homens de ação eram livres porque não eram dominados por seus pares pela necessidade do trabalho, daí que era preciso ser livre diante do trabalho para se dedicar às atividades inerentes à vida política. “Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade... pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade”. (HC, p. 84/103).

Quanto à atividade da fabricação (*work*), Arendt define que é feita para “criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano”. (LWA, p. 29/176). Fabricação da “variedade infinita das coisas cuja soma total constitui o artifício humano, o mundo em que vivemos”. (LWA, p. 34/183). Essa atividade produz objetos de uso que “dão ao mundo a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem”. (LWA, p. 34/183). É na relação com as coisas fabricadas que formam o mundo objetivo que a identidade do ser humano, cuja natureza é cambiante, é afirmada e reafirmada. As notas características da fabricação são a durabilidade e a objetividade.<sup>157</sup>

A fabricação se distingue do trabalho porque, enquanto na atividade do trabalho o ser humano “permanece ainda servo da natureza, de suas próprias necessidades naturais”, por meio da atividade da fabricação, “o *homo faber* torna-se senhor e mestre

---

<sup>156</sup> “Todas as modernas discussões da liberdade, nas quais esta última nunca é vista como estado objetivo da existência humana, mas constitui um insolúvel problema de subjetividade, de vontade inteiramente indeterminada ou determinada, ou resulta da necessidade, evidenciam o fato de que *já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade*”. (HC, p. 71/87; grifo meu).

<sup>157</sup> “As coisas do mundo têm por função estabilizar a vida humana, e sua objetividade repousa no fato de que os homens, não obstante sua natureza sempre em mudança, podem recobrar sua identidade graças à sua relação com a duradora identidade dos objetos, com a mesma cadeira hoje e amanhã, a mesma casa de outrora, do nascimento até a morte”. (LWA, p. 35/184).

da própria natureza na medida em que viola e parcialmente destrói o que lhe foi dado”. (LWA, p. 35/ 185). Mas, mesmo essa forma de independência não confere à atividade de fabricar a dignidade de uma atividade livre.

A fabricação é executada segundo o princípio da utilidade, sendo determinada pelas categorias dos meios e do fim. O fim é o produto, a coisa final fabricada, que se torna um meio para a obtenção de outros fins. A fabricação é submetida às engrenagens de processo de meios-fim. A fabricação produz os objetos de uso que dão a configuração objetiva ao mundo humano. Esse processo não se desenrola de forma livre porque é já determinado no seu começo e no seu fim. O *homo faber* é livre para destruir o seu produto, mas a atividade de sua produção não é livre porque nela é inerente a lógica de usar um meio para chegar ao fim proposto, e essa meta da fabricação é predeterminada na ideia que antecede e governa a execução.<sup>158</sup> É uma operação feita segundo um padrão que determina o processo da atividade.

Mesmo que fosse uma atividade livre, a fabricação não seria uma atividade política porque a política ocorre no espaço relacional *inter homines*, enquanto a fabricação ocorre no ato solitário do artífice e na relação com objetos e coisas.

A ação (*action*) se diferencia das demais atividades da *vita activa* porque não é submetida à necessidade de produzir bens de consumo e bens de uso. Não é uma atividade produtora de bens, mas de relações num espaço de vida comum. A ação é a atividade capaz de “organizar a vida em comum dos muitos seres humanos”. (LWA, p. 29/176). Das atividades humanas, a ação é a atividade considerada mais elevada por Arendt. Essa avaliação de Arendt marca uma contraposição à tradição filosófica e religiosa que colocou a *vita contemplativa* no cume da hierarquia das atividades humanas. Com essa revalorização das atividades humanas, o pensamento político arendtiano resgata uma tradição anterior à grande tradição da Filosofia.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> “A verdadeira obra de fabricação é executada sob a orientação de um modelo segundo o qual se constrói o objeto. Esse modelo pode ser uma imagem vista pelos olhos da mente ou um esboço, no qual a imagem já passou por um ensaio de materialização por meio da obra. Em cada caso, o que orienta a obra da fabricação está fora do fabricante e precede o efetivo processo da obra, quase do mesmo modo que as urgências do processo vital no trabalhador precedem o efetivo processo do trabalho”. (HC, p. 140-1/175).

<sup>159</sup> A teoria da ação de Arendt faz referência à experiência política dos gregos anteriores à filosofia política. “... na medida em que a ação está ligada à esfera política da vida humana, esta apreciação está de acordo com a pré-filosófica e pré-platônica opinião corrente da vida da polis grega”. (LWA, p. 30/177).



O que é agir para Arendt? É adentrar o espaço mundano e relacional constituído pelos seres humanos por meio de palavras e feitos. A ação no sentido de inserção ou entrada mantém semelhanças com a entrada original de cada ser humano na vida, que se dá no nascimento. Mas a inserção pela ação e a inserção pelo nascimento se distinguem porque o nascimento é uma forma de ingresso no Ser,<sup>160</sup> enquanto que a inserção pela ação é um ingresso no mundo humano, isto é, num mundo que é organizado por homens à medida que exercem atividades com significado, ações manifestas no discurso e discursos que expressam feitos e atos. O ato de se inserir no mundo das relações dos seres humanos é um ato livre porque não é condicionado por nenhuma necessidade. Essa inserção brota de uma iniciativa, isto é, surge na quebra em relação a determinações, a condicionamentos, a carências, em suma, a necessidades, já que traz em si o impulso para sua realização. “Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra”. (HC, p.177/221).

Assim como o nascimento é o início de uma nova vida humana, também a inserção por meio da ação é o aparecimento de um novo início no meio dos seres humanos. A ação é tomar iniciativa em meio ao mundo dos negócios humanos. Essa iniciativa, para Arendt é ‘incondicionada’, e se apresenta como um ‘segundo nascimento’:

Com a palavra e o ato nós nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato bruto do nosso aparecimento físico original. Esta inserção não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, e não é motivada pelas carências e desejos, como a fabricação. Ela é incondicionada; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar, como indica a palavra grega *arkhein*; ou colocar algo em movimento que é a significação original do latim *agere*. (LWA, p. 39/190).

---

<sup>160</sup> “Desde de que por meio do nascimento ingressamos no Ser (*Being*), partilhamos com os outros seres a qualidade da Alteridade (*Otherness*), um aspecto importante da pluralidade que faz com que possamos definir apenas pela distinção, que sejamos incapazes de dizer o que algo é sem distingui-lo de alguma coisa”. (LWA, p. 39/190; grifo meu).

Arendt enuncia que o impulso da ação, a iniciativa, tem relação com o nascimento devido sua dimensão de começo. Arendt parece aludir a uma vocação humana para a liberdade já que a ação é a resposta a essa evocação originária, a resposta para o impulso que “surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa”. (HC, p. 177/221). Esse começo é a liberdade do homem. “O começo antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente equivale à liberdade do homem”. (OT, p. 478-9/531).

Para entender o que Arendt quer dizer com esse impulso não se pode defini-lo como sendo qualquer coisa natural. Não sendo natural, pode ser compreendido como um traço da existência no mundo, que se mostra na relação significativa do ser humano com os seus pares, no espaço mundano e plural da política. Esse impulso vem manifestado na ação e na fala, em suma, na vida em seu sentido não biológico.<sup>161</sup>

Nascer é o ingressar na vida biológica de um novo membro da espécie humana, é o início da trajetória biológica de um vivente. Já o ingresso no mundo humano pela ação não é o nascer da vida de um vivente, mas de um existente, que expressa a si e a sua alteridade de um modo significativo em meio aos outros no mundo, na revelação de sua unicidade.<sup>162</sup>

Como indicado no Capítulo 4, Arendt em *Origens do Totalitarismo* via no nascimento humano a possibilidade de um renascer, deixando para trás o mundo devastado pela dominação totalitária. A mensagem de Arendt é: se há a possibilidade de um novo começo, essa possibilidade é dada no nascimento de cada ser humano e na ação pela qual cada um pode atualizar esta possibilidade. Dito de outro modo, para Arendt, se há algo como a possibilidade de iniciar um processo inteiramente novo é

---

<sup>161</sup> “A vida, em seu sentido não-biológico, o lapso de tempo concedido a cada homem entre o nascimento e a morte, se manifesta na ação e na fala”. (LWA, p. 39/190).

<sup>162</sup> “Partilhamos com todo organismo vivo aquele tipo de traços distintivos que o torna um ente individual. Entretanto, apenas o homem pode expressar a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a si mesmo e não meramente comunicar alguma coisa – sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade e a distinção convertem-se em unicidade, e o que o homem insere com a palavra e o ato no grupo de sua própria espécie é a unicidade”. (LWA, p. 39/190).

porque cada ser humano é uma existência no sentido de ser uma potencialidade de gerar o inaudito, o inesperado e o improvável,<sup>163</sup> em suma, o novo.<sup>164</sup>

Portanto, para Arendt o agir é tomar iniciativa *porque* o ser humano é ele próprio um início. Como Arendt não compreende o ser humano numa perspectiva naturalista e essencialista, a espontaneidade da iniciativa humana é um traço da existência humana. Desta maneira, Arendt traduz a noção de Jaspers de que a existência é liberdade. O ser humano é um ser contingente. A existência de cada indivíduo não é necessária. Se o fosse, preciso seria pressupor uma causa originadora de todos os existentes, a partir da qual todos os existentes surgiriam como emanção ou criação necessárias. É central no pensamento político de Arendt determinar em qual tipo de atividade humana a contingência humana se mostra. Não é na atividade do trabalho, nem da fabricação, mas na atividade da ação. A ação é uma atividade que chama a ser aquilo que antes não era, assim como o nascimento é o aparecimento de quem ainda não existia.

Com atos e palavras cada agente único e singular adentra o espaço da vida comum, que é compartilhado por seres humanos que são paradoxalmente distintos e semelhantes. A ação insere o ser humano na dimensão da pluralidade humana que, para Arendt, significa a diferença na semelhança e a semelhança na diferença.<sup>165</sup> As ações entre os seres humanos diferentes/semelhantes são interações que formam a teia de relações humanas. Toda essa constelação de atividades e atos transcorridos na esfera da vida compartilhada é estranha às atividades do trabalhar e do fabricar.

Em *A Condição Humana*, Arendt delinea as características da ação que definem a liberdade desta atividade. A ação é livre porque rompe com os limites instituídos, é *ilimitada*. Na esfera dos assuntos públicos, a liberdade da ação faz desencadear

---

<sup>163</sup> “O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”. (HC, p. 178/222).

<sup>164</sup> Por que Arendt associa essa concepção existencial do ser humano *qua* possibilidade de iniciar com o nascimento? Devido a sua reflexão sobre a teologia criacionista de Agostinho, que associa o início ao ser humano no sentido de que início, iniciante e iniciar são os elementos de uma ideia unificadora do ser humano. Ressaltando que Arendt despe essa ideia de Agostinho de seu matiz teológico e criacionista.

<sup>165</sup> “A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”. (HC, p. 8/9-10). “A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender”. (HC, p. 175-76/219-20).

processos de ruptura, inclusive em relação às leis e às instituições. Esse rompimento da ação com os limites já fixados no mundo indica o potencial de desestabilização da ação. As potencialidades da ação quando efetivadas são desordenadas, imoderadas e ameaçadoras à ordem estabelecida nos assuntos humanos. A ação enraizada na natalidade tem potencial de romper com limites construídos para dar estabilidade à vida de um ser, por definição, instável. Assim como, quando entra no mundo humano, cada recém-nascido traz a promessa da novidade, também quando os grupos novos das novas gerações irrompem no mundo público trazem o potencial de abalar as solidificações das leis e regras.

A ação sempre estabelece relações e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras. Os limites e fronteiras existem no domínio dos assuntos humanos, mas eles jamais chegam a constituir estrutura capaz de resistir de modo confiável ao assalto por meio do qual tem de inserir nele cada nova geração. 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. A ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica. (HC, p. 190-1/238-9).

A ação é livre porque *imprevisível*. “O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim”. (HC, p. 232/291). A ação política é imprevisível porque está inserida numa rede de relações em que o processo relacional é interminável, sendo impossível controlar ou prever suas consequências sobre aqueles que sofrem seu efeito. Essa perspectiva de Arendt é um duro golpe na “identificação da soberania com a liberdade”. (HC, p. 233/292). Como a ação desencadeia processos que escapam ao controle do agente, a liberdade da ação significa que o agente não é soberano e dono dos atos que desencadeou. “Aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo”. (HC, p. 233/291).

A ação é imprevisível porque o seu resultado (significado) não é de antemão dado; somente ao final da ação a narrativa que conta os feitos do agente revela o seu significado. Como a ação é uma inserção na rede plural de relações humanas, cada

ação repercute de modo diferente nos atores envolvidos no presente e no futuro; por abrir uma história sem produto certo e seguro, a ação entra no campo do ilimitado.<sup>166</sup> A sucessão do processo de ação e reação e de início de processos em cadeia é ilimitada. A ação coloca em movimento todos os agentes que estabelecem relações entre si na formação de uma rede, e esses agentes impulsionados por esse ato, reagem, expandindo a ação para outros agentes, dotando a ação de imprevisibilidade.

### 5.1.2 Agir segundo princípios

Arendt distingue a liberdade da ação da liberdade da vontade ou *liberum arbitrium*,<sup>167</sup> estabelecendo um entendimento da ação como atividade independente das atividades das faculdades internas do ser humano, nomeadamente o intelecto e a vontade. A ação, nessa perspectiva, não é enraizada na subjetividade humana, pois não é determinada por operações mentais volitivas e cognitivas. A ação é livre em relação às atividades mentais. Mas essa concepção da liberdade da ação não significa a negação da relação da ação com as atividades mentais, pois a ação não é livre desta relação para atingir fins específicos.

Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionando como um efeito previsível. Isto não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida que é capaz de transcendê-los. (BPF, p. 150/198).

A ação é livre porque realiza a *transcendência* das determinações das atividades das faculdades da vontade e do intelecto. “A capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida”.

---

<sup>166</sup> “Cada novo começo cai em uma teia já existente onde, no entanto, deflagram de algum modo um novo processo que afetará muitos outros, além inclusive daqueles com quem o agente mantém um contato direto”. (LWA, p. 40/192).

<sup>167</sup> “A liberdade enquanto relacionada à política não é um fenômeno da vontade. Não estamos aqui às voltas com o *liberum arbitrium*, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má, escolha predeterminada pelo fato de ser bastante discuti-la para iniciar sua operação... ela é antes... a liberdade de chamar à existência, o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido”. (BPF, p. 150/197-8).

(HC, p.120-1/149). É livre porque na sua atividade específica não é determinada pelas atividades interiores. Se admitisse a determinação necessária e prévia da ação por parte das atividades internas, então a ideia central da liberdade no pensamento arendtiano - segundo a qual a liberdade é a capacidade de gerar algo novo, de 'chamar à existência o que antes não existia' - cairia por terra.

Contudo, a afirmação da liberdade da ação frente às atividades das faculdades mentais ainda não explica porque a ação, na sua atividade específica, é livre. É um elemento intrínseco à ação que faz como que essa atividade da *vita activa* faça brotar algo realmente novo, que antes não existia nem como forma nocional (como no caso da fabricação), nem como desejo, aspiração, meta ou propósito.

Se a ação por ser livre não é causada determinadamente pelo intelecto ou pela vontade, de onde brota a ação? Qual a origem do poder da ação de transcender os elementos determinantes de sua atividade?

A ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem debaixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer –; ela brota de algo inteiramente diverso que... chamarei de um princípio. (BPF, p. 150/198).

Portanto, a ação é livre porque brota não das atividades das faculdades interiores, mas de um princípio.<sup>168</sup>

A fonte de inspiração do agir são os princípios. Para Arendt, os princípios são exteriores - "os princípios não operam no interior do eu como o fazem os motivos... mas como que inspiram do exterior" - são gerais, são critérios de juízo do ato realizado, são inexauríveis e universais; "se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais", por isso, "o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização". (BPF, 151/199). Os princípios orientam a ação na

---

<sup>168</sup> Na opinião de George Kateb (1984, p. 12), a definição de Arendt de que a ação política é uma atividade executada segundo um princípio externo e não interior é o caminho encontrado por Arendt para 'despersonalizar' a ação. "Arendt está tentando purificar a definição de ação política correta da determinação interior, quer se trate de vontade assertiva, da inteligência calculadora, do coração apaixonado, ou das urgências do corpo ou do espírito. Ela está também tentando indicar que possa haver uma ação que seja impessoal, mas não no sentido de sem-paixão ou imparcial... Talvez uma palavra desajeitada, de fato, desumana, é mais apropriada que "impessoal" – a saber, "despersonalizada". Agir a partir de um princípio é agir num modo despersonalizado".

sua origem e na sua realização. “Agir a partir de um princípio não é somente ser inspirado por ele, mas manifestá-lo”, segundo George Kateb. (1984, p.13).<sup>169</sup>

A ação é livre porque não brota de uma motivação subjetiva ou psicológica, mas porque se inspira num princípio, que é exterior, geral, inexaurível, universal e com duração ilimitada, que vem revelado somente após o ato. Esse princípio que se manifesta na *performance* da ação é que confere a excelência e a grandeza à atividade do agente político.<sup>170</sup>

## 5.2 NATALIDADE

A noção de natalidade expressa a dimensão ontológica do ser humano. A natalidade não é a essência humana, mas uma condição humana. Com essa noção Arendt expressa um modo de compreensão da existência humana.<sup>171</sup>

A condição humana da natalidade é a fonte da atividade da ação. Fonte aqui não é outra realidade, mais profunda, ou uma dimensão transcendente; fonte significa tão somente a dimensão potencial da atividade da ação. Essa fonte é a liberdade humana. Por ser uma realidade potencial a liberdade pode vir a ser atualizada, ou não. A liberdade reside no campo do possível e do contingente, oposto ao que é necessário.

---

<sup>169</sup> Para Kateb (1984, p. 12), a noção de princípio é um tanto obscura porque não é um princípio moral no sentido comum. Na sua interpretação desta noção a aproxima ao “conceito existencialista de *projeto*... o projeto é uma tarefa sem limitações; ninguém pode dizer que foi realizado, contudo o sentido completo dele é encontrado em cada ação feita por causa dele. Nunca é realizado”.

<sup>170</sup> “ A ação só pode ser julgada pelo critério da grandeza, porque é de sua natureza romper o comumente aceito e alcançar o extraordinário”. (HC, p. 205/256). “Por mais puros ou grandiosos que sejam, os motivos e os objetivos jamais são únicos; como qualidades psicológicas, eles são típicos, característicos de diferentes tipos de pessoas. A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir na própria *performance*, e não em sua motivação ou em seu resultado”. (HC, p.206/257; trad. mod.). James Knauer no seu estudo que visa mostrar que os objetivos específicos da ação política são guiados pelos princípios gerais, ressalta a propósito que o significado da ação não se encontra nos objetivos atingidos, mas na grandeza que se manifesta. ‘Porque a ação é livre e não sob a guia do intelecto nem sob o ditame da vontade’, seu significado não pode ser explicado em termos de motivos e metas, mas somente em termos da grandeza de sua manifestação do absoluto que a inspira. De fato, é a grandeza de sua manifestação que é “o significado específico de cada ato”. (KNAUER, J. 1980, p. 725).

<sup>171</sup> Adriano Correia sustenta que Arendt encontra em Agostinho um modo de compreensão do ser humano centrado na natalidade. “O que Hannah Arendt encontra em Agostinho... é um modo de compreensão da existência humana que desloca a centralidade e a relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade”. (CORREIA, 2008, p. 18).

Quando marquei as diferenças entre as atividades da *vita activa*, com o intento de indicar a liberdade como característica definidora e diferenciadora da ação, faltou mencionar que, embora todas as atividades tenham relação com a natalidade, somente a ação tem uma relação *estreita*.<sup>172</sup> O modo como se dá esta específica relação é o que passo a tratar.

Na noção de natalidade se encontra a dimensão ontológica da liberdade. A natalidade é uma condição fundamental da existência humana. Arendt articula essa condição com a ação, estabelecendo o enraizamento da ação na natalidade e a atualização da natalidade na ação. O elemento comum à natalidade e à ação é a noção de início/começo (*beginning*). A ação é a atualização da capacidade de iniciar, cuja fonte é a natalidade.

A ação também marca o começo de algo, inicia algo novo, inicia algo novo, toma iniciativa... O milagre da liberdade é inerente nesta habilidade de criar um início, que é inerente no fato de que todo ser humano simplesmente por ter nascido num mundo que já existia antes dele e existirá após ele, é ele mesmo um novo início. (PP, p. 113).

### 5.2.1. Natalidade: condição, essência ou natureza humana?

A natalidade é um conceito propriamente arendtiano que confere contornos de originalidade a sua teoria da ação.<sup>173</sup> Ao definir a natalidade como condição humana<sup>174</sup> não a identifica com a essência, nem com a natureza do ser humano. “A condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo

---

<sup>172</sup> “Das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação, e, portanto, de natalidade”. (HC, p. 9/10).

<sup>173</sup> Jürgen Habermas frisa que raras vezes a filosofia tematizou a questão da liberdade com o nascimento de novos seres humanos. “Às exceções pertencem Hannah Arendt, que apresentou o conceito de “natalidade” no âmbito de sua teoria da ação”. (HABERMAS, 2004, p. 81).

<sup>174</sup> A condição humana para Arendt não significa apenas “as condições sob as quais a vida foi dada ao homem”, mas que os seres humanos são condicionados também “por tudo aquilo que eles entram em contato”. (HC, p. 9/10). Destarte, há “a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade”, e as condições específicas que dependem do “entrar em contato” nas relações de cada existência humana.



equivalente à natureza humana”. (HC, p. 9-10/11). Definir a essência do ser humano ao modo que definimos os outros seres e as coisas é um equívoco porque quando definimos as coisas dizemos o quê essas são, mas esse modo de predicação é insuficiente para designar o ser humano. Para definir o ser humano é preciso dizer “quem” ele é, e só conseguimos definir a essência dizendo o “quê”. Por isso, não é possível definir o ser humano essencialmente, mas apenas existencialmente.

É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira pré-condição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um “quê”. (HC, p. 10/12).

A natalidade é uma condição humana, por isso não pode ser confundida nem com a essência nem com a natureza humanas, como o fazem alguns intérpretes do pensamento arendtiano.<sup>175</sup> Assim, a natalidade, enquanto condição humana, não se confunde com a essência humana. A essência e a natureza humanas são imutáveis e a condição humana é contingente.<sup>176</sup> Nessa linha, a análise feita no Capítulo 4 sobre o tema da “transformação da natureza humana” no totalitarismo trata de um paradoxo: a mudança do que é imutável. Na realidade, Arendt trata em *Origens do Totalitarismo* é

---

<sup>175</sup> Shiraz Dossa defende que Arendt tem uma “posição intermediária entre as concepções clássica e histórica da natureza humana... para ela, há uma natureza peculiar ao homem, mas é bastante diferente do que é postulado sobre a natureza humana na tradição”. (DOSSA, p. 47-8). Dossa argumenta que Arendt nega que o homem tenha uma natureza ou essência como as coisas e que exista uma natureza humana em geral, mas não nega que exista uma natureza humana diferente das coisas e que seja histórica e não imutável. Por isso, assevera que “a natureza humana mostrou-se ser instável e é razoável aceitar essa instabilidade na esfera dos negócios humanos. Para Arendt, a natureza do homem é inerentemente e permanentemente instável e inconstante”. (DOSSA, p. 49). Nessa perspectiva, para ele, torna-se possível conhecer a natureza humana: “conhecer a natureza humana não é conhecer o homem em abstrato, mas conhecê-lo na condição humana” (DOSSA, p. 50), por conseguinte, natureza humana e condição humana são idênticas.

<sup>176</sup> Odílio Aguiar compreende que a noção de condição humana refere-se às condições da existência humana que formam o ambiente no qual os seres humanos realizam suas atividades contingentes. “Segundo Arendt, a condição humana não explica nem condiciona o que somos. Isto é, a condição humana é o campo no qual os humanos decidem sobre seus destinos e, por não estar determinada de uma vez por todas, não pertence à esfera dos assuntos eternos e, sendo atravessada pela escolha e pela contingência, o que aí acontece poderia não acontecer”. (AGUIAR, 2009, p. 123).

da transformação da condição humana, da aniquilação da espontaneidade humana, que nada mais é senão outro modo de expressar a experiência da perda da condição da natalidade.<sup>177</sup> Por ser mutável e manipulável, a capacidade humana da espontaneidade é uma condição que pode desaparecer da história humana, assim como a condição da natalidade.

A natalidade é uma condição humana, um dos traços fundamentais da existência humana. Como visto no Capítulo 2, Arendt indica a definição de existência na filosofia existencial do seguinte modo: “o termo existência significa simplesmente o Ser (*Sein*) do homem, a despeito de todas as qualidades e capacidades que um indivíduo possa ter” (EU, p. 163/192), isto é, existência expressa o que o homem é na sua pura facticidade de estar aí, independentemente daquilo que o diferencia na sua singularidade. Mas além dessa noção que identifica existência com o Ser do homem - seguindo Heidegger -, Arendt também indica uma outra noção de existência que vem de Jaspers, que não identifica o ser dado do homem com a existência. Jaspers define a existência como liberdade, como existência possível que realiza sua possibilidade “à medida que age a partir de sua liberdade enraizada na espontaneidade”. (EU, p. 183/212). Essa segunda noção de existência aponta para uma compreensão da existência distinta da pura facticidade do existir porque a compreende como possibilidade que se atualiza no agir. A natalidade humana é o conceito que Arendt cunha para designar a existência no sentido de possibilidade de ação. No nascimento humano, a existência factual do recém-nascido irrompe, tal existência realizada no convívio mundano com outros seres humanos, tem um potencial da liberdade que pode ser exercido na relação com os outros num espaço garantidor de tal relação.

O nascimento humano é visto a partir do mundo que acolhe o recém-nascido. Para o mundo o nascimento de um novo ser significa um novo começo. O conceito de natalidade expressa que ser um começo é uma condição da existência humana. Essa

---

<sup>177</sup> Arendt encontra correspondência entre a noção de espontaneidade de Kant com a noção de nascimento de Agostinho porque ambas dizem respeito a um início sem antecedentes, fenômeno que gera perplexidade a partir de um pensamento baseado na lógica da causalidade. “Se Kant tivesse conhecido a filosofia da natalidade de Sto. Agostinho provavelmente teria concordado que a liberdade da espontaneidade *relativamente* absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o fato de os homens *nascem* – continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo. A liberdade da espontaneidade é parte inseparável da condição humana.” (LM, p. 267).

condição 'condiciona' o ser humano a começar. O ato de começar acontece nas atividades humanas. Essa é a dimensão ontológica da liberdade. Natalidade e liberdade coincidem porque são a raiz e a fonte das atividades humanas. "A faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas". (BPF, p. 166/216).

### 5.2.2 Natalidade: a fonte da ação

Arendt enuncia uma intrínseca ligação entre a ação e a natalidade, revelando o vínculo entre a dimensão ontológica e a dimensão política da liberdade.

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, "natural" é, em última análise, *o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente*. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança. (HC, p. 247/308; grifo meu).

Os homens estão capacitados para a tarefa, que é um paradoxo em termos lógicos, de criar um novo início porque eles são novos inícios e, portanto, iniciadores, que a *própria capacidade de iniciar se radica na natalidade*, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento. (OR, p. 203/270; grifo meu).

A correspondência entre liberdade, começo e nascimento é estabelecida por Arendt nas reflexões finais de *Origens do Totalitarismo*, contudo, *nesta* sua obra Arendt não utiliza o conceito de natalidade para expressar a possibilidade humana de começar novos processos. Arendt o utiliza em *A Condição Humana e Sobre a Revolução* definindo-o como uma condição humana fundamental para a ação constituir e preservar o mundo.

A realização da política assenta sua possibilidade na articulação da ação com a natalidade. É preciso ter em mente que a ação é uma atividade humana que não é subjetiva, mas mundana, tangível e interpessoal, e que a natalidade é uma condição e não a essência ou natureza humanas para se evitar atribuir a Arendt uma tentativa de

fundamentação metafísica da política na natureza humana. O evento da natalidade é ontológico, não é metafísico.<sup>178</sup> É uma dimensão da condição humana, não é um dado da natureza do ser humano.<sup>179</sup>

Uma questão importante de ser esclarecida é que a raiz ontológica da ação é reconhecida *a partir* da experiência da ação. Não é porque o ser humano é um ser natal e iniciante que sua ação é um início, ao contrário, o ser humano age gerando novos começos, por isso se reconhece como um ser dotado de capacidade de iniciar. É porque tem a experiência de liberdade mundana, na relação com os outros na pluralidade, que chega à noção da liberdade fundamental ou ontológica. A experiência política da liberdade é o dado vivido a partir do qual é possível postular a liberdade fontal, a natalidade.<sup>180</sup> Historicamente, somente nos reconhecemos como seres livres porque somos capazes de refletir sobre quem somos partindo da nossa experiência de liberdade. Por outro lado, a experiência da negação da liberdade não levou Arendt a negar a possibilidade humana de ser livre. O fato histórico da aniquilação da liberdade mostrou para Arendt que a liberdade é uma condição, e por ser uma condição pode ser eliminada, mas com isso Arendt não conclui que, por ser condicionado, o ser humano não é livre.

---

<sup>178</sup> Para Arendt, a natalidade pode ser a categoria fundamental do pensamento político porque não é um conceito metafísico: “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade pode ser a categoria central do pensamento político, em contraste ao pensamento metafísico”. (HC, p. 9/10).

<sup>179</sup> Neste ponto sigo a interpretação da natalidade humana feita por Birmingham. (2006, p. 12). “Natalidade, ela argumenta, é a condição da existência humana, mas nunca pode ‘explicar o que nós somos ou responder à pergunta de quem nós somos pela simples razão de que nunca pode nos condicionar absolutamente’. O ‘quem’ não possui uma natureza fixa permanente, mas é em vez disso marcado pela contingência e imprevisibilidade. A ontologia de Arendt, portanto, não descreve uma ordem imutável de essências. Não procura verdades eternas para fundar tanto o pensamento como a ação; não postula uma noção metafísica de natureza humana ou subjetividade”.

<sup>180</sup> Arendt em *Que é Liberdade?* defende que a experiência da liberdade objetiva vivida no âmbito da política é a origem para a consciência da liberdade subjetiva. Aqui utilizo esse argumento para sugerir que a ideia da natalidade vem da experiência da ação. Para Arendt, a consciência da liberdade interna vem da experiência do “âmbito da política e dos problemas humanos em geral”; a liberdade no espaço da política é um “fato da vida cotidiana”. (WF, p. 144/191). A liberdade como fato objetivo é a experiência humana que permitiu o reconhecimento da liberdade subjetiva. “Parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível. Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos”. (WF, p. 147/194). De igual, tomamos consciência de que somos seres livres e capazes de iniciar algo novo a partir da experiência de dar começo a novas coisas.

A compreensão da experiência mundana da liberdade na ação é que levou Arendt a definir a natalidade entendida como a capacidade humana de começar algo novo. Arendt não chega ao conceito de que o homem é um ser natal simplesmente lendo a teologia da criação de Agostinho. Para Arendt, pensar é pensar a experiência. Partindo da experiência e da busca do seu significado pelo pensamento, é que Arendt elabora a concepção de ser humano como capaz de iniciar algo novo.<sup>181</sup>

O enraizamento da ação na natalidade não significa a fundação da política na natureza? Sendo assim, Arendt não cai numa contradição, já que seu pensamento político combate a redução do político à natureza? A relevância dada à natalidade na teoria da ação não parece dar margens para entrever uma dimensão naturalizante no pensamento político de Arendt?

É relevante notar que, mesmo intérpretes de peso do pensamento arendtiano, como Passerin D'entreves, às vezes, parece não perceber que, se por um lado cada ser humano é um começo no nascimento, isso não significa que a liberdade enquanto capacidade de iniciar é dada no nascimento. Diz o autor: “Agir significa, portanto, ser capaz de tomar iniciativa e fazer o inesperado, de exercitar aquela *capacidade para a liberdade que nos foi dada no momento em que viemos ao mundo*”. (PASSERIN D'ENTREVES, p. 67; grifo meu). Para evitar reduzir a liberdade *qua* capacidade de começar a um dado natural no pensamento arendtiano, é preciso distinguir o nascimento - o “fato bruto do nosso aparecimento físico original” (LWA, p. 39/190) - da natalidade. A natalidade é o conceito com que Arendt confere sentido existencial ao nascimento humano, mas, com isso, Arendt não quer dizer que o homem nasce livre, mas que o nascimento é um começo, e se agir é começar, então, agir tem relação com o começo, com o nascimento. A natalidade tem o significado de capacidade de começar do ser humano porque todo nascimento é um começo, já que o ser humano que nasce não existia antes de vir ao mundo, e, no momento em que nasce, surge como ser único e diferente de todos os demais.

---

<sup>181</sup> Glenn Gary também compreende que Arendt parte da experiência histórica da liberdade para chegar à ideia de liberdade, no sentido de capacidade de iniciar algo novo. “Ela acredita que o tipo mais elementar de liberdade é a liberdade de ir ou de se mover, não limitada pela doença corporal ou um senhor externo. A libertação da coerção é anterior no tempo e na lógica à ideia de liberdade enquanto poder de começar algo novo”. (GRAY, 1979, p. 231).

Para tratar desta intrincada questão do significado que Arendt confere ao nascimento humano, é importante destacar as reflexões de Peg Birmingham que distingue as dimensões do conceito de natalidade. São dois os princípios da natalidade: o princípio do dado e o princípio do *initium*.<sup>182</sup>

O princípio do dado emerge no nascimento humano. É o próprio ser humano na sua existência pura e simples. Em *Origens do Totalitarismo* Arendt refere-se ao ser humano fora da convivência política, situado na esfera privada da vida, como vivendo uma “mera existência” como a que é dada no nascimento. “Essa mera existência, isto é, tudo o que nos é misteriosamente dado por nascimento, e que inclui a forma do nosso corpo e os talentos da nossa mente”. (OT, p. 301/334). A mera existência é uma existência não qualificada,<sup>183</sup> pois as qualificações humanas não são os atributos naturais mas o resultante de atos e atividades que perpassam o contínuo processo de humanização.

O princípio do *initium* significa que a natalidade não se refere apenas ao que é dado e não pode ser modificado, mas que também tem o significado de possibilidade de começar. O princípio do dado diz respeito à factualidade do nascimento, ao passo que o princípio do *initium* indica que o nascimento humano encerra um sentido: o recém-nascido é um começo. Por isso, cada nascimento significa a esperança de um novo começo para o mundo. Importante ressaltar que o começo é tão somente uma promessa para o mundo. É o sentido que a comunidade confere ao recém-nascido.

O termo *initium* utilizado por Arendt vem de Agostinho, que em *Cidade de Deus* (Livro XII, Cap. 20) diz: *Ut esset initium, homo creatus est* (Para haver um início, o homem foi criado). Esta referência a Agostinho ocorre amplamente na obra de Arendt. Citando algumas passagens: “iniciar é a suprema capacidade do homem, politicamente equivale à liberdade do homem” (OT, p. 478-9/531); “o homem não só tem a

---

<sup>182</sup> Sustenta Peg Birmingham (2006, p. 3): “Para Arendt, o *principium* do evento arcaico da natalidade é duplo: o princípio do *initium* e o princípio do dado”. (p. 33). O princípio do *initium* é tematizado na interpretação que Arendt faz da teologia da criação de Agostinho: *Initium esse homo creatus est*. Quanto ao princípio do dado, diz Birmingham (2007, p. 769): “o evento da natalidade *também* é sobre o que é *dado* – de fato, misteriosamente dado – e que não pode ser mudado”.

<sup>183</sup> Ao nascer, cada ser humano é um mero existente. Mas a mera existência é uma situação também política, que caracteriza refugiados e pessoas desnacionalizadas. Nas análises de Arendt sobre o totalitarismo, os judeus foram reduzidos à condição de meras existências, sem o direito de qualificar suas existências no espaço de liberdade da esfera política. Os processos de dominação totalitária e de exclusão política reduzem os seres humanos à condição elementar dada no seu nascimento.

capacidade de iniciar como é, ele próprio, o início” (EU, p. 321/344); “por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir”; (HC, p. 177/ 221-222). “Para haver um início, criou-se o homem ... os homens estão capacitados para a tarefa, que é um paradoxo em termos lógicos, de criar um novo início porque eles são novos inícios” (OR, p. 204/270); “para que possa haver novidade, ele (Agostinho) diz, há de haver um *início*: “e esse início jamais existiria antes”, isto é, nunca antes da criação do Homem”. (LM, p. 108/266).

Em resumo, nessas passagens do *initium* agostiniano, Arendt declara que: tomar iniciativa é uma capacidade humana equivalente à liberdade; o ser humano é dotado da capacidade de iniciar porque ele próprio é um início e tem início no nascimento; e o impulso para agir vem da capacidade de iniciar. A diferença fundamental entre o pensamento de Arendt e de Agostinho sobre o poder de iniciar do ser humano é que Arendt prescinde do teorema da criação do homem por parte de Deus a partir do nada.

Arendt não abraça a perspectiva da filosofia moderna de conceber o ser humano como livre por nascimento, como se a liberdade fosse inata, um *quid* do homem natural, sua natureza elementar, etc. O seu propósito, tampouco, é definir o ser humano como ser “natal” para indicar no nascimento a marca distintiva do ser humano, o que é bem simplório pensar, já que os outros seres vivos também nascem. No pensamento arendtiano a questão está em indagar o sentido do nascimento para o mundo. “O nascimento e a morte de seres humanos não são ocorrências simples e naturais, mas referem-se a um mundo ao qual vêm e do qual partem indivíduos únicos, entidades singulares, impermutáveis e irrepetíveis”. (HC, p. 96-7/119). A natalidade é um conceito fundamental da filosofia de Arendt não porque recorda ao ser humano sua origem natural, mas porque significa que a condição fundamental da existência humana é poder dar origem à novidade no mundo, isto é, num espaço de convivência com outros seres humanos, em que cada agente se revela nos seus atos. O mundo é o espaço de pluralidade em que cada indivíduo se distingue do outro devido suas iniciativas. Sem a capacidade de iniciar não há ação, e sem a ação não há política. Essa capacidade não

é referida por Arendt ao ser humano como ser mortal, mas como ser natal porque o nascimento é o início do novo, e a faculdade da ação corresponde a esse fato.<sup>184</sup>

O nascimento de um ser humano é o aparecimento de um ser que é novo e único para o mundo em que ingressa. O ser humano não nasce livre. Arendt associa o nascimento do homem com a liberdade, e esta associação torna a questão da liberdade mais difícil de ser compreendida porque parece resvalar na naturalização da liberdade. Não é demais ressaltar que no contexto teológico da citação de Agostinho, a questão do surgimento da liberdade é mais fácil de ser compreendida porque a criação é obra de Deus, que é livre, e o homem é criado a sua imagem e semelhança. Logo, o homem nasce livre porque é criado por um ser livre ao qual se assemelha. Em suma, o homem é livre em virtude de ter uma origem divina. Ao associar a noção de liberdade com o nascimento e, ao afirmar que o homem não apenas tem início, mas é esse início, Arendt torna quase enigmática a questão da liberdade humana porque está dizendo que o homem é um ser livre sem poder apelar para a fundamentação teológica. A noção fundamental do pensamento político de Arendt – que pode ser resumida na sentença: o homem é um início - não é um deus *ex machina* que resolve a questão do porque o ser humano é dotado da capacidade de iniciar.

Arendt somente pode dizer que a liberdade política é radicada na natalidade porque parte da experiência. O que todos os seres humanos têm em comum é o fato de serem mortais e natais. Mas Arendt não seguiu o caminho de refletir sobre a mortalidade para desvendar o sentido da existência humana, esse caminho leva à consciência do nada que o existente é. Seu caminho foi direcionado para a outra ponta que, com a morte compõe os dois pontos que delimitam a existência temporal. Ao radicar a ação na natalidade, Arendt expressa a dimensão ontológica da liberdade de

---

<sup>184</sup> Canovan salienta que o conceito de natalidade distancia Arendt de Heidegger, preocupado mais com a mortalidade. Esse conceito centraliza a mensagem de esperança do pensamento Arendtiano. “A mensagem mais alentadora de *A Condição Humana* é a advertência da natalidade humana e o milagre do começo. Em agudo contraste com a ênfase de Heidegger na mortalidade, Arendt argumente que a fé e a esperança nos negócios humanos vêm do fato de que novas pessoas estão continuamente entrando no mundo, cada um deles é único, cada um capaz de novas iniciativas que podem interromper ou desviar as cadeias de eventos colocados em movimento por ações anteriores... nos negócios humanos é bastante razoável esperar o inesperado, e que novos começos não podem ser descartados, mesmo quando a sociedade parece ficar bloqueada na estagnação ou encerrada num curso inexorável”. (CANOVAN, 1992, p. xvii).



um ser que tem uma existência mundana. Nascimento e natalidade são coisas distintas. O nascimento é um fato da existência humana, e a natalidade é o sentido conferido a esse dado no pensamento arendtiano. Como o ser humano que nasce veio do nada, pois antes do nascimento ainda não existia, ele é, de fato, um novo ser humano que vem ao mundo. Essa novidade do ser humano em cada nascimento é o início (*initium*), e como ação para Arendt é o início de algo novo por meio de feitos e discursos, Arendt estabelece a associação entre a ação e a natalidade.

A distinção proposta por Birmingham entre a “mera existência” e o *initium* como princípios da natalidade podem ser novamente chamados em causa para indicar os modos distintos de existência: a existência qualificada e a existência não qualificada. A existência que rende atual seu potencial de liberdade e a existência que não se atualiza. Em termos políticos, a atualização desse potencial ou sua negação dependem do espaço de liberdade em que o ser humano se mostra por meio da ação e do discurso, sendo visto e ouvido pelos outros.

O princípio do *initium* é o princípio da liberdade. A natalidade é a liberdade enquanto princípio e fonte das atividades humanas livres. Um princípio inexaurível, uma fonte inesgotável que se concretiza no desenrolar da existência temporal do ser humano.

O significado da natalidade não é apenas que uma vida nova começou - e assim a novidade entra na história - mas também significa que ingressou no mundo um indivíduo que nas suas atividades revela uma capacidade para iniciar e começar (*initium*). Essa capacidade é a potencialidade de todo ser humano realizar processos diferentes dos processos automáticos, mecânicos ou biológicos. Assim como Agostinho via que o sentido da criação do homem é que esta criatura é um *initium*, também Arendt compreende que o sentido da natalidade humana é o surgimento de um *initium*, um novo começo, fonte de um novo futuro que pode ser realizado pela ação.

### **5.2.3 A atualização da natalidade na ação**

Na perspectiva defendida neste trabalho, a ação é uma atividade livre à medida que atualiza a condição da natalidade,<sup>185</sup> a liberdade fonte das faculdades humanas de iniciar algo novo. “A ação, como início (começo), corresponde ao fato do nascimento... é a atualização da condição humana da natalidade”. (HC, p. 178/223, trad. mod.).

Na sua teoria política, Arendt se debruça sobre os fenômenos políticos na busca de compreensão das experiências humanas fundamentais, como a ação e a liberdade. Arendt descreve a ação na sua dimensão política de atividade livre na fenomenologia da *vita activa*, mas não restringe a descrição ao campo político, pois enuncia o transbordamento da política para a ontologia quando frisa que a ação é enraizada na condição humana da natalidade.

Ao atualizar a natalidade, a ação rende atual a promessa da novidade encerrada no nascimento. Nessa atualização, a ação rompe com os padrões de comportamento político cristalizados no *ethos*, gerando um modo de atuar que se diferencia das atividades regidas pela necessidade de produção e de consumo do *animal laborans* e das atividades utilitárias executadas pelo *homo faber*. Atualizando a natalidade a ação desencadeia transformações e mudanças que fazem com que o novo surja no mundo, instituindo um espaço de liberdade, criando uma nova esfera pública e novas formas de governo. Esses eventos que trazem a marca do novo revelam como a capacidade de iniciar é traduzida na experiência histórica. A natalidade não é um evento do passado como o nascimento. É uma condição humana que se torna presente quando atualizada na ação que transforma e muda o mundo humano.

O que significa atualização? Não se trata de um processo em que o fim realizado no ato já estava potencialmente presente no início do processo. Não há predeterminação do agir, a não ser que se defina qual seja o *telos* da práxis humana, como o faz Aristóteles. A atualização não é o desfecho do processo necessário que conduz da potência ao ato, pois na ação nenhum fim é dado *a priori* nem a potência é atualizada sempre. Sendo a potência a possibilidade de ser, sua atualização pode vir ou não a acontecer. A ação enquanto capacidade de iniciar algo novo não é

---

<sup>185</sup> D'Entreves ressalta no seu estudo sobre a teoria da ação de Arendt a atualização da natalidade na ação para o agir realizar o inesperado. “Arendt acentua o fato de que uma vez que a ação enquanto começo é enraizada na natalidade, uma vez que é a atualização da liberdade, carrega em si a capacidade, por assim dizer, de realizar milagres, isto é, de introduzir o que é totalmente inesperado”. (D'ENTREVES, p. 67).

determinada mecanicamente pela possibilidade de iniciar algo novo. Da potência não emana necessariamente o ato. A ação política é uma possibilidade, e sua atualização não é garantida. A atualização da natalidade significa que o novo que singulariza cada ser humano no nascimento ocorre no mundo sob as vestes de uma atividade humana específica: a ação. O começo é a possibilidade do começar. O começo é a raiz do começar, e, por isso, cada ação de começar remete ao começo, como a sua origem. A dignidade da política repousa nisso: a atividade política atualiza a potencialidade da existência se tornar humana. A política torna possível o que cada existência humana é: algo novo que veio ao mundo. “Cada, homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo”. (HC, p. 178/222-3).

Uma potência não é atualizada de uma vez por todas, porque não é uma potencialidade inclinada para uma realização definitiva nos moldes da relação de ato e potência da teleologia clássica, mas uma potencialidade que se atualiza e se desatualiza; uma possibilidade que não se esgota no ato realizado. A atualização da natalidade ocorre na atividade da ação, por isso que a realidade política se desatualiza quando a atividade da ação se esvai. O que mantém de pé a política é a ação, a atividade que atualiza a liberdade humana. Assim, a ação é também uma potência, e sua impotência é o definhamento da política.

O ser humano é livre à medida que realiza ações que atualizam o potencial da liberdade ou a liberdade como potencial. Daí que a realidade potencial somente passa a existir na atualização. Não há liberdade fora das atividades humanas. Por essa razão a liberdade não é algo em estado de potência que predefine a atividade. A liberdade não é uma realidade embrionária que se desenvolve até assumir sua plena maturação. No sentido que estou usando o termo potência há uma sinonímia com contingência. A natalidade é o conceito que expressa a condição de possibilidade da ação. O sentido do nascimento é a natalidade. A natalidade é o conceito elaborado por Arendt que explora o fato de que nascemos como seres únicos para o mundo e o fato de que somos capazes de fazer coisas novas. Arendt articula essa capacidade com esse fato mundano, mas sua filosofia não afirma que ao nascer somos livres. O homem nasce *para* a liberdade.

Jerome Kohn (2000, p. 115) interpreta Arendt dizendo que para ela “o dom da liberdade é transmitido pelo nascimento... isso não implica que possa ser imputado aos homens como seres naturais... o homem não nasceu livre, como Rousseau acreditava, mas nasceu para a liberdade”. É ambígua essa interpretação. Como compreender que o dom da liberdade é transmitido pelo nascimento sem entendê-lo como um dado natural? A liberdade é um dado da condição humana. A condição humana da natalidade é distinta do nascimento, e sendo um dado da condição humana, a liberdade não é um dom transmitido ao ser humano pelo nascimento. Quem transmite esse dom? É patente que Arendt utiliza o termo dom para se referir à liberdade humana, mas dom significa um fato.

A liberdade é um fato da existência mundana, uma condição do ser humano que não é confundida com a essência e a natureza humanas. Assim, mesmo que se entenda que a liberdade é um dom, deve-se ressaltar que esse dom, na realidade, é um dado da existência humana. Arendt não tem compromisso com nenhuma religião criacionista, por isso, se a liberdade é designada como dom, isso não implica em afirmar que o ser humano recebeu esse dom da parte de um ser doador no ato de seu nascimento. Afirmar que esse dom foi doado faz sentido dentro da teologia criacionista de Agostinho, mas não dentro da noção de natalidade de Arendt. No seu pensamento político, Arendt elabora uma teoria da ação, em que a ação significa capacidade de iniciar algo novo. Essa noção a levou até Agostinho e seu *insight* sobre o ser humano como *initium*. Como Arendt afirma que, com a criação do homem, para Agostinho, o princípio da liberdade adentrou o mundo, muitos intérpretes do seu pensamento não percebem que certas afirmações de Arendt sobre o nascimento e a liberdade fazem sentido apenas se se considerar que Arendt está interpretando a noção de criação do ser humano de Agostinho. A liberdade humana é a capacidade que os seres humanos têm de realizar atividades de forma espontânea, não determinadas pela natureza.<sup>186</sup> Liberdade humana natural é uma expressão contraditória no pensamento arendtiano. Para se evitar a naturalização da concepção arendtiana de liberdade, é preciso ter em

---

<sup>186</sup> Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt não utiliza o termo natalidade, mas sim espontaneidade; entretanto, o significado de espontaneidade é o mesmo de natalidade, desta maneira a destruição da espontaneidade significa destruir a natalidade. “Destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com seus próprios recursos”. (OT, p. 455/506).

mente que o ponto de partida da filosofia da liberdade de Arendt é a negação da liberdade pelo domínio totalitário. Suas reflexões, em *Origens do Totalitarismo*, sobre a aniquilação da liberdade mostram como esse 'dom' pode ser eliminado e que, após essa eliminação, o ser humano se torna realmente natural. O *principium distinctionis* do ser humano em relação aos seres naturais é a liberdade. Com a perda da espontaneidade, o ser humano continua vivo e se comportando como um mero ser vivente, sem aquela condição que o diferencia dos outros seres vivos, agora sujeito às condições unicamente da natureza. É a liberdade que "dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem". (OT, p. 455/506).

### 5.3. REVOLUÇÃO

As reflexões de Arendt sobre a liberdade como potência geradora de novos começos na ação política podem parecer puras elucubrações se não forem remetidas a acontecimentos históricos. Suas considerações sobre as revoluções modernas mostram que a potencialidade de começar da ação é atualizada na constituição de novos corpos políticos. As revoluções são momentos históricos de atualização da liberdade, na fundação da liberdade política. A liberdade é o começo e o fim da revolução. Qualquer contestação filosófica que coloque em xeque a existência da liberdade tem que lidar com o fato de que as revoluções são eventos que instauram a novidade no seio da história, geradas pela ação humana. Se há revolução, há liberdade porque a ação revolucionária atualiza a liberdade fontal na criação de um espaço livre, realizando a promessa de um mundo novo na constituição de uma nova ordem política. Como diz Kateb (1984, p. 19):

A deliberação acerca de uma nova constituição é criação no sentido político mais alto, e mostra mais do que qualquer outro tipo de ação política, a capacidade de iniciar, de começar algo novo, de interromper o automatismo da vida do homem e salvar algo da tendência inferior da natureza.

Em *Sobre a Revolução*, Arendt reflete sobre a fundação do espaço político da liberdade. A revolução é vista como um fenômeno político intrinsecamente ligado à

liberdade porque a ação revolucionária é uma experiência de libertação que visa a instauração da liberdade pública. O fenômeno da revolução traz à tona uma das questões basilares do pensamento político arendtiano: o problema do começo/início.<sup>187</sup> “Revoluções são os únicos eventos políticos que nos fazem confrontar direta e inevitavelmente com o problema do começo/início (*beginning*). Pois, as revoluções, como quer que queiramos defini-las, não são meras mudanças”. (OR, p.11/47; trad. mod.).

A perspectiva que vou apresentar as reflexões de Arendt sobre a revolução vai delinear a atividade da ação na constituição da liberdade enquanto espaço público que garante o exercício da ação.

### 5.3.1. Ação revolucionária: necessidade e liberdade

Arendt faz um confronto entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa para caracterizar suas diferenças. A Revolução Francesa não logrou fundar uma nova ordem política em virtude da centralidade que a questão social assumiu no seu curso, ao passo que o sucesso da Revolução Americana foi alcançado porque o objetivo desde o início era a constituição de um novo corpo político.<sup>188</sup>

Na comparação entre as duas revoluções, a oposição entre a necessidade e a liberdade desponta de forma inequívoca. A luta pela libertação da necessidade biológica é tão somente um momento da revolução. A questão social não se identifica com a questão política. Fundamental na questão política é a fundação da liberdade, a constituição de um espaço em que os cidadãos possam agir e falar de forma livre, isto é, atualizar seu potencial de liberdade. A comparação entre as duas revoluções

---

<sup>187</sup> “Ressaltamos o elemento de novidade inerente a todas as revoluções”. (OR, p.17/54). “Crucial... para qualquer compreensão das revoluções na idade moderna é a coincidência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo começo/início”. (OR, p.11/57). “Apenas onde existe esse *pathos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução”. (OR, p.24/63).

<sup>188</sup> A Revolução Americana mudou “a estrutura da esfera política”, o cerne de sua preocupação era “a instauração de um novo corpo político, uma nova forma de governo”, enquanto que na Revolução Francesa o escopo central era “a mudança radical das condições sociais”. (OR, p. 15/52). Com a diferenciação dos objetivos das duas revoluções – qual seja: a transformação da estrutura da esfera política e a transformação do arcabouço da sociedade - Arendt sugere duas formas distintas de revolução: a revolução política e a revolução social, a luta contra a velha forma de governo para instaurar uma nova e a luta para vencer os sofrimentos gerados pela condição social da miséria e da fome.

apresenta a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre o agir para superar a necessidade biológica e o agir para se livrar do domínio opressor, tendo em vista a instauração de uma esfera de liberdade sem dominantes e dominados, como no caso da república americana.<sup>189</sup>

Na revolução francesa, a questão social<sup>190</sup> se tornou o problema central que os revolucionários buscaram resolver; trata-se do problema da miséria e da fome. A necessidade elementar de ter que suprir o corpo com alimentos para se manter vivo foi o movente da revolução francesa. A necessidade veio a ser a marca do processo da revolução francesa, por esse motivo a revolução não atingiu sua meta.

Questão social... seria mais simples e melhor chamar de existência da pobreza. A pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; *a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela íntima experiência e fora de qualquer especulação.* Foi sob o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres. Quando apareceram no palco da política, a necessidade apareceu junto com eles, e o resultado foi que o poder do antigo regime se tornou impotente e *a nova república se mostrou natimorta; a liberdade teve de se render à necessidade, à premência do processo vital em si.* (OR, p. 50/93-94; grifo meu).

Exercitando seu método de pensar o fenômeno, partindo da palavra<sup>191</sup> que o significa, Arendt desvela que originariamente o termo revolução pertencia à ciência

---

<sup>189</sup> A revolução americana gerou uma nova ordem política: "... foi uma revolução que deu origem aos Estados Unidos... a república nasceu não por 'necessidade histórica' nem por um desenvolvimento orgânico, e sim por um ato deliberado: a fundação da liberdade". (OR, p. 208/276).

<sup>190</sup> Qual o papel que a questão social desempenha na revolução? Arendt reconhece que a questão social, desde Aristóteles, tinha importância econômica na explicação das mudanças das formas de governo (cf. OR, p. 48), mas, que, na era moderna, a "distinção entre ricos e pobres" já não era tida como natural e inevitável como nos tempos antigos, de tal sorte que "os homens, na era moderna e não antes, começaram a duvidar de que a pobreza fosse inerente à condição humana, começaram a duvidar de que a distinção entre a minoria que, à força, pela fraude ou pelas circunstâncias, havia conseguido se libertar dos grilhões da pobreza e as massas trabalhadoras miseráveis fosse eterna e inevitável". (OR, p. 12/49). O papel da questão social foi determinante no curso da Revolução Francesa, mas não da Revolução Americana já que "aquilo que apresentou a todas as outras revoluções o problema mais urgente e menos solúvel politicamente – a questão social sob a forma de terrível miséria em massa – mal chegou a desempenhar algum papel durante a Revolução Americana". (OR, p. 14/51).

<sup>191</sup> Como para Arendt o pensamento é a dedicação à compreensão da experiência, o caminho do pensamento é trilhado para encontro com a palavra que exprime tal experiência. "... todo novo

astronômica e não significava mudança radical, mas um movimento marcado pela necessidade e pela irresistibilidade.<sup>192</sup>

Essa conotação de movimento irresistível e necessário do termo revolução vem aplicado à revolução francesa por Arendt. Os agentes revolucionários compreenderam suas ações como determinadas por uma força irresistível e necessária,<sup>193</sup> e a filosofia que se empenhou em conceitualizar a revolução fez do movimento revolucionário uma necessidade histórica.

Na perspectiva da filosofia da história, a revolução não é o processo de instauração da liberdade originada na capacidade humana de ação, mas um processo dinamizado por um movimento dialético que faz a liberdade irromper da necessidade. Como para Arendt, “a noção de movimento irresistível, que o século XIX logo iria conceitualizar na ideia de necessidade histórica, ressoa em todas as páginas da Revolução Francesa do começo ao fim” (OR p. 38/39-80), então, foi a experiência da força irresistível da necessidade biológica estampada na questão social da revolução francesa que foi teorizada como necessidade histórica. Assim, a filosofia da história converteu a necessidade biológica caracterizante da questão social na necessidade do movimento histórico propenso a gerar a liberdade.

A noção da revolução como movimento irresistível nega a liberdade da ação pois a subordina a “uma força maior” de onde vem a irresistibilidade do movimento. A interpretação da filosofia da história de que o processo histórico é irresistível<sup>194</sup> traz

---

aparecimento entre os homens requer uma nova palavra, quer se cunhe um novo termo para designar a nova experiência, quer se utilize um termo antigo com significado totalmente novo”. (OR, p. 25/64).

<sup>192</sup> “A palavra “revolução”, originalmente, era um termo astronômico que ganhou importância nas ciências naturais graças a *De revolutionibus orbium coestelium* de Copérnico. Nesse uso científico, ele manteve seu significado latino exato, designando o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas, o qual, por estar sabidamente fora do alcance do homem e sendo por isso irresistível, certamente não se caracteriza pela novidade nem pela violência. Muito pelo contrário, a palavra indica com toda clareza um movimento cíclico e recorrente. (...) Nada podia estar mais distante do significado original da palavra “revolução” do que a ideia que possuía e obcecava todos os atores revolucionários, a saber, que eram agentes num processo que consistia no fim definitivo de uma ordem antiga e no nascimento de um mundo novo”. (OR, p. 32/72).

<sup>193</sup> “As várias metáforas que mostram a revolução não como obra dos homens, mas como um processo irresistível, as metáforas de ondas, torrentes e correntezas, ainda foram cunhadas pelos próprios atores, que, por mais que tivessem se inebriado com o vinho da liberdade em abstrato, visivelmente não acreditavam mais que fossem agentes livres”. (OR, p. 39/81).

<sup>194</sup> “O movimento e o contra movimento dialético da história, que arrasta os homens em seu fluxo irresistível, com uma corrente subterrânea poderosa à qual eles devem se render no exato momento em que tentam instaurar a liberdade na terra. Tal é o significado da famosa dialética da liberdade e da



como consequência o sentimento de “impotência do homem em relação ao curso de sua própria ação”. O poder irresistível da revolução que subjuga os homens revelando sua impotência é a “força da história e da necessidade histórica”. (OR, p. 42/83). Para Arendt a nefasta consequência da aplicação dos postulados da filosofia da história na teoria política foi “que a principal categoria do pensamento político e revolucionário deixou de ser a liberdade e passou a ser a necessidade”. (OR, p. 43/85).

Arendt também indica o modo diferente que os agentes compreendem o papel que desempenham na revolução. Enquanto os revolucionários franceses entendiam que eram dominados por força indômita, que estavam em meio a uma corrente que os sugavam, os revolucionários americanos sentiam-se “profundamente imbuídos do sentimento de que o homem é dono de seu destino, pelo menos em relação ao governo político”. (OR p. 41/83). Em vez da irresistibilidade da força da necessidade biológica, os revolucionários americanos atribuíam o desenrolar dos acontecimentos ao poder humano de agir.

O que é colocado em relevo por Arendt é que a revolução francesa foi um processo de libertação da necessidade que não atingiu o objetivo da fundação da liberdade. Dado que para Arendt a necessidade biológica – convertida em necessidade histórica pela filosofia da história – foi o fator desencadeador da revolução na forma da questão social, como poderia essa revolução engendrar o espaço da liberdade? Para Arendt, da necessidade não irrompe a liberdade e nesse ponto coloca-se numa posição diametralmente oposta à filosofia da história. A revolução é política e não social se os agentes agem livremente e alcançam a finalidade de fundar um corpo político organizado que alberga a liberdade. Como uma revolução pode instaurar um espaço de liberdade, se o seu movimento é uma força irresistível, necessária e sobre-humana?

A consequência direta de transformar a questão social em questão política é a redução da política à natureza, subvertendo a experiência política originária, em que o *nomos* criado na *polis* pressupunha a superação das necessidades da *physis*. A natureza e a esfera privada da existência entraram no domínio público à medida que a causa dos pobres se tornou o motor da revolução, deste modo, “... a necessidade

---

necessidade, na qual ambas acabam por coincidir – talvez o paradoxo mais terrível e, humanamente falando, mais intolerável de todo o conjunto do pensamento moderno”. (OR, p. 44/86).

invadiu a esfera pública, a única esfera em que os homens podem ser verdadeiramente livres”. (OR, p. 104/157).<sup>195</sup>

### 5.3.2. A constituição da liberdade pública

A ação revolucionária visa a fundação de um espaço em que os cidadãos possam ter a experiência da liberdade pública.<sup>196</sup> A experiência da liberdade política não é um fenômeno das revoluções modernas. “A liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estados gregas”. A *polis* era organizada numa estrutura que conjugava liberdade com igualdade; por terem o mesmo *status* de igualdade, os cidadãos eram livres na relação recíproca, sem dominar ou ser dominado.<sup>197</sup> a *polis* era o espaço de exercício da liberdade. Um espaço construído por homens livres, distinto do espaço privado e da esfera natural da vida. A desigualdade natural dos indivíduos era corrigida pela equiparação da *isonomia*. A condição do indivíduo na esfera da *physis* era deixada para trás quando o cidadão ingressava o espaço humano construído, o *nomos*, da vida pública para viver uma diferença em relação à vida privada: a experiência da liberdade pública.

---

<sup>195</sup> Para Arendt esse reducionismo está presente na Declaração de Direitos da revolução, que “pretendia enunciar os direitos positivos fundamentais, inerentes à natureza do homem e distintos de seu estatuto político, e assim *tentava de fato reduzir a política à natureza*. O novo corpo político deveria se erguer sobre os 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 necessidades vitais”. (OR, p. 99/151; grifo meu).

<sup>196</sup> “A ideia central da revolução... é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer”. (OR, p. 116/170). “O fim da revolução é a fundação da liberdade”. (OR, p. 133/189).

<sup>197</sup> “A *isonomia* garantia a *ισοτιεζ* a igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza (*φυσει*) não iguais e precisavam de uma instituição artificial, a *polis*, que, em virtude de seu *νομοζ* os tornaria iguais... O ponto central da equivalência que Heródoto estabelecia entre liberdade e não domínio era que o próprio dominante em si não era livre; ao assumir o domínio sobre outros, ele se privava daqueles pares em cuja companhia seria livre. Em outras palavras, ele havia destruído o próprio espaço político, daí resultando que não restara liberdade, nem para si, nem para os submetidos a seu domínio. A razão dessa insistência sobre o vínculo entre a liberdade e igualdade no pensamento político grego repousava no fato de que a liberdade era entendida como um traço que se manifestava apenas em algumas atividades humanas, e não, de maneira alguma, em todas elas, e que essas atividades apareceriam e seriam reais somente quando fossem vistas, julgadas e lembradas por outros. A vida de um homem livre exigia a presença de outros. A própria liberdade, portanto, exigia um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a *ágora*, a praça ou a *polis*, o espaço político propriamente dito”. (OR, p. 20-21/58-9).

Essa experiência de liberdade é idêntica à liberdade de participação, de ação no sentido positivo. Arendt sublinha que a ação é participação, é liberdade positiva; não é a liberdade negativa, a “liberdade de restrições injustificadas”, que se limitam aos direitos primários, concebidos como inalienáveis e universais na era moderna. A liberdade política é menos a afirmação dos direitos fundamentais do que a participação no espaço político. Essa é liberdade política fundamental, diferente das liberdades negativas, que “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”. (OR, p. 22/61). Essa experiência política tem a marca da natalidade porque dá início a algo novo.<sup>198</sup>

A constituição do espaço da liberdade pública pela revolução foi preparada pela experiência do espaço e do sentimento de liberdade por parte dos colonos americanos antes da revolução.<sup>199</sup> Antes mesmo da instauração da nova ordem política, havia a experiência da liberdade pública,<sup>200</sup> a experiência de “participar em assuntos públicos” e da “paixão pela distinção”.<sup>201</sup>

Para conservar vivo o espírito da revolução após o desfecho do processo revolucionário era preciso criar o espaço para debates, discussões, deliberações e acordos. Um espaço construído para tratar do interesse comum, onde cada cidadão mostrasse seu ponto de vista sobre o que é comum a todos, “participando na

---

<sup>198</sup> “O que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência de ser livre, e era uma experiência nova... E essa experiência relativamente nova, em todo caso nova para os que a fizeram, era ao mesmo tempo a experiência humana de dar início a algo novo”. (OR, p. 24/62-3).

<sup>199</sup> “(...) tinham se ‘unido por lei em corporações ou corpos políticos’, e tinham ‘o direito de se reunir [...] na sede de seus municípios, para deliberar sobre os assuntos públicos’; foi “nessas assembleias de municípios ou distritos que se formaram em primeiro lugar os sentimentos do povo”. (OR, p. 109/162).

<sup>200</sup> Liberdade pública é distinta da liberdade interior. É uma realidade construída pela ação humana para possibilitar a aparição da ação. “Essa liberdade pública não era uma esfera interior na qual os homens podiam se refugiar à vontade, escapando às pressões do mundo, nem o *liberum arbitrium* que leva a vontade a escolher entre alternativas. A liberdade para eles só podia existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou o espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos”. (OR, p. 115/169).

<sup>201</sup> Arendt descreve esse *pathos*: “... todo indivíduo é fortemente movido por um desejo de ser visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado pelas pessoas ao redor e ter conhecimento disso”. (OR, p. 110/163). “É o desejo de sobressair que faz os homens amarem o mundo, apreciarem a companhia de seus pares e ingressarem na esfera dos assuntos públicos”. (OR, p. 111/164).

condução” dos negócios públicos.<sup>202</sup> Como o escopo revolucionário era a “constituição da liberdade política”, era preciso elaborar “a fundação e distribuição correta do poder”. Segundo Arendt, os pais fundadores da república americana seguiam Montesquieu que “defendia que poder e liberdade caminhavam juntos; que, conceitualmente falando, a liberdade política consistia não tanto no eu-querer, mas sim no eu-possa, e que, portanto, a esfera política devia ser entendida e constituída de maneira que combinasse o poder e a liberdade”. (OR, p. 141/199). A liberdade do eu-querer é a liberdade no sentido privado da atividade da faculdade interna da vontade. A liberdade política é pública e manifesta na capacidade de agir, no poder de fazer: no eu-possa. A finalidade da revolução na constituição do novo corpo político é possibilitar o exercício do eu-possa.

O poder não está na força, mas na relação entre os diferentes que ocupam o espaço de liberdade. Enquanto a força é individual, o poder é coletivo. Surge e se conserva enquanto os participantes do espaço público estão unidos. À medida que se expande as relações de união que atam os indivíduos por força de atos de confiança e promessas mútuas aumenta o poder. O poder é a ação orquestrada dos diferentes agentes.<sup>203</sup>

Como a ação na concepção arendtiana é uma capacidade de inovar marcada pela ilimitação e imprevisibilidade, a constituição do espaço público para conservá-la torna-se problemática devido a inconciliabilidade da estabilidade do corpo político com a instabilidade da liberdade. Arendt aponta a contradição:

---

<sup>202</sup> “Felicidade pública, consistindo no direito do cidadão de ter acesso à esfera pública, de ter uma parte no poder público – ser um “participante na condução dos assuntos”, na expressiva formulação de Jefferson”. (OR, p. 118/172). Um perigo para a conservação do espírito da ação revolucionária na abertura da nova esfera política era a substituição da felicidade pública pela felicidade individual, isto é, “o direito dos cidadãos de buscar seus interesses pessoais e, assim, de agir conforme as regras do interesse próprio privado”. (OR, p. 126/181). O perigo era a “transformação do cidadão das revoluções no indivíduo privado”. (OR, p. 131/187).

<sup>203</sup> “Os homens da Revolução Francesa, sem saber distinguir entre violência e poder, convencidos de que todo o poder deve provir do povo, abriram a esfera política a essa força natural e pré-política da multidão e foram varridos por ela, tal como antes ocorrera com o rei e os antigos poderes. 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”. (OR, p. 171/236).

Na medida em que o maior acontecimento em toda revolução é o ato da fundação, o espírito da revolução contém dois elementos que nos parecem irreconciliáveis, e até contraditórios. O ato de fundar o novo corpo político, de conceber a nova forma de governo, supõe uma séria preocupação com a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura; por outro lado, a experiência vivida pelos homens empenhados neste grave assunto é a percepção revigorante de que os seres humanos têm a capacidade de iniciar alguma coisa, o entusiasmo que sempre acompanha o nascimento de algo novo na terra. (OR, p. 214-5/283).

O problema era muito simples e, formulado em termos lógicos, parecia insolúvel: se a fundação era o objetivo e o fim da revolução, então o espírito revolucionário não era apenas o espírito de iniciar algo novo, e sim o de começar algo permanente e sólido; uma instituição duradoura, encarnando e incentivando esse espírito a novas realizações, seria autodestrutiva... Teria de ser a liberdade, em seu sentido mais elevado de liberdade de agir, o preço a pagar pela fundação. (OR, 224/294).

Na concepção de Arendt o espaço público possibilita a ação, mas a ação no sentido arendtiano é iniciar o novo, assim o espaço público não pode ser a mera garantia do exercício das liberdades negativas, mas sim da liberdade positiva, a liberdade de participar de forma ativa do governo.<sup>204</sup> Apesar de exaltar o sucesso da revolução americana em atingir a fundação de um espaço público de liberdade, Arendt faz uma severa crítica<sup>205</sup> afirmando que a potencialidade da ação, isto é, a capacidade de iniciar o novo não foi conservada.

A revolução tinha dado liberdade ao povo, mas falhara em fornecer um espaço onde se pudesse exercer essa liberdade. Apenas os representantes do povo, e não o próprio povo, tinham oportunidade de se engajar naquelas atividades de “expressar, discutir e decidir” que, em senso positivo, são as atividades próprias da liberdade. (OR, p. 227/297).

Para Arendt, o objetivo da revolução americana de ‘constituir a liberdade’ somente se tornaria concreto e tangível se a organização da república garantisse a liberdade de participação do povo.

---

<sup>204</sup> A liberdade política é participação no espaço público. “A liberdade política, em termos gerais, significa o direito de “ser participante no governo” – afora isso, não é nada”. (OR, p. 210/278).

<sup>205</sup> Na nova república resultante da revolução, “não havia nenhum espaço reservado para o exercício daquelas mesmas qualidades que tinham sido úteis para construí-la... as potencialidades da ação e o precioso privilégio de ser iniciadores de algo inteiramente novo”. (OR, p. 224/294).

Se o fim último da revolução era a liberdade e a constituição de um espaço público onde a liberdade fizesse sua aparição, a *constitutio libertatis*, então as republicas elementares dos distritos, único local tangível onde cada um podia ser livre, efetivamente constituíam a finalidade da grande república, cujo principal propósito nos assuntos internos deveria consistir em oferecer ao povo esses locais de liberdade e protegê-los adequadamente. (OR, p. 247/320).

A crítica de Arendt é clara: “ A própria Constituição fornecia espaço público apenas para os representantes do povo, e não para o próprio povo”. (OR, p. 230/301). O poder vem do povo, mas o seu exercício na esfera da liberdade não inclui o povo. Os representantes populares exercem a liberdade política em nome daqueles que a perderam no momento em que os elegeram.

Tendo em vista que para Arendt a liberdade pública é o espaço da ação e da participação, sua crítica ao sistema de representação é coerente. Daí o seu esforço em resgatar o ‘tesouro perdido’, uma experiência política radical forjada no interior da revolução: o ‘sistema de conselhos’.<sup>206</sup> “Os conselhos... sempre surgiram durante a própria revolução e brotaram do povo como órgãos espontâneos de ação e ordem”. (OR, p. 263/339).

Quando Arendt fala que ou a revolução funda um espaço de liberdade ou não é uma revolução no sentido pleno, então, nem mesmo a revolução americana é uma revolução. Na realidade, é necessário atenuar o teor dessa conclusão e dizer que a república americana não conseguiu manter o espírito da ação revolucionária,<sup>207</sup> uma vez que não logrou garantir ao cidadão “agir por iniciativa própria e participar nos assuntos públicos”. (OR, p. 243/315). Contrariamente, nos conselhos era viva a “esperança de transformação do Estado, de uma nova forma de governo que permitisse

---

<sup>206</sup> O sistema de conselhos era “uma forma de governo inteiramente nova, com um espaço público para a liberdade que se constituía e se organizava durante o curso da revolução”. (OR, p. 241/314). Nas assembleias populares ocorria o exercício da liberdade política na “disposição para o debate, a instrução, o mutuo esclarecimento e troca de opiniões”. (OR, p. 238/309). Essas experiências “brotavam como órgãos espontâneos do povo”. (OR, p. 241/313).

<sup>207</sup> “O espírito da revolução – um novo espírito e o espírito de iniciar algo novo – não conseguiu encontrar a instituição que lhe seria apropriada. Não há nada que possa compensar essa falha ou impedir que ela se torne definitiva, a não ser a memória e a lembrança”. (OR, p. 272/349).

a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos”. (OR, p. 256-7/33).

Ao final de sua análise do fenômeno revolucionário, Arendt conclui que a liberdade pública, por ser um espaço tangível, é uma experiência excepcional. Os espaços de liberdade são “como ilhas no oceano ou oásis num deserto”, mas são esses espaços, como outrora a *polis*, que são capazes “de conferir esplendor à vida”. (OR, p.273/351).

A parte essa conclusão, que revela o esquecimento da política nos sistemas de representação contemporâneos, a inteira reflexão sobre o fenômeno revolucionário expressa o que Arendt compreende por ação política: capacidade atualizada de iniciar o novo. E o novo é o excepcional no campo político porque a ação política não é corriqueira, já que para fundar os espaços de liberdade é preciso um novo início que somente ocorre na ruptura da ‘sólida cadeia de causas e efeitos, uma cadeia em que cada efeito se torna imediatamente a causa de futuros desenvolvimentos’. Mas a demonstração da excepcionalidade do início não traz nenhum verniz de pessimismo para o pensamento político de Arendt. Pelo contrário, na sua análise do fenômeno revolucionário Arendt recorre à noção fundamental que caracteriza seus escritos. Os seres humanos “são novos inícios e, portanto, iniciadores, que a própria capacidade de iniciar se radica na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento”. (OR, p. 203/270). As revoluções francesa e americana, nos seus sucessos e insucessos, deram provas da atualização da capacidade humana de agir, fazendo acontecer a experiência da liberdade:

Experiência de ser livre... e essa experiência relativamente nova, em todo caso nova para os que a fizeram, era ao mesmo tempo a experiência da capacidade de dar início a algo novo. Essas duas coisas em conjunto – *uma experiência nova que revelava a capacidade do homem para a novidade* – estão na raiz do enorme *pathos* que encontramos nas duas revoluções, a americana e a francesa. (OR, p. 24/63).

A revolução é o momento político em que a ação irrompe na forma de ruptura com a antiga ordem política e na instauração de um corpo político que deixa para o passado os tempos de opressão e exploração. A revolução é o fenômeno histórico que

comprova o status de liberdade do ser humano. Na fundação de novos espaços políticos, são criadas condições para a vida em liberdade.<sup>208</sup> As novas condições são criadas porque os agentes que as criam são marcados pela condição humana de criar a novidade. Como compreender a irrupção da novidade no terreno da política se não houver referência à condição humana da natalidade, fonte da capacidade de agir? A experiência da liberdade não é compreendida quando conduzida a causas deterministas, a leis de determinação da história ou da natureza, seja de um espírito imanente ou transcendente. A filosofia da ação de Arendt defende insistentemente que a política é o campo de experiência da liberdade. É em virtude dessa condição de liberdade que irrompe a novidade, mesmo que na forma de “ilhas no oceano”.

---

<sup>208</sup> Para Newton Bignotto a fundação de um novo corpo político é a melhor expressão de nossa liberdade porque na fundação criamos as condições para a vida em liberdade. “O ato da fundação, a criação de novos espaços humanos, é o ato que melhor expressa nossa capacidade de inventarmos nossa condição de seres livres. Dizendo de outra maneira, os atos de fundação são para Arendt as ações livres mais importantes que podemos levar a cabo, uma vez que derivam diretamente de nossa capacidade, única na natureza, de começarmos repetidamente a obra de nossa própria condição”. (BIGNOTTO, 2001, p. 118).



## 6 ATIVIDADES HUMANAS E LIBERDADE

Neste capítulo busco evidenciar a dimensão interior da liberdade, quando Arendt descreve as atividades mentais do querer e do pensar nos seus últimos escritos, especialmente em *A Vida do Espírito*. O interesse de Arendt por se debruçar sobre as atividades da mente humana vem de suas inquietações sobre o problema do mal e sobre a ação, tendo sido provocado também por questões morais.<sup>209</sup>

Exponho a descrição das atividades das faculdades do querer e do pensar feita por Arendt partindo da discussão sobre a liberdade enquanto tema que articula diferentes dimensões do pensamento arendtiano. Em seguida, considero a atividade do pensar segundo seu caráter ativo, e indico seu papel na constituição da integridade moral da pessoa e no exercício de compreensão da realidade histórica segundo o princípio da novidade. Dando continuidade, trato das funções da atividade da faculdade da vontade e da relação do querer com a ação a partir do campo da contingência.

### 6.1 LIBERDADE COMO TEMA ARTICULADOR DO PENSAMENTO ARENDTIANO

Nas reflexões sobre as atividades mentais ocorre, de certa maneira, um retorno de Arendt à filosofia, mas é preciso ressaltar que esse retorno não significa um abandono da política já que a motivação de Arendt para tratar das atividades mentais vem de questões fundamentais da sua teoria política.<sup>210</sup> Não há uma ruptura radical

---

<sup>209</sup> Numa palestra proferida no ano de 1965 – *Algumas questões de filosofia moral* – Arendt enfrenta a problemática da moralidade após o evento totalitário. “As questões morais, aquelas que dizem respeito à conduta e comportamento individual, as poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado, e que eram invocados para julgar ou justificar os outros e a si mesmo, e cuja validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural. Até, que sem grande alarde, tudo isso desmoronou quase da noite para o dia, e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo” (RJ, p.50/113). Arendt repensa os padrões e critérios morais a partir de uma análise das atividades das faculdades mentais do querer, do julgar e do pensar.

<sup>210</sup> “Minhas preocupações com as atividades mentais têm origem em duas fontes bastante distintas”, (LM, p. 5/3) tais fontes são: a questão da “banalidade do mal” e o problema da ação. Em relação à ação, a oposição entre *vita activa* e *vita contemplativa* têm duas consequências: a) a indiferenciação das atividades da vida ativa, problema que Arendt enfrentou em *A Condição Humana*, diferenciando as

entre os escritos da *vita activa* e os escritos sobre as atividades da mente.<sup>211</sup> O que ocorre é um alargamento da problemática da ação numa fenomenologia das atividades mentais que não são políticas, mas que tem relação com a ação humana. Portanto, o pensamento arendtiano mantém uma articulação interna coerente<sup>212</sup> por lidar em diferentes escritos e fases com questões filosóficas. O *leitmotiv* da filosofia de Arendt desde seu início, como já visto no seu tratamento da questão judaica no Capítulo 3 é a ação humana e a liberdade. A continuidade do seu interesse sobre a ação conduziu Arendt a uma reavaliação da *vita contemplativa* para fazer uma articulação entre filosofia e política.<sup>213</sup> Para realizar essa reavaliação, Arendt indica o limite da sua descrição da *vita activa*. “O principal defeito e equívoco de *A Condição Humana* é o seguinte: ainda olho para o que é chamado na tradição por *vita activa* a partir do ponto de vista da *vita contemplativa* sem dizer nada de real sobre a *vita contemplativa*”. (OnA, p. 305).

Devido a questão do mal e sua reavaliação da ação, Arendt reflete nos seus últimos escritos sobre as atividades mentais. Nessas reflexões filosóficas conserva seu

---

atividades do *labor, work e action*, e b) a incompreensão do carácter ativo da vida contemplativa, que ela discute em *A Vida do Espírito* para mostrar que as atividades mentais não são passivas.

<sup>211</sup> Divirjo da ideia de que o retorno de Arendt à filosofia nas descrições das atividades da *vita contemplativa* deixa para trás a política, como parece defender Canovan (1992, p. 253): “A princípio, uma estudante de filosofia com pouco interesse pela política, foi catapultada a se preocupar com os assuntos públicos por causa do choque do Nazismo. Somente por meio da teoria política ela, eventualmente, encontra seu caminho para a filosofia propriamente dita. Evidência de que, de fato, foi assim... pode ser encontrado numa nota para um velho amigo após ter sido convidada a dar as Conferências *Gifford* que se tornaram *A Vida do Espírito*. Ela disse a Hans Jonas que sentia que tinha feito sua parte com a política, e que de agora em diante iria se envolver com a filosofia”.

<sup>212</sup> Para alguns intérpretes, *A Vida do Espírito* não significa uma descontinuidade do pensamento arendtiano. Trata-se de uma obra que é “*complemento* de seu projeto anterior sobre as atividades da vida ativa, pois a tradicional oposição entre *vita contemplativa* e *vita activa* não mais existe” (KOHN, J. 2001:17), pois, em ambas as formas de vida, ela procura mostrar o carácter ativo das faculdades humanas. Também advogando a favor da continuidade do pensamento arendtiano, Celso Lafer (2003, p. 84) sustém que *A Vida do Espírito* “*completa a reflexão anterior de Hannah Arendt*” sobre a *Vita Activa*, e que Arendt, em relação à atividade da faculdade da vontade, realiza a busca “de outros pensadores mais aptos a fundamentarem, a partir da *vita contemplativa*, a originalidade e a individualidade da *vita activa*. Creio que Hannah Arendt vai buscar esta fundamentação para a sua anterior reflexão sobre a *vita activa* em S. Agostinho, Duns Scotus e Kant”. (LAFER, 2003, p. 91).

<sup>213</sup> Para Young-Bruehl, Arendt traz em sua última obra uma reunificação da Filosofia com a Política. “Em *A Vida da Mente*, ela olha para o inteiro legado da filosofia ocidental a respeito da investigação sobre como nós pensamos, queremos e julgamos e rejeita quase tudo... escreveu não uma nova ciência da política, mas uma nova visão de como a Filosofia e a Política podem ser reunidas”. (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 160).

foco sobre a liberdade humana. Assim, a questão da liberdade juntamente com as outras duas questões é que mantém a coerência interna do pensamento arendtiano.

Alguns intérpretes do pensamento arendtiano encontram na liberdade o elo articulador do pensamento arendtiano por se tratar de uma dimensão fundamental tanto das atividades mentais como da atividade mundana da ação política. George Kateb (1984, p. 196), a respeito, diz que "... não há dúvida de que a defesa filosófica da vontade livre está implicada na defesa da política enquanto liberdade". E acrescenta que: "... comum a ambas é a capacidade humana de fazer algo novo, imprevisto, imprevisível, criativo... comum a ambas é um misterioso dom". Se Kateb estiver correto na sua observação, a filosofia arendtiana tematiza tanto a liberdade da ação quanto a liberdade das atividades mentais, e mais: o conceito de liberdade comum às atividades da *vita activa* e da *vita contemplativa* é a capacidade de começar algo novo. Mas Kateb não vai a fundo nessa sua observação em *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* já que concentra sua análise especialmente na teoria da ação política, apresentando uma inclinação para reduzir a concepção da liberdade arendtiana à liberdade da ação, já que "a ideia predominante no trabalho de Arendt é que a ação política é o único veículo da liberdade". (KATEB, 1984, p. 8). Esse tipo de interpretação do pensamento arendtiano se mostra parcial e até contraditório, já que o autor afirma que a capacidade de fazer algo novo e imprevisível, que é a noção fundamental de liberdade para Arendt, não caracteriza apenas a ação, mas também a vontade. Em outras palavras, o autor defende uma certa articulação entre as atividades humanas da ação e da vontade em torno da noção de liberdade, mas enuncia que apenas uma das atividades, a ação, é o veículo da liberdade. Kateb dá pouca atenção à liberdade das atividades mentais, prova disso é que dedica reduzido espaço no seu livro à obra *A Vida do Espírito*.<sup>214</sup> Busco expor, neste capítulo, que a capacidade de iniciar algo novo que caracteriza a liberdade da ação, também é a característica da liberdade do querer e do pensar. Deste modo, estou de acordo com Kateb que a ideia comum de liberdade confere coerência temática ao pensamento de Arendt, mas Kateb não se orientou por esse princípio interpretativo no

---

<sup>214</sup> Em *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Kateb discute o pensamento de Arendt nos capítulos sobre: A Teoria Política da Ação (1), O Mal Totalitário (2), Política e Moralidade Absoluta (3), Democracia Moderna (4) e Modernidade (5), e apenas num apêndice trata de *A Vida do Espírito*.

seu estudo sobre o pensamento arendtiano e cedeu à tentação de reduzir a liberdade à sua dimensão política.<sup>215</sup>

Jerome Kohn também indica a articulação do pensamento arendtiano em torno da liberdade uma vez que, para ele, quando Arendt considera as atividades humanas, estabelece a relação com a liberdade. “As atividades humanas que Arendt trata – na vida ativa: trabalhar, fabricar e agir; na vida mental: pensar, querer e julgar – todas apresentam diferentes relações com a liberdade”. (KOHN, 2000, p. 119). Mas não é explícito em dar o passo que Kateb deu ao acenar para a noção comum de liberdade que perpassa o pensamento de Arendt do início ao fim. É surpreendente a posição de Kateb já que ele mesmo numa obra que discute o pensamento de Arendt tende a exagerar nas tintas quando pinta a teoria de ação e afirma que a “a ação é o único veículo da liberdade”, parecendo assim dar pouco crédito para a liberdade das outras atividades humanas. Em relação a Kohn, os seus dois estudos que tomo para análise (KOHN, 1999; 2000) tem o propósito de tratar da ação política, por essa razão não precisaria o autor expor a liberdade das outras atividades humanas, e não o faz. Mas quando faz referência à liberdade das atividades humanas comete uma omissão que chama a atenção. Após citar Arendt em *Que é Liberdade?*, quando ela identifica ser livre com o agir (cf. BPF, p. 151/199), Kohn faz uma ressalva: “deve-se ressaltar que quando Arendt afirma que ‘humanidade e liberdade coincidem’ não está falando apenas da ação já que ‘a pura faculdade de ser livre, a capacidade de começar [é] animadora e inspiradora de todas as coisas grandes e belas’ ”. (KOHN, 1999, p. 156). A ressalva de Kohn concerne a coincidência entre humanidade e liberdade, mas no texto o autor refere-se à identificação, feita por Arendt, entre liberdade e agir.<sup>216</sup> Mas o que mais atrai

---

<sup>215</sup> Por fazer uma interpretação do pensamento arendtiano presa apenas a algumas obras que apresentam a teoria da ação antes da reflexão sobre a ação a partir da reavaliação da *vita contemplativa*, Kateb insiste na mundaneidade como correlato da liberdade da ação, sem dizer nenhuma palavra sobre a relação das atividades mentais com a ação. “Liberdade e mundaneidade podem servir como termos que representam aquilo que Arendt mais valoriza. Frequentemente, ela os une e os vê como dependentes um do outro. *Somente existe liberdade quando os cidadãos se engajam na ação política*. A ação política pode acontecer somente onde há mundaneidade”. (KATEB, p. 1984, p. 2; grifo meu). Contra Kateb, há que se insistir que numa visão ampla da liberdade humana em Arendt a ação é liberdade, mas a liberdade não é só ação; a liberdade é mundana, mas também é uma atividade interior, que pode ter relação com o mundo.

<sup>216</sup> O texto *Per una Comprensione dell’Azione* é uma tradução do original em inglês. É provável que o tradutor tenha feito uma confusão e no lugar de citar “ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa” (BPF, p. 166/216), citou “ser livre e agir são uma mesma coisa”. (BPF, p. 151/199).

a atenção foi o corte que Kohn fez de outro trecho. A intenção do autor parece clara: não quer fazer uma interpretação do pensamento arendtiano que reduza a capacidade de começar à atividade da ação, por isso afirma que essa capacidade anima também as outras atividades humanas, isto é, as atividades da mente. Mas se essa era a intenção de Kohn, por que fez um corte na citação de *Entre o Passado e o Futuro*<sup>217</sup> tirando a expressão “as atividades humanas” e, assim, não estabelecendo a relação entre a capacidade de começar não só com a ação, mas também com as atividades humanas? Seja qual for o motivo, a verdade é que escapa a Kohn a relação entre a capacidade de começar e as atividades humanas. Insisto neste ponto porque, sem demarcar essa relação, a articulação interna do pensamento arendtiano é quebrada. Além disso, como indico neste trabalho, o ponto que está em questão não é só a relação entre as atividades humanas e a liberdade, mas que a noção de liberdade que caracteriza as atividades das faculdades humanas é bem preciso e é uma marca distintiva do pensamento de Arendt. Portanto, para Kohn, todas as atividades humanas apresentam relação com a liberdade, mas por não definir qual o conceito de liberdade Arendt adota nessa relação, não consegue mostrar como a temática liberdade articula as diferentes dimensões do pensamento arendtiano.

A biógrafa de Arendt, Young-Bruehl, na sua tentativa de mostrar que o pensamento de Arendt une a filosofia com a política, enuncia que a liberdade política da ação e a liberdade interior das atividades da mente têm em comum espontaneidade, indeterminação e autonomia,<sup>218</sup> vale dizer, no interior do pensamento de Arendt o elo entre as partes é a liberdade, que marca tanto a faculdade da ação quanto as faculdades mentais. Young-Bruehl compreende a liberdade no sentido de autonomia. Cada atividade mental é “capaz de ser livre em si mesmo”. As atividades da mente “são todas autônomas tanto no sentido de que seguem apenas as regras inerentes a suas

---

<sup>217</sup> A seguir o texto de *Que é Liberdade?* de onde o autor extraiu a citação. Grifei as partes que o autor citou. “O que geralmente permanece intacto em épocas de petrificação e de ruína inevitável é a *faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira* todas as atividades humanas e que é a fonte oculta de produção de *todas as coisas grandes e belas*”. (BPF, p. 167/217-8).

<sup>218</sup> “A teoria política de Arendt na sua inteireza – mesmo não sendo sistemática, era um todo coerente – era centrada na liberdade para a ação e o discurso. Em *A Vida da Mente*, ela focalizou a liberdade da mente, considerando tanto a liberdade da mente em relação ao mundo quanto a liberdade de cada faculdade no interior da mente. Conceitualmente, é obvio o que as duas faculdades têm em comum: espontaneidade e pluralidade, ou indeterminação e autonomia”. (YOUNG-BRUEHL, p. 1994).

atividades quanto no sentido de que não são derivadas de alguma fonte única”. (YOUNG-BRUEHL, 1994, p. 361-62). A autora, assim, vê o conjunto do pensamento arendtiano sobre as atividades humanas articulado internamente pela liberdade. Contudo, o conceito de liberdade que utiliza para descrever as atividades das faculdades mentais não é o conceito arendtiano de “pura capacidade de iniciar”, mas o conceito de autonomia, pois sua intenção é mostrar a intratividade de cada faculdade mental e sua independência no retraimento em relação ao mundo.<sup>219</sup> A interpretação de Young-Bruehl sobre a reflexão de Arendt acerca da *vita contemplativa* pretende ressaltar a coerência interna do pensamento arendtiano, mas por adotar o conceito de autonomia e não o de capacidade de iniciar algo novo suscita uma questão: como se dá a relação entre as atividades mentais e a ação mundana? Arendt reflete sobre a articulação da vontade com ação, a ponto de dizer que vontade é a faculdade espontânea “que nos impele à ação” (RJ, p. 131/197), e que exercita a “liberdade de começar algo novo”. (LM, p. 32/210). Para Arendt, o pensar não dita ordens para a faculdade da ação, mas recomenda a ação a se abster de fazer o mal. Além disso, o pensar é um exercício de compreensão da novidade histórica, que somente surge no mundo por meio da ação. Por essas razões, em vez de autonomia das faculdades mentais, proponho a noção de natalidade para definir a liberdade das atividades interiores, deste modo há uma continuidade entre a descrição da ação humana e a descrição das atividades da mente, pois ambas são feitas por um ser que se distingue por ser capaz de iniciar algo novo e por atualizar essa capacidade nestas atividades. Quando se faz uma interpretação do pensamento arendtiano acerca das atividades mentais sublinhando apenas a autonomia destas atividades a partir de sua retirada do mundo, perde-se um aspecto fundamental do pensamento arendtiano: a relação do querer e do pensar com a ação mundana. Para evitar essa interpretação restritiva do pensamento de Arendt, considero as atividades do querer e do pensar não apenas na sua intratividade e retirada do mundo, mas também na sua interatividade com a ação.

---

<sup>219</sup> “Cada faculdade manifesta a característica que, na visão de Arendt, todas têm em comum: elas são autônomas, o que significa que são livres... principalmente, são todas auto motivadas, livres do domínio ou determinação do mundo ou dos fenômenos no mundo, porque todas operam espontaneamente retirando-se do mundo”. (YOUNG-BRUEHL, 2006, p. 187).

Arendt não analisa apenas as atividades humanas mentais na sua retirada do mundo, mas se ocupa também da relação destas atividades com o mundo.

Passerin D'Entreves em *The Political Philosophy of Hannah Arendt* propõe uma interpretação da teoria da ação de Arendt que sublinha a relação da ação com a natalidade humana: “liberdade significa para Arendt a capacidade de começar, de iniciar, de fazer algo novo”. (PASSERIN D'ENTREVES, 1994, 66). Desse modo, articula a dimensão ontológica da liberdade com a dimensão política. D'Entreves contrapõe a liberdade da ação ao *liberum arbitrium*, como Arendt faz em *Que é Liberdade?*, pois a liberdade mundana da ação é distinta da liberdade interior da vontade. De maneira que não articula a liberdade política com a liberdade interior. Na sua exposição da teoria da ação de Arendt passa ao largo do novo olhar para a *vita activa* que Arendt desenvolve quando descreve as atividades da *vita contemplativa*. Prova disso, que trata da ação sob diferentes aspectos – distingue a ação da fabricação, liga a ação à liberdade, à pluralidade, ao discurso à memória e à revelação do agente – mas não trata da relação da ação com a vontade, como se Arendt não tivesse tratado da vontade enquanto ‘fonte da ação’. Passerin D'Entreves não faz referência à concepção alternativa de Arendt em relação à capacidade de escolha, que define a vontade segundo sua espontaneidade para iniciar coisas novas. Nesse ponto, especificamente, o autor não está sozinho, faz-lhe companhia Kateb, como visto neste trabalho, e também Dana Villa. Esses intérpretes se concentram sobre o artigo *Que é Liberdade?* em que Arendt trata da liberdade da vontade somente como atividade interior de livre escolha, e deixam de lado as reflexões de Arendt sobre tensão para a ação por parte da Vontade. É preciso uma leitura do *Querer* em *A Vida do Espírito*, que apresento a seguir, para considerar a articulação entre a vontade e a ação a partir da tensão gerada pelas volições opostas. Para se sustentar a perspectiva da articulação temática do pensamento de Arendt, é preciso entender o desenvolvimento do pensamento arendtiano e não conceber a sua compreensão da ação como uma teoria fechada e circunscrita a alguns escritos.

A temática da liberdade é um elemento articulador do pensamento de Arendt que desde *Os Escritos Judaicos* já apresentava o interesse de pensar a liberdade, a responsabilidade e a ação humanas. A liberdade das atividades humanas como Arendt enuncia é a liberdade enquanto “pura capacidade de iniciar”; o conceito de autonomia

ênfatizado por Young-Bruhel mostra a capacidade que as faculdades mentais têm de operar por si suas atividades, mas acaba por isolar as faculdades da mente da relação com a ação. Tento expor esse transbordamento das atividades da mente para fora na relação com a ação; e quando analiso a atividade interna das faculdades da mente busco mostrar que se trata de uma atividade relacionada com a capacidade de começar e recomeçar. A vontade é o começo da ação e o pensar é um fluxo contínuo de recomeçar sempre de novo na busca pelo sentido das coisas, dos fenômenos mundanos que revelam a ação humana criadora da novidade histórica.

Apesar das diferenças e nuances em relação a esses intérpretes, compartilho com eles que o conceito de liberdade tem o papel de articular diferentes dimensões do pensamento arendtiano. A liberdade é como um fio de Ariadne nas análises de Arendt sobre as faculdades humanas. Se o homem é um ser ativo, como Arendt busca demonstrar contra a tradição da *vita contemplativa* que considera o homem como um ser ativo na práxis e passivo no pensar, é a liberdade das atividades que o define. Essa definição não é sua essência, mas o traço de sua existência: a capacidade de fazer brotar pelo pensar, pelo querer e pelo agir o que ainda não existia.

## 6.2 PENSAR, COMPREENDER E JULGAR

Passo a considerar a atividade do pensar. Primeiramente, apresento a *atividade* do pensar segundo suas notas características, e enquanto atividade que busca encontrar não a verdade das coisas, mas seu sentido. Essa busca é um exercício de liberdade porque é marcada pelo constante recomeço. Na continuidade do texto, lido com o pensar como atividade dialógica que constitui a personalidade humana na relação do pensamento com a moralidade. E, por fim, apresento o pensar como exercício de compreensão da história, que permite julgar a novidade dos eventos.

### 6.2.1 A *atividade* do pensar

Em *A Vida do Espírito*, Arendt analisa a atividade do pensar orientada por duas perguntas fundamentais: *o que nos faz pensar e onde estamos quando pensamos?* A



fim de buscar elucidar a dimensão de liberdade do pensamento, vou seguir outra questão: o que é pensar para Arendt?

Dado que uma das linhas que perpassa suas considerações sobre o pensar é o desvelamento da dimensão *ativa* dessa atividade, que tinha sido perdida na oposição entre *vita activa* e *vita contemplativa*,<sup>220</sup> a característica primordial do pensar é ser uma *atividade*.<sup>221</sup> Essa tarefa de refletir sobre o pensamento, para Arendt, tem o sentido de pensar sobre a experiência do pensar e não sobre doutrinas e teorias que definem abstratamente a atividade do pensar.<sup>222</sup>

A condição para que essa atividade ocorra é retirar-se do mundo das aparências no qual o ser pensante se encontra mesmo quando está retraído em pensamentos.<sup>223</sup>

O pensar é uma *atividade* que acompanha a vida humana na sua totalidade. É uma atividade que não visa a um fim fora de si; que se confunde com o próprio viver.<sup>224</sup>

---

<sup>220</sup> Quando menciona a noção de pensamento na tradição filosófica, Arendt afirma que nessa tradição “o pensamento visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade”. (LM, p. 6/7). A forte oposição entre contemplação (passividade) e ação (atividade indiferenciada) trouxe duas consequências: a) a indiferenciação das atividades que compõem a vida ativa e b) e a incompreensão do caráter ativo da vida contemplativa. Entretanto, Arendt defende que é “possível olhar para esse assunto de um ponto de vista completamente diferente”. (LM, p. 7/8).

<sup>221</sup> Em *Algumas questões de Filosofia Moral*, Arendt sublinha a dimensão ativa do pensar: “... o pensamento ... devemos lembrar é uma *atividade*, e não o desfrute passivo de algo. Na medida em que o pensamento é uma atividade, ele pode ser traduzido em produtos”. (RJ, p. 97/162; grifo da autora). “E o pensamento, em contraposição à contemplação, com a qual é muito frequentemente equiparado, é realmente uma *atividade*”. (RJ, p. 105/171; grifo da autora). É uma atividade comum e cotidiana: “O pensamento como uma atividade pode surgir a partir de qualquer ocorrência; está presente quando eu, depois de observar um incidente na rua ou me ver implicada em alguma ocorrência, começo então a considerar o que aconteceu, contando o fato a mim mesma como uma espécie de história, preparando-a, dessa maneira, para sua subsequente comunicação aos outros, e assim por diante”. (RJ, p. 93-4/158).

<sup>222</sup> “Qual é o objeto de nosso pensamento? Experiência! Nada mais. E se nós perdemos a base da experiência, então nós caímos em todo o tipo de teorias”. (OnA, p. 308).

<sup>223</sup> Para Arendt, quando o ser humano se retira do mundo, essa retirada é feita para realizar as atividades mentais que o distinguem das outras espécies animais (cf. LM, p. 19), mas isso não significa que se dá uma retirada para outra realidade, mas tão somente que se dá início uma atividade que lida com a realidade na sua invisibilidade dada à mente humana. Essa retirada é essencial para que o ser humano possa aparecer aos outros a partir dos resultados das suas operações mentais. A retirada do mundo para realizar a atividade do pensar se torna uma condição fundamental para o modo como quem se retirou vai aparecer no mundo para os espectadores que o ouvem e o veem. Arendt é bastante clara a respeito desta retirada: “*trata-se não tanto de uma retirada do mundo... mas de uma retirada do mundo que está presente para os sentidos. Todo ato mental repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*”. (LM, p. 75-6/60; grifo de Arendt).

<sup>224</sup> Arendt segue, a propósito, Aristóteles - “A atividade do pensamento [*energeia*, que tem seu fim em si mesma] é vida” (LM, p. 123/94) – e o parafraseia: “Pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa”. (LM, p. 178/134). Somente a morte, interrompe a necessidade de pensar: “A busca do significado... para o homem enquanto ser pensante acompanha a vida e termina somente com a morte”. (LM, p. 124/95).

É uma atividade pura.<sup>225</sup> Pensar é uma atividade de busca incessante e infundável que a existência humana empreende em vista do sentido de tudo o que é e aparece.

Por ser uma atividade que acompanha toda a vida e é a própria vida enquanto atividade pensante, o pensar desponta como uma necessidade para os seres humanos.<sup>226</sup> “A necessidade da razão é *dar conta...* de qualquer coisa que possa ser ou ter sido”. (LM, p. 100/77). Contudo, a afirmação da necessidade de pensar, isto é, da inclinação do ser pensante em buscar o sentido do que quer que ocorra não significa que o pensar seja uma atividade necessária, mas, tão somente que prescindindo dessa atividade, o ser humano coloca em risco a possibilidade de uma existência cuja lacuna entre o nascer e o viver é preenchida com sentido.

A atividade do pensar não visa chegar a resultados e a produtos, é *improdutiva*. A atividade de pensar é “o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção independentemente de resultados e conteúdo específico”. (LM, p. 5/6-7). É uma atividade que “não é guiada por fins práticos - casos em que o pensar é servo do conhecimento, um mero instrumento para fins ulteriores”. (RJ, p. 165-6/233). À diferença do conhecimento que gera produtos e pode ser acumulado, “retido e armazenado por toda civilização”, o pensamento “não deixa nada tangível em seu rastro”. (LM, p. 62/49). O pensamento não gera resultados porque estes não resistem à constância irrefreável da própria atividade. (Cf. LM, p. 123/94).

A atividade do pensar é *destrutiva*. Apelando para a metáfora do vento, que é invisível, mas realiza um efeito devastador onde sopra, Arendt caracteriza a atividade do pensar como uma capacidade de desfazer e demolir as convenções morais que formam o *ethos*:

É da natureza deste elemento invisível desfazer e, por assim dizer, degelar o que a linguagem, o veículo do pensamento, congelou como pensamento-palavras (conceito, frases, definições, doutrinas). (...) A

---

<sup>225</sup> “O ego pensante é pura atividade e, portanto, não tem idade, sexo ou qualidades, e não tem uma história de vida”. (LM, p. 43/34). É uma atividade exercida sem as limitações da condição corporal e física do ser humano. “Esta é uma experiência de pura atividade sem o impedimento de qualquer obstáculo físico ou corporal”. (OnA, p. 305).

<sup>226</sup> “Somos o que os homens sempre foram – seres pensantes. Com isso quero dizer apenas que os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para agir e conhecer”. (LM, p.11-2/11).

consequência é que o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores, padrões para o bem ou para o mal, em suma, sobre todos os costumes e regras de conduta que lidamos em moral e ética. (LM, p.174-5/131; grifo meu).

Por isso, a atividade do pensamento é *perigosa*.

Não há pensamentos perigosos; o próprio pensamento é perigoso. (...) Todo exame crítico tem que passar, pelo menos hipoteticamente, pelo estágio de negação de opiniões e “valores” aceitos, quando busca seus pressupostos e implicações tácitas. (...) O pensamento é igualmente perigoso para todos os credos e, por isso mesmo, não dá origem a nenhum novo credo. (LM, 176/132-33).

O pensar é uma atividade *autodestrutiva* porque o seu exercício crítico demole não apenas teorias, convenções sociais e padrões morais, mas também seus próprios constructos, isto é, os significados que gera. “O pensamento é, de alguma forma, autodestrutivo... o pensamento é como a teia de Penélope, desfaz-se toda manhã o que terminou de fazer na noite anterior”. (LM, p. 69/88).

Essas características da atividade do pensar são faces da dimensão da liberdade. Na sua compreensão do pensar marcado por um caráter ativo que a situa *contra* a tradição, Arendt coloca em primeiro plano a liberdade desta atividade que confere sentido à existência humana. Na sustentação da liberdade do pensar, a base fundamental da reflexão arendtiana é a distinção - de inspiração kantiana - entre o pensar e o conhecer.<sup>227</sup> Kant distingue a faculdade da razão (*Vernunft*) da faculdade do intelecto (*Verstand*),<sup>228</sup> e Arendt adota essa distinção, tirando a conclusão de que a diferença entre as faculdades da razão e do intelecto é que, a primeira realiza a atividade do pensar, e a segunda a atividade do conhecer. Pensar é compreender

---

<sup>227</sup> “A distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre as duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo”. (LM, p. 14/13). Para Arendt essa distinção kantiana é relevante na crítica aos filósofos que não seguiram a trilha do pensamento, mas do conhecimento que opera processos cognitivos voltados para a obtenção da verdade e da certeza.

<sup>228</sup> “A faculdade de pensar – que Kant, como vimos, chamou de *Vernunft* (razão), para distinguir de *Verstand* (intelecto) -, a faculdade de cognição é de uma natureza inteiramente diversa”. A distinção, em seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, encontra-se no fato de que “os conceitos da razão nos servem para conceber (*begreifen*, compreender), assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções”. (LM, p. 57/45).

significados, enquanto que conhecer é apreender percepções sensoriais. A atividade do pensar é feita em busca de compreender o sentido, enquanto que a do conhecer visa obter a verdade.

O intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu *significado*. A cognição, cujo critério mais elevado é a verdade, deriva esse critério do mundo das aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais, cujo testemunho é auto evidente, ou seja, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência... Mas esse não é o caso do significado e da faculdade do pensamento que busca o significado; essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe – sua existência é sempre tomada como certa – *mas o que significa, para ela, ser.* (LM, p. 57/45).

Com essa distinção, tem-se a demarcação de duas atividades com propósitos diferentes: o conhecer que almeja a verdade e o pensar que busca o significado. O conhecimento diz o que é, e o pensamento indaga qual o sentido disso que é. “O pensamento e a razão não se ocupam daquilo que se ocupa o intelecto... a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa”. (LM, p. 15/14).

Essa distinção tem um efeito liberador para a atividade do pensar. Por ser diferente do conhecimento, a atividade do pensar é eminentemente livre. O conhecimento visa atingir a verdade evidente, não sujeita à dúvida e ao questionamento porque se fia da garantia dada pela percepção sensorial e pela apreensão cerebral - que é tão natural quanto os sentidos. O pensamento é a busca de sentido que não tem fim, que acompanha o ser humano no arco de sua existência, uma busca que recomeça todos os dias, sem compromisso com os resultados obtidos no dia anterior. O pensar não é submetido aos significados obtidos porque é uma atividade de repensar os sentidos dos fenômenos pensados. Livre do intelecto, livre do senso comum, livre dos sentidos, o pensar pode fluir na sua atividade de considerar o que quer seja na tentativa de desvelar um sentido, o qual pode ser desmantelado uma vez que for encontrado, e o processo incessante de busca do significado prossegue. Por ser uma atividade incessante, que não visa outra finalidade senão exercitar-se para atender a necessidade de compreensão, a atividade do pensar não se vincula a nenhuma meta

específica, nem objetivo determinado. Nesse sentido, Arendt parece considerar o pensar *qua* atividade de forma análoga a suas considerações sobre a performance da ação, cujo sentido está na imanência da ação.<sup>229</sup>

A distinção entre conhecer e pensar posta por Arendt implica em separar a coercitividade da verdade da liberdade do sentido. O pensar é livre porque não almeja fazer do significado algo fixo, certo e evidente. O pensar não tem como tarefa fazer do significado uma verdade, pois esta é de competência do conhecimento.

O que leva Arendt a distinguir o pensamento do conhecimento é o reconhecimento de que “ a verdade compele com a força da necessidade”. (LM, p. 60/47). Definir a verdade é missão da ciência e da atividade do conhecimento. “O que a ciência e a busca de conhecimento procuram é a verdade *irrefutável*, ou seja, proposições que os seres humanos não estão livres para refutar – são coercitivas”. (LM, p. 59/46). O pensamento não tem essa missão porque o sentido não é coercitivo. Quando Arendt reflete sobre temas fazendo a pergunta o que é – o que é a liberdade? o que é a autoridade? o que é o poder? – não busca encontrar resposta definitiva. Suas reflexões são um exercício de pensamento que constrói e demole seus constructos.

O poder cerebral de gerar a verdade do conhecimento é tão natural quanto os nossos sentidos que percebem as qualidades sensíveis das coisas no mundo das aparências. O intelecto é tão natural quanto os sentidos “e carrega consigo todas as necessidades a que está sujeito um ser vivo dotado de órgãos sensoriais e poder cerebral. O oposto de necessidade não é contingência ou acidente, mas liberdade”. (LM, p. 60/47). Isso não quer dizer que o pensamento não tenha relação com a atividade cerebral. A posição de Arendt neste ponto é que a atividade do pensar é de natureza tal que faz uma transcendência sobre o processo natural e biológico.<sup>230</sup> O conhecimento é natural e a verdade que alcança resulta de uma operação cerebral

---

<sup>229</sup> Para explicar que a liberdade política ocorre somente na ação, nem antes nem depois, Arendt utiliza o conceito de *virtú* de Maquiavel para explicar a performance ou virtuosidade da ação. Compreende que virtuosidade significa “uma excelência que atribuímos às artes performativas (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está na própria performance e não em um produto final que sobrevive à atividade”. (BPF, p. 151/199; trad. mod.).

<sup>230</sup> Diferenciando os processos do pensamento dos processos do senso comum, Arendt é bastante clara ao asseverar que “Os processos do pensamento, diferentemente dos processos do senso comum, podem ser fisicamente localizados no cérebro e, não obstante, transcendem quaisquer dados biológicos (...) o senso comum e o sentido da realidade, ao contrário, fazem parte de nosso aparelho biológico”. (LM, p. 52/41).

necessária feita por todos os seres humanos dotados de capacidade cognitiva. “A verdade é tudo aquilo que somos compelidos a admitir pela natureza dos nossos sentidos ou do nosso cérebro” (LM, p. 61/48); já o pensamento é livre da coerção da verdade, embora nem sempre livre da tentação de converter o significado em verdade irrefutável.

Arendt se refere à teia de Penélope para ilustrar que os resultados do pensamento, os significados, uma vez atingidos são destruídos, e nova atividade de busca de sentido recomeça.<sup>231</sup> O pensar é uma atividade livre porque é sempre um começar de novo.<sup>232</sup> O pensar que demole pensamentos recomeça um novo pensamento. Assim, o pensamento é livre porque é um recomeço. Desta maneira, essa atividade mental expressa o sentido da liberdade no pensamento arendtiano: a capacidade de iniciar algo novo, buscando conferir novos sentido aos fenômenos.

A atividade de pensar é um começar constante. É digno de nota que a noção fundamental de liberdade no pensamento arendtiano que define que o ser humano tem a capacidade de iniciar porque ele mesmo é um início (*initium*), que sempre é evocada por Arendt para tratar das perplexidades que a existência da liberdade provoca, não é chamada em causa nas considerações que faz da atividade do pensar. Talvez por considerar ser essa atividade a mais livre de todas as atividades mentais, e, portanto, dar como um truísmo a exposição de sua intrínseca liberdade.

## 6.2.2 Pensamento e moralidade

---

<sup>231</sup> “Se se quiser medir o pensar em seu ardor imediato e apaixonado pelos seus resultados, acontecerá o mesmo que ocorreu com o manto de Penélope – o que se fiou durante o dia a cada vez é inexoravelmente desfeito à noite, para poder ser recomeçado no dia seguinte”. (LET, p. 154/225).

<sup>232</sup> Adriano Correia, após citar parte da epigrafe de *A Vida do Espírito* -“o pensamento não nos dota diretamente como o poder de agir” (Heidegger) –, interpreta que: “a compreensão, de fato, é um processo interminável que não produz resultados finais... por isso também ele [o pensamento] *começa sempre de novo*”. (CORREIA, 2002, p. 154; grifo meu)

Após tratar do pensar segundo sua intratividade,<sup>233</sup> em que caracterizei alguns dos seus traços definidores e a diferença em relação à atividade do conhecer, passo a lidar com a atividade dialógica do pensamento e sua relação com o agir moral.

O pensar é uma atividade livre porque não é condicionada à obtenção de nenhum fim, resultado ou produto, mas dada a relação do pensar com o agir moral, o pensamento pode ter consequências práticas. “O pensamento é uma atividade que tem certos resultados morais”. (RJ, p. 105/171).

Em *Algumas Questões de Filosofia Moral*, Arendt enfrenta a questão de pensar a moralidade a partir do seu colapso.<sup>234</sup> Os tempos sombrios revelam como a moralidade vivida é, de fato, regida pelo *ethos*, isto é, um conjunto de costumes que mudam como a moda a cada estação. A crise da moralidade refere-se, então, à constante mudança de padrões de juízo e de avaliação do que é certo e errado, do que é bem e mal. Face a crise, a tarefa do pensamento é estatuir os novos padrões da moralidade, assim como outrora Platão o fizera? Arendt recusa esse caminho:

Todo o pensamento como processo é um processo da fala, nunca encontraremos uma regra de ferro rígida pela qual poderemos determinar o que é certo e o que é errado com a mesma certeza com que determinamos... o que é pequeno e grande pelo número, o que é pesado e leve pelo peso, quando o padrão ou medição é sempre o mesmo. A doutrina platônica das Ideias introduziu esses padrões e medições na filosofia, e todo o problema de como distinguir o certo do errado ficou então reduzido a se possuiu ou não o padrão ou a “ideia” que devo aplicar em cada caso particular. (RJ, p. 86-7/151).

O pensamento é uma atividade mental interior em que se dá um processo de diálogo do eu consigo mesmo. Arendt reflete sobre a dimensão dialógica do pensamento porque a depender do êxito ou do fracasso desse diálogo o mal pode irromper no mundo. O pensar não leva a praticar o bem, mas pode evitar a prática do mal. O pensar não tem relação direta com a ação, mas tem relação com o agir moral

---

<sup>233</sup> Tomo esse termo de Young-Bruehl, quando considera a autonomia das faculdades mentais na filosofia de Arendt. “Cada faculdade, além do mais é auto motivadora ou espontânea e cada uma “se recolhe em si mesma”, cada faculdade é intra-ativa”. (YOUNG-BRUEHL, 1994, p. 338-9).

<sup>234</sup> “A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocadas à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar”. (RJ, p. 54/118).

por uma *via negativa*.<sup>235</sup> Diferentemente da atividade do querer, o pensar não ordena o que fazer, nem mesmo em se tratando de fazer o bem.

Com base na compreensão do pensar como atividade dialógica constante que acompanha o ser humano no arco da sua existência, Arendt articula o perigo da interrupção desta atividade para a vida moral. Pensar é viver, é uma atividade incessante e constante na vida humana. Interromper esse movimento é a própria ‘morte’ para o ser humano, que, por definição, é um ser pensante. O diálogo interior do eu consigo mesmo corre risco de paralização quando os dialogantes entram em conflito, quando o eu não conversa consigo mesmo. Não se trata do conflito interior como acontece na atividade da vontade, entre o eu que quer e o eu que não quer, mas de uma contradição que se instaura entre fazer o certo e fazer o errado. Assim, a moralidade diz respeito não à definição do certo e do errado segundo o *ethos*, mas ao discernimento em relação ao bem e ao mal que provem da atividade dialógica do pensar:

A conduta moral, até onde se sabe, parece depender primeiramente do relacionamento do homem consigo mesmo. Ele não deve se contradizer abrindo uma exceção a seu favor, ele não deve se colocar numa posição em que teria de desprezar a si mesmo. Em termos morais, isso deveria bastar, não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para fazer o certo e evitar o errado. (RJ, p. 67/131).

Arendt identifica em Sócrates o modelo do exercício do diálogo do pensamento. A desarmonia interior e a contradição devem ser evitadas, e a harmonia interior e o diálogo devem ser exercitados, pois fazem do indivíduo uma pessoa. A integridade interior da pessoa que se dedica ao diálogo consigo própria é o ponto que elucida porque é preferível sofrer o mal do que praticá-lo. A contradição interior é gerada pela prática do mal quando o amigo com quem o eu dialoga torna-se um criminoso, com o qual não é possível a convivência.

---

<sup>235</sup> A recomendação de não entrar em autocontradição para evitar a desavença consigo próprio, é “inteiramente negativa. Ela nunca lhe dirá o que fazer, apenas impedirá que faça certas coisas, mesmo que elas sejam feitas por todos ao seu redor”. (RJ, p. 105/170).



Mesmo que eu seja um só, não sou simplesmente um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio corpo. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando para mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia e desarmonia com o eu... é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me ver livre dele... assim como sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou agindo. Conheço o agente e estou condenado a viver junto com ele... se estou em desavença com meu eu, é como se eu fosse forçada a viver e interagir diariamente com o meu próprio inimigo... se pratico o mal, vivo junto com um malfeitor. (LM, p. 90-1/154-55).

O pensamento é um diálogo interior, um processo de pergunta e resposta no qual o eu dirige-se a si mesmo. A condição para que ocorra é que ambos os dialogantes sejam amigos e parceiros. Mas se essa conversa é interrompida, o processo do pensamento se esvanece. A interrupção se dá quando as partes não estão de acordo. No entanto, se há desacordo no eu, que não é mais uno e sim divisivo, é porque há uma consciência que distingue o certo do errado. Mas não parece ser esse o caminho seguido por Arendt, porque não há uma consciência inata no ser humano. O discernimento, então, não é operado por uma faculdade inata, algum dom ou talento do indivíduo, mas decorre da capacidade de julgar e pensar por si próprio. O discernimento é feito pela pessoa moral.

O fluxo incessante de perguntas e respostas no diálogo interior constitui a pessoa.<sup>236</sup> Assim, a questão do certo e do errado, do bem e do mal não diz respeito à uma consciência inata que separa o joio do trigo. A delimitação do certo e do errado em relação a um ato depende da reflexão individual da pessoa, e é na atividade do pensar que a pessoa se constitui:

E o pensamento, em contraposição à contemplação, com a qual é muito frequentemente equiparado, é realmente uma atividade e, além disso, uma atividade que tem certos resultados morais, isto é, uma atividade

---

<sup>236</sup> “Nesse processo de pensamento em que realizo a diferença especificamente humana da fala eu me constituo de modo explícito como uma pessoa, e vou continuar a ser uma pessoa na medida em que seja capaz dessa constituição repetidas vezes... o que comumente chamamos de personalidade... é o simples resultado, quase automático, do pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*)”. (RJ, p. 95/160).

em que aquele que pensa se constitui em alguém, em uma pessoa ou personalidade. (RJ, p. 105/171).

A recusa de se dedicar ao pensar implica na “perda de integridade” (RJ, p. 97/162) porque significa a renúncia a se constituir como uma pessoa. Arendt quando analisa essa renúncia por parte dos nazistas indica o processo em que o indivíduo não se torna alguém (uma pessoa), mas se torna ninguém, isto é, a pura impessoalidade que resta por trás de atos cometidos.<sup>237</sup>

Portanto, à luz destas considerações pode-se dizer que, para evitar fazer o mal, é preciso que o indivíduo seja uma pessoa, e ser uma pessoa resulta da atividade do pensamento, esse é o ‘efeito’ prático moral da atividade do pensar. O pensamento tem relação com a ação, mas não no sentido de que o pensamento nos leva a agir, mas no sentido de que evita o agir, quando se trata de praticar o mal. Contudo, não se trata de uma inação, mas de uma afirmação derivada da consciência do eu de que não pode fazer o mal porque, ao fazê-lo, se desfaz. O desfazer-se é a derrota moral da pessoa, da sua integridade.<sup>238</sup>

Além da ‘consequência’ do pensar para a ação, no sentido moral, qual o efeito político desta atividade? O que Arendt deixa claro é que a atividade do pensar se distingue da ação política porque o pensar é individual e solitário, enquanto que a ação política é coletiva.

A principal distinção, em termos políticos, entre Pensamento e Ação reside no fato de que, quando estou pensando, estou apenas com o meu próprio eu ou com o eu de outra pessoa, ao passo que estou na companhia de muitos assim que começo a agir. Para os seres humanos, que não são onipotentes, o poder só pode residir numa das muitas

---

<sup>237</sup> “O problema com os criminosos nazistas foi precisamente que eles renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado. Eles protestaram repetidas vezes, dizendo que nunca tinham feito nada por sua própria iniciativa, que não tinha tido nenhuma intenção, boa ou má, e que apenas obedeceram a ordens. Em outras palavras: o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa”. (RJ, p. 111/177).

<sup>238</sup> Adriano Correia se debruça sobre a relevância do pensar para a moralidade no pensamento arendtiano, e enfatiza que a questão moral fundamental é ser consistente consigo mesmo. “A questão moral fundamental é, desse modo, não a obediência a uma lei externa, mas o interesse em ser consistente comigo mesmo, o que é possível somente se se instaura o diálogo sem som de mim comigo mesmo”. (CORREIA, 2002, p. 154).

formas de pluralidade humana, enquanto todo modo de singularidade humana é impotente por definição. (RJ, p. 106/171).

A distinção entre as duas atividades é essencial para manter a liberdade de cada uma, mas mesmo sendo duas atividades livres, é possível uma relação entre ambas. Arendt não nega que o pensar tenha alguma influência na ação, já que o mesmo ser humano que pensa é o que age<sup>239</sup>. Mas Arendt reprova nos filósofos o modo como resolvem a tensão entre o pensar e o agir, dissolvendo a distinção e a tensão<sup>240</sup> entre as duas atividades, identificado o pensar com o agir.<sup>241</sup> Pensar não é agir, nem tampouco uma preparação para a ação.

No entanto, Arendt apresenta Sócrates como um exemplo de pensador que passava do pensar ao agir e do agir ao pensar com facilidade. Sentia-se, em casa, tanto numa esfera quanto na outra. Sócrates uniu o pensar com o agir, sem subordinar e hierarquizar uma atividade à outra:

Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante do estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo como nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele. (LM, p. 167/126).

Sócrates, era “um cidadão entre os cidadãos”, que não cedeu à tentação comum aos filósofos de “... virar as costas para o mundo e caminhar em direção ao eu”. (LM, p. 157/119). Sócrates pensava de frente para o mundo, levava uma vida mundana e, por causa da atividade do pensar, soube se orientar entre os homens, preferindo sofrer do

---

<sup>239</sup> Arendt expressou sua compreensão da relação entre as duas atividades numa conferência sobre sua obra em 1972, no Canadá. “Eu realmente acredito que pensar tem alguma influência sobre a ação. Mas sobre o homem que age. Porque é o mesmo eu que pensa e o mesmo eu que age... Eu realmente acredito que se pode agir somente em concerto e realmente acredito que se pode pensar somente por si mesmo”. (OnA, p. 304-5).

<sup>240</sup> “Há mais do que uma mera distinção entre pensar e agir. Existe uma tensão inerente entre esses dois tipos de atividade.” (RJ, p. 105/170).

<sup>241</sup> “Ele (Hegel) estava convencido de que “pensar é agir” – exatamente o que essa ocupação eminentemente solitária nunca pode fazer, já que só podemos agir “em conjunto”, em companhia de e em concordância com nossos pares, e, portanto, em uma situação existencial que efetivamente impede o pensamento”. (LM, p. 91/71).

que praticar o mal. Sócrates, nesta leitura de Arendt, mostra a possibilidade de uma existência moral para além do *ethos* porque o comportamento não é ditado por padrões de conduta aceitos acriticamente; pelo contrário, Sócrates exerce o pensar crítico e dissolve as verdades cristalizadas dos costumes sociais, mas não dissolve a si mesmo, não cai em contradição, não é incoerente consigo. Essa coerência do ser pensante que vive o que diz e diz o que vive revela que o pensamento é uma retirada do mundo que qualifica a vida mundana.

### 6.2.3 Compreender e julgar *ex novo*.

Dando continuidade, analiso o pensar enquanto uma atividade de compreensão dos eventos históricos. Dado que o ser humano é um ser livre, capaz de gerar a novidade em virtude de ser uma novidade no mundo, a história feita pelos homens não pode ser compreendida segundo a categoria da causalidade, como se os acontecimentos históricos fossem fatos necessários e repetições cíclicas do mesmo. A compreensão da história que faz justiça à condição humana da natalidade é feita segundo o princípio da novidade. A novidade da história reflete a novidade na vida de cada um.<sup>242</sup>

A atividade humana de compreender é um processo incessante que não atinge resultados definitivos, distinta do conhecimento que repousa ao atingir a verdade. Compreender é pensar a realidade fenomênica visando a conciliação com o mundo para romper com o sentimento de estranhamento de estar no mundo e não encontrar um lugar nele.<sup>243</sup> O propósito da compreensão é o sentido. “O resultado da

---

<sup>242</sup> Arendt desde suas primeiras reflexões sobre a Questão Judaica se contrapôs às interpretações deterministas que tiram dos homens a responsabilidade de assumir que a ação humana faz a história. A história é o palco da novidade porque é feita por homens que quando agem atualizam sua capacidade de fazer o novo. A novidade que marca o ser humano corresponde à novidade da história. “Ela era persuadida do novo na história assim como na vida de cada um de nós”. (GRAY, p. 241).

<sup>243</sup> “A compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca produz resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”. (EU, p. 307-8/330). “Compreender é infundável, e, portanto, não pode produzir resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de estar vivo, pois todo indivíduo precisa se reconciliar com um mundo no qual nasceu como um estranho e no qual permanece sempre como um estranho, na medida de sua singularidade única. A compreensão começa com o

compreensão é o sentido, que nós damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos”. (EU, p. 308-9/331).

O propósito de Arendt de exercer a atividade de compreender com vistas à reconciliação com o mundo é provocado pelo fenômeno da dominação totalitária. Como se sentir em casa num mundo em que a dominação total do ser humano ocorreu? Como é possível a liberdade num mundo em que uma forma de governo voltada essencialmente para a aniquilação da liberdade irrompeu? Ao assumir a tarefa de compreender o fenômeno totalitário, Arendt tem consciência de que se trata de “compreender o próprio cerne do nosso século”.<sup>244</sup>

O fenômeno totalitário mostra uma ‘horrível originalidade’. O totalitarismo é uma novidade porque quebrou o elo com o que historicamente veio antes dele: a tradição, as categorias de pensamento e os padrões morais.

Tudo que sabemos sobre o totalitarismo demonstra uma horrível originalidade que nenhum paralelo histórico forçado é capaz de abrandar... a originalidade do totalitarismo é horrível, não apenas porque surgiu alguma nova ‘ideia’ no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura (*break*) com todas nossas tradições; elas demoliram nossas categorias de pensamento político e nossos padrões de julgamento moral. Em outras palavras, o próprio acontecimento, o fenômeno que tentamos – e devemos tentar – compreender, nos privou de nossos instrumentos tradicionais de compreensão. (EU, p. 309/332).

Por ser um fenômeno novo, os atos praticados no governo totalitário não podem ser julgados segundo os parâmetros convencionais. As falhas de julgamento do fenômeno totalitário são reflexos da não admissão da originalidade desse evento.<sup>245</sup>

---

nascimento e termina com a morte. Na medida em que o surgimento dos governos totalitários é o evento central de nosso mundo, compreender o totalitarismo não é desculpar nada, mas nos reconciliar com um mundo em que tais coisas são possíveis”. (EU, p. 308/331).

<sup>244</sup> “Compreender a natureza do totalitarismo – o qual pode ser compreendido somente após suas origens e estruturas terem sido analisadas e descritas – é, portanto, quase equivalente a compreender o próprio cerne do nosso século”. (EU, p. 324/470).

<sup>245</sup> Referindo-se ao Julgamento de Nuremberg, Arendt é assaz explícita a propósito do julgamento: “A tentativa de reduzir as *políticas demográficas nazistas* aos conceitos legais de assassinato e perseguição teve dois resultados: de um lado, a pura e simples enormidade dos crimes tornou ridícula qualquer punição concebível; de outro, nem sequer seria possível qualquer punição ‘legal’, visto que isso pressuporia, ao lado da obediência ao mandamento ‘Não matarás’, uma possível série de outros atributos

Para compreender esse fenômeno, Arendt elabora uma concepção de compreensão que alia o senso comum à crítica histórica. Primeiramente, diante de um evento qualquer há uma compreensão prévia que é capaz de entender o seu significado, mas que requer ser submetida ao exame crítico, condição necessária para conquistar a compreensão definitiva. A compreensão preliminar é o fundamento de todo o processo de compreensão que se conclui na compreensão definitiva. A linguagem popular expressa a compreensão prévia ao adotar uma nova palavra para designar o fenômeno. O uso de uma nova palavra já dá indício de que algo novo surgiu, e a tentativa de eliminar a novidade na comparação com fenômenos precedentes<sup>246</sup> é um risco que somente pode ser superado pela compreensão crítica.

Arendt compreende o fenômeno do totalitarismo a partir de um método de compreensão que acentua a novidade do fenômeno. Uma compreensão que é compartilhada pelo senso comum da compreensão prévia e aperfeiçoado pela crítica, que rende uma compreensão verdadeira.<sup>247</sup>

Para Arendt a tarefa de compreender o fenômeno totalitário se tornou problemática, uma vez que Arendt compreende que o totalitarismo trouxe a “ruína de nossas categorias de pensamento e padrões de juízo”. (EU, p. 318/341). Como medir sem o instrumento de mensuração?<sup>248</sup> A tarefa de compreensão a partir dos

---

e motivações que levam os homens a se tornarem assassinos e faz deles assassinos, que obviamente eram completamente ausentes nos acusados”. (EU, p. 310/ 333. Trad. mod.).

<sup>246</sup> Arendt aponta, especificamente, para o equívoco dos historiadores que minimizam a novidade dos acontecimentos na identificação destes com situações precedentes. Esse modo de compreender a novidade do presente na comparação com fenômenos já ocorridos é o ponto criticado por Arendt: “É claro que esses métodos não se empenham em compreender, pois afogam tudo o que não é familiar e requer compreensão num caos de familiaridades e plausibilidades”. (Cf. EU, p. 313/336).

<sup>247</sup> Explicação esquemática de Arendt do seu método de compreensão: “É como se, a cada vez que enfrentássemos algo assustadoramente novo, nosso primeiro impulso fosse reconhecê-lo numa reação cega e descontrolada, forte o suficiente para cunhar uma nova palavra; nosso segundo impulso seria retomar o controle negando que tivéssemos visto algo de novo, fingindo que já conhecíamos algo parecido; apenas um terceiro impulso pode nos levar de volta ao que vimos e conhecemos no começo. É aqui que se inicia o esforço da verdadeira compreensão”. (EU, p.325/471). Newton Bignotto diz que essa circularidade da compreensão, em que a compreensão definitiva apenas confirma a compreensão provisória, em relação ao fenômeno totalitário “acaba tendo algo de decepcionante, pois ao final o desvelamento de sua essência nos dá a conhecer exatamente aquilo que já sabíamos, ou seja, que esse regime é a negação mesma do fundamento da experiência humana da liberdade”. (BIGNOTTO, 2001b, p. 44).

<sup>248</sup> “Se é verdade que nós estamos confrontados com algo que destruiu nossas categorias de pensamento e padrões de julgamento, então a tarefa de compreender não teria se tornado desesperança? Como podemos medir o comprimento se não temos um metro, como podemos contar as coisas se não temos a noção de número?”. (EU, p. 313/336).

pressupostos assumidos por Arendt se tornou paradoxal já que “nossa busca de significado é gestada e, ao mesmo tempo, frustrada por nossa incapacidade de criá-lo”. (EU, p. 313/336).

Dadas essas condições, o melhor caminho não seria seguir a resignação da compreensão acrítica da realidade, que classifica o novo nas fileiras do velho, como se nenhuma novidade ocorresse debaixo do céu? Ou, então, trilhar o caminho do conhecimento causal que “deduz metodicamente dos precedentes aquilo que não tem precedentes, mesmo quando tal descrição do novo fenômeno pode demonstravelmente estar em desacordo com a realidade”? (EU, p. 336/313).

O totalitarismo demoliu os padrões de julgamento: a legalidade e o *ethos*, as leis e os costumes. Sem o recurso a esses critérios tradicionais de avaliação da conduta humana, Arendt acredita que uma possível salvação para essa situação pode vir de princípios fundamentais da existência humana, como a liberdade e a justiça.<sup>249</sup> Na ausência de critérios de compreensão da realidade, e na busca da compreensão apesar dessa ausência, Arendt postula que uma possível chance de sair da crise legal e moral gerada pelo evento totalitário seja a inspiração nos princípios da liberdade e da justiça. Assim, a problemática levantada por Arendt acerca da compreensão da realidade política é abordada a partir da liberdade entendida como “a quintessência da condição humana”. Dado que a condição humana da liberdade significa no pensamento de Arendt a capacidade de iniciar algo novo, a problemática da compreensão concerne a necessidade de compreender *ex novo*, isto é, partindo da capacidade humana de começar o novo. A possibilidade de realização da tarefa da compreensão não está alojada nem no passado, nem numa dimensão metafísica de paradigmas eternos. A liberdade, enquanto princípio da compreensão, está alojada no próprio ser humano, na condição fundamental da natalidade humana, na possibilidade de iniciar.

Como já foi visto neste trabalho, a noção de natalidade humana desenvolvida no pensamento arendtiano tem por base o *insight* agostiniano do *initium*. Para Arendt, foi em tempos de desmoronamento do Império Romano que Agostinho concebeu o ser humano como ser iniciante. Há um paralelo entre o contexto histórico de Agostinho e o

---

<sup>249</sup> “A liberdade é a quintessência da condição humana e a justiça é a quintessência da condição social do homem, ou, em outras palavras, que a Liberdade é a essência do indivíduo humano e a Justiça é a essência do convívio entre os homens”. (EU, p. 471/325).

século XX<sup>250</sup>. Em tempos sombrios, a esperança de alguma ‘salvação’ só pode vir do ser humano e de sua capacidade de realizar o inesperado. Não são os valores do *ethos*, nem as teorias metafísicas e as ideologias que podem iluminar o caminho a ser seguido. A resposta para os impasses do presente depende da capacidade de ação dos seres humanos e de uma compreensão da ação que não retire dos seres humanos a responsabilidade pela história que fazem.

Arendt propõe uma nova forma de compreensão do evento histórico que se distancia da interpretação causal dos eventos. Essa nova forma de compreensão tem por pressuposto a natalidade humana, que é atualizada na atividade de compreender a realidade. Se o ser humano é um ser capaz de começar, se sua condição fundamental é gerar o novo no tempo, então uma compreensão do fenômeno totalitário que destruiu as tradicionais formas de compreensão ainda é possível.

À luz dessas reflexões, nosso empenho em compreender algo que arruinou nossas categorias de pensamento e nossos critérios de julgamento se afigura menos temerário. Embora tenhamos perdido o metro para medir, e as regras de subsunção do particular, *um ser cuja essência é o iniciar pode trazer dentro de si origens suficientes para compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem o conjunto de regras habituais em que consiste a moralidade*. (EU, p. 321/344-5; grifo meu).

Mensurar sem ter o instrumento de medida é como andar numa escada sem corrimão, correndo o perigo de cair por falta de ter onde se apoiar. A expressão lapidar, de Arendt, para essa situação contemporânea é “pensar sem corrimão”. (OnA, p. 336). Essa tarefa imposta pela situação contemporânea é possível de ser realizada, para Arendt, porque o ser humano “é um ser cuja essência é o iniciar”.

A forma de compreensão proposta por Arendt se distingue da compreensão causal, que compreende os eventos à luz dos elementos precedentes. O pomo da discórdia entre as duas formas de compreensão se encontra nas categorias de análise:

---

<sup>250</sup> “A importância das origens foi descoberta pelo único grande pensador que viveu num período que, sob alguns aspectos, é o que mais se assemelha, em toda a história documentada, aos nossos tempos, e que além disso escreveu sob o pleno impacto de um fim catastrófico, talvez similar ao fim a que chegamos”. (EU, p. 321/344).



enquanto os teóricos da história utilizam a causalidade, Arendt propõe a novidade/unicidade do evento. A diferença fundamental é que, no lugar de compreender o evento segundo uma cadeia causal de acontecimentos recorrentes, Arendt sustenta que o significado do evento está na unicidade da sua ocorrência, que “esclarece o próprio passado”: O evento é novo porque único.

Novidade é o campo do historiador, que – diferentemente do cientista natural, que é interessado em acontecimentos sempre recorrentes – lida com eventos que sempre ocorrem somente uma vez. Esta novidade pode ser manipulada se o historiador insistir na causalidade e pretender ser capaz de explicar eventos por meio de uma cadeia de causas que eventualmente os prepara... Mas a causalidade é uma categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas. Não só o significado efetivo de todo evento sempre transcende qualquer quantidade de “causas” passadas que podemos lhe atribuir... como esse próprio passado só vem a existir com o próprio evento. Apenas quando acontece algo irrevogável é que podemos traçar sua história anterior. O evento esclarece o próprio passado, nunca pode ser deduzido dele. (EU, p. 319/341).

Uma objeção que pode ser feita a Arendt é que em sua obra *Origens do Totalitarismo* considera as “causas” do fenômeno totalitário. Embora Arendt utilize o termo origem e não o termo causa, essa questão terminológica seria insignificante, já que o que está em jogo na objeção é remeter o evento do presente aos elementos que lhe deram origem no passado. Na realidade, para ela, os elementos isolados de um fenômeno não são sua causa, pois dão origem a “certos eventos apenas se e quando se cristalizam em formas fixas e definidas”, (EU, p. 325/471) e essa cristalização depende da amálgama entre os elementos. (Vale lembrar que essa perspectiva se assemelha à teoria das causas parciais de Scotus, referida anteriormente). Partindo do evento e retrocedendo até os elementos vê-se que não há causas determinantes antes do evento, mas possibilidades de sua realização.<sup>251</sup>

---

<sup>251</sup> Os elementos do totalitarismo incluem suas origens, desde que não sejam entendidas como “causas”. Os elementos, em si mesmos, nunca causam nada. Originam certos eventos apenas se e quando se cristalizam em formas fixas e definidas. É a luz do próprio evento que nos permite distinguir seus elementos concretos entre uma quantidade infinita de possibilidades abstratas, e é essa mesma luz que nos deve guiar de volta para o passado sempre ambíguo e indistinto desses mesmos elementos. Nesse sentido, é legítimo falar de origens do totalitarismo. (EU, p. 325/471).

A compreensão do evento histórico proposta por Arendt faz a inversão da compreensão causal: o ponto de partida de explicação não é a causa geradora do efeito, o elemento precedente ao elemento sucessivo, mas o inverso: o evento presente explica o passado, quando todas as possibilidades de realização do evento achavam-se imersas na contingência. O que aconteceu no palco da história não estava determinado para acontecer. Se ocorreu, não era necessário que ocorresse. O presente não é deduzido do passado, pois transcende o passado. O acontecimento presente revela o significado do passado. “O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele. (EU, p. 319/342).

A compreensão dos eventos históricos que adota como categoria central a causalidade vê os fatos do passado como causas produtoras do evento do presente, como se a luz vinda do passado fosse a condição de possibilidade da visão do evento no presente. Mas, para Arendt, o passado não *causa* o presente. Mesmo conhecendo os elementos do passado não se pode deduzir partindo de cada elemento isolado o que viria a ser depois. O caminho da compreensão na proposta de Arendt é inverso: o percurso vai do evento aos elementos precedentes, desse modo, é à luz do evento do presente que os elementos desarticulados do passado recebem uma ampla significação. Se cada evento é único, não é repetição de um evento anterior nem o resultado de causas anteriores que conduziriam a eventos iguais. O evento do presente transcende os elementos do passado que possibilitaram o seu aparecimento. Se pudéssemos retroceder no tempo e analisar os elementos isoladamente, perceberíamos que eles não poderiam causar o resultado do futuro. O historiador compreende o passado à luz do evento grandioso; ele faz história quando “organiza” o caos de acontecimentos de modo que possam ser narrados na forma de uma “história”. “Sempre que ocorre um evento que é grande o suficiente para iluminar seu próprio passado, nasce a história. Somente, então, a caótica confusão das ocorrências passadas emerge como uma história passível de ser contada”. (LM, p. 319/342).

A compreensão do evento histórico, segundo a categoria da causalidade necessária, elimina a novidade, negando a liberdade humana. Não há história humana sem ação, e ação sem liberdade. “A crença na causalidade, em outras palavras, é a maneira como o historiador nega a liberdade humana, a qual, em termos das ciências

políticas e históricas, é a capacidade humana de criar um novo início”. (EU, p. 325/471). A causalidade é uma categoria interpretativa criada pelos historiadores que não tem respaldo na experiência histórica. A história é o palco de eventos livres e não necessários. “A necessidade que toda historiografia causal pressupõe não existe na história”. (EU, p. 326/472). O que, de fato, ocorre na história é o aparecimento do “*novo inesperado... história é uma história com muitos começos, mas nenhum fim*”. (EU, p. 320/343). Arendt critica a compreensão causal e necessária da história porque reduz as ações a uma cadeia de fatos em que o efeito é totalmente determinado pela sua causa, fazendo dos seres humanos fantoches de um processo incontrolável pelas mãos humanas.<sup>252</sup>

Diferente de compreender o evento em conformidade com a lei da causalidade, em que o evento é referido a uma causa anterior no tempo, cujo conhecimento é a razão suficiente para compreender seu efeito, Arendt elabora uma forma de compreensão que vê o evento histórico como algo *novo*.<sup>253</sup> A história não repete o movimento da causalidade natural em que causas precedentes geram os mesmos efeitos. A cadeia de fatos é quebrada na história. No lugar da continuidade natural, na história ocorre a descontinuidade e a ruptura. Para Arendt, o que rompe com a cadeia natural dos fenômenos é a irrupção de cada ser humano no mundo, cujo nascimento tem o sentido de um novo começo “a chamada cadeia de fatos – uma cadeia de acontecimentos é, a rigor, uma contradição em termos – é interrompida a cada momento pelo nascimento de um novo ser humano, trazendo um novo início ao mundo”. (EU, p. 326/472).

---

<sup>252</sup> Tratando da compreensão arendtiana do fenômeno totalitário, Newton Bignotto diz: “Deduzir, no entanto, a necessidade do seu aparecimento representaria na lógica da *compreensão* de Arendt a reduzir os fenômenos humanos a uma soma de fatos e causas cujos efeitos são inexoráveis. Em outra linguagem isso resultaria em fazer dos homens os servos de processos que não controlam inteiramente, e sobre os quais não podem agir, ou seja, resultaria em suprimir a liberdade como essência de nossa condição”. (BIGNOTTO, 2001b, p. 44).

<sup>253</sup> Como Arendt compreende a novidade do Totalitarismo? O totalitarismo não tem causas, mas origens. Os elementos isolados não dariam formas ao fenômeno totalitário. Não foi o racismo que causou o fenômeno totalitário. Mas há um elemento racial na origem do Totalitarismo, esse elemento se aglutinou a outros elementos como a expansão imperialista do capitalismo e o antissemitismo, dando forma a um fenômeno único e novo. Arendt compreende o fenômeno sem utilizar a hipótese da causalidade. Digno de nota, na compreensão do terror totalitário Arendt não refere o fenômeno à capacidade humana de iniciar o novo. Essa face da condição humana é chamada em causa quando Arendt trata do início do novo a partir da devastação do mundo pelo totalitarismo.

O pensamento político de Arendt estabelece o vínculo entre a atividade do pensar voltada para compreender a história e a condição humana da natalidade. Só existe história porque o ser humano tem a capacidade de tomar iniciativa na ação. E ação para Arendt é iniciativa porque o ser humano tem um *initium*. A novidade da história e a capacidade de iniciar são atadas na compreensão arendtiana porque a ação gera o novo, porque é realizada por um ser único que é uma novidade quando adentra o mundo. Para Arendt, em termos políticos, a essência da ação é a essência da liberdade: o começo de algo novo. “a ação política, como toda a ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo; como tal, em termos de ciência política é a própria essência da liberdade humana”. (EU, p. 320-1/344).

### 6.3 VONTADE

Até agora neste trabalho, apresentei a dimensão política da liberdade que consiste na atividade da ação, e dei início à exposição da dimensão interior da liberdade considerando a atividade livre do pensar. No prosseguimento, vou tentar mostrar que a vontade é livre porque é uma atividade espontânea que tem a função de iniciar algo novo. A vontade inicia o novo porque é mais do que uma capacidade de fazer escolhas entre elementos já dados como na teoria do *liberum arbitrium*.

A reflexão arendtiana sobre a faculdade volitiva é desenrolada como uma ‘história da vontade’ que tem início no cristianismo primitivo, quando teria ocorrido a ‘descoberta’ da vontade.<sup>254</sup> Dessa história, vou tratar diretamente das considerações de Arendt sobre Paulo, Agostinho e Duns Scotus.

#### 6.3.1 As funções da vontade: arbitrar e iniciar

---

<sup>254</sup> Na exposição narrativa, Arendt inicia a ‘história da vontade’ tratando da ‘precursora da vontade’: a *proairesis* (escolha) no pensamento aristotélico. Trata-se da liberdade de escolha de meios para atingir um fim, embora este fim não seja alvo de escolha. Arendt considera que essa atividade de escolha não é totalmente livre justamente por lidar com escolha de meios já dados para atingir um fim já determinado. “Os meios, e não somente os fins, são dados; e nossa livre escolha consiste apenas em uma seleção “racional” entre eles; *proairesis* é o arbítrio entre diversas possibilidades”. (LM, p.62/232).

Na análise da atividade da vontade, Arendt distingue duas funções: a função de arbitrar e a função de iniciar. A vontade é uma “faculdade de pura espontaneidade que nos impele à ação e arbitra entre as razões sem estar sujeita a elas... falamos... sobre as duas funções da vontade, os seus poderes para instigar e os seus poderes para arbitrar”. (RJ, p. 131/197). Por causa dessas funções distintas, há diferentes concepções da vontade. “A vontade livre – quer concebida como liberdade de escolha ou como liberdade de começar algo novo”. (LM, p. 32/210). Arendt explora a vontade como a faculdade humana voltada para o futuro e como o poder de começar algo novo. Por essa razão, a sua perspectiva é diferente da perspectiva tradicional de compreensão da atividade da vontade. “A tradição conhece como *liberum arbitrium*, a liberdade de escolha entre dois ou mais objetos desejados ou entre dois modos de conduta”, que é distinta da “vontade como órgão para o futuro, idêntica ao poder de começar algo novo”.<sup>255</sup> (LM, p. 28/208).

Na função de arbitrar do *liberum arbitrium*, a vontade opera escolhas e julgamentos, mas não dá início a algo novo.<sup>256</sup> “A liberdade da vontade como *liberum arbitrium* nunca começa algo novo, é sempre confrontada com as coisas como elas são”. (RJ, 283/360). A função de arbitrar da vontade diz respeito, em termos mais gerais, à posição que a vontade ocupa diante das faculdades do desejo e da razão. O desejo e a razão entram em conflito quando o desejo de algo está em oposição ao ditame da razão que diz para não ceder à atração do objeto desejado. A faculdade da vontade se encontra em meio a esse conflito com o papel de arbitrar entre os propósitos das duas faculdades, tomando a escolha e a decisão do que fazer.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> Arendt explica a razão desta distinção: “O *liberum arbitrium* decide entre coisas igualmente possíveis e dadas a nós, por assim dizer, em *statu nascendi*, como simples potencialidades; enquanto o poder de começar algo realmente novo não poderia propriamente ser precedido por qualquer potencialidade, que figuraria, nesse caso, como uma das causas do ato realizado”. (LM, p. 28/208).

<sup>256</sup> Arendt refere-se às diferentes funções da vontade, quando menciona a perplexidade de Kant diante do poder de começar uma nova sequência de efeitos sem pressupor a necessidade de uma causa anterior: “a questão da liberdade da vontade..., a saber, com um poder de começar espontaneamente uma série de coisas sucessivas ou estados – distinto da faculdade de escolha entre dois ou mais objetos dados (o *liberum arbitrium*, no sentido estrito)”. (LM, p. 20/201).

<sup>257</sup> “Posso decidir contra o conselho deliberado da razão, assim como posso decidir contra a mera atração dos objetos do meu apetite, e o que decide a questão sobre o que vou fazer é mais a vontade do que a razão ou o apetite. Assim posso querer o que não desejo e posso não querer, tomar conscientemente uma posição contra o que a razão me diz que é certo, e em todo ato esse eu-queiro ou eu-não-queiro são os fatores decisivos. A vontade é o árbitro entre a razão e o desejo, e enquanto tal apenas a vontade é livre”. (RJ, p. 113-4/179). “Para a filosofia tradicional é a vontade, e não a razão ou o

Com o advento do cristianismo e a teologia cristã, diz Arendt, a existência da faculdade da vontade foi descoberta: “o fenômeno da vontade, em todos os seus emaranhamentos complicados, era desconhecido antes de Paulo”. (RJ, p. 115/181). Na experiência interior vivida pelo judeu-cristão Paulo, emerge o problema do livre-arbítrio na filosofia. Paulo “foi o fundador da filosofia cristã, com sua ênfase única na questão da liberdade, o problema do livre-arbítrio”. (RJ, p. 117-8/183).

O texto paulino que Arendt examina para tratar da descoberta da faculdade da vontade é a *Carta aos Romanos*. Esse texto epistolar é essencial para lidar com o problema da liberdade na filosofia cristã porque trata do conflito da vontade e da perplexidade dos cristãos gerada pelo fato de desobediência à lei divina. A vontade divina, expressa na Lei, e a vontade humana, que responde aos preceitos da Lei, entram em conflito. A tensão ocorre porque mesmo a Lei estabelecendo o que é certo e o que é errado, determinando o que deve ser feito e o que deve ser evitado, aquele que observa a Lei é capaz de desobedecê-la. Paulo conhece o bem que deve ser feito, mas faz o mal que deveria evitar. “O bem que eu queria fazer, eu não faço; mas o mal que eu não queria fazer, isso eu faço”. (Rm 7,19). O ponto central desta questão, na reflexão de Arendt, diz respeito menos ao ato de desobediência à Lei do que ao do conflito interior vivido por Paulo. Ele *quer* obedecer à lei, mas não pode, e se não pode, é porque *quer* negar a Lei. Na relação com a Lei, Paulo descobriu a faculdade que quer e não quer obedecer,<sup>258</sup> ademais, descobriu que o fazer pode ser ligado tanto ao querer quanto ao não querer. “Pois não faço o que quero, mas o que odeio, isso é o que faço”. (Rm, 7,15). Por isso, Arendt afirma que Paulo descobriu a vontade na sua impotência. A vontade é uma faculdade que se exercita num conflito em que o querer não é poder.<sup>259</sup>

---

mero desejo, o que leva o homem a agir... é compreendida como o árbitro entre os desejos ou o árbitro entre a razão e os desejos e, como tal, deve estar livre de ser determinada pela razão ou pelo desejo”. (RJ, p. 127/193).

<sup>258</sup> Arendt explica a dualidade do querer e do não querer: “o ‘quero’ é inevitavelmente rebatido por um ‘não-quero’, de modo que até quando a lei é obedecida e cumprida, ainda resta uma resistência interna”. (LM, 69/237).

<sup>259</sup> A descoberta da vontade traz uma mudança significativa no conceito de liberdade. Na experiência grega política, a liberdade significa eu quero e eu posso, mas na experiência da liberdade interna dos cristãos o ‘eu quero’ não é seguido do ‘eu posso’. “No esquema do pensamento pré-cristão a liberdade localizava-se no “eu-posso”; liberdade era um estado objetivo do corpo, não um dado da consciência ou do espírito. Liberdade significava poder fazer o que se quer, sem ser forçado pela ordem de um senhor, nem por uma necessidade física que exigisse trabalho em troca de dinheiro com que sustentar o corpo, nem por algum defeito somático, tal como a saúde má ou paralisia de um dos membros... Uma pessoa

Arendt resume sua interpretação da vontade na concepção paulina destacando a impotência da vontade e a função de arbitrar:

A vontade... foi descoberta na sua impotência, na experiência de que, mesmo conhecendo e não consentindo com os meus desejos, ainda estou numa posição em que devo dizer: eu não posso. Por isso, a primeira coisa que aprendemos sobre a vontade é um “eu-queiro-mas-não-posso”. O eu-queiro, entretanto, não é de nenhum modo sobrepujado pela experiência do eu-não-posso, mas continua a querer, por assim dizer, e quanto mais quer mais claro aparece a sua insuficiência. A vontade aparece aqui como um tipo de árbitro – *liberum arbitrium* – entre o espírito que conhece e a carne que deseja. Nesse papel de árbitro, a vontade é livre; isto é, decide de forma espontânea. (RJ, p. 184-5).

Agostinho segue as intuições paulinas sobre o conflito da faculdade da vontade. Esse conflito, na realidade, é o modo de ser próprio da atividade da vontade, que no seu exercício é sempre dual. “Está na própria natureza da vontade ‘em parte querer e em parte não querer’,<sup>260</sup> pois se a vontade não encontrasse essa resistência exercida por si mesma, não teria de dar ordens e exigir obediência”. (RJ, p. 120/186). A dualidade da vontade ocorre em relação a qualquer objeto.

Em outras palavras, a própria vontade é dividida em duas, e não apenas no sentido de que quero em parte o bem e em parte o mal, como se fosse uma luta que os dois princípios opostos travam em mim e eu, a cena do campo de batalha. A mesma coisa ocorre ‘quando as duas vontades são más’. (RJ, p. 121/186-7).

A noção de duas vontades na filosofia de Agostinho é um modo de expressar a contradição interior gerada pelas volições. A vontade é livre porque tem o poder de gerar posições contrárias em relação ao objeto que é inclinada, negando-o ou o afirmando. A liberdade da vontade se expressa na tensão, na luta, no conflito e na tensão interior bem como na contradição do afirmar e do negar, do querer e do não-querer o quer que se lhe apresente.

---

era livre se pudesse locomover-se como quisesse; o “eu-posso”, não o “eu-queiro”, era o critério”. (LM, p. 19/201).

<sup>260</sup> Arendt refere-se aqui a uma passagem das Confissões (8,9): “Não é, portanto, nada de monstruoso em parte querer, em parte não querer (... pois) há duas vontades”.

As reflexões originárias do cristianismo sobre a vontade são a base da teoria do *liberum arbitrium*, isto é, da função da vontade de arbitrar o conflito entre as faculdades internas. Ocorre que, na interpretação de Arendt, o que está em jogo nas intuições de Paulo e Agostinho não é tanto a função de arbitrar da vontade, mas a função de instigar a ação. Primordialmente, o problema da vontade refere-se à (des) obediência à Lei que é manifesta na ação.<sup>261</sup> O problema não é se Paulo acredita ou não na Lei, mas se ele age ou não de acordo com essa. Assim, o interesse teórico de Arendt quando se debruça sobre a “... faculdade de pura espontaneidade que nos impele à ação e arbitra entre as razões sem estar sujeitas a ela” (RJ, p. 131/197) recai sobre a tensão constitutiva da vontade tendo em vista o agir. O que significa dizer que Arendt está menos interessada na concepção da vontade como *liberum arbitrium* enquanto faculdade de fazer escolhas do que na vontade enquanto capacidade de dar início a algo novo. A função de arbitrar é a função de julgar e escolher entre elementos já dados, que por serem dados predeterminam o leque de possibilidades da escolha. “A liberdade da vontade como *liberum arbitrium* nunca começa algo novo, é sempre confrontada com as coisas como elas são. É a faculdade do julgamento”. (RJ, p. 283/360).

A afirmação do poder da vontade de ser independente da influência das faculdades mentais e de se determinar sem uma causa determinante prévia implica em indagar a respeito do modo como a vontade começa seus processos. Qual a causa da Vontade? O que a coloca em movimento? A causa da vontade, não podendo ser exterior à própria vontade, é-lhe intrínseca. A vontade é *causa sui*, “pois ou a Vontade é sua própria causa ou não é uma Vontade”. (Agostinho). Arendt explica essa sentença agostiniana: “A vontade é um fato que, em sua factualidade puramente contingente, não pode ser explicado em termos de casualidade”. (LM, p. 89/252).

A noção arendtiana de liberdade humana é sinônima de espontaneidade e de natalidade. Devido a essa noção de liberdade, Arendt critica a tradicional visão de

---

<sup>261</sup> “Todas as nossas descrições extraídas de Paulo e Agostinho sobre a dupla ruptura da vontade, sobre o eu-queiro-e-não-posso de Paulo, o eu-queiro-e-não-queiro de Agostinho, realmente só se aplicam à vontade na medida em que ela impele à ação, e não a sua função de árbitro”. (RJ, p. 131/197).



*liberum arbitrium*, calcada na função de arbitrar. Uma concepção da vontade que a reduz à sua função de arbitrar não chega ao cerne da liberdade da atividade volitiva.<sup>262</sup>

A questão que passo a tratar diz respeito à função de vontade como capacidade de iniciar algo novo, ou melhor, da vontade como ‘fonte da ação’, seguindo a interpretação que Arendt faz da contingência da vontade no pensamento scotista.

### 6.3.2 Vontade, contingência e ação

Na análise da vontade, a atenção de Arendt recai sobre a liberdade, entendendo por liberdade a espontaneidade de um processo que não é condicionado nem pelo intelecto nem pelo desejo, nem limitado a uma escolha entre alternativas já dadas. A vontade é livre por não executar propósitos de outras faculdades e por ser a causa dos processos que instaura. “Ou bem a vontade é um órgão da livre espontaneidade que interrompe cada cadeia causal da motivação que a prende, ou bem ela nada mais é que uma ilusão”. (LM, p. 213/161).

Na descrição da vontade feita por Arendt, vem desvelado como a vontade pode ser compreendida com fonte da ação, uma fonte contingente que reflete a capacidade humana de começar processos espontaneamente.

O que estará em jogo aqui é a Vontade como fonte da ação, isto é, como um “poder para começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos” (Kant). Sem dúvida, todo homem, pelo fato de ter nascido, é um novo começo, e seu poder de começar pode muito bem corresponder a este fato da condição humana. (LM, p. 6/191).

Entre os pensadores que Arendt comenta na sua ‘história da vontade’, atribui uma posição especial a Duns Scotus, por considerá-lo o único pensador que foi a

---

<sup>262</sup> A propósito da distinção das funções da vontade é digno de nota a citação que Arendt faz de Bergson, que resume muito bem seu ponto de vista: “A maioria dos filósofos... é incapaz... de conceber a novidade radical e a imprevisibilidade... Mesmo os poucos que acreditaram no *liberum arbitrium*, reduziram-no a uma simples ‘escolha’ entre duas ou mais opções, como se estas opções fossem possibilidades... e a Vontade ficou restrita a realizar uma delas. Logo, eles ainda aceitavam... que tudo é dado. Parecem nunca ter tido a menor noção de uma atividade inteiramente nova... E esse tipo de atividade é, afinal, a ação livre”. (LM, p.32/210).

fundo na afirmação da liberdade e na defesa da contingência,<sup>263</sup> porque assumiu no seu pensamento as posições fundamentais da fé cristã. O pensador franciscano extraiu as consequências da proposição teológica fundamental: Deus criou o mundo contingentemente.<sup>264</sup> Arendt reconhece em Scotus um radical defensor da contingência de tudo que existe, e no seu pensamento encontra “as condições especulativas para uma filosofia da liberdade”. (LM, p. 146/295).

A posição scotista acerca da contingência é apropriada por Arendt.<sup>265</sup> É um dado da consciência de que um ato feito poderia não ter sido feito. Todos têm a consciência de que os atos humanos estão suspensos na contingência. “Pouca coisa é mais contingente do que os atos voluntários, os quais – pressupondo-se uma vontade livre – poderiam todos ser definidos como atos que sei muito bem que poderia ter deixado de fazer”. (LM, p. 14/197). Cada ato antes de sua ocorrência é pura possibilidade, e sua irrupção não é condicionada por nenhuma causa necessária, já que subjaz a contingência ao ato. O eu que tem consciência da atividade volitiva reconhece que os atos da vontade são contingentes. “Somente o ego volitivo sabe que *‘uma decisão que de fato se tomou poderia não ter sido tomada, e uma escolha diferente que de fato se fez poderia ter sido feita’*. (Scotus)”. (LM, p. 130/283).

A questão do conflito da vontade destacada por Arendt na sua interpretação de Paulo e de Agostinho é elucidada na teoria da vontade de Scotus. A tensão da vontade vivenciada como impotência (Paulo) e como dualidade (Agostinho) é uma contradição gerada pelas volições contrárias. Cada volição ocorre concomitantemente com a não volição. A vontade realiza a atividade de querer e de não querer o dado que lhe é apresentado: “... a qualidade básica de nossa vontade é que podemos querer ou não-querer o objeto apresentado pela razão ou pelo desejo: *‘In potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti.’* (Scotus)” (LM, p.

---

<sup>263</sup> “A grande verdade (...) é que, quanto à quintessência de seu pensamento – a contingência, o preço pago de bom grado pela liberdade -, ele não teve predecessores ou sucessores”. (LM, p. 133/286).

<sup>264</sup> “Se há algo como uma filosofia cristã, então Duns Scotus teria de ser reconhecido não só como ‘o mais importante pensador da Idade Média cristã’, mas talvez também como o único que não buscou um meio termo entre a fé cristã e a filosofia grega, e que ousou, portanto, tornar um símbolo dos ‘verdadeiros cristãos [dizer] que Deus age contingentemente” (LM, p. 31/210).

<sup>265</sup> “Como já disse mais de uma vez, a pedra de toque de um ato livre – desde a decisão de sair da cama de manhã ou de dar um passeio à tarde até as mais altas resoluções com as quais nos comprometemos para o futuro – é que sempre sabemos que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos”. (LM, p. 26/206).

130/283). Por isso que a definição da liberdade do livre arbítrio como escolha entre X e Y não vai ao fundo do problema da liberdade porque se concentra na escolha do que fazer diante de alternativas postas, sem mostrar que cada alternativa, enquanto objeto da vontade pode ser alvo de volições contrárias. Assim, o problema não se concentra em escolher entre X ou Y, pois X ocorre com não-X e Y com não-Y. Para ir a fundo na liberdade da vontade é preciso considerar a contingência na qual as alternativas estão suspensas.<sup>266</sup>

Scotus - “o solitário defensor... do fator contingência em tudo que é” (LM, p. 31/210) - não insiste tanto na oposição entre contingência e necessidade. O ser necessário age contingentemente. Contingência e necessidade não se repelem. O fator contingência em tudo que é feito e não ‘em tudo que é’ expressa o traço fundamental da concepção scotista. A prova da contingência dada por Scotus revela expressivamente que o ato feito podia não ser feito, e mesmo não podendo ser desfeito no presente, após ter ocorrido, pode ser evitado no futuro. “Aqueles que negam que algum ser é contingente”, disse Scotus, “deveriam ser expostos a tormentos, até reconhecer que é possível para eles não ser atormentados”. (LM, p. 31/210).

Scotus elabora uma concepção da contingência, que o coloca numa posição de crítico da tradição. Scotus, como todos os grandes pensadores medievais, conhecia bem a filosofia aristotélica. Era cômescio da distinção entre necessário e contingente, e da concepção do movimento da teoria da causalidade que postula a existência de uma causa primeira *incausada*, de um motor que move sem ser movido. Scotus questiona a concepção aristotélica de uma causa única suficiente para explicar o movimento. A sua teoria das causas parciais mostra que diferentes causas concorrem para o mesmo fim. É da convergência de causas que resulta um dado efeito e a combinação destas causas na geração do efeito é puramente contingente.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> Para Arendt, as alternativas colocadas diante da vontade para fazer a escolha indicam que não se trata mais de uma questão de liberdade, pois já temos elementos predeterminados que limitam a atividade da escolha. Também na interpretação que Arendt faz da *proiarsis*, o *telos* enquanto já dado limita a escolha aos meios. Por essa razão, Arendt chama a *proiarsis* apenas de precursora da vontade, porque ainda não se trata de uma atividade livre. Liberdade para Arendt significa que a vontade não é determinado por nada, a não ser por si, na autodeterminação. Essa noção é expressa na concepção scotista da vontade como *causa sui*.

<sup>267</sup> No comentário desta teoria scotista, Arendt ressalta a sua singularidade e sua relevância na interpretação de fatos políticos. “Nada poderia entrar em maior contradição com toda a tradição filosófica

Para explicar que a vontade é a fonte da ação, Arendt se inspira no pensamento scotista sobre a causalidade contingente dos atos. Para Arendt, “a Vontade é a fonte de ação” (LM, p. 141/291), isto é, é um poder causativo. A origem da ação é uma causa livre. A ação, uma vez feita, é irreversível. *A priori* a ação é contingente, mas *a posteriori* é necessária. Antes de sua realização era uma das volições com potencial de ser realizada. A ação realizada é a atualização de uma das volições que uma vez atualizada não pode retroceder e voltar a ser possível. Assim, a ação realizada é necessária no sentido de que não pode mais não ser. Para Arendt, quando o ego pensante põe-se a explicar o ato ocorrido, considera o ato dentro de uma narrativa causal que relaciona a ação com as causas antecedentes, dessa maneira, o ego pensante conclui que o ato era necessário porque determina que o que é, estava fadado a ser do modo como veio a acontecer. Mas o que está em questão na interpretação que Arendt faz de Scotus é que a vontade sendo a fonte da ação não é uma causa necessária, mas contingente. A causalidade não se opõe aqui à liberdade, do mesmo modo que para Scotus a necessidade não se opõe à contingência.<sup>268</sup> A explicação para a ocorrência dos fatos é diferente segundo o ego volitivo e o ego pensante.<sup>269</sup> O ato é necessário somente a partir do momento que é, de fato, um ato, mas a causa geradora que o rendeu atual não atuou necessariamente, mas contingentemente. A ação põe fim à tensão da vontade e ao conflito das posições contrárias do *velle* (querer) e do *nolle* (não querer) e atualiza uma das volições

---

do que essa insistência no caráter contingente dos processos. (Basta pensar nas bibliotecas inteiras que foram erguidas para explicar a necessidade da eclosão das últimas duas guerras, cada teoria identificando uma única causa diferente – quando, na verdade, nada parece mais plausível do que uma coincidência de causas, talvez postas em movimento, finalmente, por mais uma causa adicional, que ‘contingentemente causou’ as duas conflagrações). (LM, p.138/289).

<sup>268</sup> “Por contingente não designo algo que não é necessário ou que não tivesse sempre existido, mas sim algo cujo oposto poderia ter ocorrido no momento em que este realmente ocorreu. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas sim que é *causada contingentemente*”. (SCOTUS, p. 55).

<sup>269</sup> Os filósofos têm dificuldade em assumir a contingência porque se orientam pela experiência do ego pensante que arranja os fatos estabelecendo uma relação necessária entre causa e efeito, e não seguem a experiência do ego volitivo, que tem consciência de que o que foi feito não tinha necessidade de ser feito. “De todos os filósofos e teólogos que consultamos, só Duns Scotus, como vimos, estava pronto a pagar o preço da contingência pelo dom da liberdade – o dom do espírito que temos para começar algo novo, algo que sabemos que poderia também não ser. Sem dúvida, a necessidade sempre agradou mais aos filósofos do que a liberdade porque eles precisavam, para sua atividade, de uma *tranquillitas animae* (Leibniz), uma paz de espírito que – com base na *acquiescencia sibi*, a concordância de si consigo mesmo – só poderia ser garantida efetivamente através de um assentimento do arranjo do mundo”. (LM, p. 195/332).

antecedente do ato. O ato resulta de uma volição, cujo oposto era possível de ser realizado tanto quanto a volição que se consumou na ação. Para defender a liberdade da vontade, o preço a ser pago é a contingência. Quando o pensamento elimina a contingência e faz da necessidade causal a única regra explicativa da ocorrência dos fatos, o preço que se paga é a eliminação da liberdade dos atos. E se os atos não são livres, como podem trazer alguma novidade ao mundo?

Sendo a vontade a fonte da ação, Arendt trata da passagem da tensão interna da vontade para sua ex-tensão na ação. Já que a vontade “sempre quer *fazer* algo”, como o querer interno se relaciona como o fazer externo?<sup>270</sup>

A Vontade não se resume ao “eu quero”, pois busca o “eu posso” que não está nem dado, nem garantido, uma vez que se trata de um poder meramente potencial. A satisfação da vontade encontra término somente quando o querer e o poder fundam-se numa unidade, “eu-queiro-e-faço”. A unidade do querer e do poder é a realização da vontade. “A Vontade sempre quer *fazer* algo, menosprezando assim implicitamente o pensamento puro cuja atividade depende totalmente de ‘não fazer nada.’” (LM, p. 37/214).

A atividade da vontade está voltada para o futuro, para o que ainda não é. Daí que essa atividade é realizada na incerteza de atingir seu propósito. Essa é a tensão da vontade e sua inquietação intrínseca. A tendência da vontade de fazer e a ex-tensão de ir para fora da interioridade humana não tem nenhuma garantia de conclusão deste projeto. A tensão do querer é gerada pela expectativa de não poder realizar o conteúdo da volição. A superação desta tensão ocorre no momento da ação. Quando a vontade cessa seu conflito interno, então o ato pode ser realizado. Mas, justamente neste momento de consumação de seu projeto, a vontade torna-se inativa. A dualidade da vontade é superada na sua unidade interna, mas quando se torna *una* e cria a condição para o agir, cessa sua atividade livre.<sup>271</sup> Com a unificação da vontade está dado o passo

---

<sup>270</sup> “Toda volição, ainda que seja uma atividade do espírito, relaciona-se com o mundo das aparências no qual seu projeto deve realizar-se.... a inquietação preocupada da Vontade só pode ser apaziguada por um “eu-queiro-e-faço”, isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e liberação do espírito de sua dominação... a Vontade sempre quer *fazer* algo”. (LM, p. 37/214).

<sup>271</sup> “A vontade deve nos impelir à ação, e para esse fim devemos ser enfaticamente Um. Em outras palavras, a vontade dividida contra si mesma é menos adequada para a sua tarefa de agir”. (RJ, p. 122/188).

rumo ao fazer. “A tensão pode ser superada somente pelo fazer, isto é, pela desistência da atividade espiritual como um todo”. (LM, p. 38/215).

Assim, Scotus encontra a solução para o problema do conflito da vontade, que tanto atormentou os cristãos desde Paulo. A solução que unifica a vontade dividida repousa no agir.<sup>272</sup> O agir suprime a tensão da vontade, porque uma das volições opostas sobrepôs-se à outra na execução do ato, cessando o conflito. A passagem da atividade interna da vontade ao agir no mundo das aparências é possível porque há uma potência inerente à vontade que irrompe no agir.<sup>273</sup>

É na experiência da vontade que o ser humano reconhece o fator contingência que perpassa todas suas ações. Equivale a dizer que tudo aquilo que veio à luz no mundo pelo querer humano poderia não ter vindo pois a vontade tem o poder de querer e não querer o que quer que seja. Na vontade reside a potencialidade da ação que ocorre no espaço mundano que liga os seres humanos uns aos outros. Todos os novos processos que são colocados em curso no mundo por meio da ação são fundados na mais pura contingência. Se a vontade é a fonte da ação, e a turbulência da vontade<sup>274</sup> na contradição das volições gera o campo da contingência, então, é a contingência que subjaz a todo ato humano.

Referindo-se à relação entre a vontade e a ação, Jerome Kohn sustenta que o “querer simplesmente condena os seres humanos à liberdade”. (KOHN, 2000, p. 120).<sup>275</sup> Trata-se de um paradoxo: o ser humano é livre à medida que é condenado pela vontade. No entanto, para Arendt, a vontade é a fonte da ação porque desencadeia um

---

<sup>272</sup> “O modo normal que o homem tem de escapar à sua liberdade é simplesmente *agir* conforme as proposições da vontade. (...) A vontade humana é indeterminada, aberta a contrários, e, portanto, fragmentada somente à medida que a única atividade consiste em formar volições; no momento em que para de querer e começa a agir conforme uma das proposições da vontade, ela perde sua liberdade”. (LM, p. 141/291).

<sup>273</sup> “A mudança é possível por que há um ‘eu-posso’ inerente em cada ‘eu-queiro’, e este ‘eu-posso’ impõe limitações ao ‘eu-queiro’ que não estão fora da própria atividade da vontade”. *Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*, “a Vontade é um poder porque pode alcançar algo”. (LM, p. 142/292).

<sup>274</sup> Para Glenn Gray, a turbulência da vontade nos torna conscientes da contingência da ação, e essa consciência nos mostra que não estamos sujeitos à lógica da sucessão causal e necessária. “Ela acreditava que nossa vontade e não nosso intelecto é o verdadeiro *locus* da liberdade. A turbulência do querer nos torna conscientes da pura contingência de nossas ações, que é o reconhecimento de que poderíamos ou não agir ou fazer alguma coisa profundamente diferente a cada instante. Esta consciência da contingência sozinha nos assegura que não somos meros elos na cadeia da causalidade natural”. (GRAY, 1979, p. 233).

<sup>275</sup> Kohn aqui faz eco às considerações de Arendt ao final do *Querer* quando trata do abismo da vontade. (Cf. LM, p. 247/348).

processo de constituição da contingência que se dá na oposição das volições, de modo que, para cada ação há uma tensão que a precede. A vontade não condena o ser humano à liberdade, a vontade simplesmente gera o campo da contingência que torna possível a liberdade. Em vez de dizer que a vontade nos condena a ser livres, digo que a vontade no seu exercício constitui a tensão entre as volições contrárias que formam o campo da contingência. A ideia de que somos condenados a ser livres em decorrência da contingência da vontade, leva Kohn (2003, p. 26) a dizer que “a única questão significativa que pode ser proposta é se a nossa liberdade nos agrada ou não, se estamos dispostos ou não pagar o seu preço”. De fato, o reconhecimento da contingência humana depende de uma reflexão sobre os atos humanos, mas não se trata de uma questão psicológica de aceitar ou não essa condição. Esse paradoxo de tipo existencial que visa mostrar a necessidade de se tomar uma decisão pela existência esbarra no fato de que, nas análises de Arendt sobre a liberdade humana, o problema consiste em que essa possibilidade de decisão se esvai com a aniquilação da espontaneidade humana. O que escapa ao paradoxo da condenação da liberdade são os fatos históricos. Nos campos de concentração os seres humanos foram condenados a *não* ser livres porque sua espontaneidade - a capacidade da vontade de dar início a um processo sem a determinação precedente “da mecânica do desejo ou das deliberações do intelecto” (LM, p. 213/161) – foi aniquilada. Os seres humanos são condenados a ser livres desde que não sejam submetidos às mais terríveis experiências de manipulação de sua condição humana. O paradoxo é significativo em tempos de calmaria, mas em tempos sombrios, quem tem o poder de condenar é a ideologia dominante. Quando os seres humanos são reduzidos à esfera da bestialidade por terem a liberdade aniquilada pelas formas de governo totalitárias, então, o paradoxo da condenação da liberdade se torna um chiste.

Sem uma visão alargada da liberdade humana, corre-se o risco de cair em considerações parciais, que definem uma dimensão da liberdade, mas não a inserem dentro de um todo que alberga diferentes dimensões. Dana Villa, no seu estudo sobre a teoria da ação de Arendt, faz uma importante abordagem da dimensão política da liberdade. No entanto, prescinde das considerações de Arendt sobre as atividades da mente na última fase de suas obras, sobretudo, suas reflexões sobre a vontade. A

interpretação do pensamento político de Villa mostra como uma visão parcial da liberdade humana no pensamento de Arendt gera dificuldades para entender a abrangência da sua filosofia da liberdade.

Villa defende que a concepção de ação livre de Arendt depende da mudança de paradigma da filosofia feita por Heidegger. Arendt teria se apropriado da concepção de liberdade heideggeriana, entendida como modo de ser no mundo, para desenvolver uma concepção de “liberdade que é mundana, limitada e não soberana”. (VILLA, 1996, p. 200). Segundo ele, Arendt teve que evitar “a tendência reducionista e antimundana das concepções da liberdade centradas no sujeito que dominam a tradição”. (VILLA, 1996, p. 13). Essa leitura que Villa faz da ação e da liberdade política é válida até certo ponto. Enquanto o estudo da teoria da ação de Arendt for restrito a certas obras, sobretudo *A Condição Humana*, é válida, mas quando se leva em conta também o desmembramento da questão da ação em *A Vida do Espírito*, então, a perspectiva de Villa se mostra parcial.<sup>276</sup>

De acordo com Villa, quando Arendt analisa o fenômeno da ação como independente da vontade, o que está por trás desta abordagem é a exposição que Heidegger fez “da vontade de dominação e segurança que subjaz à tradição metafísica ocidental e que determina a conceitualização da ação da tradição”. (VILLA, p. 13). A ação é uma autêntica experiência humana porque mantém “distância em relação à condição de domínio ou autonomia” (VILLA, 1996, p. 82), isto é, há uma ruptura entre a ação e a vontade. Essa é uma posição sustentável, como disse acima, somente se não se levar em conta a ampla reflexão de Arendt sobre a vontade em *A Vida do Espírito* e a crítica de Arendt a Heidegger. Villa pretende marcar a influência de Heidegger na teoria da ação de Arendt e, assim, não percebe que Arendt não só questiona a passividade da vontade em Heidegger na forma de um querer “não-querer” como também desenvolve uma reflexão sobre a vontade como fonte da ação em *A Vida do Espírito*. Arendt não cai na tentação de Heidegger que, para superar o aspecto dominador da vontade, nega o querer. Se a vontade é uma vontade de dominar, então,

---

<sup>276</sup> A posição defendida por Villa não é um caso isolado entre os intérpretes do pensamento arendtiano. Segundo Betânia Assy, esses intérpretes, em sua maioria, “asseveram uma lacuna entre as noções de vontade de liberdade política, e, por consequência, entre vontade e ação”. (ASSY, 2002, p. 35).



para não exercer o domínio é preciso não ativar essa vontade. Arendt segue outro caminho, mergulha suas reflexões na consideração do poder ativo da vontade para mostrar que o ser humano é livre e age livremente à medida que a vontade gera o campo da contingência. Além disso, Arendt critica em Heidegger a fusão do agir com o pensar. Por Heidegger não compreender que essas duas atividades humanas são autênticas e independentes, ele acaba por esvaziar a atividade da ação de seu sentido de inserção no mundo. Agir, no sentido heideggeriano, é ouvir a voz do Ser no pensamento. Villa busca enfatizar a originalidade da teoria da ação de Arendt por considerar a ação como mundana, e contextualiza essa teoria arendtiana como dependente da mudança feita por Heidegger, mas olvida a crítica arendtiana a Heidegger dirigida a sua concepção de vontade.

A interpretação da concepção de liberdade no pensamento de Arendt, para ser abrangente, tem que analisar suas dimensões constitutivas, mas tem que articular essas dimensões sem cair numa visão parcial. A ação é liberdade, mas a liberdade não é só ação no pensamento arendtiano. “A razão de ser da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação”. (BPF, p. 145/192). Essa frase lapidar encontra-se em *Que é Liberdade?* Mas nos seus escritos mais tardios, Arendt versa sobre outras experiências da liberdade, quando trata do pensar e do querer no seu aspecto ativo, e não passivo. A filosofia, desde seus primórdios, tende a tratar destas operações como exercício contemplativo, e não ativo.<sup>277</sup> Arendt se contrapõe a essa tendência e alarga o campo de experiência da liberdade quando se debruça sobre as atividades da mente.

Na análise arendtiana da atividade da vontade dois pontos são centrais: a vontade é a fonte da ação, e a vontade é contingente. Por ser uma atividade livre e contingente a vontade é a fonte da ação. A ação, uma vez realizada, não pode ser desfeita. Ao ingressar no mundo dos homens, a ação desencadeia processos irreversíveis porque cada ação atinge os seres humanos no mundo da pluralidade de forma imprevista e incontável. Mas a ação que se tornou independente do agente, podia não ter sido feita enquanto estava mergulhada no campo da contingência. Esse

---

<sup>277</sup> “A atividade do pensamento – segundo Platão, o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo – serve apenas para abrir os olhos do espírito; e mesmo o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Em outras palavras, o pensamento visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso”. (LM, p. 6/7).

poder de fazer e não fazer diz respeito à faculdade da vontade e seu poder de querer e não-querer. A vontade é um poder de gerar uma contradição interior que somente é superada no agir mundano. Na terminologia adotada neste trabalho, digo que a liberdade da ação está assentada na liberdade interior. Sem a constituição do campo da contingência pela vontade, a ação seria determinada por uma única motivação. A capacidade de iniciar, a noção comum a todas as atividades livres, está associada ao poder da vontade de iniciar sua atividade por si mesma - interrompendo “cada cadeia causal da motivação que a precede” (LM, p. 213/161) e dando início espontaneamente a seus atos sem determinação de fatores antecedentes. Na sua atividade livre, a vontade constitui o campo da contingência, tornando-se uma condição para que a ação não seja determinada pelo intelecto ou pelo desejo.

## 7 CONCLUSÃO

Neste trabalho, o esforço teórico foi dispendido com o fito de demonstrar o que significa liberdade no pensamento de Arendt, para tanto apresentei três tipos de liberdade, que correspondem às dimensões política, ontológica e interior do ser humano, e busquei desvelar o fio que entrelaça as três dimensões da liberdade numa concepção mais ampla. Esse fio é a noção de que o ser humano é capaz de iniciar algo novo por meio de suas atividades. Ao fim do percurso trilhado extraio algumas conclusões.

No capítulo 2, apresentei a relação crítica de Arendt com o pensamento de Heidegger. A concepção de liberdade de Arendt engloba uma noção clara de ser humano como ser livre e uma descrição das atividades humanas segundo a noção de liberdade. Arendt critica o funcionalismo e o individualismo do *Dasein*, por considerar que Heidegger dilui a existência humana nas suas funções sem articulá-las com uma noção unificadora do ser humano. Assim, a insistência de Arendt na noção de ser humano livre em todas as análises das atividades humanas deriva de uma lacuna que verificou no pensamento de Heidegger. Contudo, Arendt faz uma abordagem apreciativa da noção de mundo de Heidegger, pressuposto para pensar a liberdade como realidade mundana. Ademais, Arendt se apropria da concepção heideggeriana da atividade do pensar, uma atividade pura que não se define pelos resultados que atinge. Arendt, seguindo Heidegger, insiste que o pensar não é determinado por metas, resultados ou propósitos por ser um contínuo exercício de busca de sentido que dissolve todos os resultados provisórios atingidos e repropõe um novo começo na sua incessante busca. Mas, Arendt polemiza com Heidegger porque o filósofo identifica o pensar com o agir e compreende a vontade como “querer-não-querer”. Como o pensar é um ato solitário, a ação acaba por ser convertida em solidão. Essa posição de Heidegger é a antítese da concepção de ação de Arendt, que propõe e repropõe, ao longo dos seus escritos, a distinção entre o pensar e o agir, sendo o pensar uma atividade solitária, mas a ação uma atividade coletiva. Por trás desta identificação entre pensar e agir está a tentativa de Heidegger de isolar a ação da relação com a vontade, já que a vontade é experienciada por ele como um querer dominar. Arendt opõe-se a

essa perspectiva, razão porque analisa a faculdade da vontade na qualidade de ‘fonte da ação’. Por essa razão critiquei Dana Villa, que interpreta a liberdade na teoria da ação de Arendt a partir de Heidegger e, por isso, não considera a relação da vontade com a ação.

Ainda, neste capítulo, tratei do diálogo de Arendt com Jaspers. O aspecto central deste diálogo salientado neste trabalho é a noção de existência da filosofia de Jaspers, que a compreende como uma forma de liberdade radicada na espontaneidade. A concepção de ser humano que Arendt desenvolve nas suas reflexões sobre a *vita activa* segue a linha traçada por Jaspers. Enquanto que para Jaspers, nas palavras de Arendt, existência significa que o homem “age a partir de sua liberdade radicada na espontaneidade” (cf. p. 58), para Arendt a ação é enraizada na natalidade humana. Deixando de lado a questão da diferença dos termos usados, espontaneidade ou natalidade, a perspectiva de ambos é que a existência humana se constitui na ação espontânea e na atualização da capacidade de iniciar algo novo.

Tratei das origens do pensamento político de Arendt no Capítulo 3. Arendt faz uma guinada para a política devido a sua condição de judia. Engajou-se politicamente no movimento sionista de resistência ao nazismo, e suas primeiras reflexões políticas tratam da questão judaica. O que desponta nestas reflexões e que vai marcar o desenvolvimento de seu pensamento político é a importância que dá à ação quando pensa o fenômeno político e à crítica às ideologias que sacrificam a liberdade humana em nome de uma interpretação da história que tira dos agentes a responsabilidade pela ação e pela inação. Em relação à crítica a essas ideologias exposta por Arendt, a conclusão que cheguei foi de que não há lugar para a ação nessas doutrinas porque negam a contingência da história em nome da necessidade.

Na análise do Totalitarismo, no Capítulo 4, tentei demonstrar como a aniquilação da liberdade humana nos campos de concentração sob o domínio total do terror reduz a vida humana ao nível da animalidade. *Reductio ad bestiam*. Da análise de Arendt sobre a transformação da natureza humana por obra do governo totalitário resulta que a liberdade humana não é natural. Com a eliminação da espontaneidade humana por meio do processo metódico de ‘matar’ mantendo a pura vida dos presos, as vítimas foram desumanizadas. A conclusão a que se chega é que o esvaziamento da condição

humana da liberdade significa a perda da própria humanidade do homem. À medida que o ser humano pode ser mais do que um animal vivente, pode-se falar de um ser dotado de liberdade. Contudo, quando é reduzido à mera existência, o ser humano está esvaziado de sua liberdade. Toda a insistência de Arendt na centralidade da liberdade, nos seus escritos, é marcada por essa experiência de radical negação da liberdade.

A essência do governo totalitário é a aniquilação da liberdade, que é o principal estorvo e resistência aos processos de dominação, legitimados nas ideologias da necessidade das leis da natureza e da história. O governo totalitário criou um mundo lógico e coerente que tornou real o conteúdo da ideologia totalitária de eliminar classes e grupos considerados descartáveis para o bem da espécie e para o progresso da história. A liberdade é um estorvo nesse mundo artificial porque retarda o curso do progresso da Natureza e da História.

Para Arendt, após a devastação do mundo civilizado pelo governo totalitário, abriu-se a possibilidade de um novo começo. Arendt tem consciência de que os elementos do governo totalitário é uma realidade potencial que está entre nós, mas sua reflexão em *Origens do Totalitarismo* sobre o que vem após o fim do terror, traz um sopro de esperança de construção de um mundo novo. A esperança reside na liberdade humana porque a liberdade é a capacidade do ser humano de fazer com que o mundo recomece sobre novas bases. É preciso insistir que a concepção de liberdade no pensamento de Arendt é a capacidade de realizar novos começos, e essa capacidade é evocada no contexto da análise da mais violenta forma de governo construída pela civilização ocidental. A razão de ser da política é a liberdade porque é a liberdade o fundamento de uma forma de governo oposta antiteticamente ao governo totalitário. Essa concepção de liberdade que a identifica com a capacidade de iniciar do ser humano é retomada em diferentes momentos e contextos do pensamento arendtiano. Essa é a noção fundamental de liberdade que caracteriza todas as formas de liberdade desenvolvidas no pensamento arendtiano. É a marca da liberdade política, da liberdade das atividades da mente humana e da condição humana da natalidade.

Busquei explorar, no Capítulo 5, a noção arendtiana que liga a política à ontologia, na articulação das dimensões política e ontológica da liberdade, indicando como atividade da ação atualiza a condição humana da natalidade. A ação política é

livre porque se inspira no princípio da liberdade, fato que, no interior das atividades da *vita activa*, distingue a ação da atividade do trabalho, que é regida pelo princípio da necessidade e da atividade da fabricação, que é orientada pelo princípio da utilidade. O trabalho é a atividade exercida pelo *animal laborans* para atender as necessidades básicas e fundamentais do viver humano, enquanto que a fabricação é um processo regulado pela lógica instrumental, adotando os meios disponíveis para atingir o fim, que já é predeterminado na ideia do produto a ser fabricado pelo *homo faber*. A ação é uma inserção no mundo dos homens por meio de feitos e palavras; tal inserção é uma iniciativa incondicionada, indeterminada e livre porque não é imposta nem pela necessidade nem pela utilidade.

A ação é radicada na condição da natalidade humana. A natalidade enquanto fonte da ação é uma realidade potencial. Natalidade significa a potência livre e espontânea de iniciar o que ainda não existe e não foi feito, em uma palavra: o novo. O conceito de natalidade é elaborado por Arendt para expressar a fonte da experiência humana de dar começo a novas realidades, inclusive a novos corpos políticos. A natalidade é um conceito que ilumina a experiência humana autêntica de tornar realidade mundana e objetiva o que ainda não existe. A natalidade é a principal categoria do pensamento político de Arendt porque expressa a capacidade do ser humano de superar as determinações naturais do eterno ciclo de repetição do mesmo. A natalidade é o começo do novo. Para Arendt a capacidade de começar corresponde ao começo que todo ser humano é ao nascer. Mas, natalidade é distinta de nascimento. Por essa razão a liberdade da natalidade não pode ser atribuída ao nascimento.

A ação atualiza a condição da natalidade, tal atualização ocorre no mundo quando algo novo emerge, como na fundação de novos corpos políticos. As revoluções são fenômenos históricos que comprovam a teoria da ação de Arendt porque a ação radicada na natalidade cria um novo mundo na fundação de uma nova ordem política. A ação revolucionária inclui tanto a libertação da necessidade e da opressão quanto a fundação de algo novo. Na revolução, a ação constitui o espaço da liberdade para que a experiência revolucionária de liberdade – a ‘experiência do homem para a novidade’ – continue na experiência da participação no espaço público de liberdade. Ação e natalidade, atualização e potencialidade, política e ontologia: todas essas articulações

do pensamento de Arendt ficam explícitas nas revoluções que atingem o objetivo de constituir a liberdade.

Por fim, no Capítulo 6, examinei as atividades das faculdades do querer e do pensar para evidenciar a dimensão interior da liberdade. Antecedi a exposição sobre a liberdade interior, discutindo com alguns de seus intérpretes a questão da articulação das dimensões do pensamento de Arendt em torno da liberdade. A conclusão a que cheguei é que a filosofia da liberdade de Arendt para ser coerente e abrangente tem que partir de uma noção unificante de ser humano. As atividades humanas têm relação com a liberdade. Mas os intérpretes não estabelecem essa relação senão de forma parcial, considerando uma ou outra atividade. Se se considerar o pensamento arendtiano como um todo, e não como uma justaposição entre filosofia e política, é preciso definir qual é o elemento que unifica as atividades da faculdade da ação com as faculdades da mente. Tentei mostrar que a noção que entrelaça as dimensões da liberdade não é a noção de liberdade no sentido de autonomia, mas no sentido de iniciar algo novo.

Na sua análise da vontade, Arendt critica a teoria do *liberum arbitrium* porque expressa apenas uma das funções da vontade, a de arbitrar, mas não manifesta a outra função, a de começar algo novo. O que está em jogo, na análise que Arendt faz das funções da vontade, não é o poder de escolher, mas o de começar a ação. A vontade é a fonte da ação, o que significa dizer que a ação está suspensa na mais pura contingência, uma vez que a atividade do querer é o processo que gera o campo da contingência. É na experiência da vontade que o ser humano reconhece o fator contingência que penetra todas suas ações. A lição que Arendt extraiu de Scotus, um pensador medieval, é que, tudo que a ação livre faz, poderia não ter sido feito porque está suspensa na contingência. Em relação à vontade, é importante destacar que Arendt diferencia o *liberum arbitrium* da liberdade de iniciar nas suas últimas obras, enquanto que no artigo *Que é liberdade?* essa distinção não é feita. A razão é que nesse artigo Arendt busca desvincular a ação política das atividades da mente, enquanto que, mais no final da sua vida, por causa de perplexidades em relação a sua teoria da ação, Arendt tenta abrir novas perspectivas para pensar esta relação.

Ainda neste capítulo, considere a atividade do pensar. Primeiramente, apresentei a atividade do pensar no seu caráter ativo, isto é, o pensar enquanto *atividade*. Esse ponto é central para Arendt em *A Vida do Espírito* porque permite uma contraposição à tradição da *vita contemplativa*, que distingue a atividade prática da passividade teórica. O que define a atividade do pensar é a busca de significado. O pensamento é uma atividade livre, um exercício constante ao longo da vida que busca o significado dos fenômenos que ocorrem no mundo. É uma atividade livre porque não é submetida à coerção da verdade, que é o objeto da atividade do conhecimento, distinta da atividade do pensar. É livre também porque o sentido que gera não é definitivo nem acabado de uma vez por todas. A liberdade do pensamento consiste em que na sua busca por significado sempre recomeça porque o sentido alcançado pelo pensamento sempre é reaberto pelo próprio pensamento. Em segundo lugar, busquei evidenciar que a atividade do pensar, por ser uma busca de significado, procura encontrar o sentido dos eventos. O pensar é o exercício de compreensão da realidade histórica. Indiquei a concepção de compreender que Arendt defende: os eventos históricos são uma novidade gerada pela ação livre dos seres humanos. Por serem uma novidade, não podem ser analisados segundo a categoria da causalidade histórica, que estabelece a relação necessária entre as causas e o evento histórico. Nos momentos de crise dos paradigmas de compreensão e juízo, impõe-se a tarefa de compreender *ex novo*. Para Arendt é indiscutível que vivemos essa crise profunda desde que o Totalitarismo arruinou nossas categorias de pensamento e nossos padrões de juízo. Pensar a novidade histórica no exercício da compreensão impõe a tarefa de interpretar o fenômeno totalitário na sua originalidade. A novidade mais cruel desse fenômeno político é que não foi simplesmente mais uma forma de governo dominadora, mas uma dominação total porque aniquilou a liberdade do ser humano. Esse fenômeno não pode ser compreendido pela interpretação causal da história porque isso implica a perda da sua diferença em relação a todas as outras formas de governo, e também porque a interpretação causal entende a história como desenvolvimento necessário de fatos, e a implicação desta perspectiva é a negação da liberdade. A compreensão da realidade histórica na perspectiva de Arendt critica tanto a negação da liberdade pelo totalitarismo quanto pelas teorias históricas que não consideram o ser humano como ser capaz de



iniciar algo novo, e o novo não tem vínculo de necessidade com o que o precede, senão não seria uma novidade, mas uma continuidade.

A perspectiva que perpassou, como fio de Ariadne, este trabalho foi a de que a concepção de liberdade no pensamento arendtiano tem três dimensões: a dimensão política referente à atividade da ação, a dimensão ontológica referente à condição humana da natalidade e a dimensão interior referente às atividades mentais; e que há uma noção de liberdade comum que entrelaça essas dimensões. O significado de liberdade que está presente nas dimensões de liberdade desenvolvidas por Arendt consiste em que a essência da liberdade é a capacidade de iniciar. Arendt não só cria esse conceito de liberdade como o utiliza para definir não somente a natalidade como também a ação, a vontade e o pensamento. De modo que a ação é concebida como a inserção no mundo dos homens na forma de um segundo nascimento, cujo “impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir em seu sentido mais geral significa tomar uma iniciativa, começar”. (LWA, p. 39/190). A atividade da vontade tem a função de iniciar algo. A vontade é o “órgão para o futuro, idêntica ao poder de começar algo novo”. (LM, p. 28.208). Quanto ao pensar, Arendt indica que o pensar é um recomeço porque os significados tecidos pelo pensamento são como a teia de Penélope. Assim, pensar é dar início a novos significados num processo incessante que acompanha toda a vida. Ademais, o pensar é o exercício de compreensão dos eventos históricos gerados pela ação, e a interpretação desses eventos é feita segundo o princípio da novidade e não da causalidade. A compreensão é atividade mental que desvela o sentido da ação humana histórica na manifestação da liberdade.

Em relação à primeira hipótese e à divisão das três dimensões da liberdade no pensamento de Arendt, tomei como ponto de partida da proposta deste trabalho as distinções feitas por Arendt em *Que é Liberdade?* em que distingue: a) a faculdade da liberdade entendida como dom/dado, começo/início (*initium*) e fonte: “a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas”. (BPF, p. 167/218); b) a liberdade exterior, que é a liberdade da ação política, mundana e tangível; c) a liberdade interior ou a liberdade da vontade. Com base nestas distinções e no enunciado de Arendt de que a capacidade de começar anima as atividades

humanas, diferenciei as dimensões política, ontológica e interior da liberdade, incluindo na dimensão interior também a atividade do pensar, que está ausente em *Que é Liberdade?* Quando confrontei essa tripartição com as reflexões de alguns intérpretes do pensamento de Arendt, percebi que fazem referência às diferentes noções de liberdade, mas nenhum deles busca analisar todas as atividades humanas segundo o princípio da liberdade, como busquei fazer neste trabalho. Kateb (1984, p. 8) reduz a discussão da liberdade à liberdade da ação, assim como Villa (1996, p. 82). Passerin D'Entreves trata da liberdade da ação e do julgar, mas não considera o querer e o pensar; Young-Bruhel (1994, p. 361) compreende que a liberdade dá coesão ao inteiro pensamento arendtiano, mas adota o conceito de autonomia para tratar da independência das faculdades e assim perde de vista a interatividade entre elas, e Jerome Kohn (2000, p. 115) assume uma posição ambígua sobre a aplicação da noção comum de liberdade a todas as atividades humanas livres.

No que concerne a segunda hipótese, busquei mostrar que a concepção de liberdade de Arendt é ampla e não pode ser restrita à ação política. Contrariamente a Kateb, não se pode, à luz da consideração das obras de Arendt, reduzir a liberdade à ação, considerada pelo autor “o único veículo da liberdade”. Isso ocorre quando não se dá o mesmo peso que é dado aos escritos políticos aos escritos mais filosóficos de Arendt. Esse é o limite do brilhante livro de Villa que, ao tratar da teoria da ação, considera a questão da liberdade apenas em algumas obras de Arendt. Sem a análise do conjunto das obras de Arendt - desde os *Escritos Judaicos* até *A Vida do Espírito* passando por *A Condição Humana*, *Origens do Totalitarismo*, e outras obras - tem-se obstáculos para entender os motivos de Arendt insistir que a razão de ser da política é a liberdade. Foi por causa da negação da liberdade de seu povo que Arendt fez o *turn* para a política e foi por causa da aniquilação da liberdade nos campos de concentração que Arendt criou uma teoria política centrada na ideia da liberdade, como se vê nos *Escritos Judaicos* e em *Origens do Totalitarismo*. Mesmo na sua última obra, Arendt ainda estava vinculada à ideia que expressou em *Origens do Totalitarismo*: a de que há futuro mesmo para um mundo destruído porque todo nascimento humano é a promessa de algo novo. Em *A Vida do Espírito* compreende a vontade como atividade voltada

para o futuro e o começo de algo novo, fato que revela que nas obras tardias há uma coerência como os princípios postos por Arendt nas primeiras obras. Assim, para se elaborar uma compreensão da concepção de liberdade no pensamento arendtiano é preciso considerar todas as suas dimensões.

Em relação à terceira hipótese, a concepção de liberdade no pensamento de Arendt que apresentei é coesa porque mostrou que nas três dimensões da liberdade o que é enfatizado por Arendt é a capacidade de iniciar. O argumento de Arendt na sua interpretação do *initium* agostiniano é que, se o homem é um começo, então, a capacidade de começar está presente nas atividades humanas. Essa capacidade de iniciar é expressa pelo conceito de natalidade. Para Agostinho, essa capacidade está relacionada à criação do homem, mas, para Arendt, que não é teóloga, essa capacidade tem relação com o nascimento, porque uma vez que o recém-nascido veio do nada, o seu ingresso no mundo é a entrada de uma novidade, que antes não existia. É o significado do conceito de natalidade que dá coesão interna à concepção de liberdade de Arendt. A natalidade é a dimensão ontológica da liberdade, é o traço de espontaneidade da condição humana que se manifesta nas atividades humanas.

Para compreender o conceito de natalidade é preciso distinguir a natalidade do fato do nascimento, senão corre-se o risco de naturalizar um dos conceitos centrais do pensamento arendtiano. A posição que assumo é que Arendt reflete sobre o nascimento, buscando dar sentido a esse fato bruto da existência, assim como há pensadores que para pensarem a existência humana refletem sobre o sentido da morte. Arendt reflete sobre o sentido do nascimento para pensar a existência como potência que origina novos feitos. Arendt relaciona a capacidade de começar com o começo da existência, seu nascimento, mas não diz que a liberdade é dada no nascimento. A liberdade não é a essência humana, nem a natureza humana. A natalidade é usada como conceito para definir a liberdade humana, mas esse conceito refere-se à condição humana. E esse conceito é elaborado a partir do pensar sobre as experiências de começar algo novo, como ocorre nas revoluções. Para Arendt pensar é refletir sobre as experiências. A liberdade ou é uma experiência ou é um termo vazio. O ser humano só é livre à medida que desenvolve atividades livres. Em outras palavras, o homem não é natal porque nasceu, é natal porque é capaz de realizar o imprevisível, de começar.

Como o começo humano se dá no nascimento, Arendt associa o começar com o começo.

No final deste trabalho, ainda cabe uma interrogação: essa concepção de liberdade centrada em três dimensões, que são articuladas pelo conceito de natalidade, não implica extrapolar os limites da compreensão da política? O pensamento político de Arendt tem como agenda pensar as questões filosóficas da ciência política: “O que é a política? Quem é o homem enquanto ser político? O que é a liberdade? ”. (EU, p. 433/449). A resposta à primeira questão é que a política é um espaço público *inter homines* em que os cidadãos iguais se revelam uns aos outros por meio de feitos e discursos. A resposta de Arendt para a terceira pergunta é que a liberdade é um traço da existência humana cuja essência é iniciar. Intérpretes do pensamento arendtiano como Kateb uniria as duas repostas numa só, dizendo que o único veículo da liberdade é política, e, assim, a política é liberdade e a liberdade é política. Se Arendt não tivesse refletido sobre as atividades não-políticas por causa de questões políticas, esse tipo de resposta soaria convincente e suficiente. Mas o fato é que Arendt expandiu suas reflexões sobre a ação e o mal, lidando com a fenomenologia das atividades humanas interiores ressaltando a liberdade destas atividades. A questão da liberdade no pensamento arendtiano extrapola os limites do pensamento política ou o reorienta para uma perspectiva diferente? A resposta é que a liberdade é a razão de ser da política porque a liberdade é a definição de ser humano. Ser livre e ser humano é a mesma coisa. A política é o espaço que garante a vida humana ser vivida com o brilho da liberdade no exercício de todas as atividades livres.

A resposta à pergunta colocada por Arendt – “Quem é o homem como ser político?” – somente pode ser dada a partir de uma consideração abrangente do tema da liberdade, como tentei fazer. Para Arendt o problema da filosofia de Heidegger é não ter elaborado uma ideia unificante para articular as diferentes funções do homem. A preocupação de Arendt em desenvolver essa ideia está expressa no seu conceito de natalidade que define uma condição fundamental do ser humano presente nas diferentes atividades humanas. Mas, a resposta à pergunta, para ser fiel às fontes arendtianas, dever dar mais um passo, que foi dado por Arendt em *A Vida do Espírito*. Foi o passo que analisei quando tratei do pensar como recomeço e da vontade como a

causa contingente da ação. Se o homem é um ser político e a liberdade é a razão de ser da política, o homem, na qualidade de ser político, é um ser livre, e sua liberdade significa capacidade de iniciar algo novo em todas as suas atividades, não somente na ação. Sem a política, o exercício das atividades humanas é colocado em perigo e essas atividades podem até ser aniquiladas, como ocorreu no governo totalitário. A reorientação que Arendt faz de seu pensamento, nas suas últimas obras, abre caminho para um pensamento político que busca articular todas as atividades humanas.

Por fim, este trabalho traz elementos que permitem ensaiar uma resposta à questão sobre o homem enquanto ser político, que podem ser resumidos da seguinte maneira:

1. A noção de que o homem é um ser livre não pode ser interpretada em chave essencialista. Arendt, seguindo Heidegger, diz que o ser do homem é existência, e se orientando por Jaspers, define a existência como ação radicada na espontaneidade. Arendt define o ser humano como existência marcada por condições. A condição fundamental é a natalidade. A prova histórica de que o ser humano é uma existência condicionada e não um ser essencial ou natural foi dada por Arendt na sua análise da aniquilação da liberdade humana e da transformação da natureza humana.

2. O ser humano é um ser de ação. A ação é o ingresso no mundo humano por meio da linguagem: discursos que significam os atos. A ação é livre porque se orienta pelo princípio da liberdade e atualiza a natalidade humana. A prova histórica de que a ação é o início de algo novo está no fenômeno da revolução e na instauração de uma nova ordem política.

3. O ser humano é um ser livre na realização das atividades mentais de querer e de pensar. O pensamento é livre porque no exercício de sua atividade não está preso à coerção da verdade, já que busca o sentido das coisas. Essa busca é livre porque é criação, destruição e (re) criação de conceitos, num constante movimento de recomeçar. O pensamento constitui a pessoa, que pensa e julga por si mesma para se mover no mundo, sem aceitar irrefletidamente as regras de conduta e os padrões de juízo do *ethos*.

O ser humano é livre porque na atividade da vontade cria o campo da contingência fazendo com que os atos humanos sejam assentados na mais pura possibilidade uma vez que tudo que é feito pela ação humana poderia não ter sido.

4. O ser humano é um ser ativo não somente nas atividades da *vita activa*: trabalho, fabricação e ação, mas também nas atividades humanas da vida interior: pensar, querer e julgar.

Assim, a concepção de liberdade que articula as dimensões ontológica, política e interior no pensamento de Arendt traz perspectivas para responder à questão colocada por ela: “Quem é o homem enquanto ser político?” (EU, p. 433/449).

## REFERÊNCIAS

### a) *Obras e artigos de Arendt:*

ARENDR, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. San Diego, New York: Harcourt Brace and Company, 1973. (**Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989).

\_\_\_\_\_. **Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil**. New York: Viking Press, 1964. (Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999).

\_\_\_\_\_. **Men in Dark Times**. New York: Harcourt, Brace and World, 1968. (**Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Cia das Letras, 1999).

\_\_\_\_\_. **Crises of the Republic**. New York: Harvest Books, 1972. (**Crises da República**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1999).

\_\_\_\_\_. **The Life of the Mind**. New York: Harvest Book, Harcourt, Inc., 1978. (**A Vida do Espírito**. 3 ed. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995).

\_\_\_\_\_. **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. (**Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993).

\_\_\_\_\_. **Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969**. New York: Harcourt Brace, 1992.

\_\_\_\_\_. **A dignidade da política**. Antonio Abranches (org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. **Essays in Understanding (1930 – 1954)**. New York: Harcourt Brace and Company, 1994. (**Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008).

\_\_\_\_\_. **Che cos'è la política?** Milano: Edizioni di Comunità, 1995.

\_\_\_\_\_. **The Human Condition**. Introduction by Margaret Canovan. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago, 1998. (**A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 11 ed. revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010).

\_\_\_\_\_. **Responsibility and Judgment**. New York: Schocken Books, 2003. (**Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004).

\_\_\_\_\_. **Letters: 1925-1975**. Hannah Arendt and Martin Heidegger. Harcourt, 2004.

\_\_\_\_\_. **The Promise of Politics**. New Yoork: Schoken Books, 2005.

\_\_\_\_\_. **On Revolution**. New York: Penguin Books, 2006. (**Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011).

\_\_\_\_\_. **Between Past and Future**. Eight Exercises in Political Thought. New York: Penguin Books, 2006. (**Entre o Passado e o Futuro**. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992).

\_\_\_\_\_. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007.

\_\_\_\_\_. What is Existenz Philosophy? **Partisan Review**, XVIII/1, 1946.

\_\_\_\_\_. Freedom and Politics: a Lecture. **Chicago Review**, 1960.

\_\_\_\_\_. Freedom and Politics. In: HUNOLD, Albert. **Freedom and Serfdom**: an anthology of Western Thought. Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1961.

\_\_\_\_\_. On Arendt. In: HILL, M. **The Recovery of the Public World**. New York: St. Martin's Press, 1979. (Sobre Hannah Arendt. **Revista Inquietude**. Goiânia, v. 1, n. 2, dez. 2010b).

\_\_\_\_\_. Labor, Work, Action. In: BERNAUER, J. (org.) **Amor Mundi**: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt. Boston: Martinus Nijhoff, 1987. ("Trabalho, obra, ação". **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, vol. 7, 2005, n. 2).

\_\_\_\_\_. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. **Social Research**, vol. 69, n. 2 (Summer 2002).

b) *Outras obras*:

AGAMBEN. La Potenza del Pensiero. **Revista do Departamento de Psicologia**. UFF, vol 18, n. 1, p. 11-28, Jan/Jun. 2006. Texto bilíngue italiano/português.

AGUIAR, Odílio *et al* (Orgs.) **Origens do Totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

AGUIAR, Odílio. **Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: Ed. UFC, 2000.

\_\_\_\_\_. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

ALLEN, W. F. Hannah Arendt: existential philosophy and political freedom. **Philosophy and Social Criticism**, v. 9, n. 2, 1982.



ASSY, Bethania. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, A. (Coord.). **Transpondo o abismo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BENHABIB, S. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. California: Sage Publications, 1996.

BERNAUER, J. (org.) **Amor Mundi**: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt. Boston: Martinus Nijhoff, 1987.

BERNSTEIN, Richard. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. Cambridge/Massachusetts: MIT Press, 1996.

BETZ HULL, M. **The Hidden Philosophy of Hannah Arendt**. London, New York: Routledge Courzon, 2002.

BIGNOTTO, Newton. (Org.) **Hannah Arendt: diálogo, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

\_\_\_\_\_. Totalitarismo e Liberdade no Pensamento de Hannah Arendt. In:\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt: diálogo, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: UFMG, 2001a.

\_\_\_\_\_. Totalitarismo hoje. In: AGUIAR, Odílio *et al* (Orgs.) **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001b.

BIRMINGHAM, Peg. **Hannah Arendt and Human Rights**. The Predicament of common responsibility. Bloomington: Indiana Press University, 2006.

\_\_\_\_\_. The an-archic event of natality and the “right do have rights”. **Social Research**. Vol. 74, n. 3, Fall 2007.

BOWEN MOORE, Patricia. Natality, *amor mundi* and nuclearism. In: BERNAUER, J. (org.) **Amor Mundi**: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt. Boston: Martinus Nijhoff, 1987.

CALVET, Thereza. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade do querer. In: CORREIA, Adriano (Coord.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

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

CORREIA, Adriano (Coord.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002

\_\_\_\_\_. O pensar e a moralidade. In: \_\_\_\_\_. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002

CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. (Orgs.) **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro.** Juiz de Fora, UFJF, 2008.

\_\_\_\_\_. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. In: \_\_\_\_\_ **Hannah Arendt: entre o passado e o futuro.** Juiz de Fora, UFJF, 2008.

DOSSA, Shiraz. **The Public realm and the Public Self.** The Political Theory of Hannah Arendt. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1989.

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

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt e o Pensamento Político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos.** Fortaleza, ano 5, n. 9, jan./jun., 2013.

FELDMAN, Ron H. Introduction. The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt (1906-1975). In: ARENDT, H. **The Jewish Writings.** New York: Schocken Books, 2007.

FORTI, Simona. **Hannah Arendt.** Milano: Bruno Mondadori, 1999.

GRAY, Glenn. The Abyss of Freedom – and Hannah Arendt. In: HILL, M. **The Recovery of the Public World.** New York: St. Martin's Press, 1979.

HABERMAS, J. **O Futuro da Natureza Humana.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HILL, M. **The Recovery of the Public World.** New York: St. Martin's Press, 1979.

HINCHMAN, L. and HINCHMAN, S. Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism. **Review of Politics** v. 46, n.2, 1984.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt: Critical Essays.** State University of New York, 1994.

\_\_\_\_\_. Existentialism politicised: Arendt's debt to Jaspers. In: \_\_\_\_\_ **Hannah Arendt: Critical Essays.** State University of New York, 1994.

ISAAC, Jeffrey. Situating Hannah Arendt on Action and Politics. **Political Theory**, v. 21, n. 3, 1993.

JAY, Martin. **Permanent Exiles: Essays on the intellectual migration from Germany to America.** New York: Columbia University Press, 1985.

JONAS, Hans. Acting, Knowing, Thinking. **Social Research**, v. 44, n. 1, 1977.

KATEB, George. **Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil**. Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1984.

KNAUER, James T. Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action. **The American Political Science Review**, v. 74, n. 3, Sep., 1980.

KOHN, Jerome. Thinking/Acting. **Social Research**, v. 57, n. 1, 1990.

\_\_\_\_\_. (Ed.) **Hannah Arendt: Twenty years later**. Cambridge: The MIT Press, 1997.

\_\_\_\_\_. Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to *The Life of the Mind*, I. In: \_\_\_\_\_. **Hannah Arendt: Twenty Years Later**. Cambridge: The MIT Press, 1997. (O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à *Vida do Espírito*". In: AGUIAR, Odílio (Org.) **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001).

\_\_\_\_\_. Per una comprensione dell'azione. In: FORTI, Simona (Org.). **Hannah Arendt**. Milano: Mondadori, 1999.

\_\_\_\_\_. Freedom: The Priority of Politics. In: VILLA, Dana (Ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Preface. A Jewish Life: 1906-1975. In: ARENDT, H. **The Jewish Writings**. New York: Schocken Books, 2007.

LAFER, Celso. **Pensamento, Persuasão e Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

O'SULLIVAN, N. K. Politics, Totalitarianism and Freedom: the political thought of Hannah Arendt. **Political Studies**, v. 21.

PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008.

PASSERIN D'ENTREVES, Marurizio. **The Political Philosophy of Hannah Arendt**. Londres e New York: Routledge, 1994.

RICOEUR, Paul. **Em Torno do Político**. São Paulo: Loyola, 1995.

SCOTUS, Duns. **Philosophical Writings**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1987

TAMINIAUX, Jacques. The Reappropriation of the Nicomachean Ethics: *Poiesis* and *Praxis* in the Articulation of Fundamental Ontology. In: **Heidegger and the Project of Fundamental Ontology**. Albany: State University of New York Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Bios politikos* and *bios theoretikos* in the Phenomenology of Hannah Arendt. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 4, n. 2, Sept. 1996.

\_\_\_\_\_. **The Thracian Maid and the Professional Thinker**. Arendt and Heidegger. Albany: State University of New York Press, 1997.

TLABA, Gabriel M. **Politics and Freedom**: Human Will and Action in the thought of Hannah Arendt. Lanham, New York and London: University Press of America, 1987.

VILLA, Dana (Ed.). Beyond Good and Evil: Nietzsche and the Aestheticization of Political Action. **Political Theory**, vol. 20, n. 2, May, 1992.

\_\_\_\_\_. **Arendt and Heidegger**. The Fate of the Political. Princeton: Princeton University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Arendt, Heidegger, and the Tradition. **Social Research**, v. 74, n. 4, winter, 2007.

VOLLRATH, E. Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. **Social Research**, vol. 44, n. 1, 1977.

WAGNER, Eugênia Salles. **Ética e Política**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

YOUNG-BRUHEL, E. From the Pariah's point of view: reflections on Hannah Arendt's life and work. In: HILL, M. **The Recovery of the Public World**. New York: St. Martin's Press, 1979.

\_\_\_\_\_. Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*. In HINCHMAN, L. and HINCHMAN, S. **Hannah Arendt: Critical Essays**. State University of New York, 1994.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt**: por amor ao mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

\_\_\_\_\_. **Why Arendt matters**. New Haven: Yale University Press, 2006.