

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GEOVANE BARRETO DA FROTA

A LIBERDADE COMO CONCEITO POLÍTICO COM BASE EM *A*
CONDIÇÃO HUMANA DE HANNAH ARENDT

BELÉM PARÁ

2021

GEOVANE BARRETO DA FROTA

A LIBERDADE COMO CONCEITO POLÍTICO COM BASE EM *A*
CONDIÇÃO HUMANA DE HANNAH ARENDT

Dissertação de mestrado elaborada como parte dos requisitos para conclusão de curso no Programa de Pós-Graduação em nível de Mestrado Acadêmico de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros.

BELÉM – PARÁ

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Frota, Geovane Barreto da.

A liberdade como conceito político com base em A Condição Humana de Hannah Arendt / Geovane Barreto da Frota. — 2021.
56 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Belém, 2021.

1. Hannah Arendt. 2. liberdade política. 3. ação agonista.
4. ação deliberativa. 5. início. I. Título.

CDD 100

BANCA EXAMINADORA:

Professor Orientador:

Professor (a): _____
Membro da banca

Professor (a): _____
Membro da banca

Professor (a): _____
Membro da banca

Apresentado em: ____/____/____

Conceito: _____

DEDICATÓRIA

Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

A elaboração de uma dissertação de mestrado é para quem a desenvolve mais do que uma pesquisa estritamente acadêmica, mas é um processo que depende de conciliar as experiências acumuladas anteriormente a admissão ao programa de pós-graduação com as novidades proporcionadas pelo mestrado, seja na forma de desafios ou na aquisição de novos conhecimentos. Por isso agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram em ambas as situações e possibilitaram a produção desse trabalho.

Essa dissertação não teria sido possível sem o apoio e o diálogo com os professores e professoras fundamentais para minha formação. Agradeço especialmente ao orientador Roberto de Almeida Pereira de Barros pela prontidão para a análise atenta de meus textos, sempre contribuindo com orientações e conselhos generosos que contribuíram para meu desenvolvimento. Aos professores Ivan Risafi e Nelson Junior que proporcionaram diálogos fundamentais para impulsionar esse trabalho.

Agradeço aos membros do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPA que sempre são prestativos em orientar e ajudar os alunos com comprometimento e seriedade. O exemplo na condução de suas atividades e a resiliência apresentada por cada um de vocês sempre contribui para que os alunos possam prosseguir.

E agradeço especialmente a professora Jovelina Ramos e a Danielle Carvalho que não poupam esforços para manter o curso em ordem.

Agradeço aos meus colegas de classe e do Grupo de Pesquisa Temática em Filosofia Contemporânea que durante o curso sempre foram exemplo de dedicação, respeito e bom humor.

Agradeço ao professor Pedro Paulo, pois quando ingressar no mestrado ainda parecia uma possibilidade distante e pouco provável foi uma das primeiras pessoas a me apoiar nessa decisão com sua orientação.

Por fim, e não menos importante, agradeço à minha família que sempre acreditou e investiu na minha educação acima de qualquer outra necessidade. E primordialmente agradeço a Deus por tudo que tem feito por mim.

A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir.

(Hannah Arendt)

RESUMO

Este trabalho apresenta como tese central a possibilidade de abordar a liberdade política em Hannah Arendt como pensada a partir de *A Condição Humana*. Com efeito, o desenvolvimento dessa pesquisa tem como base os elementos do pensamento de Arendt ligados a esse conceito e como eles são abordados nas obras dessa pensadora. Assim, o objetivo desse trabalho consiste em através da análise de obras e comentadores, esclarecer a importância do conceito de liberdade política em Arendt. Afinal, qual a importância de *A Condição Humana* para o conceito de liberdade desenvolvido no pensamento político de Hannah Arendt? Esse questionamento provoca uma reflexão sobre elementos centrais do pensamento político de Arendt e a divergência entre teóricos que os estudam. Entre tantos comentadores destaco Dana Villa por possibilitar responder os questionamentos que motivam esse trabalho e apresentar uma visão conciliadora entre as distintas interpretações sobre o pensamento político dessa pensadora.

Palavras-chaves: Hannah Arendt; liberdade política; ação agonista; ação deliberativa; início.

ABSTRACT

This work presents as this central a possibility to approach Hannah Arendt's political freedom as thought from *The Human Condition*. Indeed, the development of this research is based on the elements of Arendt's thought linked to this concept and how they are specific in the works of this thinker. Thus, the objective of this work is to, through the analysis of works and comments, clarify the importance of the concept of political freedom in Arendt. After all, what is the importance of *The Human Condition* for the concept of freedom developed in Hannah Arendt's political thought? This questioning provokes a reflection on basic elements of Arendt's political thought and the divergence between theorists who study them. Among so many commentators, I highlight Dana Villa for making it possible to answer the questions that motivate this work and present a conciliatory view between the different interpretations of the political thought of this thinker.

Keywords: Hannah Arendt; political freedom; agonist action; deliberative action; beginning.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. A CONDIÇÃO HUMANA PARA PENSAR A LIBERDADE POLÍTICA	20
1.1. INTRODUÇÃO	20
1.2. A IMPORTÂNCIA DE A CONDIÇÃO HUMANA PARA PENSAR A LIBERDADE POLÍTICA	21
1.3. CONCEITOS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE ARENDT A PARTIR DE <i>A CONDIÇÃO HUMANA</i>	25
1.3.1 Introdução	25
1.3.2. O conceito de esfera pública de Hannah Arendt.....	27
1.3.3. A definição de liberdade em Arendt a partir da ação.....	31
1.4. A VERDADE E CONCEITOS COMPLEMENTARES AO PENSAMENTO POLÍTICO DE ARENDT	41
1.4.1 Introdução	41
1.4.2. Verdade como <i>alétheia</i> uma ética da Aparência: a influência de Martin Heidegger	42
1.4.3. A verdade no pensamento de Arendt: o juízo como expressão de ação política.....	48
1.4.4. A responsabilidade em dizer a verdade e a possibilidade da mentira.....	53
1.5. conclusão	61
2. O MODELO DELIBERATIVO DE LIBERDADE POLÍTICA.....	63
2.1. INTRODUÇÃO	63
2.2 MODELO DE LIBERDADE POLÍTICA DELIBERATIVA DE HABERMAS E BENHABIB.....	63
2.3. OS ELEMENTOS DO PENSAMENTO DE ARENDT QUE COMPÕE O PROJETO DELIBERATIVO.....	66
2.4. OBSTÁCULOS PARA O PROJETO DELIBERATIVO NO PENSAMENTO DE ARENDT.....	70
2.5. CONCLUSÃO	74
3. O MODELO AGONISTA DA LIBERDADE POLÍTICA	76
3.1. INTRODUÇÃO	76
3.2. MODELO DE LIBERDADE POLÍTICA AGONISTA.....	77
3.3. OS ELEMENTOS DO PENSAMENTO DE ARENDT QUE COMPÕE O PROJETO AGONÍSTICO.....	82
3.4. OBSTÁCULOS PARA PROJETO AGONÍSTICO NO PENSAMENTO DE ARENDT	86
3.5. CONCLUSÃO	90
4. A LIBERDADE POLÍTICA EM HANNAH ARENDT E A CENTRALIDADE DE <i>A CONDIÇÃO HUMANA</i>.....	92
4.1. INTRODUÇÃO	92

4.2. A POSSIBILIDADE DE UMA CONCILIAÇÃO: ALGUMAS OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS SOBRE O DEBATE ENTRE DELIBERAÇÃO E AGONISMO.....	93
4.3. O CONCEITO DE LIBERDADE POLÍTICA NAS OBRAS DE ARENDT: LINEARIDADE ENTRE CONDIÇÃO HUMANA E <i>SOBRE A REVOLUÇÃO</i>	96
4.4. EFEITOS DA REFLEXÃO SOBRE LIBERDADE POLÍTICA PARA EM HANNAH ARENDT.....	102
4.4.1. Introdução	102
4.4.2. Arendt e o ideal de participação política.....	103
4.4.3. Arendt e a moralidade política: uma reflexão sobre a liberdade da ação	106
4.5. CONCLUSÃO	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
BIBLIOGRAFIA	116
BIBLIOGRAFIA	116
BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA	117

INTRODUÇÃO

Neste trabalho será apresentada a concepção de liberdade política em Hannah Arendt, alinhada com sua reflexão desenvolvida em *A Condição Humana* (2007), para em seguida, mostrar como os elementos apresentados especificamente nesse livro influenciaram a totalidade das obras produzidas por esta pensadora.

Essa abordagem tem como base a linha interpretativa proporcionada por autores como Dana Richard Villa e que focam na influência de *A Condição Humana* e a centralidade do *agon*, como um dos elementos fundamentais para o desenvolvimento do pensamento político de Hannah Arendt e como resposta a linha interpretativa proporcionada por outro comentador Peter Fuss.

Fuss (1979) foi o primeiro a reconhecer duas linhas interpretativas atribuídas à Arendt a interpretação, agonista e a deliberativa, sendo ambas opostas e de exclusão mútua. A teoria de Fuss é fundamentada na defesa do modelo deliberativo presente em *Sobre a revolução* (2011a) como superação de *A Condição Humana* (2007) e do modelo agonístico.

Vale lembrar que a reflexão política de Arendt é indispensável para entender o desenvolvimento da Filosofia política durante o século XX. Através dela, reconhecemos que a reflexão sobre a liberdade política está vinculada a capacidade de identificar como o participante da esfera pública consegue efetivamente agir publicamente. Por isso a análise *A Condição Humana*, essa obra possibilita desenvolver essa reflexão com base no esclarecimento a necessidade da ação na política.

O pensamento político de Hannah Arendt pode ser significativamente entendido a partir do diálogo entre suas obras e manifesta para comentadores as diferentes interpretações sobre o mesmo tema. Portanto, para abortar o desenvolvimento de Arendt é necessário reconhecer duas linhas interpretativas centrais sobre seu pensamento, a agonista e a deliberativa.

Esse estudo sobre o pensamento Arendt conseqüentemente depende de reconhecer os elementos e as diferentes obras valorizadas em cada uma dessas vertentes. Assim, este trabalho está direcionado à compreensão de elementos centrais de *A Condição Humana* e seus efeitos para as reflexões posteriores de Hannah Arendt, para responder o seguinte problema: Qual a importância de *A Condição Humana* para o conceito de liberdade desenvolvido no pensamento político de Hannah Arendt?

A divergência em Arendt está em como se deve abordar os modos de agir político, desenvolvendo duas interpretações aparentemente distintas de ação, uma fundamentada no *agon* e outra na deliberação. Essa divergência apontada por comentaristas que defendem ambas as concepções, ocorre em consequência da abordagem sobre a ação política apresentada respectivamente em *A Condição Humana* (2007) e em *Sobre a revolução* (2011a), assim como seus efeitos principalmente para refletir sobre a liberdade.

No entanto para a hipótese desse trabalho essa divergência apresenta limitações possíveis de serem identificadas a partir de Dana Villa. Ele reconhece a permanência de elementos teóricos apresentados em *A Condição Humana* em uma obra posterior *Sobre a revolução* e conseqüentemente possibilitando a conciliação e articulação entre os adeptos de ambas as vertentes teóricas.

Na busca de entender a recepção de características importantes do pensamento de Arendt feita por Villa, é indispensável reconhecer a importância dos elementos apresentados em *A Condição Humana* e como eles são apreendidos por comentaristas com foco no *agon* e na deliberação. Essa característica fundamenta o objetivo central desse trabalho de expor a importância de *A Condição Humana* para o conceito de liberdade política em Hannah Arendt.

Para atender esse objetivo, serão apresentadas algumas características da divergência entre a interpretação agonista e deliberativa, abordando seus fundamentos teóricos e os comentaristas alinhados a estas interpretações. Essa abordagem é fundamentada no reconhecimento que apresentando inicialmente as teorias sobre o pensamento de Arendt a partir de seus comentaristas, será possível realçar uma interpretação capaz de atender o objetivo central do trabalho.

Diversas pesquisas acadêmicas reconhecem a importância das obras de Hannah Arendt e igualmente a importância de comentaristas contemporâneos para estudar a ação ou o conceito de liberdade na política.

A partir deste contexto, esse trabalho tem o propósito de servir como uma introdução a conceitos-chaves do pensamento político arendtiano e apresentar de forma transversal o principal debate desenvolvido a partir desses conceitos. Para isso, serão apresentados os comentaristas de maior destaque e suas respectivas contribuições.

No entanto o tema desse trabalho é responsável por delimitar os comentaristas relevantes. Assim, será desenvolvida a abordagem somente de conceitos que permitem compreender a relevância da ação de forma coerente com o tema e os objetivos anteriormente estabelecidos.

A reflexão de Arendt sobre ação na política revela como ela reconheceu a importância da liberdade. Embora Arendt nunca tenha defendido uma das interpretações formuladas a partir de suas obras e os conceitos com os quais ela trabalhou, as divergências sobre seu pensamento político em geral e a reflexão sobre a liberdade em particular continuam a ter uma grande relevância para debater sobre seu pensamento político.

A partir deste reconhecimento este trabalho confronta a reflexão sobre a ação política em Arendt, a concepção de liberdade que emerge dessa reflexão e suas apropriações de seu pensamento por deliberativos e agonistas.

As duas linhas interpretativas representadas pelo foco na deliberação de um lado, e o agonismo de outro são altamente dependentes de conceitos trabalhados por Arendt. Mas eles apresentam diferentes abordagens sobre a ação e a liberdade, reconhecidas como absolutamente distintas e identificam características notavelmente contraditórias sobre o pensamento de Arendt.

Considero que comentadores como Jürgen Habermas e Seyla Benhabib oferecem um modelo interpretativo deliberativo baseado no consenso e na ênfase em elementos morais presentes na teoria política de Arendt. Mas por outro lado agonistas como Bonnie Honig e Dana R. Villa oferecem uma abordagem baseada no conflito como um modelo interpretativo que enfatiza sua perspectiva no *agon* e valoriza a estética na política.

Habermas, por exemplo, argumenta que Arendt estabelece o consenso a partir da ação comunicativa voltada para a formação de uma vontade coletiva. Esse interesse no poder comunicativo, por sua vez, está no cerne do modelo deliberativo de Habermas. Da mesma forma, Benhabib usa as concepções de natalidade e pluralidade para dar conta das práticas discursivas de política que está firmemente baseada em uma explicação universalista de moralidade.

As práticas deliberativas que ela valoriza são mediadas pelo exercício de uma faculdade Arendtiana de juízo. Embora Arendt tenha teorizado a importância de refletir sobre o juízo em questões de política com base na teoria do juízo estético de Kant, esta capacidade de juízo é, como Benhabib coloca, não apenas a capacidade de distinguir o belo do feio, mas sim o fundamento moral das concepções políticas de Arendt.

O exercício do juízo é essencial para uma política de deliberação que valorize o consenso, fundamentado em uma moralidade densa. Habermas e Benhabib destacam a comunicação e elementos consensuais na reflexão sobre a ação em Arendt, realinham sua

política com proposições morais kantianas e, em última análise, colocam esses elementos no centro das proposições deliberativas sobre liberdade política.

Em contraste, Bonnie Honig identifica o relato de ação de Arendt com um espírito agonístico que condiciona e institucionaliza a política e a liberdade por meio das faculdades de promessa e perdão. Divergindo do foco deliberativo no racionalismo discursivo, os diagnósticos da perspectiva agonista, celebram a contestação e descartam as tentativas deliberativas de valorizar normas formalizadas de consenso e diálogo recíproco.

De outro ponto de vista agonístico, Dana R. Villa reformula a postura peculiar de Arendt em relação à liberdade na política e enfatiza a estética e o caráter performativo da ação. Ele insiste que Arendt apresentou a grandeza e glória como os padrões políticos finais. O agir moral, a partir dessa perspectiva estética serve para “domar” o *agon* que é a essência da política, mas não fornece uma base independente para a ação política.

Em outras palavras, enquanto a interpretação deliberativa de Arendt prevê uma política baseada na moralidade que resolve conflitos por meio de procedimentos deliberativos em busca do consenso, a interpretação agonística apoia uma política baseada na estética que glorifica o conflito entre os agentes e entre instituições. É essa divergência que constitui a base do debate entre essas linhas de pensamento divergentes e suas respectivas apropriações da concepção de liberdade política em Arendt.

A oposição entre a política deliberativa e agonística e suas diferentes perspectivas sobre a ação e a liberdade, afirmam a divergência entre essas duas interpretações. Portanto os projetos deliberativos e os agonistas realizam apropriação de conceitos e categorias arendtianas possibilitando interpretações próprias sobre esses conceitos que em primeira análise podem parecer irreconciliáveis.

No entanto eu abordo suas leituras singulares para evidenciar uma terceira suposição, a convergência entre essas interpretações sobre a teoria política de Arendt fundamentado por elementos agonistas apresentados em *A Condição Humana*.

Embora Arendt certamente apresente um desenvolvimento posterior em suas obras resultando nas concepções apresentadas em *Sobre a revolução*, de modo algum ela defende a superação ou rejeição das concepções trabalhadas em obras anteriores. Então a dúvida surge em que medida a teoria política de Arendt é suscetível a cada uma dessas interpretações rivais.

Na busca por certeza é necessário reconhecer que muitos teóricos quando se envolvem com o trabalho de Arendt comumente esquecem quanto eles estão em dívida com suas

descobertas. Por isso vale lembrar que as características da teoria política de Arendt, sobre as quais cada intérprete coloca sua própria ênfase, fazem parte da totalidade de seu pensamento.

Então o propósito da confrontação entre as diferentes concepções de liberdade política em Arendt a partir dos modelos deliberativo e agonista, não se reduz em identificar os mais fortes candidatos no debate interpretativo, mas sim esclarecer as características que tornam o pensamento de Arendt fascinante, apesar de possivelmente limitarem até que ponto se encaixam nas reflexões sobre a política proporcionadas pelos teóricos abordados.

Neste contexto, o meu foco na liberdade política de Arendt é especialmente apropriado uma vez que o engajamento de Arendt com a ação possibilita confrontar as diferentes interpretações sobre seu pensamento político com atenção em suas obras e permite esclarecer a relação de Arendt com a concepção de liberdade.

Para atingir a compreensão necessária para o desenvolvimento do tema fez-se necessário o levantamento criterioso de bibliografia de autores e comentadores dedicados a refletir sobre Hannah Arendt. Isso foi possível realizando a identificação de conceitos necessários para compreender os argumentos e conceitos abordados durante esse trabalho, com a finalidade de melhor desenvolver esta dissertação.

A partir desse pré-requisito foram adotados inicialmente os autores Dana Richard Villa (2005; 1999a; 1999b; 1996; 1992), Peter Fuss (1979) e Bhikhu Parekh (1981) devido a divergência de pensamento entre o primeiro autor e os dois últimos quanto a importância do agonismo e da deliberação, instigando argumentações e proporcionando uma enriquecedora reflexão que envolve da simples análise dos fundamentos teóricos da liberdade política em Arendt até debates político-morais que dela derivam.

De forma complementar foram abordados autores como Habermas (1995; 1996; 1994; 1991; 1983; 1977), Benhabib (2004; 2000; 1992), Honig (2009; 1993a; 1993b) e autores de menor participação mais de fundamental importância como Kateb (2005; 1984; 1977), d'Entrèves (2005; 1994), Taminioux (1997), Bernstein (2005; 1986). Eles colaboraram para uma abordagem complementar a solução proporcionada por Villa, e com efeito, a conciliação entre a concepção agonista e deliberativa de liberdade política.

Dessa maneira para desenvolver a hipótese foi realizada em cada um dos capítulos a análise dos argumentos colocados pelos autores apresentando e compreendendo suas perspectivas. No início de cada capítulo será apresentado sua estrutura e a possível contribuição para a totalidade do trabalho e no final serão revistos os pontos centrais dos argumentos

abordados com a finalidade de constatar se houve contribuição para a solução do problema proposto e como isso ocorreu.

Através desse procedimento, foi possível o reconhecimento das influências históricas e conceituais relacionadas à posição teórica dos diversos comentadores trabalhados, garantindo manejo conceitual requerido pela elaboração desta pesquisa.

Com base no que foi anteriormente exposto e para orientar o percurso de nossa exposição, esse trabalho foi dividido em quatro capítulos, organizados para desenvolver os objetivos e os conteúdos necessários à compreensão adequada do tema.

Assim, no primeiro capítulo desse trabalho, é realizada uma reconstrução da concepção de Arendt sobre a liberdade coerente com uma perspectiva política e com base em suas diferentes obras, entre elas considero *A Condição Humana* de fundamental importância para reconhecer essa concepção a partir da ação.

Eu faço isso apresentando *A Condição Humana* como parte do desenvolvimento do pensamento de Arendt sobre questões políticas quando abordamos a interpretação agonista. Em seguida, apresento os conceitos fundamentais do pensamento político de Arendt e de forma complementar articulo *A Condição Humana* com outras obras para melhor abordar o conceito de verdade, como pretexto para identificar as influências e os efeitos do pensamento de Arendt.

De maneira preliminar, argumentarei que Arendt não tinha um posicionamento claro sobre uma organização de suas obras em nível de importância. Essa organização foi feita por Fuss e Parekh, estudiosos do pensamento político de Arendt, que iminentemente encontraram padrões em seus argumentos e desenvolveram suas próprias interpretações.

No segundo capítulo, confronto a concepção de liberdade política de Arendt com interpretação deliberativa encontrada em Habermas e Benhabib. Uma exposição da interpretação deliberativa entendida como projeto que necessita do reconhecimento de seus elementos cruciais, bem como os obstáculos que a teoria política de Arendt oferece para seus propósitos interpretativos. Isso me permite julgar a coerência do modelo deliberativo com a própria concepção de Arendt sobre a liberdade na política.

Seguindo o mesmo método de análise, o capítulo três fornece uma abordagem da crítica agonista de Honig e Villa em relação ao projeto deliberativo e sua apropriação do pensamento de Arendt. Ou seja, o reconhecimento de Arendt que a necessidade de deliberação deve ser lida dentro de uma concepção mais complexa e agonística da política? Começo com a exposição do modelo agonístico de liberdade política e continuo com um exame dos pontos de convergência e divergência entre a reflexão de Arendt e o projeto agonístico.

No capítulo quatro, voltarei à reflexão sobre *A Condição Humana* e sua importância para o pensamento de Arendt. Mas, agora terei como base uma perspectiva conciliadora entre as linhas interpretativas agonista e deliberativa. Meu propósito para esse capítulo é expor os efeitos de uma concepção de liberdade política entendida a partir da proximidade entre suas principais obras de Arendt. Com efeito, destaco o papel de *A Condição Humana* como fundamento para reflexões posteriores.

Todos os teóricos com os quais me envolvo neste trabalho, embora com suas próprias características, contribuem para uma visão que retrata Arendt como uma pensadora que valoriza a liberdade na política e reconhece a importância da ação. Com base nessa constatação defendo minha afirmação que *A Condição Humana* tem importância para o conceito de liberdade política em Arendt e a possibilidade de apresentar isso identificando a coerência entre a interpretação agonista e deliberativa.

Em conclusão, a leitura de meus principais argumentos e observações responde o problema desse trabalho esclarecendo em que medida *A Condição Humana* contribui para o conceito de liberdade política em Hannah Arendt e sua importância para o pensamento político dessa autora.

1. A CONDIÇÃO HUMANA PARA PENSAR A LIBERDADE POLÍTICA

1.1. INTRODUÇÃO

A leitura das obras de Hannah Arendt às vezes se torna problemática por ambiguidades na totalidade de seu pensamento político. Um dos mais evidentes está relacionado à interpretação da liberdade política. Neste breve tópico, tentarei esclarecer esse conceito analisando as interpretações mais influentes sobre a relação da liberdade e a política em busca de atender uma proposta maior, reconhecer a influência de *A Condição Humana* no conceito de liberdade política para essa pensadora alemã.

Começo minha análise distinguindo as duas interpretações de liberdade política, a que ela chamou *agon*. Um conceito primário de liberdade presente em uma das primeiras obras de Arendt. *A Condição Humana* (2007) apresenta um modelo político fundamentado no “conflito” e que foi foco de um grupo de comentaristas reconhecidos como agonistas.

O segundo modelo de interpretação apresentado por Arendt que abordo envolve a liberdade entendida com base na participação em uma comunidade política com centralidade no consenso, ou seja, dependente do conceito de liberdade política identificada como deliberativa presente em *Sobre a revolução* (2011a).

Essa segunda compreensão da liberdade política também possível de ser chamada de participativa e na interpretação que defendo nesse momento do trabalho, é conectada com a anterior, o *agon* na medida em seus elementos podem ser identificados como inadvertidamente presentes na teoria “deliberativa”.

Neste contexto o relato de Arendt sobre liberdade política baseia-se em uma interpretação mais ampla desse conceito. Envolvendo um conjunto de direitos políticos, em especial o direito de participar do governo como trabalhado em *Sobre a revolução*. Além disso, exige que esses direitos sejam exercidos de uma maneira específica, nomeadamente através da ação e sua concepção agonial apresentada em *A Condição Humana*.

Como esta breve apresentação indica, o objetivo desse tópico pode ser compreendido por uma leitura das obras de Hannah Arendt anteriormente mencionadas ou através da abordagem de sua teoria política fundamentada na ação, uma vez que a compreensão da liberdade política como meio de participação no governo está inerentemente ligada à questão de como esse conceito deve ser abordado.

A exposição dos pontos de vista de Arendt apresentados no primeiro tópico pode estimular questionamentos, pois em uma leitura preliminar pode sugerir um reducionismo ao tema da liberdade política. Portanto, nesse momento é necessário reconhecer que a liberdade política da perspectiva de Arendt é um conceito complexo e trabalhá-lo a partir de uma obra específica pode apresentar algumas limitações à argumentação proposta.

Com esses pressupostos esclareço que nesse capítulo inicialmente apresento um tópico específico que revelará como a política deriva seu significado precisamente dessas duas formas de compreender a política, mas sobretudo reconhecendo seu vínculo a partir de elementos trabalhados em *A Condição Humana*.

Em seguida após realizar esse objetivo fundamental pretendo usar abordagem dessa obra de Hannah Arendt para trabalhar os seus elementos fundamentais em especial os que auxiliam uma interpretação conciliadora entre o *agon* e a deliberação no pensamento político dessa pensadora alemã e possibilitam entender a totalidade de seu pensamento.

Ainda de movido pelo propósito desse capítulo pretendo apresentar no último tópico quais são os conceitos complementares sobre *A Condição Humana* que apesar de estarem presentes nessa obra possibilitam entender possibilitam uma abordagem mais abrangente da produção de Arendt, suas influências filosóficas e efeitos para refletir sobre a política.

1.2. A IMPORTÂNCIA DE A CONDIÇÃO HUMANA PARA PENSAR A LIBERDADE POLÍTICA

Algumas ambiguidades identificadas nas obras de Hannah Arendt abordadas nesse capítulo podem dificultar a interpretação da reflexão sobre a política proposta por essa autora, em especial no que está relacionado a liberdade. Neste breve tópico, tentarei esclarecer esse conceito analisando as interpretações mais influentes para entender ser livre por um viés político em busca de atender uma proposta maior, reconhecer a influência de *A Condição Humana* para o conceito de liberdade política para essa pensadora alemã.

A definição de liberdade política aqui abordada apresenta duas compreensões relacionadas com a prática política. Primeiramente abrange uma esfera política formalmente estabelecida de direitos e instituições, claramente distinta da segunda concepção relacionada a ação pública que pode ocorrer independentemente de garantias legais formais.

Em comum para as duas compreensões Hannah Arendt apresenta a definição de liberdade como articulação entre elementos políticos e públicos: “Pois a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante no governo’ - afora isso, não é nada” (ARENDR, 2014, p. 278).

Essa definição não esgota a complexidade de seu conceito de liberdade política. Arendt também indicou que esse direito deve ser realizado de maneira particular, isto é, através das potencialidades da ação. A literatura sobre essa pensadora alemã afirma que no centro da sua compreensão sobre a política está o conceito de ação, no sentido de agir e de falar na esfera pública. Nesse contexto, essa definição de liberdade política realça a característica fundamental para desenvolvimento desse tópico.

Vários autores indicam que Arendt desenvolveu duas definições conflitantes da ação pública, identificadas respectivamente, como atos agonistas, com presença do individualismo e os deliberativos também identificados como acomodacionais, participativos e associativos (cf. 97–98; BENHABIB, 2000, p.4–5; GOTTSEGEN, 1994, p. 143; FUSS, 1979, p.172). Essas duas visões são diferentes quanto ao objetivo da ação e marcadamente distintas sobre uma comunidade política.

Peter Fuss foi o primeiro a sugerir que Arendt tinha duas concepções políticas diferentes. A agonista inspirada na *polis* grega e outra reconhecida como deliberativa fundamentada nas “artes da persuasão” (1979, p. 172). Fuss estabeleceu o padrão para futuras críticas aos tipos agonistas, pois se liberados no mundo da política, acabariam destruindo a política e o mundo, por outro lado, a política deliberativa era processual, não violenta e sustentável.

Inspirado por Fuss, Bhikhu Parekh (1981) caracterizou a visão “agonista” como “altamente individualista”. Para este autor a perspectiva agonista “concebe a vida política quase como um torneio esportivo”, “presta pouca atenção às instituições políticas” e toma o “discurso heroico e desafiador” como paradigma (PAREKH, 1981, p. 178).

Nas críticas de Parekh essa noção sobre a ação instrumentaliza a comunidade, por ser significativa somente por fornecer um contexto necessário no qual os indivíduos almejam por distinção. Na compreensão deliberativa, ele reconheceu como a visão participativa mais realista da política que consiste na conduta dos assuntos públicos e cooperação em vez de contestação.

Quando abordamos Hannah Arendt a partir de suas obras constatamos que a perspectiva agonista desenvolvida durante *A Condição Humana* (2007) apresenta a importância da ação como dependente de sua função reveladora. Simplificando, o agir permite que os agentes se

diferenciem, revelando sua identidade única. A ação assim entendida, como a própria Arendt admitiu, é individualista e competitiva.

Em seus trabalhos posteriores, Arendt gradualmente mudou seu foco de uma abordagem marcadamente individualista do *agon* para a adoção de uma visão deliberativa e participativa da ação. Essa mudança de perspectiva é mais evidente em *Sobre a revolução* (2014), onde ela enfatizou a importância de um espaço público cooperativo e a preocupação com o mundo comum, em distinção a um desejo de auto-exposição, como principal motivação para participar na política.

Nesse ponto destaca-se que abordar as manifestações da liberdade no âmbito político presente nas obras de Arendt depende de uma articulação entre *Sobre a revolução* e *A Condição Humana*. Essa constatação depende das maneiras pelas quais ser livre é de fato uma necessidade que possibilita aos cidadãos comuns agirem na comunidade política.

Embora um grupo de comentaristas enfatizem nos aspectos agonistas da teoria política de Arendt como, por exemplo, George Kateb, Dana R. Villa e Bonnie Honig. Até comentaristas agonistas como Kateb e Villa, por exemplo, também identificam em *Sobre a revolução* o modelo “deliberativo” de política (VILLA, 1999a, p. 128; KATEB, 1984, p. 19).

Com esses esclarecimentos é possível ressaltar que muitas declarações em *A Condição Humana* e *Sobre a revolução*, são negligenciadas por comentaristas que ignoram a unidade dessas obras no pensamento de Arendt em defesa de uma visão estritamente agonista ou deliberativa. Por exemplo, podemos identificar em *Sobre a revolução* como a fundação da república dos Estados Unidos foi impulsionada pela autopreservação e não pelo desejo de participação ativa no governo.

Entra em evidência como a pensadora alemã recorre aos conceitos trabalhados na reflexão sobre o *agon* e suas paixões individuais como grande motivação para a ação pública. Seguindo esse raciocínio também pode-se analisar momentos específicos de *Sobre a revolução*. Por exemplo, Arendt enfatiza os elementos de excelência, autorrevelação e aparição na esfera pública, que geralmente é atribuída à política agonista de *A Condição Humana*, quando discute o significado de liberdade pública em *Sobre a revolução*:

A questão é que os americanos sabiam que a liberdade pública consistia em participar de assuntos públicos [...] o que os movia era “a paixão pela distinção” que John Adams dizia ser “mais essencial e admirável” do que qualquer outra faculdade humana [...] À virtude dessa paixão ele clava o nome de “emulação”, “desejo de ser melhor do que o outro”. e ao respectivo vício dava o nome de “ambição”, porque esta “visa ao poder como meio de distinção”. E, falando em termos psicológicos tais são de fato as principais qualidades e defeitos do homem político. (ARENDR, 2014., p.163)

Esse trecho que aborda o perigo da ambição é adequado para um exame mais cuidadoso de elementos provenientes de *A Condição Humana* com a finalidade de vincular as duas obras. Uma leitura da análise de Arendt sobre o “espírito agonial” que dominou a *polis* grega, mostra que ela não o considerava um ideal incondicional. Nesse contexto é relevante abordar o conceito grego de ação: “Destaca o anseio de autorrevelação à custa de todos os outros fatores, e fica por isso relativamente isento do problema da imprevisibilidade” (ARENDR, 2007, p.207).

De acordo com a análise de Arendt, a incapacidade de prever as consequências de uma ação é uma das coisas mais frustrantes sobre ela. Resulta primeiro da “escuridão do coração humano”, ou seja, do fato de que os seres humanos “jamais podem garantir hoje quem serão amanhã” (ibid., p.256).

Em seguida, resulta do fato de que a ação sempre ocorre em uma teia de relações em que outras pessoas agem também, ou nas palavras de Arendt: “numa comunidade de iguais onde todos têm a mesma capacidade de agir” (Idem). Toda ação inicia uma cadeia de reações, cujo ponto final não pode ser previsto. Este é o preço que as pessoas pagam por sua liberdade e pela “condição humana” de “pluralidade”.

Esse reconhecimento é reforçado quando abordamos outros livros como por exemplo *Liberdade para ser livre*. Arendt identifica duas formas distintas de entender a liberdade primeiramente como virtude no “desejo de excelência em relação aos outros” e ela também identificou o “vício de ambição”, que “procura o poder como um meio de distinção” (ARENDR, 2018, p. 14).

Arendt nesses casos não está apresentando uma reflexão sobre a vontade de destaque diante os outros, mas sobre discussão e cooperação. É importante reconhecer a partir dessa análise os riscos de reduzir o pensamento político de Arendt a somente uma interpretação.

Podemos constatar, em contraste com uma interpretação estritamente agonista, que Arendt não se apropriou do “espírito agonial” originado na *polis* de forma descuidada para a análise da modernidade, mas simpatizava com certos aspectos dele, estando muito consciente de seus perigos inerentes. Em Arendt, esse esforço pela participação política não é motivado por um desejo egoísta de ser admirado pelos outros, embora exista um desejo individual pelo reconhecimento, o *agon* é em sua própria essência comunicativo.

Nesse contexto podemos resgatar a reflexão de Dana Villa, pois apesar de afirmar a presença de uma autocontradição esse comentador apresenta um diferencial em relação a outros que estritamente afirmam as distinções entre as duas obras.

Dana Villa desenvolveu uma leitura de Arendt com ênfase na coerência do *agon* com a “deliberação”, simultaneamente vinculando-o com uma concepção política profundamente pluralista e democrática. Para esse comentador, Arendt conseguiu evitar a aceitação de decisões irracionais e da incapacidade de conciliar a contestação com a comunidade, uma questão problemática para muitos teóricos agonísticos.

De acordo com Villa, a política agonística de Arendt embora não seja desprovida de um certo grau de individualismo, é fundamentada na “pluralidade”, igualdade e impessoalidade. Este comentador possibilita reconhecer a reconciliação de elementos “agonísticos” e “deliberativos” (cf. VILLA, 1996, p.81). Em seguida aborda que a forte ênfase na impessoalidade manifesta a autorrevelação na esfera pública como essencialmente política e não um mero exibicionismo.

Este comentador possibilita reconhecer a reconciliação de elementos “agonísticos” e “deliberativos” a autorrevelação e a ação em Arendt. Então de forma conclusiva a torna-se evidente que as obras de Arendt aqui abordadas apresentam elementos supostamente contraditórios entre a “deliberação” e o “agonismo”. A contradição é superada quando reconhecemos a coerência de *A Condição Humana* e sua reflexão sobre a ação com *Sobre a revolução* e a possibilidade de um processo entre a primeira e segunda obra.

Essa conclusão realça a importância de reconhecer a influência de *A Condição Humana* de Hannah Arendt. Entendendo essa obra não como superada no desenvolvimento do pensamento político dessa autora ou reduzindo-a em paradigma para a leitura de suas obras posteriores. Esse livro deve ser entendido como texto basilar, para o desenvolvimento das reflexões propostas por essa pensadora alemã ao tratar de temas políticos e desenvolver suas próprias categorias.

1.3. CONCEITOS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE ARENDT A PARTIR DE *A CONDIÇÃO HUMANA*

1.3.1 Introdução

Abordar *A Condição Humana* (2007) como foco de pesquisa, diante a outros possíveis temas e obras provenientes de Hannah Arendt, possibilita abordar elementos fundamentais inerentes ao pensamento político arendtiano. Eles ganham destaque através de análises que focam em suas características específicas.

De acordo com o objetivo de abordar os conceitos fundamentais de Hannah Arendt e sua importância a partir de *A Condição Humana*, também é fundamental realçar características específicas do pensamento político de Hannah Arendt como forma de esclarecer os conceitos fundamentais proporcionados por essa autora.

Seguindo esse objetivo inicialmente será apresentado o conceito esfera pública reconhecendo sua centralidade para entender Hannah Arendt. Isso consiste principalmente em abordar a influência da concepção de “público” e seus efeitos para entender a esfera pública, seja como espaço de aparência fundamentada no reconhecimento dos outros e como mundo comum que possibilita a vida política.

Em seguida será apresentado o conceito liberdade como pensada a partir da ação, isso consiste em abordar como Arendt reconhece as diferentes interpretações sobre a liberdade. Ela confronta a interpretação tradicional da liberdade como livre arbítrio oriundo da vontade, um atributo interno do ser humano com a sua própria interpretação de liberdade a partir da ação entendida como capacidade de iniciar algo.

Ambos os conceitos possibilitam destacar a perspectiva política da interpretação realizada por Arendt. Com efeito, também serão trabalhadas as contradições inerentes às características desses conceitos principalmente quando confrontados com a totalidade do pensamento político de Arendt. O tópico sobre o conceito de esfera pública concentra respectivamente em como ela é apresentada em *A condição Humana* e seus desdobramentos interpretativos.

Em um primeiro momento irei apresentar a concepção de a esfera pública em *A Condição Humana*, a entendendo a partir do conceito de “público” e seu significado primordial de lugar comum para todos em uma clara referência a realidade da *polis*.

Em seguida será necessário demonstrar uma reinterpretação desse conceito proporcionada por Habermas (1996; 1991), como uma adequação para a realidade moderna focando na comunicação acima da proximidade física possível em uma praça pública da antiguidade, ele tinha como finalidade atualizar o significado de esfera pública a partir de uma perspectiva crítica.

Diante esse contexto, será relevante envolver comentadores como d’Entrève’s (1994) e Benhabib (1992) contribuirá ponderar a adequação de Habermas com o originalmente apresentado por Arendt. Com efeito, o desenvolvimento dessa abordagem pretende atingir o objetivo específico de reconhecer como conceito de espaço público originalmente apresentado por Arendt ainda se mantém contemporâneo.

Em seguida, para trabalhar o conceito de liberdade compreendida a partir da ação, isso consiste em abordar duas linhas interpretativas possíveis a partir de Arendt. Primeiramente a ação pode ser reconhecida como aliada a fala como possibilidade para os indivíduos revelarem de forma simbólica suas características únicas. Mas existe a possibilidade secundária de interpretar a liberdade através da ação como uma maneira do “eu” mundano organizar a vida política comum e em oposição a uma individualidade reafirmada a partir do caráter simbólico da ação.

Nesse contexto existe uma divergência sobre como as formas de manifestação da ação contribuem para entender a liberdade. No entanto pretendo destacar nesse tópico que a relevância de *A Condição Humana* para pensar a liberdade em Arendt reside na possibilidade de reconhecer a importância do mundo como um espaço no qual a ação pode ocorrer e consequentemente manifestar a liberdade.

Para ambos os conceitos focarei na amplitude de conteúdos e de comentadores envolvidos como relevantes para o desenvolvimento dos tópicos aqui trabalhados por dois motivos fundamentais. Primeiramente, apesar de Hannah Arendt ter apresentado seus conceitos de forma clara, ela não consegue ser concisa o suficiente para atender delimitação necessária para abordar esses conceitos a partir de uma obra específica, com efeito foi necessária uma abordagem mais complexa apresentando os conceitos e se posicionando diante suas possíveis interpretações.

Em segundo lugar, os conteúdos relacionados à liberdade e a esfera pública são relevantes por apresentar uma linha argumentativa que revela os pontos em que a centralidade de *A Condição Humana* e a importância da ação pode ser revelada. Então a principal contribuição desses tópicos reside em melhor situar os conceitos apresentados em *A Condição Humana* no pensamento político de Arendt, sem menosprezar suas complexidades e a importância de outras obras.

1.3.2. O conceito de esfera pública de Hannah Arendt

Hannah Arendt evitou usar o termo da esfera pública como conceito teórico em suas obras. Ela começou a lidar com o tema do âmbito comum para discussões públicas em *As Origens do totalitarismo* (2012) e especialmente em *A Condição Humana* (2007) que influenciou a compreensão da esfera pública que em muitos aspectos que ainda permanecem atuais.

O conceito da esfera pública é uma das categorias centrais do pensamento político de Arendt e é baseado no relato idealista de Arendt sobre a *polis* na antiguidade grega em seu período clássico. De forma complementar o conceito de “público” é compreendido por Arendt em dois significados básicos: primeiramente como o espaço de aparência, e em seguida como um lugar comum para todos, ou seja, o mundo que as pessoas têm em comum (cf. ARENDT, 2007, p.211; D’ENTRÈVES, 1994, p. 15).

Entendida como espaço de aparência, a esfera pública de Arendt fornece “a maior divulgação possível” aos indivíduos, e a possibilidade de ser “visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos” (ARENDT, 2007, p.59). Essa concepção torna evidente a necessidade de reconhecer o outro e ser reconhecido por outros.

Esse reconhecimento mútuo é uma condição para uma maior comunicação e cooperação entre os indivíduos. Em outras palavras, Arendt entende a esfera pública como dotada de um espaço intersubjetivo onde as pessoas aparecem umas para as outras e através dessa aparência desencadeia a atividade política com base na atuação e na conversa em conjunto.

Em segundo lugar, a esfera pública é o mundo que temos em comum. Este é o mundo que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Assim, Arendt define o “público” como o oposto do privado, do natural, ou de algo que não pode ser comum. Ao contrário da esfera privada que é natural, a esfera pública é um âmbito artificial criado pelas próprias pessoas, é um espaço objetivo entre a natureza e os homens.

Na visão de Arendt, esta esfera artificial é uma espécie de mundo humano especial que “separa os humanos da natureza e da necessidade natural” e que “fornece-lhes uma arena potencial para sua vida política” (D’ENTRÈVES, 1994, p. 15-16, tradução nossa)¹. No entanto, para Arendt o “público” e a esfera privada não estão apenas em dupla oposição um ao outro e não podem ser fundidos, mas também se complementam e precisam um do outro para existir. A falta de um deles afeta negativamente o outro e destrói o equilíbrio saudável da vida humana em geral.

Essa reflexão iniciada por Hannah Arendt sobre a esfera pública ainda se mantém contemporaneamente através de seus comentadores. Nesse contexto, tem destaque Habermas que de forma semelhante a Arendt têm seu modelo ideal de diálogo público no passado,

¹ “[...] that separates us from nature and that provides a relatively permanent and durable context for our activities [...]”

enquanto o modelo de Arendt reside na antiga *polis*, Habermas tem seu foco na esfera pública burguesa dos séculos XVIII e XIX.

Na interpretação de Alessandro d'Entrèves, Habermas concorda com Arendt em vários pontos, principalmente no reconhecimento que o espaço privado do passado era a esfera da família e da economia. Esse apoio se estende à crítica de Arendt sobre a esfera pública moderna e busca uma maneira de repará-la entendendo que o pré-requisito para a existência da esfera pública é a abertura e a igualdade de seus participantes.

No entanto apesar de muitas semelhanças, d'Entrèves ressalta que também há algumas divergências importantes apresentadas por Habermas sobre a concepção arendtiana de esfera pública. Inicialmente, o conceito de Arendt é mais próximo de uma noção espacial, embora a esfera não signifique não um lugar físico, mas sim um lugar que emerge a partir dos atos e discursos de indivíduos que se reúnem para realizar alguma atividade em comum, existindo apenas enquanto essas atividades duram.

Enquanto o “público” de Arendt enfatiza a presença física e a visibilidade dos atores para Habermas pode ser disperso em diferentes lugares, mas se comunicando uns com os outros. Essa concepção sobre ser “público” significa estar “aberto a todos”, a tarefa da esfera pública é que toda a sociedade possa se engajar no “debate público” (cf. HABERMAS, 1991, p.1, 52), por consequência exige meios de informação e comunicação para todos os cidadãos e uma esfera livre de controle individual.

Na segunda característica da esfera pública em Arendt, ela diverge da redução a um espaço comunicativo onde as pessoas estão discutindo algum assunto comum. Essa pensadora apresenta o espaço público como competitivo, como um espaço agonístico obviamente referindo-se ao caráter agonista da vida pública na antiga *polis*.

A partir dessas considerações pode-se constatar uma clara distinção entre o conceito de esfera pública de Arendt e o apresentado posteriormente por Habermas. Em Habermas a esfera pública é principalmente uma plataforma comunicativa de troca de informações e “opinião pública” (HABERMAS, 1996, p.362). Enquanto originalmente em Arendt é um lugar onde participantes iguais não apenas trocam opiniões, mas também tomam decisões, agem e falam em conjunto.

Essa perspectiva de Arendt insiste que a comunicação face a face entre as pessoas, não pode acontecer em todos os lugares, mas apenas em algum lugar particular. Seyla Benhabib explica as possíveis divergências de Habermas são justificadas pela terminologia usada por esse autor. Enquanto Hannah Arendt usa “*der öffentliche Raum*” para trabalhar a esfera pública

Habermas usa o termo “*Öffentlichkeit*” que possibilita uma maior diversidade de traduções em abrangência de significados como a “esfera pública”², “publicidade” e “opinião pública” (BENHABIB, 1997, p.6).

De acordo com Benhabib, a esfera pública na interpretação de Habermas torna-se cada vez mais não “substancializada” ou “descorporificada” quando comparado com a esfera pública de Hannah Arendt (BENHABIB, 1997, p.7). Seguindo essa análise Habermas se manifesta como focado em discussões racionais, mas sem qualquer influência direta na tomada de decisões políticas e a influência só é possível indiretamente, através da “opinião pública”.

De forma divergente, a esfera pública de Arendt consiste em não ser apenas os lugares de discussões racionais, mas também os locais de ações políticas. Além disso esses são os lugares onde a vontade se manifesta, onde emerge o poder e a autoridade, onde juízos e ações políticas são possíveis, e onde são tomadas decisões políticas

Conciliando as colocações de Benhabib com d’Entrèves a esfera pública de Arendt pode ser considerada não apenas como um lugar para as discussões racionais dos assuntos comuns. Nessa pensadora a esfera pública é um espaço no qual as pessoas podem se apresentar aos outros, demonstrar sua individualidade.

Além disso para Arendt a esfera pública é sempre política e neste lugar não pode haver apenas uma verdade, pois este é um lugar de muitas opiniões. Essas opiniões não são melhores nem piores do que as outras só porque uma delas está mais próxima da verdade e a outra está mais distante dela. Arendt critica a “opinião pública” como uma opinião conformista baseada não na pluralidade, mas na uniformidade (D’ENTRÈVES, 1994, p. 146). Portanto, na política não pode haver uma única opinião, há “opiniões plurais”.

Esse contexto de esfera pública favorece a competição entre representantes de diferentes opiniões que buscam convencer outras pessoas a compartilhar seu ponto de vista ou sua visão da realidade. No entendimento da esfera pública por essa característica embora reconheça o elemento racional do debate político, Arendt também percebe que na vida política o discurso público político não tem apenas uma perspectiva racional.

Arendt identifica a presença de elementos diversos que compõem o âmbito público. Por exemplo, é possível reconhecer a estética na aparência, na auto manifestação ou uma perspectiva emocional como fonte de “alegria de ação”, que Arendt descreve em *Verdade e*

² É fundamental esclarecer que as publicações em inglês comumente traduzem o termo *die Öffentlichkeit* como *public sphere*, mas segundo o tradutor Edmilson Alves de Azevedo no português do Brasil é mais comum o uso do termo “esfera pública” apesar de algumas traduções utilizarem “espaço público” (HABERMAS, 2012).

Política (2011c): “da recompensadora alegria que surge de estar na companhia de nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserimos no mundo pela palavra e pelas ações” (ARENDR, 2011c, p.325).

O fato de Arendt ter esclarecido esse elemento de seu pensamento indica sua tentativa de combinar bom senso e espontaneidade, racionalidade e estética em sua teoria política. Isso significa que a redução do discurso público à análise de argumentos racionais, como propôs Habermas, não só seria uma grande idealização do fenômeno da esfera pública, mas teria sido interpretada por Arendt como uma contradição da própria essência da política. Habermas apresenta uma visão divergente de esfera pública, portanto, teoricamente incompatível.

Então, abordar o desenvolvimento da esfera pública do ponto de vista de Arendt consistiu em confiar em suas concepções manifestadas em suas obras publicadas. No entanto, para reproduzir a visão autêntica de Arendt sobre o desenvolvimento da esfera pública foi necessário rever esse conceito tendo em vista como ela se articula com a totalidade do pensamento de Arendt. Abordar criticamente Habermas possibilitou reconhecer a permanência do conceito de esfera pública apresentada por Arendt para o debate contemporâneo.

Esta é uma forma de proceder que não desconsidera a época e os problemas os quais essa pensadora vivenciou. Mas reconhece que a própria Arendt se baseou em um modelo ainda mais antigo de esfera pública de um tempo e local muito diferente da realidade que experimentamos atualmente. Essa constatação torna evidente o plano conceitual que envolve as reflexões políticas de Arendt.

1.3.3. A definição de liberdade em Arendt a partir da ação

Nos objetivos apresentados por Hannah Arendt em *A Condição Humana* pode ser identificada a tentativa de reabilitar a ação como uma possibilidade humana distinta da contemplação e principalmente redefinir a liberdade em termos de ação política genuína. Em suas obras Hannah Arendt identifica que a liberdade foi tradicionalmente concebida pelo viés filosófico que favorece a contemplação (cf. 2007, 2011a, 2011b). Isso significa que o conceito de liberdade foi deslocado de uma interpretação voltada às relações humanas para uma focada na pura experiência interior.

Em resposta a esse deslocamento Hannah Arendt desenvolve sua concepção de liberdade política, em um sentido excepcional. Ela define essa concepção contrastando-a com vários outros conceitos de liberdade sobretudo, à do livre arbítrio, que tem desempenhado um

papel dominante na tradição filosófica. A concepção de livre arbítrio tradicionalmente dominou a compreensão da política como manifestação da vontade.

Desde o tempo de Santo Agostinho de Hipona, a liberdade tem sido amplamente entendida como um atributo da vontade. Arendt faz uma distinção entre a compreensão da liberdade articulada pela tradição filosófica e aquela que encontrou expressão na experiência política da antiguidade grega e romana. A tradição filosófica entendia a liberdade como um atributo da vontade (*liberum arbitrium*), enquanto no modelo da política grega era vista como uma propriedade de ação, de aparecer em público e manifestar sua opinião entre seus iguais.

A liberdade [...] se torna alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDR, 2011b, p.192).

A liberdade entendida como processo de ação é assim definida por entender a capacidade de agir e se mover como a capacidade de começar. Isso é evidente a partir da origem etimológica da ação na palavra grega *archein*, que abrange o início, a liderança, a decisão, as qualidades marcantes do homem livre, testemunha uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem (cf. *Ibid.*, p. 214).

Em Arendt a liberdade significa a capacidade de começar algo novo, fazer o inesperado, com o qual todos os seres humanos são dotados em virtude de nascerem. A categoria de ação é a mais intimamente relacionada ao princípio da natalidade. Pois ao agir, os indivíduos reencenam o milagre do início inerente ao seu nascimento.

O começo que cada um de nós representa em virtude de nascer é realidade toda vez que agimos; ou seja, toda vez que começamos algo novo. Arendt foca no reconhecimento do nascimento enquanto tal, como a chegada de uma nova geração, e com efeito o grande evento do milagre capaz de redimir a humanidade sempre de novo.

A importância do começo é claramente abordada em textos posteriores como em *liberdade para ser livre* (2018), onde ela apresenta a continuidade entre liberdade e o novo. O nascimento é entendido como a chegada de uma nova geração que é capaz de regenerar a totalidade da espécie.

[...] a experiência de ser livre coincidia, ou antes estava intimamente entrelaçada, com o início de alguma coisa nova – falando em termos metafóricos, com o início de uma nova era. Ser livre e iniciar alguma coisa nova eram sentidos como iguais (ARENDR, 2018, p. 17).

Essa consideração sobre ser livre e novos inícios em par de igualdade e a capacidade humana de começar algo novo é obviamente vinculada com o fato de que cada ser humano se apresenta ao mundo como um recém-chegado quando nasce. Evidenciando que essa capacidade de ser iniciante de algo provém do fato de também ser início.

Nesse contexto Arendt também identificou na filosofia política de Santo Agostinho a importância do começo no “*Initium ergo ut esset, crea o est homo*” de Santo Agostinho, como citado em Arendt “para haver um início, criou-se o homem” (ARENDR, 2011a, p.270; ARENDR, 2007, p. 190). Com a criação do homem, o princípio do início entrou no mundo em si, que, é claro, é a única maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes (cf. D’ENTRÈVES, 1994, p. 6).

De forma complementar Arendt (2011b) demonstra que encontramos no pensamento de Agostinho não apenas a discussão da liberdade como *liberum arbitrium*, que se tornou muito decisiva para a tradição da filosofia política, mas também uma concepção de liberdade inteiramente diferente que aparece em seu único tratado político, *De Civitate Dei*.

Em *A Condição Humana* (2007)³ assim como em *O que é liberdade?* (2011b) Arendt aprofunda sua concepção de liberdade em Agostinho. Essa liberdade é concebida não como uma disposição humana interior, mas como um caráter da existência humana no mundo. O homem não possui liberdade tanto quanto é equiparado à aparência de liberdade no universo. O homem é livre porque ele é um começo e foi criado depois que o universo já tinha chegado à existência.

Na perspectiva de Arendt no nascimento de cada homem este início é reafirmado, porque em cada caso algo novo entra em um mundo já existente que continuará a existir após a morte de cada indivíduo. Porque ele é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são os mesmos. Deus criou o homem para introduzir ao mundo a faculdade do início: a liberdade.

Pelo *initium* o homem é um ser atuante, portanto não é nem mínimo supersticioso procurar o imprevisível e estar preparado para esperar milagres no campo político. Uma vez que a ação está enraizada na natalidade e na realização da liberdade, ela carrega consigo a capacidade de realizar milagres, ou seja, introduzir o que é totalmente inesperado.

³ Arendt apresenta uma reflexão sobre o significado de *initium* (o início representado pelo homem) na filosofia política de Agostinho distinguindo-o de *principium* (o início do mundo) conseqüentemente permitiu uma compreensão clara sobre um elemento de seu pensamento político: “Com a criação do homem [*initium*], veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, e apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem” (ARENDR,2007, p.190).

A perspectiva de Arendt reconhece que a novidade de cada ser humano se mostra em uma relação política que não só é nova, mas também procede de uma criatividade contínua e improvisada. Ela diz que “o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (ARENDR, 2007, p.17).

Hannah Arendt apresenta o agir como ser capaz de ter a iniciativa e fazer o imprevisto, exercer essa capacidade de liberdade que nos foi dada quando viemos ao mundo. Agir e ser livre são, nesse contexto, sinônimos: ser livre de meios para se engajar em ação, enquanto através da ação nossa capacidade de liberdade é efetivada.

A liberdade não é um reino interno para o qual os homens podem escapar das pressões do mundo ou um *liberum arbitrium* que fundamenta à vontade para escolher entre alternativas. A liberdade para Arendt só pode existir em público, em uma realidade mundana tangível, algo criado e desfrutado pelos homens ao invés de um presente ou uma capacidade, era o espaço público feito pelo homem que a antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se torna visível para todos.

A partir desses pressupostos presentes em Arendt, d’Entrèves se destaca por reconhecer que em sua oposição a liberdade como *liberum arbitrium*. Para esse comentador Arendt define a liberdade como relações públicas e políticas com seus pares, esta definição participativa e comunicativa de liberdade está entre as contribuições mais importantes de Arendt, que ela resumiu em sua afirmação de que a razão de ser da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação.

Na reflexão sobre liberdade e ação esse comentador defende que Arendt em *A Condição Humana* (2007) enfatiza que a ação é principalmente de caráter simbólico em uma teia de relações humanas sustentada pela interação comunicativa. Uma comunidade só tem sentido quando usa a linguagem para articular o significado e coordenar as ações de uma pluralidade de agentes. Por efeito, a reflexão sobre a ação envolve interação e a revelação mútua do devir mútuo.

Essas considerações de d’Entrèves são complementadas pela visão apresentada por Gottsegen (1994). A comunidade política revela sua importância por permitir a aqueles que a compõem manifestar individualidade por meio de suas interações entre si. Ser capaz de manifestar sua individualidade é liberdade. No entanto, somente em uma comunidade que os homens podem manifestar quem realmente são.

Arendt torna evidente que a ação apresenta uma conexão com a pluralidade e para isso recorre a um argumento antropológico. Para ela, a pluralidade é a condição que corresponde à ação definida como o fato de que os homens, não o homem, vivem na terra e habitam o mundo. Ela também enfatiza que a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de tal forma que ninguém é nunca igual a ninguém que já viveu, vive ou viverá.

Assim, pluralidade se refere tanto à igualdade quanto à distinção, ao fato de que todos os seres humanos pertencem à mesma espécie e são suficientemente semelhantes para se compreenderem, mas ainda nenhum deles é intercambiável, visto que cada um deles é um indivíduo dotado de uma biografia única e perspectiva sobre o mundo.

Nesse contexto, para Arendt, é em virtude da pluralidade que cada um de nós é capaz de agir e se relacionar com os outros de maneiras únicas e distintas. Por sua vez d'Entrèves reconhece que ao fazer isso, contribuimos para uma rede de ações e relacionamentos que é infinitamente complexa e imprevisível. Essa rede de ações compõe o espaço público, onde os indivíduos se relacionam por meio da linguagem ou da fala.

A fala ao lado da pluralidade é, portanto, a condição necessária para a ação. A fala permite que os indivíduos articulem o significado de suas ações e coordenem as ações de uma pluralidade de outros agentes. Por outro lado, a fala implica ação não apenas no sentido de que a própria fala é uma forma de ação, mas que a ação é frequentemente o meio pelo qual verificamos a sinceridade do falante.

Assim como a ação sem fala corre o risco de não ter sentido e seria impossível coordenar-se com as ações dos outros, também a fala sem ação não teria um dos meios pelos quais podemos confirmar a veracidade do falante. Portanto, d'Entrèves conclui que é realmente por meio da ação e da fala que os indivíduos se revelam como os indivíduos únicos que são; eles revelam ao mundo suas personalidades distintas (cf. D'ENTRÈVES, 1994, p. 70).

Em divergência a compreensão apresentada por d'Entrèves (1994), George Kateb (2005;1977) reconhece que *A Condição Humana* (2007) destaca a importância da ação como revelação e não como algo simbólico que precisa de validação adicional através da pluralidade. Kateb afirma que na perspectiva de Arendt ir além das qualidades reveladoras da ação é absurdo porque a ação é o veículo privilegiado da autêntica autorrevelação no mundo. Em outras palavras, a ação não precisa de validação adicional.

Essa interpretação parte do reconhecimento que para Arendt é preciso coragem para “inserir-se no mundo” sem nunca saber verdadeiramente quem se revela (ARENDR, 2007,

p.199). Nesse pressuposto o ator político arrisca a identidade e a vida no mundanismo, mas é somente assim que as identidades únicas dos atores são reveladas.

A interpretação de Kateb que envolve *A Condição Humana* se destaca por reconhecer que o “eu” político, apresentado publicamente, é o “eu” real, ou o que deve passar por “eu” real. Em Arendt, o “eu” real é o “eu” mundano, não o da introspecção. Isso é reconhecido por Kateb quando identifica a importância da ação. Pois para ele: “quando bem feita, a ação política permite que o ator escape de si para ser livre de si” (KATEB, op. cit., p. 152, tradução nossa⁴).

Para Kateb esse “eu” descrito como mundano permite mostrarmos quem somos (KATEB, 2005, p. 138). Enraizado na aparência pública, esse “eu” não é compreendido em termos de desejos ou motivos internos somente, pois o que aparece no mundo constitui o “eu” mundano (KATEB, op. cit., p.149). Assim, cuidar do mundo é estar orientado para o que está fora de “eu” e “nós”, é um cuidado por aquilo que é do interesse para todos, o específico, objetivo e mundano (ARENDR, 2011a, p.215; 2007, p. 195).

A preocupação com a associação humana também é um compromisso com as vidas daqueles que habitarão este mundo depois de nós. É um respeito pelo fluxo constante de recém-chegados e com o que vai durar mais que nossas aparências momentâneas e vidas mortais. Em outras palavras, na ação não nos preocupamos apenas com os nossos outros atores imediatos ou nosso contexto imediato e compartilhado.

No agir e reagir aparecendo uns para os outros e expressando interesse em cuidar do mundo, estamos necessariamente pensando além de nós mesmos. Essa constatação envolve o “eu” individual e privado, bem como aqueles com quem atualmente me relaciono. Isto é uma preocupação com o futuro do mundo que inspira os homens a agir (cf. ARENDR, 2007, p. 67, 195).

Esse cuidar do mundo, não é um amor emocional ou sentimental, mas uma escolha. Como explica Kateb, “no momento em que ajo politicamente, não estou preocupado comigo (o bem), mas com o mundo” (2005, p. 144, tradução nossa)⁵. Mais precisamente, os atores políticos são motivados pelas possibilidades de expressar aquilo que eles acreditam que deveria aparecer e permanecer no mundo público, não são motivos ou interesses derivados do indivíduo privado, em vez disso, eles “inspiram [o indivíduo] ... de fora” (ARENDR, 2011b, p.198).

⁴ “[...] that political action. (when rightly done) permits the actor to escape the self. He reveals the peculiar human capacity to be free: to be free of self”.

⁵ “the moment I act politically I am not concerned with me (the good) but with the world”

Nesse raciocínio, para Kateb, reconhecer que a razão de ser da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação, significa buscar vivenciar diariamente a liberdade expressada na ação. Esta é a razão pela qual as pessoas devem organizar uma vida política comum e se organizam quando formam um povo verdadeiramente político. Assim, a liberdade se torna um objetivo direto apenas quando um povo cria deliberadamente a estrutura para a realidade diária da liberdade.

No entanto ainda com foco na liberdade, na ação e nas reflexões sobre o mundo, Kateb (1977) manifesta uma limitada coerência com d'Entrèves em reconhecer a importância do mundo, no sentido de um lugar mundano. Pois Kateb demonstra como a liberdade e sua expressão, a ação, se organiza e ganha forma no espaço público.

Apesar desse comentador inicialmente apresentar esse espaço como a possibilidade de os homens rivalizarem com a natureza estabelecer uma realidade própria. Posteriormente assim como d'Entrèves (1994), Kateb também apresenta o espaço público como âmbito onde os indivíduos se relacionam por meio da palavra e da ação.

Para entender as colocações de Kateb é primeiramente necessário realçar que o espaço público, embora sempre um potencial humano, precisa de um mundo que se estenda além do presente, no passado e no futuro. Portanto, é significativo que Arendt insista que a existência de um espaço público dependa inteiramente da permanência.

O espaço público permanece parte integrante do mundo construído, reconhecidamente como um lugar mundano. A perspectiva de Kateb se identifica com a concepção de esfera pública apresentada por Arendt como o espaço dentro do mundo de que os homens precisam para aparecer, é, portanto, mais especificamente “a obra do homem” (ARENDR, 2007, p.220). Essa constatação destaca que a identidade de uma pessoa é revelada na ação política que necessita do lugar mundano.

A partir dessa abordagem sobre Arendt, George Kateb situa o espaço público de forma ainda mais específica e evidenciando seu envolvimento com a liberdade. Esse comentador defini esse espaço como “a organização ou moldura ou forma para a liberdade, para a ação que expressa ou manifesta ou encarna a liberdade [...] é o mundo, no sentido de um lugar mundano” (ibid., p. 147, tradução nossa)⁶. Essa definição engloba vários exemplos como a *polis* ou cidade entre outras manifestações mundanas de espaço público ou domínio público.

⁶ the organization or frame or form for freedom, for the action that expresses or manifests or embodies freedom [...] is the world, in the sense of a worldly place.

Arendt caracteriza o mundo em seu mundanismo por ser compartilhado. No mundo existe uma preocupação com aquilo que transcende as experiências privadas e subjetivas e a duração da vida individual. Preocupados com o que está fora de cada um de nós e compartilhado por todos nós, nossas ações e pontos de vista tornam-se publicamente relevantes e significativos.

O mundo comum nos impede de cair em nossa própria subjetividade, retendo o foco ou a preocupação de nossas opiniões naquilo que está fora de cada um de nós e, ainda assim, é compartilhado por todos nós. É o tema, o mundo compartilhado, que é relevante e, portanto, importante. Em outras palavras, como um contexto objetivo ou ponto de referência permanente, o mundo revela as múltiplas perspectivas a partir das quais os seres humanos o veem e o vivenciam.

Em relação à ação o mundo se apresenta também como habitado por seres humanos enquanto atores políticos. De forma complementar a Kateb, Villa reconhece que é o mundo, aquela casa relativamente permanente do homem, que torna a política possível ao servir de ponto de encontro comum de todos. Mas é importante lembrar que o espaço público não é apenas um meio-termo intangível gerado por meio da ação, isso requer um exame mais aprofundado da relação entre a ação e o mundo durável.

O fato de que o mundo não é um mundo a menos que possua essa qualidade de durabilidade é significativo. Com base nesse contexto o mundanismo possibilita reconhecer a existência de um ambiente artificial de construções tangíveis (cf. ARENDT, 2007, p.15). Qualquer fenômeno pode, portanto, ser descrito em termos de seu mundanismo com base em sua relativa permanência dentro desse ambiente.

Com efeito, se por um lado o mundo durável fornece um terreno comum como um “espaço estruturado” ou “arena para a ação”, o palco para a realização de grandes palavras e ações (cf. KATEB, 1977, p.142). Por outro lado, o mundo durável também oferece aos atores políticos uma preocupação comum. Engajar-se na ação “por si mesmo” “produz” significado, mas não como um meio para um fim nem como “um fim em si mesma” (ARENDT, 2007, p. 167).

Não há propósito subjacente ou conteúdo de ação além da aparência dos atores e o advento de significado que ocorre no momento de divulgação. Porém, na ação como aparição pública, o ser humano afirma a significação do espaço público como espaço de aparição na palavra e na ação. Mas é também por meio dessa ação reveladora que o mundo comum e durável emerge nos espaços públicos de aparência como mais do que o ambiente instrumental.

A menos que seja transformado em um mundo humano significativo por meio do exercício da ação pública, o mundo permanece um aglomerado de objetos, um mero artifício de coisas. Quando revelado como mais do que uma série de relações “para”, o mundo é colocado sob uma nova luz e dotado de significado além de suas qualidades físicas (cf. VILLA, op.cit., p.138). Desta forma, o mundo aparece na teia dos negócios humanos como o espaço para o uso da palavra e da ação.

Essas complementações de Villa demonstram que a ação no espaço público é expressão de uma preocupação mundana dotada de permanência e durabilidade. É apenas por meio da mediação do mundo durável que os atores aparecem para os futuros recém-chegados. Arendt deixa claro que, “se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos” (ARENDR, op.cit., p.64).

É por meio da durabilidade do mundo que nossas ações podem transcender nossa mortalidade e temporalidade. Essa permanência não fornece simplesmente um meio pelo qual salvar a ação de sua própria natureza transitória, mas também a inspira. A *polis* grega foi reconhecida como um exemplo disso: “os homens ingressavam na esfera pública por desejarem que algo seu, ou algo que tinham em comum com outros, fosse mais permanente que as suas vidas terrenas” (ibid., p.65).

De forma conclusiva, a contribuição de Kateb está em identificar que a liberdade se desenvolve plenamente apenas quando não está oculta e aparece na ação política em um espaço mundano. Mas vale lembrar que a reflexão desse comentador é sustentada a partir de sua consideração fundamental que o único veículo de liberdade, é a ação política quando bem-feita (cf. KATEB 1977, p. 148).

Essas considerações quando articuladas com o que foi apresentado por d’Entrèves permitem concluir que em Arendt existe apenas um modo de ação política e forma de liberdade no mundo ou seja, a participação de diversos iguais nas conversas relativas aos negócios públicos apresentando e confrontando suas opiniões. A ação política, portanto, é a participação direta no âmbito público.

Essa compreensão reafirma a divergência de Arendt em relação à tradição e a teoria política e da filosofia que entende a liberdade como o livre exercício da vontade em uma perspectiva individual. De forma consensual para os comentadores aqui trabalhados, Arendt favorece o compartilhar de opiniões em um espaço comum como expressão da liberdade.

As reflexões sobre liberdade e sua relação com a ação e o mundo aqui apresentadas somente foram possíveis a partir do fato da natalidade humana, o nascer no mundo, responsável

por formar os fundamentos da compreensão da liberdade em Arendt. Porque somos cada um, através do nascimento, o início de um alguém novo no mundo e mantemos a capacidade de começar como um exercício da liberdade humana.

Embora os atores políticos possam, em virtude da natalidade, iniciar novos processos, a liberdade como início brilha na aparência real da pessoa em ação. O evento de nascimento marca o aparecimento da pessoa única no mundo, revelando a pessoa como um começo. Da mesma forma, a aparência da pessoa no cenário político, ou seja, para os outros em sua igualdade e distinção, revela a pessoa como um começo único original e singular, imprevisível e insubstituível.

Assim, cada palavra e ação tem o potencial para o novo. Mais uma vez, os processos de ação e reação não permanecem necessariamente dentro de um “conjunto limitado e manejável de circunstâncias” particulares, mas estendem a teia de relacionamentos de maneiras e direções imprevisíveis e ilimitadas.

Em outras palavras, há sempre a reação que afeta cada agente de forma indeterminada e imprevisível. Nesse contexto, George Kateb também contribuiu para observar que a novidade de cada ser humano se mostra em uma relação política que não só é nova, mas também depende da capacidade em conduzir vida política. A capacidade desveladora da ação, torna evidente que a política é muito mais que o mero começo.

Essa constatação foi possível a partir da compreensão que Arendt demonstra que todas as relações, sejam elas manifestadas na fala ou nas ações físicas, podem ser chamadas de políticas. Portanto, a possibilidade de falta de fala ou a manifestação de qualquer dessas relações de modo indireta ou desprovido de reciprocidade, não permitiriam a revelação do agente.

Por outro lado, acompanhar as conclusões apresentadas por Kateb em parte foi possível de usando de pressupostos apresentados por d'Entrèves. A análise da ação está inserida no reconhecimento da liberdade como presente não apenas na capacidade de agir, mas na ação em conjunto com outros para um propósito político público.

Em Arendt a própria estrutura da ação precede e supera todos os objetivos, de modo que a ação, longe de ser o meio para um fim, é na verdade a própria condição relacionada a um grupo de pessoas que pensam, mas principalmente agem. Quando a ação desaparece completamente elimina as possibilidades de uma liberdade no sentido político.

Então a partir da colaboração de ambos os comentaristas podemos constatar que em Arendt a liberdade é inseparável da capacidade de começar, também entendida como a de agir em uma esfera comum, de se mover em um espaço de liberdade com outras pessoas. Em Arendt

a liberdade só existe se e quando os homens se unem para o propósito da ação, e desaparecerá quando, por qualquer motivo, eles se dispersarem e se abandonarem.

1.4. A VERDADE E CONCEITOS COMPLEMENTARES AO PENSAMENTO POLÍTICO DE ARENDT

1.4.1 Introdução

A interpretação da política em Hannah Arendt a partir de *A Condição Humana* possibilita envolver uma gama mais ampla de conceitos trabalhados por Hannah Arendt. De forma complementar é possível reconhecer as influências filosóficas dessa autora e seus efeitos para pensar a política.

Os tópicos aqui trabalhados se dedicarão especificamente em entender a concepção arendtiana de verdade. A importância desse conceito se deve a influência que exerce no pensamento de Arendt destes seus primeiros passos na filosofia até sua virada para uma pensadora política. Portanto, o desenvolvimento desse tópico está direcionado a reconhecer efetivamente essa influência.

Para isso inicialmente será apresentada a influência de Heidegger na reflexão sobre a verdade. Isso consiste em reconhecer como o professor apresentou esse conceito pela interpretação da tradição grega e o foco em temas como *doxa* (opinião). Abordar essa influência dependerá principalmente da articulação entre Taminiaux e Villa.

Ambos os comentadores têm por base o reconhecimento da verdade entendida como *Alétheia*. No entanto, Villa defende a apropriação do conceito de verdade realizado por Arendt pressupõe uma distinção a anteriormente apresentada por Heidegger, essa distinção reside na verdade entendida como ação política centrada na opinião, enquanto Taminiaux aborda por um viés de interpretação filosófica mais ampla para entender a relação entre ambos os pensadores alemães.

No tópico seguinte ainda com analisando a opinião, será apresentado a relação entre o juízo como expressão da ação política e as questões morais que isso possibilita. Assim, será trazida à tona as influências de Kant na concepção juízo político e a reflexão sobre a teoria da ação nas obras de Arendt. Estas serão as principais contribuições de comentadores como Bernstein e Villa desenvolvidas em articulação com autores deliberativos como d'Entrèves.

O tópico final de forma coerente com as questões epistemológicas e morais apresentadas em tópicos anteriores, abordará não somente uma reflexão sobre a verdade, mas a possibilidade da não verdade, ou seja, mentira no domínio público. Essa análise final propõe ser a continuidade de temas trabalhados em tópicos anteriores, mas com maior dedicação em reconhecer através de Arendt a importância da verdade para a realidade política.

A partir dessas breves apresentações realço que esse momento do trabalho tem como objetivo específico demonstrar como a verdade é um tema que pode ser trabalhado de forma transversal a uma reflexão sobre liberdade. Mas principalmente destaco que a articulação entre esses dois conceitos possibilita abordar questões éticas e morais dentro do pensamento político de Arendt.

1.4.2. Verdade como *alétheia* uma ética da Aparência: a influência de Martin Heidegger

Este momento do trabalho tem como objetivo abordar o conceito de verdade em Arendt mantendo o foco em *A Condição Humana*. Para realizar esse propósito será necessário reconhecer que a relevância de Heidegger para Arendt se deve por sua influência para refletir sobre a verdade. É importante lembrar que apesar dos desdobramentos da verdade dentro do pensamento político de Arendt o seu primeiro contato com esse tema foi por uma abordagem metafísica proporcionada por seu professor, ou seja, Heidegger.

Assim para desenvolver uma reflexão com propriedade sobre a verdade em Arendt primeiramente será indispensável identificar os conceitos fundamentais proporcionados por Heidegger. Isso significa que será necessário envolver na discussão o conceito de aparência, a fim de mudar como ele é geralmente associado saindo de uma visão passiva relacionada a capacidade de conhecer para relacioná-lo a prática da ação.

Será trazida à tona a apropriação de Arendt da concepção de aparência originada em Heidegger, que realiza uma distinção entre a ação no mundo e o subjetivo entre o homem. Reconhecer as apropriações conceituais realizadas por Arendt, em uma perspectiva mais ampla, sustenta uma relação mais próxima entre as atividades da mente e da ação, e conseqüentemente, promove não apenas a valorização do espaço público, mas também a visibilidade da ação e ressalta um aspecto ético da aparência.

A influência de Heidegger se deve a uma palestra em Marburg ministrada entre 1924 e 1925, no mesmo período em que ele estava elaborando sua obra principal, *Ser e Tempo* (2014). Arendt, entra em contato com os primeiros sinais de uma concepção não essencialista da

verdade. Através de uma leitura aristotélica de Platão, Heidegger apresenta *Platão: O sofista* (1997) com interesse no antigo significado da verdade.

Essa apropriação de Heidegger por Arendt torna-se perceptível em *A Condição Humana*, onde fica evidente que ela adaptou a fala (*lexis*) e a ação (*práxis*), que segundo Taminioux (1997): ela reapropriou à sua maneira o legado da tradição grega (cf. TAMINIAUX, 1997, p.12). A esse respeito, muitos especialistas em teoria política ficaram surpresos com a atenção que ela estava colocando em Homero ou Péricles e com seu argumento a favor da *doxa*, ou com sua insistência em temas como imortalidade e *eudaimonia*.

Essa característica de Arendt se torna menos surpreendente quando lembramos de um detalhe principal que está em foco nesse momento do trabalho. Na maioria das vezes, essas análises são réplicas à reapropriação dos gregos conduzidos por Heidegger na época da gênese de sua ontologia fundamental e mais especificamente, no curso de palestras sobre *Platão: O Sofista*.

A verdade em seu sentido grego tem um caráter negativo à palavra, ou seja, a *aletheia* detém um caráter privativo. *Aletheia* significa: não estar mais escondido, a ser desvelado. Esse desvelamento transposto para o domínio da aparência, direciona a verdade para se relacionar com diferentes modos de aparência, pois “ser” e aparecer coincidem (cf. HEIDEGGER, 1997, p.11).

Heidegger descreve o desvelamento, no entanto, em relação à qual existe uma *aletheia*, é em si um modo de ser. Na medida em que o desvelamento e o conhecimento têm para os gregos o objetivo de *aletheia*, os gregos os designam como desvelamento, ou seja, designam-nos em termos do que é alcançado por eles.

O aparecer é o poder que se manifesta e emerge da ocultação a partir do “ser” que tem a tendência em permanecer oculto. Nesse contexto, traduzimos e pensamos mal essa palavra verdade. Ao mostrar a si mesmo, o não oculto, como tal, surge a verdade como “não ocultação” não é um apêndice do “ser” (cf. HEIDEGGER, 1987, p.102)

Nessa abordagem inicial de Heidegger devemos previamente identificar o projeto heideggeriano da ontologia fundamental e sua proximidade da reflexão platônica. Para Arendt, Heidegger transforma a *práxis* aristotélica em um movimento ontológico e solipsista que nega autenticidade a esfera plural de *doxa* e *lexis* (opinião e discurso), por esse motivo ela identifica

que Platão: *O sofista* originou “um conjunto de problemas de importância imediata e urgente” (TAMINIAUX, 1997, p. 9, Tradução nossa)⁷.

Apesar disso destaca que a leitura de Heidegger da verdade em seu sentido grego foi útil para Arendt, com base no que foi posteriormente apresentado em *A Vida do Espírito* (2000). O principal benefício foi a possibilidade de vincular o conceito de verdade diretamente com a aparência com efeito de dismantelar a dicotomia metafísica entre o “ser” verdadeiro e a mera aparência. *Aletheia* interpretada como desvelamento ocorre através da aparência, deslocando a verdade do domínio do *noumeno*, o que se mantém oculto, para o âmbito dos *fenômenos* identificados como domínio da visibilidade.

Essa verdade, *aletheia*, o que é revelado (Heidegger), pode ser concebida apenas como outra aparência, outro fenômeno originalmente oculto, mas em uma ordem supostamente mais elevada, o que indica a predominância última da aparência (ARENDR, 2000, p. 20).

Essa apropriação realizada sobre o pensamento de Heidegger reverbera nos principais temas de *A Condição Humana*: trabalho, teoria da ação, imortalidade, domínios públicos e privados com efeitos para o pensamento de Arendt relacionados a sua teoria política e a liberdade.

Nesse ponto, o que está no cerne da leitura de Arendt sobre a *aletheia* apresentada por Heidegger é que atribuindo a essa “última predominância da aparência” a responsabilidade sobre o domínio de valor da verdade, a *aletheia* pode ser descrita em termos de opinião.

Heidegger vincula a *aletheia* à fala como seu modo mais objetivo. *Aletheia* mostra-se mais imediatamente em *legein* (falar sobre), que juntamente com agir constituem os principais domínios no mundo para Arendt. Esse *legein* era para os gregos um assunto tão preponderante e tão cotidiano que eles adquiriram sua definição de homem em relação a esse fenômeno, no sentido de ser moldado pela fala e pela linguagem.

Esse modo relacional de ser, uma vez que as criaturas como fenômenos, ou seja, como “seres como eles se mostram nas várias possibilidades de desvelamento”, requer necessariamente “*legein*: falar sobre” (cf. HEIDEGGER, 1997 p. 6). Divergindo de Heidegger, Arendt aproveitou a crítica de Platão contra a *doxa*, para identificar a *doxa* como a celebração da *aletheia*, deslocando o domínio da verdade da singularidade *noumenica* típica do mundo dos fenômenos.

⁷ “a set of problems of immediate and urgent importance”

Em outras palavras, a *doxa* coloca o significado ontológico da pluralidade no domínio das aparências divulgadas. Tal característica é abordada por Dana Villa, ele reconhece a lacuna entre a dialética de ocultação e revelação em Heidegger da apropriação realizada por Arendt: “Voltando à polaridade da revelação autêntica e da cotidianidade em *Ser e Tempo*, Heidegger sublinha a ambiguidade estrutural da aparência”⁸ (VILLA, 1996, p. 154, Tradução nossa).

A relação de revelação ou desinteresse de Heidegger com a verdade (*aletheia*) o leva a identificar a atividade iluminadora dos gregos como não vinculada com a ação política centrada na *doxa*, “mas como atividade poética ou criativa que ‘exprime’ a ‘verdade’ do ‘Ser’ escondida pelas aparências obscurecidas’ do domínio público”⁹ (VILLA, 1996, p. 154, Tradução nossa).

Arendt transforma a fala (*lexis*) e ação (*práxis*), ambas oriundas do domínio da visibilidade, nas categorias pelas quais o homem é desvelado. Um dos conceitos básicos mais significativos da filosofia grega apropriada profundamente por Arendt reafirmando o distanciando da ontologia fundamental de Heidegger colocou um papel central na articulação de um elo entre a ação e as atividades da mente, foi a concepção de *doxa*.

Heidegger na concepção de Arendt (2004) nunca considera a autenticidade no domínio plural da aparência, *doxa*, entendida antes e acima de tudo por ele, como *dokei*, ao parecer que se dá um aspecto que não sustentaria nem autenticidade nem verdade. Em outra passagem: “*doxa* significa aspecto, em relação a *Ansehen*, ou seja, a consideração em que se está”. (HEIDEGGER, 1987, p. 103, Tradução nossa)¹⁰.

Taminiaux ressalta, ao contrário de Arendt, que, ao exhibir *aletheia* através da *doxa*, o que é revelado, na visão de Heidegger, é ameaçado de ser “imediatamente” encoberto pela opinião. A opinião cristaliza-se posições que se repetem de maneira que o que havia sido visto originalmente é velado de novo, coberto. Por isso, para Taminiaux a necessidade da luta contra a *doxa* (cf. TAMINIAUX, 1997, p. 90).

Na concepção defendida por Heidegger a *doxa* é a consideração *Ansehen*, (olhar para) que todo “ser” esconde e desvela em sua aparência *Aussehen* (*eidōs*, ideia). Nessa diversidade de pontos de vista, o aspecto (*Ansicht*) é sempre aquele que nós adotamos e criamos. Ao experimentar e lidar com os seres, estamos sempre formando visões de sua aparência (HEIDEGGER. 1987 p. 104).

⁸ “Harkening back to the polarity of authentic disclosedness and everydayness in being and time, heidegger underlines the structural ambiguity of appearance”.

⁹ “but rather with the poetic or creative activity that ‘wrests’ the truth of Being concealed by the “dimmed down” appearances of the public realm”.

¹⁰ “Doxa means aspect, regarding <*Ansehen*>, namely the regard in which one stands”

A partir do *dokeo* de Heidegger, que significa “Eu me mostro, apareço, entro na luz” (Ibid., p. 103, Tradução nossa)¹¹ Arendt revê a *doxa*, levando-a a uma “forte conotação do visível”, (ARENDR, 2004, p. 446, Tradução nossa)¹² e restabelecendo o poder constitutivo ontológico da opinião na forma que aparece para alguém, baseado no duplo movimento de ver e ser visto.

É fundamental lembrar que entre os textos de Arendt, não existe uma abordagem positiva consensual da opinião e sua relação com a verdade. *Filosofia e política* é o texto substancial em que Arendt oferece uma opinião positiva da opinião como *doxa*. Arendt de forma geral em seu pensamento aborda a *doxa* como opinião, como fama e glória, e como meras aparências.

Nesse contexto, constato que Arendt adere a uma concepção de verdade próxima da defendida por Heidegger como “não ocultação”, porém à concepção de opinião, *doxa*, apresenta suas peculiaridades. Nessa condição surge uma reversão completa do conceito de verdade para a fenomenalidade da aparência alcançada na forma de opinião, *doxa*. A mera opinião nesse caso seria *dokei moi*, o que me parece.

A suposição era que o mundo se abre de forma diferente para cada homem, de acordo com sua posição nele; e que a “mesmice” do mundo, sua comunhão, *koinon*, ou “objetividade” para a filosofia moderna reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que, apesar de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo, suas *doxai* (opiniões), em comum todos nós somos humanos (Ibid., p. 80).

Ao lidar com o valor da aparência, pode-se distinguir claramente a linguagem metafísica de Heidegger sendo transformada, por Arendt, em uma espécie de fenomenologia com foco na ação. Realizando uma análise mais profunda nessa concepção oriunda de Heidegger, encontra-se possibilidade de ilusão, ou seja, a aparência que manifesta uma distorção.

O que liberta o homem da mera aparência na concepção defendida por Arendt é a permanência e a consistência da imagem que aparece, em outras palavras, é constituída pela opinião e sustenta uma exibição e uma característica oculta. Somos, em certa medida, responsáveis pelo que mostrar e o que esconder. Surpreendentemente a auto apresentação também possibilita a mentir.

¹¹ “I show myself, appear, enter into the light”

¹² “strong connotation of the visible”

Heidegger, pelo contrário, atribui principalmente ilusão e distorção à opinião. Para Villa, ele cria uma clara busca de autênticos, arrancados, “trazendo à luz”, em contraste com o caráter inautêntico, ocultante da opinião cotidiana e do discurso (cf. VILLA, 1996, p. 154).

Vale a pena mencionar que Arendt apropria o *páthos* da *doxa* no sentido da aparência como o triunfo da opinião a fim de melhorar positivamente a aparência. Na compreensão de Heidegger afirmar o caminho da *doxa* no sentido da “aparência “tem um caráter fortemente negativo. Nesse caminho, o “ser” não tem uma forma constante e estável. É um contexto em que apenas prevalecem as opiniões, os homens deslizam de um lado para o outro de uma opinião para outra misturando “Ser” e aparência (HEIDEGGER, op.cit p. 112).

Na tentativa de investigar a epistemologia da aparência em Arendt, há duas implicações principais para a ética que tento articular neste tópico. Em primeiro lugar, ao conceder um valor ontológico positivo da aparência, pode-se manter que a aparência seria a medida precisa que substitui um “eu” subjetivo, invisível e teoricamente verdadeiro para uma opinião visível e *práxis* consistente.

A aparência não sustenta mais a mesma medida da verdade interior meramente transformada no domínio da visibilidade; em vez disso, reúne o poder de ocultar, afirmando uma descrição afirmativa de ocultação. “a verdade é que não só as aparências nunca revelam espontaneamente [...], mas também que, genericamente falando, elas não revelam também ocultam” (ARENDR, 2000, p.21).

A valorização positiva da aparência não levaria de forma alguma a atribuir aparecer, falar e agir o mesmo aparelho próprio da verdade interior, transposto para o domínio da visibilidade. No relato de Arendt, o elemento principal aqui é que a ética não pode mais ser centrada em termos do que é ser uma boa pessoa, mas sim o que é agir de forma consistente e responsável como uma boa pessoa.

A terminologia arendtiana apropriada para lidar com a ética não se encaixa mais na maneira usual de abordar a ética, ou seja, em termos de quais princípios, sejam universais ou particulares, para definir o homem bom. Porém, a questão sobre quais valores guiam nossas ações é inevitável. Podemos concluir que o “eu” das atividades mentais de Arendt está a serviço de um “eu” que em vez de ser definido como homem bom, é um bom cidadão.

Em seguida de forma consequente ao adotar um duplo significado de revelar e ocultar, a verdade como *doxa*, como reveladora, não leva mais à adequação cognitiva do “eu” interior, mas à dimensão mais interpessoal dos homens de Arendt no mundo aparente: quem nós somos. O relato de Arendt sobre a visibilidade do “quem”, com base na permanência e consistência da

fala e dos atos, desloca a dimensão ética do bom homem interior para o bom cidadão externo, necessariamente visível entre outros para aparecer ser reconhecido como bom.

1.4.3. A verdade no pensamento de Arendt: o juízo como expressão de ação política.

Este momento do trabalho tem como objetivo abordar a concepção de juízo ou juízo político na totalidade do pensamento de Arendt. Essa reflexão é necessária para o entendimento do papel da verdade para a autora alemã e evidentemente devido esse objetivo será necessário envolver uma diversidade de obras para abordagem com propriedade deste conceito.

Na ênfase do pensamento de Arendt será necessário envolver a teoria da ação especificamente no que aborda à reflexão sobre o *agon* e a deliberação para adaptá-lo ao conteúdo deste tópico. E com o mesmo propósito será necessário incluir um novo comentador Bernstein próximo às ideias de Dana Villa e sua abordagem reflexão sobre a teoria do juízo de Kant realizada por Arendt.

Arendt desenvolve seu relato de juízo político, com base na crítica estética de Kant, de uma forma que incorpora outro limite crucial para o *agon* da ação, um padrão para ajudar a garantir a saúde contínua de uma esfera pública pluralista e a liberdade comunicativa dos cidadãos.

Dana Villa (1996) observa que a abordagem de Arendt carrega uma dimensão ética importante, na medida em que defende a autonomia do juízo reflexivo, mas resgata-o do relativismo radical e do decisionismo, ajudando os deliberadores a reconstruir horizontes morais. Entre eles, ainda segundo Villa, destaca-se Richard Bernstein por reconhecer a influência do juízo no pensamento político de Hannah Arendt.

Para Arendt, a prática do juízo político pelos atores compreende a formação, esclarecimento e teste de opiniões por meio da comunicação e persuasão livre e aberta entre indivíduos que gozam do status formal de iguais dentro da comunidade política ou *polis*.

É importante frisar que, para Arendt, a vida política preocupa-se precisamente em estabelecer opiniões e avaliações sólidas o que os gregos chamam de *endoxos*, o que é aceito e respeitável), não em estabelecer a verdade filosófica (*epistêmê*). A tradição filosófica, começando com Platão, falha em reconhecer que o político é o reino de uma pluralidade sem limites de opiniões e de ações e aparências mundanas distintas e únicas.

Comete o erro fatal de tentar subordinar a política às categorias abstratas e universais da verdade, uma subsunção que violenta a pluralidade e a singularidade do mundo das aparências. Assim, o endosso de Arendt do juízo político da opinião está em consonância com seu objetivo de resgatar a credibilidade do mundo das aparências e ações de sua problematização nas mãos dos filósofos e metafísicos¹³.

Arendt dá sua exposição filosófica mais detalhada no ensaio de 1961 *A crise na cultura: sua importância social e política* (2011d). Aqui ela argumenta que a única maneira pela qual as opiniões políticas podem ser formadas no contexto de uma comunidade é por discussão e persuasão. Assim, a formação de opinião exige que cada membro da comunidade atenda às opiniões dos outros; e não há teste para a adequação de uma opinião, nenhuma autoridade para julgá-la, a não ser a força do melhor argumento público.

É apenas ouvindo a pluralidade de opiniões oferecidas por outros, exercitando a imaginação necessária para representar outros pontos de vista para nós mesmos, e submetendo-os comunicativamente a teste e avaliação, para que o juízo político possa ser exercido. Nesse ponto que Arendt se envolve em uma interpretação incomum da *Crítica da Faculdade do Juízo* (1987).

Ela argumenta que, apesar de sua preocupação ostensiva com questões de gosto, isto é, estética, a Terceira Crítica na verdade contém talvez o maior e mais original aspecto da filosofia política de Kant. Basicamente, Arendt leva em consideração a universalização dos juízos estéticos subjetivos de Kant como modelo para a formação de juízos políticos válidos da opinião em uma comunidade política real.

Arendt encontra o apoio necessário para isso nas concepções apresentadas por Kant sobre a capacidade do juiz de “pensar do ponto de vista de todos os outros” por meio de uma “mentalidade alargada” (*eine erwerterte Denkungsart*); (KANT, 1987, §40). A concepção de gosto como uma espécie de *sensus communis* (Ibid.); e a concepção de juízo como requerendo a libertação de alguém de “condições subjetivas pessoais” (ARENDDT, 2011b, loc. cit.).

Para Arendt, esse relato implica que o juízo procede em uma base coletiva ou comunitária. O juízo exige que outros cumpram suas condições de validade “ele precisa da presença de outros” em cujo lugar ele deve pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração, e sem os quais nunca tem a oportunidade de operar (Ibid., p. 274–275.)

¹³Essa crítica da metafísica e da universalidade abstrata em favor da fenomenalidade e da particularidade inassimilável coloca Arendt em uma proximidade impressionante de uma série de relatos filosóficos pós-modernos. Essa identificação levou vários comentaristas a reivindicarem Arendt como um 'pós-moderna' e até mesmo pensadora “pagã” (cf. VILLA, 1996).

O relato de Kant tem um apelo particular para Arendt porque, em primeiro lugar, trata do juízo não dos objetos da razão teórica, mas do empírico que se dá aos sentidos no mundo das aparências. Em segundo lugar, porque reconhece que as questões de gosto e opinião são subjetivas e, portanto, plurais, particulares e sujeitas a disputas e diferenças.

E por terceiro e último, apesar dessa subjetividade e pluralidade, que implicam um dissenso insolúvel ou mesmo arbitrário com respeito a tais juízos, no entanto, Kant encontra uma base universalizante para eles, dando aos juízos de gosto uma qualidade pública.

Em suma, para Arendt, o juízo estético kantiano não é opinião privada com seu dissenso insolúvel, nem a universalidade coercitiva da razão ou verdade cognitiva. É um modo de pensar que é capaz de lidar com o particular em sua particularidade, mas que reivindica a validade comum.

Essa validade não é a imposição de um único padrão que obriga a assentimento ou acordo final. Em vez disso, os juízos de gosto opinião são persuasivos, e a pessoa que julga só pode, como Kant coloca, “espera a concordância de todos os demais” na esperança de chegar a um acordo eventualmente (cf. ARENDT, 2011b, p. 276; KANT, 1987, §19).

Portanto, com base na *Crítica do Juízo* Arendt chega a uma descrição do juízo como uma faculdade política que o interpreta como público, intersubjetivo, comunicativo, persuasivo, empiricamente orientado e plural, porém, tendendo a uma certa universalidade.

A “primeira” teoria do juízo político de Arendt, aquela que diz respeito aos atores dentro de uma comunidade política, repousa sobre o que Bernstein ironicamente descreve como uma interpretação imaginativa da história da filosofia (cf. BERNSTEIN, 1986, p. 228). Isso permite considerar a adequação ou não da interpretação de Kant realizada por Arendt.

Em *A crise na cultura* (2011d), ela passa a igualar a necessidade subjetiva, o “deve” implícito nos juízos kantianos de gosto, com o conceito aristotélico de retórica como discurso persuasivo. Arendt assume a capacidade de juízo político conforme modelado em Kant pensamento representativo do ponto de vista dos outros, pensamento em termos de um “senso comum” como sinônimo da capacidade prática de conhecer ou *phronesis* elaborada por Aristóteles (ARENDT, 2011b, p. 275-276).

No entanto Benhabib, d’Entrèves e muitos outros notaram, existe uma contradição nessa tentativa de síntese. Afinal, para Benhabib a tradição aristotélica enfatiza o contexto e os particulares vinculados à narrativa e enfatiza, seu conceito de juízo como *phronesis* pressupõe um *ethos* já existente normas, valores e uma visão substantiva do bem que se torna a base para a interpretação dos particulares.

O modelo kantiano de juízo reflexivo, por outro lado, evita todas essas referências aos valores delimitados pelo contexto de uma determinada comunidade e nos impele a pensar abstratamente a partir do lugar dos outros.

Para Kant, o terreno comum para a universalização de um juízo não reside no que podemos compartilhar como membros de uma comunidade ética ou política, mas naquilo que partilhamos pelo simples facto de sermos humanos, nomeadamente o funcionamento comum das faculdades do entendimento e da imaginação. Esta é uma unidade puramente formal desprovida de qualquer conteúdo substantivo, uma unidade que, em última análise, converge para o reino supersensível (cf. KANT, 1987, §§9–11, §§20–2, §§39–40).

Como devemos entender a tentativa de Arendt de unir essas posições divergentes em uma estrutura comum? Eu argumentaria que a justaposição dos modelos aristotélico e kantiano surge das tentativas de Arendt de abordar simultaneamente não um, mas dois conceitos distintos de ação, da política e das modalidades de juízo associadas.

Quando confrontamos o que foi até agora exposto com a teoria da ação de Arendt, pode-se notar que a definição de ação oscila entre os polos agonal dotado de expressividade e o comunicativo. Por um lado, serve para revelar a singularidade de ação e identidade a outros que efetivamente funcionam como um público; de outro, é voltado para a comunicação, a persuasão e a geração de entendimentos compartilhados entre os integrantes da *polis*.

Ambas as definições de ação parecem estar juntas na teoria de Arendt. A primeira concepção expressiva se presta a uma concepção agonal ou heroica da política; as ações políticas são orientadas para um virtuosismo e uma grandeza que serão julgadas com aprovação aos olhos da comunidade e, assim, serão preservadas na memória e na narrativa, garantida uma certa imortalidade.

Esta última, a concepção comunicativa produz um modelo de política que é basicamente consensual e acomodacional, uma espécie de tomada de decisão participativa. E essas duas concepções de política mapeiam seu tratamento do problema do juízo, resultando em dois eixos distintos: o juízo da perspectiva do ator político e o juízo da perspectiva do espectador político.

O modelo comunicativo-participativo de ação política constitui o juízo como um problema para alcançar entendimentos compartilhados e geralmente válidos sobre questões de interesse público; isso serve para ajudar a coordenar a vida de uma comunidade de uma forma que os membros desfrutem do máximo grau de liberdade no agir. É um modo de juízo orientado para o futuro da existência humana.

O modelo agonal constitui juízo como um problema de avaliar a qualidade dos atos já realizados, de estabelecer as virtudes e o caráter dos agentes que os executam e, em última análise, de preservar a beleza, a grandeza ou o *páthos* dos atos e atores para que não pereçam totalmente do mundo de humanos. É um modo de juízo que volta para o passado os feitos e das vidas vividas para consagrá-los na memória coletiva de uma comunidade.

Cada um dos dois modos de juízo descritos acima possui vários graus de proeminência durante o desenvolvimento das obras de Arendt. Em alguns escritos a faculdade de juízo a propósito do ator tem precedência expressando um modo público, consensual e discursivo, por exemplo em *Sobre a revolução* (2011a) *A crise na cultura* (2011d).

Em *A Condição Humana* (2007)¹⁴ e seus escritos posteriores *Lições sobre Filosofia Política de Kant* (1992) e *A Vida do Espírito* (2000), o juízo como competência do espectador especialmente do historiador e contador de histórias ocupa o centro do palco. É nesses trabalhos posteriores que Arendt fornece seu relato mais detalhado do juízo como uma faculdade política e fornece sua exploração mais desafiadora da *Crítica do Juízo* de Kant como uma filosofia política.

No entanto diante essas considerações podemos compreender as observações de Villa. Para esse comentador o juízo político com base na influência de Kant tem sua contribuição para o pensamento de Arendt por limitar o *agon* da ação não ao revelar uma opinião comum, mas um mundo comum. Os processos de deliberação política são valiosos para divulgar a pluralidade, divulgar o mundo e seus atores em sua particularidade e, assim, sustentar a esfera pública.

O modelo de Arendt não promete e não pode prometer preencher a lacuna entre *doxai* polarizado empírico, mas sua ética subjacente de responsabilidade pelo mundo pode certamente ajudar, especialmente quando os agentes lembram que o “mundo” é condicionado pela pluralidade, e não é algo que pode ser trabalhada, de acordo com a lógica instrumental para se ajustar a algum modelo de perfeição imaginado a partir de uma subjetividade particular.

Nesse contexto, o juízo político reflexivo arendtiano revela um mundo compartilhado de eventos e objetos importantes, sobre os quais diferentes *doxai* podem ser comparados e contrastados, e uma estrutura institucional compartilhada que permite ações e juízos inclusivos e diversos. A teoria do juízo de Arendt destaca a responsabilidade política de apoiar o “quem”

¹⁴ Vale ressaltar que a *Crítica do juízo* e sua relação com pensamento de Hannah Arendt não é um dos temas principais trabalhados em *A Condição Humana* sendo claramente abordada apenas comentários no posfácio (cf. LAFER, 2007, p.349).

único fora do esquecimento, para convidar perspectivas relevantes, que poderiam ter sido anteriormente marginalizadas, à luz pública.

Apesar de sua defesa da política agonística, Arendt também estabelece limites importantes para que tipo de discurso político e opinião podem ser validados na esfera pública. Em seu imperativo de que os espectadores julguem de acordo com um princípio de cuidar do mundo público, os juízos são formados por um princípio que trabalha para assegurar as condições de possibilidade de futuros juízos pluralistas.

1.4.4. A responsabilidade em dizer a verdade e a possibilidade da mentira.

Para trabalhar o conceito de verdade em Arendt como uma reflexão política também é necessário envolver condições de negação da verdade, portanto, da mentira. Nesse aspecto conclusivo do tópico sobre a verdade esse tema será abordado para além de uma questão epistemológica ou avaliando as influências teóricas sobre o pensamento de Arendt. Esse tópico pretende reconhecer a importância da verdade na esfera pública e as respostas de Arendt diante a possibilidade da mentira na política.

Apesar dessa proposta a abordagem a ser desenvolvida parte da interpretação de Arendt sobre Kant e os debates gerados sobre os propósitos do juízo político intersubjetivo. Em uma primeira hipótese pode significar construir consenso entre a comunidade de espectadores, validar racionalmente as opiniões e avaliar os atos de acordo com padrões morais e éticos compartilhados, essa visão presente em Bernstein (1986), Habermas (1983; 1987) e Benhabib (2000; 1992).

Em uma hipótese secundária pode significar que a finalidade do juízo está mais intimamente ligada ao próprio processo. Nessa visão, na qual identificamos Villa (1996; 1999a), o juízo político intersubjetivo é valorizado por sua reprodutibilidade do espaço de aparência e mantendo o processo do discurso agonístico, ao invés de chegar a uma conclusão. Aqui, a comunidade é construída por meio do engajamento dos cidadãos e do desacordo agonístico, ao invés do consenso.

Em uma perspectiva mais ampla dessa hipótese secundária podemos reconhecer que a comunidade de espectadores não é concebida como um portador de uma harmonia de juízo, mas sim uma comunidade baseada na discussão livre e contínua. Os processos de deliberação política são valorizados por sua parte no reconhecimento e compreensão da própria pluralidade,

na sustentação da esfera pública e na divulgação do mundo e de seus atores em todas as suas particularidades.

As reflexões sobre verdade e mentira na política serão apresentadas com principal foco em Arendt e suas obras *A Condição Humana* (2007), *Entre o passado e o futuro* (2011b; 2011c). Entretanto o desenvolvimento e abordagem adequadas dependem claramente dos conceitos apresentados aqui apresentados e de sua articulação com os comentadores trabalhados até o momento.

Inicialmente é necessário reconhecer, como ocorre o significado da realidade nos assuntos humanos? Através da narrativa do espectador, uma parte crucial da divulgação e do juízo da relevância mundana da ação política, bem como da transmissão da autoridade de uma tradição política ao longo do tempo.

A narrativa política depende da interpretação, o aumento dos juízos iniciais do espectador, facilitado pelo que Kant descreve como a estrutura das ideias estéticas. Ele escreve que uma ideia estética é uma representação imaginativa associada a um conceito, para torná-lo disponível para o sentido, mas que está ligada a outras representações parciais.

Enquanto a imaginação se submete ao entendimento que “corta suas asas”, ela também pode fornecer o entendimento com uma superabundância de representações que excitam as faculdades cognitivas. Essas muitas representações possíveis estão disponíveis para futura interpretação, futuro alargamento¹⁵.

Apesar da liberdade de interpretação que a narração de histórias políticas acarreta, os atos de discurso público não devem incluir mentir abertamente sobre fatos confirmados e eventos passados. Uma das condições de possibilidade mais importantes para a divulgação significativa de atos e juízos de discurso pluralistas em um mundo público estável é que estes sejam apoiados pela facticidade, que os atores e espectadores engajados na política digam a verdade factual.

Para Arendt (2011b) os dados factuais e detalhes de fenômenos particulares que podem ser validados intersubjetivamente em muitas perspectivas são cruciais para estabelecer objetos ou eventos compartilhados disponíveis para juízo e ação responsável dentro de um espaço público.

Nesse contexto, o pensamento moral, o juízo político sólido e a ação significativa dependem da inteligibilidade de eventos e objetos mundanos que aparecem no espaço público,

¹⁵ Essa noção é profundamente trabalhada na reflexão sobre *sensus communis* em Kant (cf. KANT, 1987).

e mentir sobre fatos verificáveis relativos a esses eventos e objetos corrói o próprio espaço de aparência em que aparecem.

Diante esse contexto, para Jürgen Habermas (1987) chegar ao consenso e à compreensão, o *telos* da fala, é possível por meio do poder intersubjetivo da lógica discursiva. Isso consiste em um movimento de consenso racional dentro de uma comunidade de sujeitos.

As opiniões podem ser orientadas com base nos juízos de outros, de modo que a base da solidariedade coletiva pode ser baseada no consenso racional em torno de normas moralmente válidas. Em outras palavras, só pode ocorrer em “uma comunidade política de iguais” que tem a imaginação para representar outros pontos de vista e a “coragem de submeter as opiniões à exposição pública e testá-las” (BERNSTEIN, 1986, p. 228).

Habermas (1994) argumenta que Arendt separa opinião e validação racional das afirmações da verdade. Com efeito isso retira da comunicação intersubjetiva o seu poder de chegar a um consenso racional, que redimiria a validade das afirmações da verdade e das práticas normativas e corrigiria a autoilusão de entendimentos estruturalmente distorcidos (cf. HABERMAS, 1994, p.24).

Seguindo a linha de raciocínio de Habermas e seu foco na ação comunicativa constatamos que enquanto Arendt rejeita a possibilidade ou desejo de afirmar uma opinião (*doxa*) que afirme revelar a totalidade da realidade, alguma verdade racional ou filosófica absoluta da questão relativa aos assuntos humanos (cf. ARENDT, 2011c, p.237). Hannah Arendt também insiste em que os atores e espectadores comuniquem fatos particulares e verificáveis¹⁶

Arendt está plenamente ciente de que os fatos são passíveis de interpretação teórica e que uma investigação é sempre enquadrada por categorias interpretativas. No entanto, ela acredita que existem situações nas quais os fatos não podem ser modificados e se deve sempre respeitar a linha que separa a interpretação dos fatos de sua manipulação ou distorção.

A exposição mais direta de Arendt sobre o papel crucial que a facticidade e o dizer a verdade desempenham em fornecer estabilidade para a esfera pública é possível abordando mais atentamente o capítulo *Verdade e Política* (2011c), em *Entre o passado e o futuro*. Nesse texto Arendt não está preocupada com verdades filosóficas ou racionais, mas apenas com o contar de modo transparente fatos e ações anteriormente ocorridos.

¹⁶ A relação entre verdade racional e verdade factual aliada a importância da comunicação pode ser observada em d'Entrèves (cf. D'ENTRÈVES, 2005, p. 257).

Arendt tem o cuidado de não sugerir que eventos passados são predeterminados. Em vez disso, eles são o resultado da ação humana livre e poderiam ter sido de outra forma. Porém, uma vez que uma ação tenha ocorrido e se tornado parte do passado, sua facticidade deve ser inegável, não podendo ser ocultada e distorcida por interesses poderosos, nem considerada mera opinião (ARENDR, 2011c, p.236).

Na interpretação realizada por Habermas (1994) sobre Arendt, essa pensadora apresenta uma concepção antiquada de conhecimento teórico, baseada em certezas últimas, e que é isso que a obriga a separar conhecimento de opinião. Portanto se para Habermas, Arendt sustenta que as opiniões não podem ser validadas racionalmente, isso deixa pouca base em sua abordagem para separar a opinião pública da propaganda estratégica e da ideologia.

Se as opiniões são, em última instância, baseadas no gosto, em vez de determinadas por conceitos que são transparentes à razão, o poder não pode ser baseado na legitimidade racional do consenso, mas apenas na vontade de fazer promessas. Mas essa vontade traz consigo uma ameaça à possibilidade da mentira.

Em *Verdade e Política* (2011c), Arendt apresenta a mentira como uma forma particular de ação, em que muitas vezes seu objetivo é rejeitar o mundo como ele é para mudar a história. “[O mentiroso] é um ator por natureza; ele diz o que não é porque quer que as coisas sejam diferentes do que são - isto é, ele quer mudar o mundo” (ARENDR, 2011c, 309-310).

Essa capacidade de mentir na verdade confirma a liberdade humana, e todos os perigos e incertezas que a liberdade acarreta. No entanto, vale lembrar que Arendt não está promovendo a mentira, pois “é essa liberdade que é abusada e pervertida por meio da mentira” (Idem.).

Em circunstâncias normais, ou seja, quando um regime e um povo não estão engajados em mentiras coletivas e sistemáticas ou em autoengano, contar a verdade não é uma forma de ação política. Pois não muda o mundo nem introduz qualquer coisa nova, mas apenas relaciona fatos particulares do passado ou do presente. Conceitualmente, podemos chamar de verdade o que não podemos mudar; metaforicamente, é o “solo” em que estamos e o “céu” que se estende acima de nós (ARENDR, 2011b, p. 325).

Os fatos não devem ser manipulados pela ação política e pelo poder político, que nunca podem produzir um substituto para a “segura estabilidade da realidade factual” (ARENDR, 2011c, p.319). De fato, Arendt explica que é somente respeitando suas próprias fronteiras que esta esfera, onde somos livres para agir e mudar, pode permanecer intacto preservando sua integridade e cumprindo suas promessas.

Essa abordagem reconhecidamente ética é abordada por Benhabib (2000) que ao aderir uma leitura de Arendt inspirada na ação comunicativa de Habermas e na abordagem ética do discurso identifica nos relatos de juízo de Arendt a base para uma teoria da legitimidade democrática e um procedimento para obter um acordo intersubjetivo na esfera pública.

A principal contribuição da interpretação Benhabib sobre Arendt, é apresentada a importância de uma forma idealizada de argumento público em que os juízos são formados através da apresentação de opiniões para os juízos de outros.

No entanto Dana Villa (1996) se opõe à interpretação comunicativa, que reconhece o acordo como a finalidade do juízo, e argumenta que Habermas (1994) e Benhabib (2000) compartilham a falácia de que a remoção das restrições à comunicação resultará na produção de interesse geral e conhecimento público. Essa falácia, segundo Villa, tem raízes em Marx e Rousseau, que veem a política como facção, ideologia e divisão de classes, e preferem uma vontade harmoniosa (cf. VILLA, 1996, p. 70 –71).

Esse comentador argumenta que a ideia pós-iluminista de obtenção discursiva do consentimento universal carrega uma “teleologia do consenso” na esfera pública, e esse exagero ameaça a pluralidade, a espontaneidade e as mudanças radicais no discurso que fazem parte da concepção de agir político para Arendt.

Em Arendt, a pluralidade é tanto a condição quanto o propósito da ação e do juízo. No entanto, a abordagem de Arendt carrega uma dimensão ética, na medida em que resgata o juízo reflexivo do relativismo radical e do decisionismo ao fornecer a reorientação necessária para reconstruir horizontes morais (cf. *Ibid.*, p. 165).

Nesse contexto, embora contar a verdade factual não seja, em circunstâncias normais, uma forma de ação política, Arendt afirma que a integridade de uma “realidade comum e factual” é um problema político de primeira ordem (cf. *Ibid.*, p.294) e que o que está em jogo é a sobrevivência, a perseverança na existência. Para Arendt (2001b) nenhuma permanência, nenhuma perseverança na existência podem ser concebidas sem que os homens estejam dispostos a testemunhar o que é e parece a eles.

A partir dessas constatações proporcionadas por Villa podemos reconhecer que fatos e eventos verificáveis que são publicamente conhecidos constituem a verdadeira textura do domínio público”, o terreno estável sobre o qual as opiniões podem ser formadas e julgadas intersubjetivamente. Fatos e opiniões, embora devam ser mantidos separados, não são antagônicos entre si; eles pertencem à mesma esfera.

Arendt lembra que os fatos informam opiniões e essas opiniões inspiradas por interesses e paixões diferentes, podem diferir amplamente e ainda assim serem legítimas, desde que respeitem a verdade factual. Nesse contexto, a liberdade de opinião é uma farsa, a menos que a informação factual seja garantida e os próprios fatos não sejam contestados.

Assim como as opiniões, as verdades factuais dependem de sua articulação intersubjetiva para serem reveladas como parte da realidade humana. A verdade factual está sempre relacionada com outras pessoas e diz respeito a eventos e circunstâncias em que muitos estão envolvidos. É estabelecida por testemunhas e depende de depoimento que existe apenas na medida em que é falado.

Esta é uma das razões pelas quais as verdades factuais são tão frágeis e sujeitas a distorção, esquecimento e ocultação deliberada, tanto por atores poderosos dentro de um regime político, quanto pela “hostilidade” de uma maioria de opinião. Fatos e eventos indesejáveis ou inconvenientes podem ser tratados como segredos, combatidos por falsidades deliberadas, sua própria discussão pode ser *tabu* ou, mais comumente em democracias, consideradas meras opiniões.

Em um mercado de opiniões, um mentiroso também pode apresentar suas falsidades a respeito de fatos e eventos como apenas mais uma opinião, à qual ele tem direito como um direito constitucional. Como Arendt adverte, “[isto] é frequentemente feito por grupos subversivos e, em um público politicamente imaturo, a confusão resultante pode ser considerável” (ARENDR, 2001b, p. 309).

Dizer a verdade sobre fatos e eventos torna-se uma forma de ação política nas circunstâncias especiais em que resiste e perturba um mundo que está sendo construído por meio da mentira organizada e da propaganda. Onde uma comunidade embarca na mentira organizada por princípio e todos mentem sobre tudo que é importante, o contador da verdade começa a agir pois, no improvável evento de sua sobrevivência, ele começa a mudar o mundo.

Esse raciocínio com base na teoria do juízo de Arendt ajuda a refletir sobre responsabilidade ética e política, também permite um sentido mais profundo sobre a pluralidade do mundo. Esta responsabilidade é baseada em apoiar ativamente a especificidade do “quem” dos atores fora do “esquecimento”, convidando-os em suas perspectivas relevantes para uma luz pública comum.

Por este entre outros motivos Arendt destaca sua importância quando aborda a circunstância particular em que o mero relato da verdade factual torna-se ação política. No

entanto, esta é uma situação que poderia ser excepcional, infelizmente, tornou-se um novo normal com o predomínio da mentira na política moderna.

Arendt também adverte que o efeito de uma mentira organizada, seguindo o argumento de Arendt, pois esse fenômeno, abriga um elemento de violência, o potencial de destruir tudo o que decidiu negar. Por isso Arendt pergunta, em tom de advertência:

Por fim, o que é talvez mais perturbador, se as mentiras políticas modernas são tão grandes que requerem um rearranjo completo de toda a trama fatural, a criação de outra realidade, [...] o que impede essas novas histórias, imagens e pseudofatos de se tornarem um substituto adequado para a realidade e faturalidade? (ARENDR, 2011c, p.313)

A resposta para essa pergunta pode ser encontrada em *A Condição Humana*¹⁷. Nessa obra Arendt estabelece um modelo performativo de ação não violenta e de poder, ambos baseados na troca intersubjetiva de *doxai*. Ela explica que o poder coletivo da ação não violenta cria um espaço público e revela a realidade, de uma forma que a mudez e a instrumentalidade da violência e da mentira não conseguem.

Arendt escreve que o poder coletivo existe apenas onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são usadas para ocultar intenções, mas para revelar realidades, e as ações não são usadas para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar realidades (cf. ARENDR, 2007, p.212).

Nesse contexto podemos afirmar que o mentir não tem lugar no relato da ação de Arendt, que apresenta a revelação da verdade por meio de atos e palavras, entre coiguais que possuem uma pluralidade de perspectivas.

Complementarmente no capítulo dedicado à ação em *A Condição Humana*, Arendt enfatiza que a apresentação da ação realizada na esfera pública, no contexto da pluralidade humana, nunca é soberana, nunca está no controle de sua gama de efeitos ou de seu significado último.

Reconhecidamente, o “fazer promessas” alcança apenas uma soberania limitada ao se proteger parcialmente contra a incerteza do futuro ao estabilizar as relações humanas. Isso não ocorre através do estabelecimento ou expressão de uma vontade idêntica, mas por meio de um propósito acordado entre pessoas com uma pluralidade de perspectivas.

¹⁷ Esse posicionamento sobre *A Condição Humana* se fundamenta na interpretação de Villa que reconhece nessa obra o desejo de mostrar como um forte senso do mundo público se manifesta na ação política e as histórias, juízos e compreensão de tal ação inspira. (cf. VILLA, 1999a, p.191).

Ela insiste na capacidade da ação discursiva não violenta para criar e manter o espaço público efetivo, bem como para revelar aspectos reais e significativos do “quem” e do “mundo”, de uma forma que a instrumentalidade da mentira e da violência não pode.

A permanência da mentira e da violência no espaço público deteriora o verdadeiro poder, pois as palavras são usadas para ocultar a realidade, e as ações não têm caráter construtivo. Em última análise, uma pluralidade de atores que não mentem uns para os outros criam as condições para a sobrevivência da inteligibilidade de suas ações.

Nesse contexto a explicação alternativa proposta por Arendt sobre a liberdade que tem por base a sua não soberania e os recursos que ela oferece para limitar o *agon* da ação livre, apresenta eles mesmos como imanentes à ação humana e não oferecem nenhum fundamento filosófico transcendente que garantisse a validade dos atos de fala, nem a segurança e sustentabilidade de longo prazo da esfera pública.

Diante essas considerações e de forma conclusiva devemos reconhecer que foi necessário identificar a importância do juízo político para processo de discurso e engajamento dos cidadãos na ação. Esse reconhecimento é fundamentado na pluralidade e sua relevância para uma reflexão ética sobre a verdade realizada com base no afastamento do juízo reflexivo do relativismo radical proporcionado por Villa.

Por sua vez Arendt proporcionou esclarecer como os espaços públicos são frágeis, como a subjetividades representa uma ameaça constante à ação livre e à pluralidade em que esses espaços se baseiam.

Então esses recursos dentro do pensamento de Arendt são indispensáveis para combater as formas de falar e agir que ameaçam o mundo plural, sejam elas populistas, xenófobas, totalitárias, radicalmente instrumentais ou altamente atomizantes. No entanto, nada é garantido, e os princípios de Arendt de responsabilidade pelo mundo e resistência ao totalitarismo, podem definir se reduzidos a meros princípios, sem ação constante e vigilante por aqueles que se reconhecem como adequados para a luz do público.

1.5. CONCLUSÃO

O objetivo deste capítulo foi elucidar as principais características do pensamento político de Hannah Arendt, entre elas a liberdade, com o interesse no que pode ser trabalhado a partir de *A Condição Humana*. Assim Hannah Arendt se destaca por refletir sobre a política reconhecendo como interação entre seres humanos iguais, mas intrinsecamente distintos, que se revelam uns aos outros por palavras e ações.

A ação política ilumina a condição da pluralidade, mas também acarreta a liberdade como um começo. Portanto Arendt reformulou a compreensão da liberdade como uma experiência política da pluralidade humana e não como manifestação de uma característica interna e individual à vontade.

A liberdade também se refere à capacidade humana de começar algo totalmente novo, que ela deriva da entrada de cada pessoa única no mundo por meio do nascimento. Por fim, Arendt descreveu a ação política como necessariamente pública, enfatizando mais uma vez a revelação que ocorre nas autênticas aparições dos indivíduos uns para os outros.

Nessa concepção de liberdade política, foi possível reconhecer diferenças entre o agonismo e deliberação, mas principalmente provocou articular os autores adeptos de ambas as interpretações de forma coerente.

Em todos os tópicos apresentados, a deliberação apresenta as características de moderação e defesa de uma perspectiva que favorece o consenso, por outro lado, a visão agonista tem maior foco no indivíduo e a importância da contestação e debate, a possível coerência defendida nesse capítulo dependeu identificar como *A Condição Humana* uma obra fundamentalmente centrada *agon* tem seus elementos apropriados por teóricos da visão deliberativa.

O posicionamento defendido nesse capítulo dependeu majoritariamente da possibilidade argumentativa proporcionada por Dana Villa (1996). Este comentador proporcionou uma perspectiva divergente em relação aos primeiros comentadores de Arendt, como Peter Fuss (1979), que constituíram a interpretação sobre *agon* e deliberação reconhecendo-os como opostos e de mutuamente exclusivos. Enquanto isso, Villa possibilita reconhecer as conexões e a coerência entre ambas a partir de *A Condição Humana*.

O fato de Arendt não enfatizar diretamente as diferenças de suas obras, deixou esse reconhecimento para pesquisadores posteriores que refletiram e ainda refletem sobre a lógica por trás de seu pensamento. Ela pensou rompendo com pensadores da tradição, mas sem

descartar completamente suas ideias, ou seja, Arendt realizou a apropriação de concepções desenvolvidas por filósofos anteriores para os propósitos de sua reflexão política.

A adoção de pensadores como Agostinho, Heidegger e Kant não teve a intenção de evitar, mas sim complementar a reflexão pelas qualidades da ação e o reconhecimento da importância da liberdade na realidade política. No entanto, a esquematização de Arendt coloca certos desafios para a tarefa de repensar os conceitos por eles delineados. Um dos principais desafios surgiu na localização da ação e da liberdade como elemento comum para os tópicos aqui trabalhados e foi nesse sentido que os comentadores e suas interpretações contribuíram para consolidar esse capítulo.

2. O MODELO DELIBERATIVO DE LIBERDADE POLÍTICA

2.1. INTRODUÇÃO

A teoria política de Hannah Arendt oferece elementos importantes para a construção de modelos normativos de liberdade política, mas também levanta sérios obstáculos em tais esforços. A este respeito, o relato de Seyla Benhabib e Jürgen Habermas sobre o modelo deliberativo e a ética do discurso contam como exemplos notáveis.

Este capítulo examina como esses principais estudiosos da teoria política formam sua interpretação do modelo deliberativo a partir dos escritos de Arendt e de forma consequente avalia como a liberdade política proveniente desse modelo se encaixa com a concepção da política moderna presente na reflexão de Arendt. Meu propósito é responder à pergunta, até que ponto o modelo deliberativo da liberdade política é agradável à concepção da política moderna de Hannah Arendt?

Minha discussão continua da seguinte forma. Em primeiro lugar, é fornecida uma exposição geral do modelo deliberativo da liberdade política, na qual são estabelecidos os elementos básicos do projeto deliberativo. Em segundo lugar, abordo quais facetas e elementos deste modelo são derivados da teoria política de Arendt em geral e está presente nesta concepção de política moderna em particular.

Nesse contexto, a ação reconhecida por sua estrutura comunicativa ou narrativa, a centralidade das promessas, o acordo e o consenso e a função mediadora do juízo reflexivo são identificados como os principais elementos para o modelo deliberativo de liberdade política.

Finalmente, uma avaliação da interpretação deliberativa de Arendt é dada, na qual argumento que seu pensamento político levanta grandes obstáculos no recurso deliberativo, os princípios morais universais que se seguem de forma procedimental e racional, sua dependência de uma teoria da vontade e seu realinhamento da política na modernidade.

2.2 MODELO DE LIBERDADE POLÍTICA DELIBERATIVA DE HABERMAS E BENHABIB

O modelo deliberativo de liberdade apoia uma concepção procedimental da política moderna que busca integrar a visão de política como determinação do conteúdo estratégico sobre a qual a atividade governamental e administrativa é realizada no interesse da sociedade,

com a visão da política como não meramente mediando interesses, mas como constituindo a autocompreensão da sociedade incorporando-a uma ordem objetiva.

O modelo deliberativo de política não percebe a sociedade na imagem de um mercado transitório e seus cidadãos como interessados em direitos individuais, nem na imagem oposta de uma comunidade ética com laços de solidariedade entre cidadãos auto expressivos.

O deliberativismo atende a essas concepções de forma intermediária na concepção da sociedade como uma comunidade política discursiva com uma variedade de ambientes comunicativos formais e informais “nas quais uma vontade comum pode se formar, não somente pela via de uma autocompreensão ética, mas também mediante o equilíbrio de interesses e compromissos, mediante a escolha racional de meios com respeito a um fim, mediante justificações morais e exames de coerência jurídicos” (HABERMAS, 1995, p. 45).

Habermas apresenta o modelo deliberativo como procedimento para o processo político dessa comunidade discursiva. Por esse motivo, a política tem basicamente duas funções sobrepostas e interativas. Em primeiro lugar, mediar o processo de negociação de interesses materiais e imateriais dentro dos limites dos direitos individuais. Em segundo lugar, a política constitui a autocompreensão individual da sociedade em termos éticos e culturais de forma objetiva.

Para servir a esse duplo propósito da política moderna de forma eficaz, o processo político deve cumprir os procedimentos de deliberação racional e comunicação em uma variedade de ambientes discursivos, notadamente nas instituições parlamentares e nos locais informais da esfera pública e política de uma sociedade civil que reside entre o Estado e o mercado.

Através da institucionalização da deliberação e do argumento, o deliberativismo abre caminho para uma fusão das diferentes visões manifestadas no espaço público em um relato consensual da política.

Seguindo essa interpretação de Habermas torna-se evidente a constatação que a política fundamentada no diálogo e no instrumental pode penetrar o meio da deliberação se as formas correspondentes de comunicação forem suficientemente institucionalizadas. Tudo depende das condições de comunicação e dos procedimentos que dão à opinião institucionalizada e à formação de vontade sua força de legitimação.

Além disso, os procedimentos deliberativos, se “suficientemente” institucionalizados, são os mais importantes para a racionalização discursiva das decisões de um governo e de uma administração vinculada à lei e ao estatuto” (Ibid., p. 50). Mas essa constatação levanta novos

questionamentos quando os procedimentos deliberativos e suas condições de comunicação são “suficientemente” institucionalizados e por que isso tem importância para o modelo deliberativo da liberdade política?

Sua importância reside nas presunções desses autores sobre a importância e influência da racionalidade inerente dos procedimentos deliberativos, bem como do reconhecimento discursivo contínuo das instituições necessárias para o seu efetivo funcionamento. Esses procedimentos deliberativos são suficientemente institucionalizados se as condições de comunicação são tais que uma situação ideal de fala é alcançável na prática de formação de opinião e vontade coletiva.

Este contexto comunicativo está livre de elementos de distorção, como ideologia ou manipulação, e dá lugar de destaque à “força sem força” do melhor argumento no processo de deliberação racional, de modo que eventualmente “reivindicações de validade” possam ser feitas (cf. HABERMAS, 1995, p.49; CANOVAN, 1983, p. 105 – 107).

Este procedimento ideal-típico de deliberação não distorcida está condicionado pela “intersubjetividade” da interação comunicativa. Isso se refere à pluralidade de atores discursivos envolvidos no processo político.

Nas palavras de Benhabib (2000), intersubjetividade significa que nosso mundo de vida comum e as instituições políticas dentro dele são condicionados pelas interações caracterizadas por serem comuns que manifestam perspectiva de cidadãos individuais, ou, como Habermas (1977) coloca, pelo fato de que toda interação unifica múltiplas perspectivas de percepção e ação dos presentes, que como indivíduos ocupam um ponto de vista inconversível.

O modelo deliberativo da liberdade política baseia-se em uma concepção de ação “comunicativa” ou “narrativa” que visa consenso sobre as normas, leis e princípios que regem um corpo político (BENHABIB, 2000, p. 125-126). Essas normas, leis e princípios, por sua vez, são verificados intersubjetivamente de acordo com as normas ideais-típicas do modelo, ou seja, comunicação não distorcida, diálogo e argumentação recíprocos, juízo moral e pensamento representativo etc.

A política, na concepção deliberativa, é a busca de alcançar consenso e concordância em resposta a diversos tipos de problemas que afetam toda a sociedade e a maneira de conseguir isso é cumprir com seus procedimentos ideais e típicos para “o meio de deliberação”. Então o modelo deliberativo, apresenta essas comunidades políticas discursivas como liberdade política que são essencialmente dotadas de instituições autorreguladoras e autocríticas de deliberação.

2.3. OS ELEMENTOS DO PENSAMENTO DE ARENDT QUE COMPÕE O PROJETO DELIBERATIVO

O desenvolvimento desse tópico torna relevante abordar quais elementos do modelo deliberativo de liberdade política têm sua origem no pensamento de Arendt. Essa abordagem revela sua relevância na busca de reconhecer em que medida as apropriações do pensamento de Arendt feitas por autores deliberativos se relacionam com os outros elementos do pensamento dessa autora.

Para realizar esse propósito será necessário abordar alguns autores com principal destaque para Benhabib (2000) e Habermas (1977) responsáveis por apresentar uma perspectiva crítica sobre o trabalho de Arendt provocando o desenvolvimento desse tópico no que tange a importância de Kant e a relevância de obras complementares como *A Crise na Cultura* (2011d).

Dentro da interpretação deliberativa e seu aspecto técnico e formal, é possível discernir alguns elementos cruciais derivados da teoria política de Arendt e sua concepção da política moderna. Trata-se da estrutura comunicativa da ação política e do poder da centralidade das promessas e do acordo, e o papel da reflexão e do juízo desempenhado no processo de deliberação racional direcionado ao acordo.

Na leitura deliberativa, a estrutura comunicativa da ação refere-se ao fato de que atos e ações precisam de uma expressão linguística racional, a fim de manifestar adequadamente a realidade humana no mundo. Arendt formula a estrutura comunicativa da ação, na qual a fala é uma parte inseparável da ação do ator, da seguinte forma:

Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer (ARENDR, 2007, p.191).

Não só a ação comunicativa permite a divulgação da pluralidade humana e da identidade individual, o que leva Benhabib a afirmar que “ação e divulgação na fala” (cf. BENHABIB, 2000, p. 112), também gera um tipo específico de poder pelo qual os cidadãos, como agentes comunicativos, capacitam aqueles que detêm um cargo de governo através do reconhecimento discursivo de sua posição.

Para o projeto deliberativo, esse tipo de poder gerado comunicativamente é uma contrapartida essencial à visão estratégica e instrumental da ação e do poder incapaz de fazer distinções fenomenológicas adequadas entre poder, força e violência.

A autoridade do Estado que compreende todo tipo de funções coercitivas e opera nessa lógica estratégica e instrumental, em última análise conta com o poder comunicativo dos cidadãos: através de seu reconhecimento discursivo das instituições estatais, ou seja, seu apoio às opiniões, pode exercer o poder administrativo. É por isso que para Arendt, “em última análise, toda autoridade se assenta na opinião” (ARENDT, 2011a, p.289).

Quase todos os comentaristas, deliberativos e agonistas, por exemplo Villa (1999, 1992) Kateb (1984) Benhabib (2000), apontaram que a narrativa de Arendt em *Sobre a revolução* (2011a) expressa uma política fundamentada no consenso pertencente ao modelo deliberativo.

A valorização do consenso é inegavelmente parte e parcela da concepção de política moderna de Arendt, pois ela sustenta que a capacidade de chegar a um acordo é central tanto para a fundação quanto para a preservação de um corpo político. Essa habilidade reflete o que Arendt chama de “poder de promessa”, do qual ela escreve de forma mais eloquente:

A faculdade humana de fazer e manter promessas guarda um elemento da capacidade humana de construir o mundo. Assim como as promessas e acordos tratam do futuro e oferecem estabilidade no oceano de incertezas do porvir, onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, da mesma forma as capacidades humanas de constituir, fundar e construir o mundo sempre remetem mais a nossos “sucessores” e à “posteridade” do que a nós mesmos e à nossa época. A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremédio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema (ARENDT, 2011a, p.228).

Como esta passagem demonstra, promessas, acordos e consenso parecem de fato resultar com o que Benhabib (2000) chama de o núcleo normativo da concepção arendtiana da política: a criação de um mundo comum através da capacidade de fazer e cumprir promessas em uma pluralidade de humanos que se respeitam mutuamente. Habermas (1977), no entanto, reprovava o poder das promessas e acordos como o recuo de Arendt à “figura venerável do contrato”, em vez de dar prioridade ao seu conceito de *práxis*, que está fundamentado na racionalidade do juízo prático.

Mas não precisamos compartilhar seu desapontamento, pois a ação política e deliberação exibida na promessa importante ou no menos notável consenso de uma associação de estudantes ou artesãos, é crucialmente dependente do que Arendt concebeu como nossa faculdade de juízo reflexivo em vez de prático.

Ação e deliberação, no entendimento de Arendt sempre envolvem e são constantemente mediadas pelo exercício de nossa capacidade mental de juízo reflexivo, que ela se apropriou da Terceira Crítica de Kant, onde encontrou a teoria do juízo estético. Em Arendt a teoria do juízo

reflexivo é a capacidade “mais política” de nossas capacidades humanas (cf. ARENDT, 2011a, p.144).

Na perspectiva de Arendt, Kant restringiu desnecessariamente sua teoria do juízo reflexivo ao domínio da estética. Em seu curso sobre a *Crítica do Juízo* Arendt reconhece que embora Kant tenha retido questões de certo e errado da esfera do julgamento estético, a própria Arendt reconheceu que nessa decisão Kant cometeu um grande erro.

Em resposta a essa situação, Arendt desenvolveu um procedimento para verificar a concordância intersubjetiva no âmbito público. Esse tipo de acordo intersubjetivo transcendeu claramente a expressão da simples preferência de um indivíduo com base em sua perspectiva, mas vale constatar que esse procedimento ficou aquém da validade exigida pela razão kantiana sobre o juízo reflexivo:

pelo nome *sensus communis* deve ser entendida a ideia de um sentido público, ou seja, uma faculdade crítica que em seu ato reflexivo leva em conta (*a priori*) o modo de representação de todos os outros, a fim de, por assim dizer, pesar seu julgamento com a razão coletiva da humanidade e, assim, evitar a ilusão decorrente de condições subjetivas e pessoais que poderiam ser prontamente tomadas por objetivas [...] Isso é realizado pesando o julgamento, não tanto com os julgamentos reais, quanto com os meramente possíveis, dos outros, e nos colocando na posição de todos os outros, como resultado de uma mera abstração das limitações que afetam contingentemente nosso próprio julgamento (KANT, 1987, §294 tradução nossa)¹⁸.

Arendt no ensaio *A Crise na Cultura* (2011d) fornece uma explicação esclarecedora sobre essa passagem. Ela percebeu que o poder de juízo depende de um acordo potencial com os outros e o processo de pensamento que está ativo em julgar algo é distinto do processo de pensamento do raciocínio puro.

[...] sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial (ARENDT, 2011d, p.274).

Isso significa julgamento deve estar livre das “condições privadas interpessoais”, isto é, das peculiaridades que naturalmente determinam a perspectiva de cada indivíduo em sua privacidade e são legítimas desde que sejam apenas opiniões privadas. mas que não são adequados para entrar no mercado de opiniões e carecem de toda a validade na esfera pública.

¹⁸ “[...] by the name *sensus communis* is to be understood the idea of a public sense, i.e. a faculty of judging which in its reflective act takes account (*a priori*) of the mode of representation of everyone else, in order, as it were, to weigh its judgement with the collective reason of mankind, and thereby avoid the illusion arising from subjective and personal conditions which could readily be taken for objective, [...] This is accomplished by weighing the judgement, not so much with actual, as rather with the merely possible, judgements of others, and by putting ourselves in the position of everyone else, as the result of a mere abstraction from the limitations which contingently affect our own judging [...]”

No entanto essa forma ampliada de pensar, que como juízo sabe transcender suas limitações individuais, não pode funcionar em estrito isolamento ou solidão; precisa da presença de outros “em cujo lugar” deve pensar, cuja perspectiva deve levar em consideração, e sem os quais nunca terá oportunidade de operar (cf. ARENDT, 2011d, p.274-275).

O motivo de Arendt não explorar seu afastamento de Kant nessas questões é principalmente por causa da descoberta da “mentalidade alargada” por Kant. Nesse elemento do pensamento de Kant, Arendt percebeu o modelo para o tipo de acordo intersubjetivo que poderíamos esperar alcançar no âmbito público.

Essa capacidade de julgamento não é empatia, como também observa Arendt, pois não significa assumir, aceitar o ponto de vista do outro. Significa simplesmente tornar-se presentes para si mesmo quais são ou poderiam ser as perspectivas dos outros envolvidos, e se eu poderia “conquistar seu consentimento” em agir da maneira que ajo (cf. ARENDT, 2011c, p.299).

Essa capacidade significa uma capacidade cognitiva de “pensar com os outros”, o julgamento requer as capacidades moral-cognitivas para o mundanismo, isto é, um interesse pelo mundo e pelos seres humanos que constituem o mundo, e uma firme compreensão de onde estão as próprias fronteiras e onde as dos outros começam. Podemos dizer que o “mentalidade alargada” exhibe as qualidades de julgamento que são essenciais para compreender a perspectiva do mundo público.

Nessa compreensão proposta por Arendt de julgar especialmente quando falta a regra geral, na linguagem kantiana, o “universal” sob o qual devemos classificar o particular. Reconhecemos que o julgar torna-se uma atividade da “mentalidade alargada”, uma capacidade de apresentar a si mesmo a perspectiva do mundo, de tomar conhecimento dos muitos pontos de vista através dos quais uma questão deve ser vista e avaliada.

De forma complementar na medida em que para Benhabib (2000) as questões políticas são questões de conduta certa e errada ela argumenta que o juízo reflexivo é o fundamento moral por excelência da política de Arendt e um elemento crucial para o projeto deliberativo, uma vez que fornece a porta de entrada para um procedimento para apurar acordo intersubjetivo no âmbito público.

Devemos lembrar que o núcleo da teoria do juízo reflexivo de Kant é seu apelo ao nosso *sensus communis*, o senso comum, com o qual indivíduos situados de forma diferente buscam transcender a subjetividade de seus pontos de vista através da comparação com o potencial, e não a visão real dos outros sobre a validade de uma opinião sobre este ou aquele assunto.

O objetivo é chegar a uma opinião ou juízo intersubjetivamente válido sobre uma aparência particular que não pode ser subordinada a um dado prévio universal ou absoluto, através da representação mental do ponto de vista dos outros.

Nesse contexto Arendt interpreta a “descoberta” do juízo de Kant em questões políticas como capaz de identificar o pensamento político como representativo. Ou seja, formação de opinião considerando um tema em diferentes pontos de vista, tornando presentes na mente as posições dos que estão ausentes, “isto é, eu os represento” (ARENDR, 2011b, p.299).

No entanto existem ressalvas, esse processo de representação recusa a adoção cega de concepções dos ausentes, reconhecendo a incapacidade de ser ou sentir como alguma outra pessoa e evitando aderir a uma maioria. Vale lembrar que isso não é uma questão de empatia, mas de ser e pensar manifestando a própria identidade apesar de uma ausência física.

Dessa forma quanto maior a diversidade de opiniões o indivíduo tiver na mente ao ponderar um dado problema, e imaginar seus sentimentos e pensamentos, mais forte será a capacidade de pensamento representativo desse indivíduo e mais válidas serão as conclusões finais, da opinião manifestada em público. Assim, Arendt apresenta o poder de juízo repousa em um possível acordo com os outros.

Este modo de pensamento representativo com uma “mentalidade alargada” está entrelaçado com o poder da promessa, uma vez que uma promessa não pode ser feita sem um certo consenso ou acordo, mesmo que essa promessa seja a base de um acordo para discordar ou um compromisso parcial sobre este ou aquele assunto ou detalhe específico.

Então para o projeto deliberativo, a apropriação da teoria do juízo de Kant realizada por Arendt confirma a máxima deliberativa de que a ação de alguém a fim de se tornar ação em conjunto com os outros deve ser capaz de considerar seu consentimento e conseqüentemente o foco de seus padrões de deliberação.

2.4. OBSTÁCULOS PARA O PROJETO DELIBERATIVO NO PENSAMENTO DE ARENDT

A interpretação deliberativa na insistência de pensar com Arendt contra Arendt reside nos obstáculos que sua teoria política levanta quando autores deliberativos recorrem aos princípios universais da moralidade, sua dependência de uma teoria da vontade e sua visão sobre a política. Vamos primeiro considerar o universalismo moral do projeto deliberativo, que decorre diretamente de seu emprego da interpretação de Arendt do juízo reflexivo.

O problema com a leitura deliberativa de Arendt sobre o “pensamento representativo”, é que essa pensadora aparentemente concebe tais juízos e opiniões como o cenário para a divulgação de valores morais absolutos. Como diz Habermas, “permitimos ser convencidos da verdade de uma declaração, da justeza de uma norma, da veracidade de uma declaração [...]” (HABERMAS, 1977, p. 6, tradução nossa)¹⁹.

A intenção de Habermas é clara ele busca preencher a lacuna tradicional entre verdade e opinião, teoria e prática, filosofia e política. Ele o faz estabelecendo a verdade dos princípios e máximas de acordo com um procedimento racional de diálogo, em substituição de um raciocínio solitário que caracteriza grande parte da tradição da filosofia política.

Embora Arendt valorize a verdade factual como “limite apolítico” que fornece o contexto apropriado para a deliberação conjunta, ela manifesta desconfiança, não apenas da moralidade, mas da verdade e “reivindicações de validade” em questões de política. Pois universais e absolutos, por definição, não precisam e efetivamente excluem a persuasão política e a troca de opiniões.

Além disso, para Villa (1996) às alegações de verdade moral são simplesmente inverificáveis na política, onde a “relatividade fundamental” dos assuntos humanos reina sobre a esfera pública, não importa quão infalível seja a elaboração dos procedimentos racionais de deliberação. Arendt insiste que a validade de nossas opiniões nunca pode estender-se mais longe do que os outros como pessoas julgadoras se dispõem para considerar e toda autoridade repousa na opinião, não nos absolutos.

Conseqüentemente, sobre o juízo reflexivo, Arendt argumenta como o pensamento representativo nos permite chegar a uma opinião “mais válida”, mas nunca a uma “reivindicação de validade” ou a averiguação de uma máxima ou princípio moral universal. Isso explica a hipótese deliberativa que Arendt tinha “um conceito antiquado de conhecimento teórico”, sendo “enganada por um conceito quase intuitivo de consciência moral e “um conceito estreito de moralidade” (cf. HABERMAS, 1977, p.22; BENHABIB, 1988, p. 31).

O obstáculo de Arendt no projeto deliberativo é exatamente que em Benhabib notamos uma resistência em Arendt ao discurso político justificativo, à tentativa de estabelecer a racionalidade e a validade de nossas crenças em valores universais, a igualdade humana, a obrigação de tratar os outros com respeito.

¹⁹ “allow ourselves to be convinced of the truth of a statement, the rightness of a norm, the veracity of an utterance [...]”

Apesar de a concepção de política e do político de Hannah Arendt seja bastante inconcebível, sem uma posição normativa fortemente fundamentada em princípios universalistas igualdade e respeito não é possível encontrar nenhuma dessas justificativas normativas em suas obras.

Embora seja altamente discutível, a teoria política de Arendt é bastante inconcebível sem a companhia de uma densa moralidade universal, é verdade que Arendt sempre resistiu à tentativa filosófica de chegar, em suas próprias palavras, “qualquer tentativa de chegar a uma teoria razoavelmente plausível da ética” (ARENDR, 2000a, p.163).

No entanto aparentemente esse é o mérito de Arendt, pois o esforço filosófico de generalizar e universalizar todos os tipos de princípios e máximas até os mais altos níveis de abstração, não contribui para sua experiência com realidade mundana.

O universalismo moral que se tornou foco de teóricos deliberativos nos distrai da grande constatação de Arendt de que a liberdade, onde quer que tenha existido como uma realidade tangível, sempre foi limitada espacialmente. E essa liberdade apresentada em *Sobre a revolução* (2011a), “só é possível entre iguais, e a própria igualdade não é de forma alguma um princípio universalmente válido, mas, novamente, aplicável apenas dentro de limitações e até mesmo dentro de limites espaciais” (ARENDR, 2011a, p.344).

Nesse contexto Habermas (1977) repetidamente interpreta o relato de Arendt sobre a ação, o poder e a deliberação em termos de vontade. Entendendo a ação comunicativa como uma espécie de *práxis* daqueles que falam entre si para agir em conjunto. Ele afirma que, na concepção de Arendt, o fenômeno fundamental do poder não é a instrumentalização da vontade do outro, mas a formação de uma vontade comum em uma comunicação voltada para chegar a um acordo.

A opinião comum e a formação de vontade, são de fato o negócio central de um relato consensual da política para Habermas (1995) Benhabib (2004) e Honig (2009) e sustenta a preocupação deliberativa de incorporar o conceito de soberania popular em seu modelo através de sua domesticação em procedimentos deliberativos.

No entanto na perspectiva da própria Arendt as opiniões sempre permanecem estritamente individuais, não originando as “convicções comuns” de Habermas e “a faculdade da vontade”, afirma ela, é “a mais ardilosa e perigosa de todas as concepções errôneas da época moderna” (ARENDR, 2011a, p.286).

É claro que cada ação envolve à vontade, que Arendt chama de “órgão mental do futuro” (ARENDR, 2000b, p.303), mas ela nega a primazia da vontade no campo da política: “A

liberdade enquanto relacionada à política não é um fenômeno da vontade” (ARENDT, 2011b, p.197).

Este significado da vontade é o seu poder de comandar, ditar a ação, que é acima de tudo uma questão de força ou fraqueza. Se a essência da vontade é que ela deve controlar e comandar com força total, então ela vai contra a essência da ação política, pois a liberdade de ação e início é caracterizada por ser imprevisível, irreversível e incontrolável.

Essa falta de controle decorre do fato de que os homens nunca foram e nunca serão capazes de desfazer ou mesmo controlar de forma confiável qualquer um dos processos que eles iniciam através da ação. O preço da liberdade, então, é que devemos carregar o que Arendt chama dramaticamente de o ônus da irreversibilidade e da imprevisibilidade, o que significa que a liberdade de ação é sempre a liberdade de não-soberania.

Se olharmos a liberdade com os olhos da tradição identificando liberdade com soberania. a ocorrência simultânea da liberdade com a ausência de soberania - o fato de que um homem é capaz de iniciar algo novo, mas incapaz de controlar ou prever suas consequências - parece quase forçar-nos a conclusão de que a existência humana é absurda (ARENDT, 2007, p.247).

A soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, é diametralmente oposta ao incontrolável processo-caráter de ação. Enquanto busca controlar e comandar de acordo com os ditames da vontade, a soberania só pode equivaler a uma negação ou, pior ainda, supressão da pluralidade pela qual cada comunidade política se caracteriza.

Os únicos remédios pelos quais uma pluralidade de homens pode alcançar uma forma limitada de soberania é através de seu poder de prometer, ou seja, seu poder de erguer o “caráter de pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas” (Ibid., p.256; 248-250).

Nesse contexto reconhecemos que em vários aspectos, a concepção de política Arendt pode ser identificada a partir do que foi incorporado pelo modelo deliberativo de liberdade política. Na perspectiva de Habermas (1995), Arendt preserva o significado radical de uma sociedade que se organiza através dos cidadãos comunicativamente unidos e não traça metas coletivas derivadas de acordos feitos a partir de interesses privados concorrentes.

Na verdade, Habermas chega a identificar Arendt como o principal representante dessa modelo de pensamento político: “pois na prática da autodeterminação política dos cidadãos a comunidade torna-se consciente de si como totalidade e, mediante a vontade coletiva dos cidadãos, age sobre si mesma” (HABERMAS, 1995, p.46).

É importante ressaltar que o pensamento deliberativo não reconhece em Arendt uma resistência à redução da política a questões sociais e econômicas. Esse ponto é evidenciado por

Benhabib quando reflete sobre as formas de identificar a política através da divisão entre liberdade e necessidade. Para essa estudiosa de Arendt a fragilidade dessa divisão se deve a esfera da necessidade ser permeada por relações de poder: poder sobre a distribuição do trabalho, dos recursos, da autoridade, e assim por diante.

Esta constatação, torna evidente a fragilidade de duas características quando abordadas pela teoria deliberativa. Em primeiro lugar, o conceito de poder de Arendt do ponto de vista deliberativo é decorrente da interação comunicativa de uma pluralidade de iguais políticos, mas com Benhabib podemos constatar uma concepção de poder derivado de forças materiais, sejam elas naturais, sociais e econômicas ao colocar a preocupação com a necessidade na agenda da política.

Em segundo lugar, a crítica realizada por Arendt à política é precisamente que toda política moderna influenciada pela necessidade se tornou economia política com o resultado que a política perdeu toda medida de autonomia ao lado de outras atividades da vida humana regidas pela categoria de necessidade, *labor* e trabalho, e que funcionam em termos de instrumentalidade. Nessa linha de reflexão, Habermas, se esforça para rejeitar sua crítica que expressa uma concepção da política que quando aplicada às sociedades modernas, leva a “absurdos”.

Essa tentativa expressa como autores deliberativos contornam os “absurdos” do obstáculo arendtiano, ou seja, diante a constatação da importância de valores éticos universais para a teoria política de arendt apesar da carência desse em suas obras, o modelo deliberativo ao incorpora um caráter essencialmente de bem comum através da satisfação das aspirações privadas dos cidadãos. Então, a felicidade pública e privada, aparentemente tem a mesma influência na concepção de política moderna que está por trás do modelo deliberativo de liberdade política.

2.5. CONCLUSÃO

Neste capítulo, reconstruí o modelo deliberativo de política e abordei vários de seus elementos e os obstáculos encontrados a partir da própria Arendt em seu pensamento político. Por um lado, apresentei como o modelo deliberativo pode ser persuasivo para ser considerado como o único compatível com a concepção de liberdade política em Arendt. Isso se deve aos fundamentos proporcionados pela na estrutura comunicativa da ação com Benhabib (2000) e

Habermas (1977), ou seja, o fato de que o discurso é uma forma crucial e um componente necessário da ação política.

Além disso, o projeto deliberativo corresponde à tendência de Arendt em valorizar o debate no processo político, e a importância do consenso, promessas e acordos subsequentes. Por fim, abordou de forma inteligente a virada de Arendt para o juízo reflexivo kantiano e da função mediadora do modo de “pensamento representativo” que está envolvido neste tipo de juízo.

Por outro lado, o último ponto de convergência é ao mesmo tempo um ponto de divergência para o projeto deliberativo de liberdade política. A explicação de Arendt do juízo reflexivo não é suscetível ao tipo de justificativa moral e universalização proposta por autores deliberativos.

A interpretação de Arendt como preocupada com a formação da vontade comum apresentada por Habermas torna-se contraditória principalmente porque encontra rejeição quando confrontada com a própria Arendt e algumas colocações de Benhabib. Finalmente, há uma forte incoerência da teoria deliberativa em relação à reflexão de Arendt sobre a política moderna.

3. O MODELO AGONISTA DA LIBERDADE POLÍTICA

3.1. INTRODUÇÃO

A interpretação deliberativa da política com a formação de consenso, sua preocupação com a racionalidade do discurso público e o aspecto formal de seus procedimentos, causaram reações entre aqueles que consideram tal compreensão consensual da política como sua própria negação. Em segunda opção esses autores apresentam a concepção agonística da política que para autores como Villa apresentam um retorno bem-vindo à essência reprimida da política: o conflito.

Além disso, agonistas como Bonnie Honig e Dana R. Villa analisam e criticam a hipótese de influência exclusivamente deliberativa sobre a teoria política de Hannah Arendt, e sua preocupação com o diálogo, acordo e uma conclusão lógica. Para esses estudiosos a própria Arendt tinha uma concepção predominantemente agonística da política.

Este capítulo examina os elementos que o distinguem agonismo do modelo deliberativo de liberdade política e procura identificar apoio para uma política de contestação e dissidência na teoria de Arendt. Análogo à discussão sobre o projeto deliberativo, a questão que procuro responder é: até que ponto o modelo agonístico de liberdade política é compatível com a concepção de Hannah Arendt de política moderna?

No entanto, esse capítulo propõe uma discussão secundária e indispensável para o prosseguimento do trabalho. A partir da crítica agonista de Honig e Villa em relação ao projeto deliberativo questiona-se, o reconhecimento de Arendt sobre a necessidade de a deliberação dever ser lida dentro de uma concepção mais complexa e agonística da política?

Para esclarecer esses questionamentos, inicialmente é fornecida uma interpretação do modelo agonístico e suas características básicas. Em seguida, abordo elementos do pensamento arendtiano presentes no modelo agonístico, a saber, a estrutura performativa de ação, a indispensabilidade do conflito político e da disputa e as garantias morais de promessa, perdão e juízo presentes nesta abordagem da política baseada em conflito.

No fim desse capítulo será abordado o “perigo moral” da purificação da política de Arendt das preocupações morais e econômicas, bem como sua prevenção da dispersão do *agon* fora da esfera política e sua concepção publicamente orientada e “desinteressada” de agir político são identificados como os principais obstáculos ao projeto agonístico.

A estrutura e questionamentos análogos à discussão realizada no capítulo dedicado ao projeto deliberativo, proporciona a possibilidade de equiparação das duas linhas interpretativas confrontando-as e analisando seus pontos de divergência e convergência.

3.2. MODELO DE LIBERDADE POLÍTICA AGONISTA

O modelo agonístico apresenta uma concepção da política moderna centrada na valorização positiva do conflito político. *Agon*, o termo grego para competição ou jogo, é a essência da esfera política.

Os teóricos agonistas concebem a política como um processo aberto no qual ocorrem tensões e choques produtivos entre agentes políticos, nas quais identidades, ideias e instituições são encorajadas a serem manifestadas e exibidas, e por consequência a serem constantemente regeneradas e reformuladas.

Nesse contexto vale mencionar Dana Villa em *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action* (1992). Este comentador reconhece que o projeto agonístico, de fato, vê a “contestação incessante” como “o grito de guerra” da política (cf. VILLA, 1992, p. 108).

A teoria agonista é em grande medida uma reação às características formais e racionais dos procedimentos deliberativos. O agonismo resiste à tendência de apresentar imagens simplificadas de agentes políticos como indivíduos autônomos, racionais e unificados, e principalmente impor procedimentos formais e logicamente coerentes ao processo político.

De certa forma, o modelo agonístico encoraja a ruptura do *status quo* dos arranjos políticos institucionais e formais tanto por dentro quanto por fora, a exemplo, dos movimentos sociais. Autores agonistas, a exemplo de Honig em *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993a), argumentam que sem um forte espírito de ativismo e resistência, os atores e instituições estabelecidos invariavelmente fecham os espaços políticos e engendram práticas políticas coercitivas e excludentes (cf. HONIG, 1993a, p. 77).

Na esfera pública, nada existe que não esteja aberto à contestação, revisão e reinterpretação. O modelo agonista de política apresentado por Honig em *Emergency Politics: Paradox, Law & Democracy* (2009) mostra que as histórias da política não têm fim e avisa-nos que nenhuma instituição política, prática ou interesse estabelecido pode ser assumido sem dúvida.

Na política, nunca haverá um consenso suficientemente profundo que coloque certas questões fora da agenda, como um modelo deliberativo pode esperar alcançar. Tudo está sempre aberto para o conflito, na verdade, o conflito político ocorre incessantemente em uma variedade estonteante de locais em uma variedade infinita de questões.

Villa em *Politics, Philosophy, Terror: Essays on The Thought of Hannah Arendt* (1999a) formula as características do agonismo de uma forma concreta. Pois para ele os agonistas contemporâneos nos lembram que a esfera pública é tanto um palco de conflito e expressão quanto um conjunto de procedimentos destinados a preservar a paz, ou alcançar consenso,

No entanto falar de uma política agonística pode provocar o ceticismo, por causa do medo da tradição moderna de despertar as paixões morais e visões conflitantes sobre o que é certo e eventualmente promovendo a oposição dos cidadãos de uma sociedade plural (cf. VILLA, 2009, p.107).

Falar do agonismo pode ser reconhecido como levar esse ceticismo à descrença total quando abordamos as virtudes heroicas e aristocráticas associadas ao ideal agonista da forma que foram apresentados em *A Condição Humana* valorizando a capacidade de distinção em relação aos demais.

A excelência em si, *arete* como a teriam chamado os gregos, *virtus* como teriam dito os romanos, sempre foi reservada à esfera pública, onde uma pessoa podia sobressair-se e distinguir-se das demais. Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na intimidade; para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença de outros, e essa presença requer um público formal, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores.” Nem mesmo a esfera social _ embora tomasse anônima a excelência, enfatizasse o progresso da humanidade ao invés das realizações dos homens e aceitasse o conteúdo da esfera pública ao ponto de desfigurá-lo pôde aniquilar completamente a conexão entre a realização pública e a excelência. Embora nós tenhamos tomado excelentes naquilo que elaboramos em público, a nossa capacidade de ação e de discurso perdeu muito de sua antiga qualidade desde que a ascendência da esfera social banuiu estes últimos para a esfera do íntimo e do privativo (ARENDT, 2007, p.58-59).

Em divergência a uma postura cética muitos teóricos políticos contemporâneos, entre eles destacamos Bonnie Honig (2009; 1993a), se voltaram para um modelo amplamente agonístico de política e encontram nas virtudes heroicas e aristocráticas formas de criticar e manifestar suas preocupações em relação a características deliberativas.

Os agonistas se preocupam com as tentativas tipicamente modernas de evitar o conflito²⁰, um exemplo está na citação acima que menciona a esfera social. Essas tentativas podem construir um conjunto de instituições públicas aliadas à linhas de argumentativas e justificativas públicas, que deixam pouco espaço para as formas de início ou expressão de ação política (cf. VILLA, 2009, p.108).

O que mais intimida os teóricos agonistas é a marginalização da concepção de esfera política através de algum argumento moral ou por questões essenciais de poder econômico e identidade política. Os agonistas querem evitar os efeitos negativos de uma distinção radical entre o público e o privado que a política moderna aparentemente construiu.

Vale ressaltar que embora descrentes em relação ao apelo por um discurso público francamente moralista, os agonistas tendem a concordar com o ponto básico de que a política moderna teve muito sucesso em separar o homem do cidadão.

Reconhecido como oposição a uma concepção política que deseja acima de tudo permanecer neutra em relação às visões controversas, o agonismo parece fornecer um corretivo restaurador da vida e da realidade muito necessária à teoria política. Os agonistas contemporâneos nos lembram que a esfera pública é tanto um palco para conflito e expressão quanto um conjunto de procedimentos ou instituições destinadas a preservar a paz, promover justiça ou alcançar consenso.

Eles também insistem que a política e a cultura formam um contínuo, onde os valores últimos já estão em jogo; onde o conteúdo dos direitos básicos e os objetivos da associação política não são objetos de um consenso sobreposto sem atrito, mas são contestados todos os dias, em uma variedade de locais. Com sua batalha de contestação incessante, o agonismo político parece fornecer um retorno bem-vindo à essência reprimida da política: o conflito²¹.

Nessa perspectiva contemporânea, o conflito agonístico é considerado mais importante que exemplos de cidadãos que parecem se tornar cada vez mais sujeitos dóceis das funções administrativas de um aparato estatal sempre crescente, bem como recipientes passivos dos efeitos disciplinares da sociedade.

²⁰um exemplo está na citação acima que menciona a esfera social.

²¹ Vale lembrar que *A Condição Humana* prossegue desmascarando o maior obstáculo ao projeto agonista, a hegemonia de uma condição despersonalizante, desindividualizante, normalizadora: a “ascensão do social”, segundo Arendt é em grande parte responsável pelo deslocamento e domesticação dos espaços políticos na modernidade (cf. ARENDT, 2007, p.78).

Entender essa perspectiva proporcionada pela teoria agonista depende de reconhecer que a possibilidade de novos começos é tão importante para Arendt a ponto de ela inserir essa possibilidade parcialmente em sua teoria de um começo original, a fundação.

Inicialmente isso é reconhecido como um acontecimento que torna a história possível, criando “a condição para a lembrança” e possibilitando a constituição de um “nós”, neste caso o “nós” da comunidade e da ação política (cf. ARENDT, 2007, p.16-19).

De forma complementar Arendt teoriza a autoridade política como parte de uma concepção mais ampla de política e ação política que privilegia o virtuosismo como auto exibição e para *virtù* como, de fato, rivalidade contra os demais. Ela se “preocupa-se que a ordenação do “eu” em uma moral, o sujeito bem-comportado diminui sua propensão a agir de forma criativa e espontânea” (HONIG,1993a, p. 76, tradução nossa)²².

A reflexão de Arendt também reconhece que algumas instituições têm mais probabilidade do que outras de ocasionar ações e apenas alguns grupos manifestarão o respeito institucional pela imprevisibilidade, que é uma das condições necessárias para a ação virtuosa. Mas principalmente ela pensa que a preservação da ação criativa e a fundação de instituições autorizadas são mais importantes na realidade após a fundação.

Arendt sempre reafirma que a ação virtuosa nunca é isolada, que está sempre “em concerto”, de alguma forma parte da auto constituição de uma comunidade política, sempre envolvida em uma dinâmica de fundação institucional (cf. HONIG, 1993a, p.77).

A partir desse contexto Honig observa para a visão política de Arendt, primeiro para sua explicação da ação e, em seguida, para sua explicação da autoridade política em particular, para dar mais substância e contestabilidade a uma teoria da política virtuosa.

Honig também foca nos tratamentos de ação na forma de identidade pública e identificação do “eu”, reconhecendo a teorização da ação como única, no tratamento de identidade como um produto e não a pré-condição de ação, e na leitura do “eu” como uma criatura múltipla que resiste e supera as concepções de autonomia e responsabilidade subjetividade.

Esses compromissos são centrais para a explicação de Arendt como identidades ou repúblicas duradouras podem ser fundadas sem “fundacionalismo”, ou seja, sem apego rígido a princípios e os motivos que fundamentam essa decisão. Entre esses motivos é importante reconhecer que no argumento de Arendt as fundações fundamentais, aproximam

²² “worries that the ordering of the self into a moral, well-behaved subject diminishes its propensity to act creatively and spontaneously”.

invariavelmente espaços políticos e coercitivos que engendram e as práticas políticas excludentes.

Isso significa para Honig que na convicção de Arendt, não apenas a política pode operar sem as bases contínuas que os teóricos da virtude indicam como a condição necessária da política, mas é isso que a política deve fazer (cf. HONIG, 1993a, p.77).

Nesse contexto essa comentadora reconhece que trabalhando com a concepção do “eu” como multiplicidade e da identidade como uma dura conquista e nem sempre adequado produto da ação, Arendt teorizou a política como um negócio sempre inacabado, comprometido simultânea e perpetuamente com a liquidação e desestabilização de identidades, tanto pessoais quanto institucionais.

Essas características da perspectiva de Arendt reforçam seu compromisso com uma política de não fundação constante. Isso sugere que esta não é a política expressiva de comunidade, diálogo, deliberação ou consenso defendida por teóricos deliberativos. É uma teoria política da *virtù*, uma política ativista de contestação, resistência e emenda.

É por isso que o modelo agonístico de liberdade política adota uma concepção de ação “performática” ou “estética” que permite ao indivíduo sair de sua zona de conforto, pois o agonismo compartilha a preocupação com a ação de forma criativa e espontânea.

A ação, na leitura agonista, tem potencial individualizante e inovador, desvela o extraordinário e o inesperado contra as ilusões do cotidiano e do ordinário. Melhor ainda, convida a olhar para o mundo não a partir de códigos morais ou padrões de percepção pré-estabelecidos, mas com um gosto próprio com os quais podemos detectar o extraordinário na banalidade da vida quotidiana, com o qual podemos extrair o excepcional.

A ação performática protege esfera da política e nosso mundo da vida comum de uma variedade de mentalidades, atitudes, disposições e abordagens que os transformam em um sistema atomístico: a vontade de um sistema é uma falta de política (cf. HONIG, 1993a, p. 116).

Essa perspectiva distinta do projeto agonístico pode nos induzir a concluir que esses autores não se preocupam com os procedimentos formais e não reconhecem suficientemente a indispensabilidade das instituições do governo. No entanto, o modelo agonístico geralmente simpatiza com uma política que engloba as diversas manifestações sociais e este não é um modelo antiestatista de política.

O agonismo, em vez de direcionar sua atenção para uma política de instituições formais prefere procurar os nichos e “locais de contestação” onde podem ser discernidos cursos de ação que vão contra as expectativas teóricas consolidadas. Mas principalmente o agonismo convida

a expandir nosso campo de investigação, olhar para as conexões entre os elementos formais e sociais, pois os teóricos agonistas apresentam o engajamento formal na forma de instituições, como uma característica, mas não a essência da política.

3.3. OS ELEMENTOS DO PENSAMENTO DE ARENDT QUE COMPÕE O PROJETO AGONÍSTICO

No desenvolvimento desse tópico é importante abordar quais elementos do modelo agonístico de liberdade política têm sua origem no pensamento de Arendt. E em que medida essas apropriações do pensamento de Arendt se relacionam com os outros elementos do pensamento dessa autora. Para atender esse propósito será necessário abordar três características: a estrutura performativa da ação; a indispensabilidade de dissidência e contestação; e as salvaguardas morais da promessa, do perdão e do juízo reflexivo.

Na leitura agonista proporcionada por Dana Villa em *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action* (1992) a estrutura performativa ou estética da ação se refere, primeiramente, ao significado e a importância dos atos, palavras e eventos políticos “os produtos da ação” residem na própria atividade, e não em alguma finalidade extrínseca que decorre das atividades de trabalho e mão de obra.

Em segundo lugar, a estrutura performativa da ação destaca seu caráter distinto do mero comportamento, que é caracterizado pela estrutura moral de padrões de comportamento, hábitos e costumes fixos.

A moralidade não pode estabelecer critérios para e a partir do intermédio mundano em que os atos políticos são executados. Pois de acordo com Arendt em *A Condição Humana* (2007) essa moralidade ou deriva sua substância de “alguma faculdade supostamente superior”, ou consiste na totalidade de costumes (*mores*) que têm seu devido lugar em qualquer esfera, exceto na esfera política da vida.

Nesse contexto quando Arendt afirma em *Sobre a revolução* (2011a) que os costumes e a moralidade são tão importantes para a vida em sociedade e tão irrelevantes para o corpo político, ela está coerente com sua teoria da estrutura performática da ação política apresentada em *A Condição Humana* (2007) da seguinte forma:

Ao contrário do comportamento humano que os gregos, como todo povo civilizado, julgavam segundo «padrões morais», levando em conta, por um lado, motivos e intenções e, por outro, objetivos e consequências, a ação só pode ser julgada pelo

critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade. uma vez que tudo o que existe é único e *sui generis* (ARENDRT, 2007, p.217).

É por isso que Arendt celebra o virtuosismo do espírito agonial clássico, o impulso apaixonado de se mostrar ao comparar-se com os outros e compara a ação política às artes performativas. Ela o faz não apenas porque o elemento comum que conecta arte e política é que ambas são fenômenos do mundo público, mas porque atos políticos dependem de uma audiência de espectadores julgando a fim de atingir uma medida de durabilidade.

Na interpretação apresentada por Arendt, se os atos políticos fossem isolados aconteceriam sem deixar vestígio no mundo. Só a beleza e a grandeza da ação, armazenada e transmitida na palavra escrita e falada, criam as condições de lembrança com as quais a história dá sentido ao mundo e à política. Portanto, “a beleza é a própria manifestação da imperecibilidade” (Ibid., p. 218).

Como mencionado anteriormente nesse trabalho, para alguns comentadores existe a hipótese de no pensamento de Arendt ocorrer maior foco no consenso, acordo e consentimento do que na valorização agonística do conflito, da discordância e da dissidência. Obviamente é impossível fundar politicamente a liberdade sem estabelecer um consenso por sua vez fundamentado em uma promessa mútua, materializada em uma *constitutio libertatis*.

Com este pressuposto podemos abordar Honig em *Emergency Politics: Paradox, Law & Democracy* (2009), ela reconhece que a teoria política de Arendt tende a apresentar um “tipo-ideal” de fundação da liberdade não mencionando as possíveis dissidências. No entanto, simultaneamente Arendt manifesta uma posição que reconhece o dissenso:

[...]quando os homens exercem sua razão com serenidade e liberdade sobre uma série de diversas questões, inevitavelmente chegam a opiniões diferentes em algumas delas. Quando são governados por uma paixão comum, suas opiniões, se é que podem ser assim chamadas, serão as mesmas (ARENDRT, 2011a, p.289).

Esse apoio de Arendt não é fundamentado na dicotomia “bastante mecânica” entre razão e paixão, mas se refere ao perigo da unanimidade, consenso, convicções comuns e as armadilhas de uma chamada “opinião pública” que o agonista se justapõe às possibilidades proporcionadas pelas tensões que surgem de opiniões individuais irreduzíveis e à dissidência inevitável que acompanha todo debate apaixonado.

Ao se apropriar de uma abordagem baseada no conflito da política e de uma visão estética da ação e da teoria política de Arendt, surge o problema de como os teóricos agonistas impedem que seu modelo provoque uma política irresponsável, ideologicamente

orientada ou moralmente indiferente e promovem uma política respeitosa, valorizando uma forma de conflito que evita violência.

A solução parece estar nas salvaguardas morais que a própria Arendt fornece para remediar a ferocidade do espírito agonial e os riscos da falta de controle inerente à ação. Esses são o poder da promessa e do perdão, bem como a apropriação do juízo reflexivo kantiano²³.

Em *A Condição Humana* o ato retrospectivo de perdão é apresentado com duas características, por um lado, libera os homens do que eles fizeram sem saber, é o ato prospectivo de prometer, por outro, sem os quais nem mesmo continuidade, muito menos durabilidade de qualquer tipo é possível, são os próprios preceitos morais da ação que atenuam o caráter-processo irreversível e imprevisível da ação (cf. ARENDT, 2007, p.249; 252).

Essas características capacitam os homens “para neutralizar enormes riscos da ação”, é esta “prontidão para perdoar e ser perdoado, para fazer promessas e cumpri-las” que possibilita usufruir a liberdade da ação e início que a vida os deu sob as condições de não-soberania e contingência (cf. Ibid., p.257). Esses preceitos morais, além disso, “são os únicos que não se aplicam à ação de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do próprio alcance da ação” (Ibid., p.258).

Esse encorajamento agonístico da interrupção e da contestação, as salvaguardas da ação, são de fundamental importância para agir com responsabilidade na política, envolver-se em seus conflitos de maneira cortês e desempenhar seu jogo de maneira amigável.

Embora não necessariamente vinculada à uma salvaguarda moral, mas sim uma sinalização política, o projeto agonista interpreta a apropriação de Arendt da teoria do juízo de Kant como um apaziguamento do feroz espírito agonial da política. Na concepção de Villa em *Politics, Philosophy, Terror: Essays on The Thought Of Hannah Arendt*, (1999), o juízo reflexivo é o que impede que a concepção estética de ação de Arendt caia no subjetivismo e heroísmo excessivos.

Em vez disso, ela adaptou a estética e o perspectivismo aos seus próprios objetivos, sugerindo maneiras que podemos pensar sobre o mundo público e a deliberação política que se libertam do foco da tradição no bem comum. Em outras palavras, não se trata de formar um *ethos* de uma unidade bem comum em oposição à “corrupção” representada por um multidão

²³ Lembrar da abordagem sobre o juízo reflexivo kantiano realizado no capítulo anterior

de interesses e de justapor uma unidade singular e abstrata universal a uma diversidade de detalhes concretos.

O que Arendt se esforça para transmitir é a necessidade de distância se o mundo público quiser ter alguma realidade para nós. Arendt deseja encorajar o jogo agonístico de perspectivas sobre este mundo e as interpretações concorrentes do bem público como forma de informar e animar este mundo.

A formação de uma opinião e opiniões, não interesses, são o material da política genuína para Arendt e essas características pressupõe a capacidade para o que ela chama de pensamento representativo.

Esta concepção de Arendt se alimenta da noção kantiana de “mentalidade alargada” encontrada na *Crítica do Juízo* (2011d) e *Lições sobre Filosofia Política de Kant* (1992). Como Kant, Arendt considera a capacidade para uma “mentalidade alargada”, para o pensamento representativo, essencial para a formação de opinião e juízo.

Tendo como base a reflexão de Kant ela insiste que o desinteresse entendido como a libertação dos próprios interesses privados é a pré-condição crucial para o tipo de exercício intelectual necessário no pensamento representativo (cf. ARENDT, 2011d, p.299-300; ARENDT, 1992, p.219–22).

Assim, o ator político de Arendt exhibe não apenas capacidade de início, mas juízo imparcial. Da mesma forma, o significado específico de suas ações, a exemplo sua justiça ou injustiça, glória ou mediocridade, beleza ou horror aparece apenas para aqueles capazes de juízo imparcial (cf. VILLA, 1999, p. 124).

A ênfase de Arendt no juízo imparcial como um componente crucial de qualquer política agonística moralmente defensável parece uma forma admirável de “objetividade” do intelecto, responsável por intensificar a vida como a capacidade de controlar os prós e contras de alguém e descartá-los, de modo que se saiba como empregar uma variedade de perspectivas e interações afetivas interpretadas a serviço do conhecimento.

Arendt quer apresentar uma norma paralela para o juízo político e como acontece com sua ênfase nas dimensões teatrais da ação política, o interesse na qualidade distanciada ou desinteressada do juízo político coloca em nítido relevo a expressividade pertinente ao ideal agonístico.

Nesse contexto a concepção de Arendt de uma política agonística está relacionada com seu reconhecimento de que a ação e a contestação devem ser informadas tanto pelo juízo quanto

pelo senso do público, se quiserem ser louváveis. A mera expressão na forma de compromisso político não consegue impressioná-la.

Então enquanto a leitura deliberativa interpreta a influência do pensamento de Kant sobre Arendt como fornecendo o fundamento moral crucial da política, e o meio para a divulgação intersubjetiva de absolutos morais. Villa concebe o juízo reflexivo não como um fundamento moral independente para a ação performática, mas sim como uma salvaguarda para manter a política agonística um empreendimento decente, voltado a promover a ideia de que participar é mais importante do que vencer.

Em vez de uma orientação destinada a uma finalidade específica através do consenso e acordo, o agonismo apresenta a deliberação e o debate como a estrutura do *agon* da política, e o juízo serve para domesticá-lo e “democratizar” seu espírito enérgico, mas um tanto excessivamente heroico.

O argumento de Villa (1999) apresenta que o modo de pensamento representativo envolvido no juízo reflexivo, nos permite atingir uma disposição “desinteressada” com a atenção voltada para o mundo comum. Essa disposição apresenta como principal efeito positivo promover um *ethos* de pensar e agir de forma independente, que é impessoal o suficiente para ser entendido como moralmente sério e publicamente orientado.

3.4. OBSTÁCULOS PARA PROJETO AGONÍSTICO NO PENSAMENTO DE ARENDT

Embora o agonismo não se afaste da teoria política de Arendt tão explicitamente quanto sua contraparte o deliberativismo, cujas ambições universalistas exigem que ele pense com Arendt contra Arendt²⁴, o projeto agonístico não está livre de obstáculos encontrados quando o confrontamos com pensamento de Arendt.

Existe a permanência de um “perigo moral” na descrição agonista e performática de Arendt sobre a política e a ação que impede o agonismo exatamente como sua contraparte deliberativa, de trazer questões morais e sociais para a política. Além disso, a concepção “desinteressada” e impessoal de Arendt de agir na política, apesar de sua salvaguarda em relação ao subjetivismo, evita a dispersão para além do *agon* e retorna à esfera pública.

Essa condição gera uma certa perplexidade entre os comentaristas agonistas. Pois uma pensadora que lamentou a perda moderna do bom senso com tanta clareza e que refletiu sobre

²⁴ “think with Arendt against Arendt” (BENHABIB, 1988, p. 31)

as monstruosidades do totalitarismo de forma tão penetrante, apesar de suas limitações metodológicas e imprecisões empíricas, aparentemente também apresenta limitações em seu pensamento.

Isso vem à tona com os efeitos da não dispersão para além do *agon* que abalam as relações íntimas entre os domínios político e individual da vida e ambos os domínios estão presentes na concepção de política moderna de Hannah Arendt.

Kateb aborda esse mal-estar precisamente quando escreve sobre a essência do radicalismo de Arendt: a ação política não existe para fazer justiça ou cumprir outros propósitos morais. A suprema conquista da ação política é existencial, e as recompensas são aparentemente maiores do que as morais.

Dana Villa continua a manifestar o desconforto presente em pensadores agonistas quando questiona “como pode a ação moralmente ilimitada ser tudo menos gravemente imoral?” (VILLA, 1996, p. 56, tradução nossa)²⁵. Pois, apesar das salvaguardas de Arendt, como sua “moralidade interna” de ação evita que um agonista apaixonado se torne moralmente indiferente às injustiças do mundo?

Além disso, na concepção de Honig (1993a) a purificação do político realizada por Arendt não é um empreendimento “autodestrutivo”, uma vez que não se pode traçar limites entre uma esfera da vida que é animada pela “infinitude” da ação.

Quase nenhum dos comentadores de Arendt, nem mesmo seus apropriadores agonísticos que apreciam uma abordagem estética da política, parecem apoiar sua purificação do político a não ser em um sentido estritamente relacionado à ação. Aparentemente seria possível concordar com um autor deliberativo como Bhikhu Parekh (1981) que reconhece que a política e a ação política têm uma dimensão instrumental inescapável e sempre condicionam e são condicionadas por outras esferas da vida humana.

No entanto não é possível ter indícios empíricos ou argumentos teóricos para estar preocupado sobre uma instrumentalização incessante da política a serviço da vida moral, social e econômica, e para expor suas possíveis armadilhas. Este tem sido o limite da crítica radical de Arendt à política moderna e à filosofia política em geral, e uma de suas lições importantes levanta um limite para o modelo agonístico que merece nossa atenção.

Diz respeito à insistência de Arendt em uma concepção impessoal e “desinteressada” de ação política que segue sua apropriação da Terceira Crítica de Kant, a teoria do juízo estético.

²⁵ “how can morally unlimited action be anything but seriously immoral?”

Esse desinteresse, resguarda uma política agonista de indiferença moral que pode acompanhar o subjetivismo excessivo, mas simultaneamente impede sua dispersão fora da “política” propriamente dita, em contradição ao projeto agonístico.

A visão agonista rejeita a concepção de agir na política presente em grande parte no modelo deliberativo, que tende a favorecer uma interpretação moral dos indivíduos como agentes autônomos, racionais, fundamentados em uma visão de “eu” com tendência à coerência e unificação.

Os autores agonistas estão interessados em se apropriar da crítica de Arendt á muitos filósofos que focam no “eu”, com o qual assumem tacitamente que por trás da óbvia pluralidade das faculdades e habilidades do homem, deve existir uma unidade. Nesse sentido torna-se relevante a hipótese alternativa de Arendt: “o sujeito como multiplicidade” (cf. HONIG 1993a, p. 83; ARENDT, 2000b).

Essa concepção alternativa de ação política, estende a pluralidade entre os homens para o interior do homem. Por esta razão Honig argumenta claramente que as lutas da multiplicidade do “eu”, como a pluralidade que caracteriza seu ambiente político, são as próprias fontes de seu poder, uma supressão do qual só pode equivaler à dominação e opressão de si mesmo e sobre os outros.

A autora adepta do modelo agonista continua esta linha de raciocínio com um encorajamento da exibição pública dessa multiplicidade, das lutas mais íntimas do indivíduo com seus traços privados e identidade pessoal, valorizando os locais agonísticos de competição. Em suma, o modelo agonista estende o *agon* além do domínio público e à medida que atinge o domínio do “eu” interior, ele incita o indivíduo a levar o *agon* interior de volta ao domínio da política para uma exibição externa de suas contestações internas.

No entanto do ponto de vista da concepção da política moderna de Arendt esta é a última etapa que deve ser criticada do agonismo como projeto. Essa é a razão pela qual alguns autores agonistas defendem a dispersão do *agon*, no caso daqueles que querem contornar a aparente masculinidade homogênea do espírito agonal clássico. Mas Villa (1999) argumenta de forma muito coerente que isso pode significar outro colapso da distinção entre o “público” e o “privado”, abolindo efetivamente a distância protetora fornecida pelo agente político.

Assim, quando Honig fala do desmascaramento através da politização de “identidades naturais ou constantes de raça, classe, gênero e etnia do domínio privado” (HONIG, 1993a, p.

120 – 121, tradução nossa)²⁶, ela viola a distinção crucial primeiramente entre homem e mulher e, em seguida entre o cidadão e cidadã que Arendt fez questão de preservar.

A razão pela qual devemos preservar esta distinção não é apenas que tais traços privados “constantes” não podem ser corrigidos pela capacidade do homem para a fala e distinção, portanto, são politicamente irrelevantes também porque se infiltra na integridade de ambas as esferas aquela que deve aparecer e o priva daquilo que deve permanecer oculto. Isso explica porque Arendt, longe de assumir uma postura depreciativa em relação ao domínio doméstico, privado, afirma sua “sacralidade”.

Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, toma-se, como diríamos, superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à tona a partir de um terreno mais sombrio, terreno este que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade num sentido muito real e não subjetivo. (ARENDR, 2007, p.81)

É justamente por isso que Villa reconhece que Arendt identifica a importância da propriedade privada, a única forma eficiente de garantir a ocultação do que precisa ser escondido contra a publicidade, um lugar privado para se esconder. Mas principalmente se deve reconhecer a adaptação de Arendt da dialética heideggeriana entre revelação e ocultação, porque sua exclusão possibilita a uma proliferação incessante de políticas de identidade.

Seu *ethos*, com efeito, bloqueia o desenvolvimento de uma preocupação compartilhada pelo mundo público entre os politicamente iguais. É importante lembrar que a distinção entre homem e cidadão também faz parte do cerne de sua concepção da política moderna.

É neste contexto, que podemos novamente abordar a teoria do juízo reflexivo de Arendt interpretada por Villa e sua concepção “desinteressada” de ação política. Pois, a política é em última análise sobre como nós enquanto cidadãos, pensamos e agimos com foco em como o mundo deveria ser. Esta concepção não significa que o projeto agonístico está fundamentalmente equivocado, mas apresenta como a multiplicidade e a pluralidade de nós mesmos e dos outros indivíduos aparecem.

Em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, pelo simples fato de que cada pessoa ocupa um lugar próprio a partir do qual olha e julga o mundo, também decorre pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um lugar objetivo. A atividade do gosto decide como este mundo, independentemente de sua utilidade e dos interesses vitais que tenhamos nele, deve parecer e soar, o que os homens verão e o que ouvirão nele. O gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente “desinteressado”, e isso significa que nem os interesses vitais do

²⁶ “the private realm’s natural or constative identities of race, class, gender, and ethnicity”

indivíduo nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados. Para juízos do gosto, o mundo é objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem nem seu eu (ARENDT, 2011b, p.276-277).

A partir dessas observações, é possível concluir que o modelo agonístico é compatível com a concepção da política moderna de Arendt em sua “estetização” da ação política, com sua valorização da dissidência e enaltecimento do debate constante e por fim com a apropriação realizada pelos adeptos do modelo agonístico de várias salvaguardas de Arendt.

De forma complementar, o projeto agonista compartilha com sua contraparte deliberativa o interesse por questões morais e reprova a exclusão das questões sociais da política. Com a notável exceção da interpretação de Villa, o agonismo incentiva a dispersão do *agon*, efetivamente confundindo concepção “purificada” arendtiana de política moderna e a distinção entre homem e cidadão que ela trabalha.

Com essa avaliação das apropriações agonistas sobre o pensamento de Arendt e em quais pontos é possível estabelecer a coerência com a concepção da política moderna dessa autora. Isso significa que apesar de alguns obstáculos é possível identificar os elementos da teoria política de Arendt que permitem entender as limitações do pensamento dessa autora e em seguida os esforços interpretativos impostos a seus estudiosos em busca de uma compreensão adequada.

3.5. CONCLUSÃO

Neste capítulo, reconstruí o modelo agonista de política e abordei vários de seus elementos, entre eles a liberdade e os obstáculos encontrados a partir da própria Arendt em seu pensamento político. Seguindo uma estrutura semelhante do capítulo anterior, esse capítulo fornece uma análise de Honig e Villa da crítica agonista ao projeto deliberativo e sua apropriação do pensamento de Arendt. Afinal, o reconhecimento de Arendt na necessidade da deliberação deve ser lido dentro de uma concepção mais complexa e agonística da política?

Aparentemente sim, para chegar a essa conclusão a estrutura geral desse capítulo começa com a exposição do modelo agonístico para em seguida realizar o exame dos pontos de convergência e divergência entre a concepção da política moderna e do modelo agonístico.

Em uma perspectiva mais específica, nesse capítulo inicialmente foi abordado uma interpretação estética e conflituosa de política que se apropria da construção arendtiana na estrutura performática e estética da ação política, a indispensabilidade do debate e contestação.

Em seguida abordei a necessidade de salvaguardas morais encontradas em Arendt fornecidas em seus relatos de perdão, juízo e pensamento reflexivo.

O mérito do modelo agonístico, ou seja, sua coerência com a deliberação foi realçado no fim desse capítulo, cristalizado no reconhecimento do “perigo moral” o obstáculo que os teóricos agonistas identificam no pensamento político de Arendt como efeito negativo de uma explicação da política e da ação que afasta as preocupações morais da esfera política. Consequentemente foram abordados os efeitos no pensamento agonístico com destaque para os esclarecimentos de Honig e Villa.

Por fim, foi abordado que a dispersão e o prolongamento do *agon* dentro e fora da esfera da política são evitados e vão contra a teoria do juízo reflexivo de Arendt, que na posição defendida nesse trabalho é uma limitação severa da teoria agonista com a concepção de política moderna em Arendt.

Por outro lado, é o projeto agonístico que mais concisamente representa a necessidade de romper os comportamentos dóceis e os costumes morais entendidos como irrelevantes ao espírito da ação política. No entanto, na defesa agonista sobre a dispersão do *agon*, ocorre a ultrapassagem de certos limites que Arendt construiu e seus efeitos negativos.

Nessa reflexão, teóricos agonistas como Bonnie Honig e Dana R. Villa foram indispensáveis para afirmar a importância do modelo agonístico na teoria política de Hannah Arendt, e esclarecer e os possíveis equívocos sobre suas características. O apoio de ambos foi realçado por identificar a proximidade e coerência de Arendt com este modelo de interpretação de sua teoria política.

De forma geral podemos concluir que por mais que a teoria política de Arendt manifeste coerência ou contradição diante o pensamento agonista. É necessário reconhecer que essa linha interpretativa do pensamento de Arendt apresenta-se como contraparte do pensamento deliberativo e aparentemente manifesta uma imagem radicalmente diferente da proposta arendtiana de política que possibilita a efetivar a liberdade.

4. A LIBERDADE POLÍTICA EM HANNAH ARENDT E A CENTRALIDADE DE *A CONDIÇÃO HUMANA*.

4.1. INTRODUÇÃO

Neste capítulo procuro esclarecer a minha defesa de que Arendt apresenta uma concepção de liberdade política que implica uma concepção mista, entre características agonistas e deliberativas. Para realizar esse objetivo faço uso das análises desenvolvidas em capítulos anteriores sobre os conceitos presentes no pensamento de Hannah Arendt e como contribuem para valorizar a participação no governo.

Somente com uma exposição dos elementos combinados de ambas as linhas interpretativas sobre o pensamento de Arendt estamos em posição de julgar a concepção de liberdade política de Arendt na articulação entre suas obras em especial *Sobre a revolução* (2011a) e *A Condição Humana* (2007) e seus respectivos apropriadores deliberativos e agonistas. No entanto destaco o foco nos efeitos dessa articulação em *Sobre a revolução*, com o propósito de expor os elementos de *A Condição Humana* presentes nessa obra.

Em vez de focar em elementos específicos e obstáculos nos modelos deliberativo e agonista, apresento maior interesse em mostrar os efeitos da conciliação entre ambos e as possibilidades de articulação que isso possibilita. Isso será manifestado na centralidade apresentada por Dana Villa (1996) durante esse capítulo e sua perspectiva sobre um processo durante as diferentes obras de Hannah Arendt.

É a partir de Villa que o desenvolvimento desse capítulo se tornou possível, isso envolve os temas abordados assim como os comentadores articulados. Isso se estende para o último momento desse capítulo, que apresenta a reflexão sobre o lugar da ação e sua influência para pensar a participação política e a moralidade a partir da concepção de liberdade de Arendt.

Meu propósito é responder às perguntas: Qual a importância de *A Condição Humana* para o conceito de liberdade desenvolvido no pensamento político de Hannah Arendt? Lembrando que isso consiste em reconhecer a sua contribuição para outras obras e os efeitos reconhecidos para o pensamento político de Arendt.

Esse trabalho prossegue da seguinte forma, em primeiro lugar, discutirei a concepção de Arendt sobre a política, apresentando os elementos conciliatórios entre os modelos deliberativo e agonístico da política, que serve de base para seus respectivos apropriadores, para isso articulo dois comentadores agonistas Honig (1993b) e Villa (1996).

Em segundo lugar, eu assumo essa conciliação com a finalidade de examinar como o argumento de Arendt para a liberdade política em *Sobre a revolução* usa características inicialmente trabalhadas em *A Condição Humana*. Mas principalmente indico quais características possibilitam expor como a liberdade é desenvolvida nas obras de Arendt até culminar na liberdade política e sua centralidade na ação. Para desenvolver esse momento do trabalho destaco a base teórica de Dana Villa e a ação como início.

Por fim, apresento sinteticamente os efeitos da concepção de liberdade para pensar a política e para pensar sua incorporação na prática política esclarecendo seus equívocos. Para isso uso os comentaristas deliberativos e agonistas para reconhecer em um primeiro tópico o ideal de participação política defendido por Arendt e no tópico seguinte a preocupação com a moralidade na política como inerente à reflexão sobre a liberdade.

Com essa breve apresentação destaco que este capítulo tem como objetivo específico esclarecer como a liberdade política é um conceito que não pode ser visto como pertencente a uma obra isolada ou específica de Arendt, trabalhar esse conceito no pensamento arendtiano consiste acima de tudo a articulação de outras obras e por seguinte outros conceitos fundamentais.

4.2. A POSSIBILIDADE DE UMA CONCILIAÇÃO: ALGUMAS OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS SOBRE O DEBATE ENTRE DELIBERAÇÃO E AGONISMO.

A maneira como Arendt mostra as interconexões entre deliberação e revelação agonista, cooperação entre iguais e distinção, constitui um dos aspectos mais convincentes de sua teoria política. Se a política representa, a seu ver, a atividade humana mais nobre e significativa, é porque tem de alguma forma a capacidade para conciliar o sentido único de uma vida individual e a pluralidade que caracteriza o mundo em que todos vivemos.

Arendt acreditava que por meio da participação na política podemos satisfazer nossas necessidades públicas e existenciais. Isso significa que em participar publicamente realizamos a busca de objetivos comuns por meio da deliberação e do juízo, que é ao mesmo tempo uma luta agonística por distinção.

Essa conciliação ocorre precisamente na medida em que o juízo e a persuasão são duas habilidades básicas para criar e preservar a esfera pública como uma esfera de liberdade e essas duas atividades inerentemente reveladoras, mostram nosso caráter público e capacidade de

viver na pluralidade. É nessa constatação básica, que defendo, que Hannah Arendt tem muito a oferecer para os teóricos agonistas em complemento às suas visões sobre ação iniciatória e contingência.

Com efeito podemos apontar com a base fornecida por Villa (1996) que até teóricos agonistas como Honig (1993a), que indicam seus modelos políticos na apologia da contestação e na negação do consenso como uma pré-condição para a política, não podem negar que mesmo uma política agonista exige que as partes reconheçam alguns princípios éticos e políticos mínimos por exemplo, igualdade e não-dominação ou no mínimo compartilhar algum espaço comum da aparência.

Na visão de Arendt, este espaço comum é a esfera pública, uma esfera que por causa de sua natureza relacional e igualitária, requer o cultivo de atitudes como mundanismo, mentalidade alargada, imparcialidade e a capacidade de julgar e persuadir.

O que é importante destacar a este respeito é que reivindicar o papel de juízo e persuasão em Arendt não implica necessariamente como Bonnie Honig sustentou ao criticar a interpretação dela feita por Villa, ou seja, a aspiração de solucionar definitivamente a indisciplina da ação, seu excesso, sua resistência a qualquer perspectiva, interpretação.

De forma oposta, defendo que Villa é coerente com o reconhecimento de quão forte era para Arendt, a ideia que esses elementos são características integrantes da política. É precisamente por causa dessa crença, que ela passou a identificar o juízo como uma capacidade reflexiva para avaliar o particular e a persuasão.

Essa condição pode ser entendida como um acordo sempre parcial e passível de revisão sobre questões às quais a certeza é não é possível. Isso consiste em duas maneiras principais de fazer política sem tentar “escapar totalmente da política” (ARENDR, 2007, p.234).

Aqui é importante lembrar que o modelo de deliberação de Arendt, mesmo que subdesenvolvido, não compartilha das premissas racionalistas encontradas no pensamento habermasiano. Portanto, é muito menos vulnerável às críticas levantadas por pensadores agonistas contra este último.

O que também é importante destacar, é que argumentar que agonismo e deliberação estão inter-relacionados não significa negar todas as suas divergências. Mas na perspectiva defendida por esse trabalho, Arendt mostra claramente que a política autêntica depende da relação de mútua dependência entre deliberação e o agonismo que apesar de suas divergências não significa uma oposição total.

Nesse contexto é importante lembrar que Honig está certa em destacar que na opinião de Arendt o juízo e a persuasão não são as únicas maneiras de estabilizar a ação política. Além deles, Arendt também identificou outros, como promessa, perdão, leis e elaboração de constituições, e assim por diante.

No entanto essa dependência mútua não implica apenas que um agonismo devidamente compreendido requer o uso de habilidades deliberativas, mas também que mesmo uma política fortemente deliberativa não poderia estar completamente isenta de algumas das consequências do agonismo, como um nível de elitismo.

Assim, aqueles estudiosos como Fuss, Parekh, Canovan ou Passerin d'Entrèves, que destacam um contraste em Arendt entre essas duas dimensões, estão certos até certo ponto mesmo se eles negligenciarem as profundas interconexões entre agonismo e deliberação.

A teoria de Arendt em rigor não fornece uma estrutura abrangente para resolver todas as contradições da política. Mas esse não era seu objetivo, ela realmente pretendia oferecer uma explicação fenomenológica da política e suas expressões de liberdade sendo capaz de ser o mais fiel possível às experiências autênticas.

Isso significa que, por exemplo, durante sua discussão sobre as raízes igualitárias e participativas nas revoluções modernas, ela não pôde deixar de especificar também como esses fenômenos políticos acabaram produzindo um certo elitismo.

Como segundo exemplo podemos identificar que a centralidade da deliberação em seu relato da política foi provocada como resposta a descrição que ela fez do domínio público e da ação em *A Condição Humana*, um livro onde a influência do agonismo político elitista da *pólis* é evidente.

Para concluir, essas considerações demonstram que de fato as críticas de Arendt sobre as contradições nas obras de grandes pensadores da tradição e o reconhecimento de suas limitações para pensar a política também podem ser aplicadas às suas próprias obras. Com efeito, isso provoca a necessidade de pesquisas e publicações para esclarecer os conceitos e conceitos trabalhados por essa pensadora alemã.

4.3. O CONCEITO DE LIBERDADE POLÍTICA NAS OBRAS DE ARENDT: LINEARIDADE ENTRE CONDIÇÃO HUMANA E *SOBRE A REVOLUÇÃO*

A concepção de liberdade de Arendt é notoriamente difícil de esclarecer e articular. Localizada entre as questões de começos espontâneos, movimento livre, um relato da ação e divulgação mundana, as discussões sobre liberdade são tecidas em diversas obras. Infelizmente, Arendt não fornece um relato único, coerente e bem definido da liberdade que permaneça constante ao longo de sua vida.

Apesar dessa situação existem autores que possibilitam uma visão mais geral das diversas obras de Arendt, entre eles os estudiosos das teorias agonista e deliberativa, esse último grupo destaca-se por reconhecer a liberdade política definida como “ser participante no governo” (ARENDR, 2011b, p. 278).

Em resposta à visão deliberativa, entre diversos autores destaco o trabalho de Villa²⁷. Ele possibilita reconhecer através da ação uma unidade nas diferentes definições apresentadas por Arendt em suas obras. Entre elas *A Condição Humana* e *Sobre a revolução* o foco da divergência entre os teóricos agonistas e deliberativos.

Uma breve recapitulação geral dessas principais obras de Hannah Arendt revela as mudanças em suas visões sobre a liberdade. Um dos primeiros e mais duradouros elementos de liberdade a emergir na escrita de Arendt é a liberdade entendida como uma capacidade inata de iniciar e interromper um processo natural.

Ela descreveu a liberdade nesses termos em *As Origens do totalitarismo* como uma capacidade de originar ou a habilidade de criar algo a partir do nada, em vez de simplesmente decidir entre alternativas estabelecidas. A importância de novos começos permanece um aspecto integrante de seu conceito de liberdade, apesar de ter sido posteriormente incorporada a uma estrutura mais ampla.

Em seu próximo grande trabalho publicado, *A Condição Humana*, sua análise da liberdade ocorre dentro de um modelo expressivo da ação humana e sua capacidade iniciadora, desenvolvida a partir da reflexão sobre o significado desse conceito em Agostinho. Nesta obra a liberdade não é fornecida com um amplo tratamento independente, mas, em vez disso, está conectada a concepções de pluralidade e ação humanas.

²⁷ Rever argumento apresentado em a importância de condição humana no capítulo 1 desse trabalho

Arendt argumenta que a liberdade sob a condição de pluralidade e ação estão inter-relacionadas em uma visão da luta agonística dos indivíduos pela excelência e glória pública alcançadas por meio de atos de autorrevelação entre seus pares. Nesse momento, a liberdade aparece sob um aspecto individualista como a faculdade de autorrevelação de um indivíduo em sua luta pela imortalidade.

Em trabalhos posteriores de Arendt, como *Sobre a revolução* (2011a), esses aspectos se direcionam em favor de uma concepção explicitamente coletiva de política de liberdade, focada no envolvimento de atores em processos políticos conjuntos de oratória, deliberação e tomada de decisão.

Na discussão de Arendt sobre liberdade, deve-se notar que uma certa ambiguidade surge de seu uso do termo. No entanto, em vez de tentar incorporar todas as linhas argumentativas de Arendt em um único modelo, é mais produtivo admitir que a compreensão de Arendt da liberdade se desenvolve ao longo de sua vida e só pode ser entendida por meio de uma análise que trata cada texto como contendo sua própria perspectiva sobre o assunto.

Embora Arendt continuamente se baseie em suas ideias anteriores, a análise da liberdade em cada texto muitas vezes depende de sua posição única dentro de uma constelação de outros conceitos e do aspecto particular da liberdade que Arendt deseja acentuar ali.

Esta posição interpretativa evolucionária foi adotada por autores como Dana Villa. Ele argumenta que em *Sobre a revolução* a liberdade era agora definida menos em termos de desempenho individual e mais como uma capacidade coletiva de iniciar novos começos políticos e de participar deliberadamente na fundação extraordinária de novas constituições, tornando esse o novo paradigma da ação iniciadora.

A compreensão madura de Arendt da liberdade surge em *Sobre a revolução* em um modelo consideravelmente alterado de suas formulações anteriores. É nesse texto que Arendt desenvolve um conceito de liberdade política a partir de sua compreensão das revoluções modernas e da participação na esfera pública.

Apesar dessa constatação é importante reconhecer que a abordagem expressiva anterior também identificada como agonista não é totalmente substituída, mas é reorganizada dentro de um entendimento mais explicitamente político. No entanto, Villa é um exemplo de autor que enfatiza no momento do extraordinário e do começo em Arendt sem ignorar o fato de que sua explicação da liberdade política repousa predominantemente na participação regular e cotidiana dos cidadãos nos negócios da política.

Neste trabalho argumento que a concepção de liberdade de Arendt em *Sobre a revolução* é baseada em um ideal participativo radical de cidadãos engajados em formas diretas de deliberação e tomada de decisão, mas principalmente argumento que essa concepção manifesta influências do modelo agonista manifestado em *A Condição Humana*.

Essa constatação de Hannah Arendt é reafirmada em um texto de publicação póstuma, *Liberdade para ser livre* (2018). Abordando as análises de Arendt e com o auxílio dos comentários introdutórios de Pedro Duarte (2018) fica evidente a correlação entre as duas obras anteriormente mencionadas e suas respectivas concepções de liberdade.

Com efeito a liberdade política é entendida como uma atividade contínua que deve ser reafirmada divergindo de uma relação limitada entre desordem e dominação, mas tendo como base a ação. Com esses pressupostos prosseguirei para mostrar como ela chegou a esse modelo.

O reexame de Arendt dos principais conceitos da tradição do pensamento político após a publicação de *A Condição Humana* contribuiu para o desenvolvimento de sua compreensão da liberdade. Várias dessas reflexões que informam sua posição posterior em *Sobre a revolução* foram primeiramente publicadas em *O que é liberdade?* presente no livro *Entre o passado e o futuro*. Neste ensaio, Arendt distingue a liberdade de outros conceitos relacionados com os quais é frequentemente confundida.

Vale lembrar que a liberdade, para Arendt, não é o produto do livre arbítrio de um indivíduo²⁸. Ela argumenta em *Sobre a revolução* e de forma mais concisa em *Liberdade para ser livre* que tal relato não mundano e apolítico da liberdade surgiu somente após a liberdade política como um fato estabelecido ter desaparecido do mundo no final da antiguidade durante o Império Romano.

A concepção de liberdade para Arendt primeiramente requer sua manifestação e divulgação mundana na esfera pública, isso baseia-se no estabelecimento de um espaço de aparências entre seres humanos plurais no qual possam atuar coletivamente.

Em segundo lugar, a liberdade não deve ser confundida com um ato de libertação. A libertação tanto das necessidades da vida quanto do governo arbitrário dos déspotas é um pré-requisito necessário para a liberdade, mas não deve ser confundida com a própria liberdade. A libertação de um sistema opressor geralmente precede a fundação de um novo regime político, mas é possível empreender o primeiro sem alcançar o último.

²⁸ ver capítulo 1 desse trabalho que fala sobre a definição de liberdade de Arendt.

Em terceiro lugar, Arendt (2011a, 2018) distingue a liberdade política das liberdades civis, que são os direitos negativos dos indivíduos que vivem sob um governo constitucional. As liberdades ou direitos civis protegem as vidas privadas dos indivíduos da coerção e da dominação, mas não criam uma esfera pública dentro da qual possam agir.

Nesse contexto é fundamental realçar que Arendt prefere enfatizar a natureza plural dos seres humanos, em que a liberdade é uma condição que só surge quando os indivíduos estão envolvidos em empreendimentos políticos conjuntos. A liberdade não é um ato de autodomínio, mas uma prática coletiva de uma comunidade autônoma.

Finalmente, Arendt (2011b) aborda a estreita correlação entre liberdade e ação. Ela afirma que a razão de ser da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação. As pessoas expressam e realizam sua liberdade por meio da ação com sua capacidade iniciadora entre seus iguais políticos. No argumento de Arendt, “os homens são livres [...] desde que ajam, nem antes nem depois; pois ser livre e a iniciar algo através da ação são a mesma coisa” (ARENDR, 2011b, p.199).

Após essa breve recapitulação geral sobre a concepção de liberdade para Arendt podemos entender as bases da liberdade política apresentada em *Sobre a revolução* de acordo essa autora anuncia nas páginas iniciais, o destino do conceito de liberdade é uma das preocupações centrais de *Sobre a revolução* (cf. ARENDR, 2011a, p.35).

As revoluções francesa e americana são o contexto em que Arendt desenvolve seu relato mais rico da liberdade política. Para Arendt, o conceito moderno de revolução está ligado tanto à ideia de um novo início na história quanto ao surgimento da liberdade política, evidenciando ideias trabalhadas deste *A Condição Humana*.

Uma revolução é um ato político exemplar que manifesta uma série de qualidades intrínsecas da liberdade: é espontânea, encena uma ruptura com o passado e demonstra a mais alta capacidade humana de começar algo novo. É também a pré-condição necessária para o estabelecimento de uma ordem permanente e duradoura dentro da qual a liberdade pode aparecer.

Em Arendt (2011a), a liberdade é o objetivo e o ponto final das revoluções modernas. É também para ela o princípio mais importante da esfera política. Para Arendt a palavra “revolucionário” só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo é a liberdade.

O objetivo de uma revolução moderna não é apenas a libertação de um antigo regime, mas a constituição explícita e a fundação de uma nova forma política. Requer a elaboração de

uma constituição, a promulgação de novas instituições políticas, o enquadramento de novas leis e a criação de uma nova cultura e valores políticos.

No entanto apesar das importantes conexões entre revolução, e a liberdade entendida como novos começos, a imagem dominante da liberdade política em *Sobre a revolução* não consiste em fundá-la com base em um modelo de ação, mas sim de ação humana plural (cf. VILLA, 1996, p. 43 - 44).

Durante o livro, a liberdade se torna menos em termos de um evento milagroso. Deixa de ser um ato singular que rompe radicalmente com todas as causas anteriores e se aproxima mais de uma experiência contínua e um projeto coletivo de política autônoma. Villa (1996) destaca que durante essa mudança Arendt se distancia aos poucos da liberdade apresentada em *A Condição Humana* e seu foco no início, mas sem exercer uma contradição (cf. VILLA, 1996, p. 149).

Em sua primeira referência direta ao próprio significado da liberdade, Arendt descreve o “conteúdo concreto da liberdade” como “participação nos assuntos públicos, ou admissão na esfera pública” (ARENDR, 2011a, 61). Liberdade é definida como a participação e compartilhamento nos assuntos diários de interesse comum.

Em uma segunda definição explícita, Arendt concorda com Jefferson que liberdade política, em geral, significa o direito de “ser um participante do governo”, ou não significa nada (ARENDR, 2011a, p.278).

Ambas as declarações chamam a atenção para o distanciamento da singularidade da ação presente em *A Condição Humana* e por sua vez à linha interpretativa agonista. Essa característica de foco na participação para atender a coletividade claramente define as interpretações deliberativas sobre o conceito de liberdade política apresentadas em *Sobre a revolução*. No entanto, ainda permanece a importância da esfera pública e vestígios da centralidade na ação como início com seu caráter público.

O verdadeiro diferencial de *Sobre a revolução*, seguindo a interpretação de Villa com o apoio de Canovan, foi ser resultado da reflexão de Arendt sobre a relação entre revolução, ação e liberdade. Esses três conceitos foram entrelaçados com as múltiplas vertentes decorrentes de suas reflexões sobre o totalitarismo, liberdade e política.

No que diz respeito à ação, as lições da história antiga e mais moderna são combinadas nessa obra. Em *Sobre a revolução* encontramos Arendt falando dos “pais fundadores”²⁹ em

²⁹ palavra usada para se referir aos líderes da revolução de independência dos Estados Unidos (cf. 2011a).

termos que ecoam seu relato da Grécia homérica como descobrindo as bases da ação política quando decidiram “começar um empreendimento totalmente novo” (ARENDR, 2011a, p. 75).

Os “pais fundadores” vivenciaram “o milagre” para estabelecer o início de uma república durável pelo poder da promessa mútua e, no processo, redescobrir a alegria da autorrevelação na política que os atenienses conheceram.

Então com essa breve análise defendo que precisamos observar que as reflexões de Arendt em *Sobre a revolução* representam um estágio posterior em seu pensamento sobre ação e política, uma mistura mais rica do que apareceu anteriormente em *A Condição Humana*, esse processo se estende a concepção de liberdade política como vinculada às capacidades da ação.

4.4. EFEITOS DA REFLEXÃO SOBRE LIBERDADE POLÍTICA PARA EM HANNAH ARENDT.

4.4.1. Introdução

As soluções das ambiguidades entre as diferentes linhas interpretativas sobre as obras de Hannah Arendt centrais para esse trabalho, isso é, *A Condição Humana* (2007) e *Sobre a revolução* (2011a). Assim como uma interpretação mais clara sobre sua concepção de liberdade política proporcionada por Villa possibilitam abordar temas secundários, mas ainda vinculados à discussão proposta nesse capítulo.

Neste momento do capítulo, abordo diferentes autores dedicados a interpretação sobre os efeitos de ser livre por um viés político. Mas isso ocorre em busca de atender uma proposta maior, entender a importância da ação para a concepção de liberdade política para Arendt.

Começo minha análise identificando as características da liberdade política quando relacionada às formas de participação na política. Essa concepção de liberdade é confrontada pelas diferentes interpretações de Parekh (1981), Canovan (1978) e Villa (1996) em busca de entender o que significa uma política elitista para essa autora.

O segundo tópico apresenta o questionamento sobre a concepção de moralidade defendida por Arendt abordando as possíveis interpretações a partir do reconhecimento da liberdade da ação. Em uma primeira interpretação encontramos Kateb que identifica a na ação arendtiana o risco de se tornar imoral. Em resposta a Kateb apresento d'Entrèves um autor que identifica a reinterpretação do que é moral em Arendt para entender os limites que fundamentam uma ação verdadeiramente livre.

Neste contexto o relato de Arendt sobre liberdade política baseia-se em uma interpretação mais ampla desse conceito. Envolvendo a ação com foco na participação em uma comunidade política e suas instituições com base no que foi trabalhado em *A Condição Humana* e *Sobre a revolução* respectivamente.

Com esses pressupostos realço que nesse tópico tenho como objetivo específico esclarecer essas duas características de pensar a política a partir de sua reflexão sobre a liberdade como ação em Arendt. Sobretudo fornecendo uma argumentação capaz de articular coerentemente tanto autores agonistas como deliberativos.

4.4.2. Arendt e o ideal de participação política.

A imagem de Arendt da liberdade política consiste em uma nova estrutura de poder que expressa o princípio de prover espaços públicos para os quais a população em geral teria acesso e de onde uma elite pudesse ser selecionada, também significando que ela poderia se selecionar.

A preferência de Arendt (2011a) a uma elite, afirma ela, é um termo com o qual ela “briga” por suas conotações oligárquicas, mas não, paradoxal e provocativamente, por sua convicção de que o modo de vida político nunca foi e nunca será a vida de muitos. Ela argumenta a favor de uma elite política em que apenas os cidadãos com uma paixão pela liberdade e felicidade pública deveriam cuidar dos assuntos públicos.

Parekh (1981) lembra que para Hannah Arendt é tarefa de um bom governo e o sinal de uma república bem ordenada garantir o seu devido lugar na esfera pública, pois são esses cidadãos são animados pelo espírito de ação e que são, portanto, politicamente os melhores. Ao enunciar a estrutura elitista, Arendt manifesta um argumento mais radical presente em *Sobre a revolução*:

Certamente, essa forma “aristocrática” de governo significaria o fim do sufrágio universal como o conhecemos hoje; pois somente aqueles que, como membros voluntários de uma “república elementar”, demonstraram que se importam com algo além de sua felicidade privada e se interessam pelo estado do mundo teriam o direito de ser ouvidos na condução dos assuntos da república. Mas essa exclusão da política não seria depreciativa, pois uma elite política não equivale de maneira nenhuma a uma elite social, cultural ou profissional (cf. ARENDT, 2011a, p.349).

Nesse ponto podemos retomar Parekh, pois para ele Arendt obviamente não pretendia a abolição do sufrágio universal³⁰, mas pretendia com esta declaração provocativa libertar os “participantes do governo” de seus laços com os interesses privados de partes específicas do eleitorado (cf. PAREKH, 1981, p. 171).

No entanto Arendt insiste primeiramente que seu elitismo dá origem a elites plurais, uma elite política de forma alguma é coesa com outras elites, como as científicas e literárias que são compostas com base em padrões completamente diferentes e em segundo lugar, não promove uma prática política excludente. Pois ela simultaneamente apresenta um sistema

³⁰ Sufrágio universal: “é o alargamento gradual do direito do voto, que inicialmente era restrito a uma exígua parte dos cidadãos com base em critérios fundados sobre o censo, a cultura e o sexo e que depois se foi estendendo, dentro de uma evolução constante, gradual e geral, para todos os cidadãos de ambos os sexos que atingiram um certo limite de idade” (BOBBIO, 1998, p.324).

“aristocrático” de conselhos auto escolhidos como uma “regeneração direta da democracia” (ARENDDT, 2011a, p.329)

A razão pela qual ela afirma que sua proposta é aristocrática e democrática é que seu princípio de auto seleção é contrabalançado por um princípio de autoexclusão, o único critério é a paixão cidadã pela liberdade pública:

[As] alegrias da felicidade pública e as responsabilidades pelos assuntos públicos se tornarão o quinhão daqueles poucos, de todos os campos da vida, que têm gosto pela liberdade pública e não podem ser “felizes” sem ela. Politicamente, são eles os melhores, e é tarefa do bom governo e sinal de uma república bem ordenada garantir-lhes seu devido lugar na esfera pública (ARENDDT, 2011a, p.329).

Além disso se por um lado Arendt afirma provocativamente na negação da óbvia incapacidade e evidente falta de interesse de grandes partes da população em questões políticas. Em compensação, ela insiste na capacidade do cidadão médio de agir e formar sua opinião própria.

Apesar das aparentes autocontradições nessas afirmações, há de fato uma consistência em um nível mais profundo na proposta de Arendt, pelo que ela pretende ao esboçar os contornos de uma forma mista de política, é combater os vícios da política de massa e da democracia de massa, e os características oligárquicas do sistema político (PAREKH, 1981, p. 172).

Arendt procura evitar acima de tudo “a equação de povo e massas” (cf. ARENDDT, op. cit., p. 338). PAREKH destaca uma equação que a própria Arendt faz em muitos exemplos de sua obra, particularmente em *As Origens do totalitarismo*. Com efeito, seu emprego da categoria de massas é estritamente sociológico e psicológico, o comportamento de massa pode ser encontrado em todos os estratos da sociedade, por exemplo, em sua crítica ao consumismo e a postura esnobe da burguesia.

A este respeito, pode-se facilmente ver que Margaret Canovan (1978) está longe de acertar quando afirma que, segundo Arendt, a liberdade política, que é a glória suprema da existência humana, só é possível entre uma classe aristocrática ociosa, imperturbada pela compaixão por seus serviços, e que se perdeu na era moderna porque o aumento da igualdade de condições colocou a política nas mãos dos pobres e humildes.

Arendt afirma que foram os primeiros movimentos trabalhistas, seu interesse tanto na ação política quanto econômica, que escreveram um dos “mais gloriosos e provavelmente o mais promissor capítulo da história recente” (ARENDDT, 2007, p.228).

Obviamente, eram tudo menos uma “classe aristocrática de lazer”, e Arendt só podia lamentar sua perda de paixão pela política e subsequente monotonia dos apelos ao aumento salarial como mais um sinal do povo. A partir desta nova atitude, esses movimentos tenderam para as atitudes consumistas de comportamento de massa e se tornando mais um grupo de interesse entre outros.

Como Dana Richard Villa (1996) argumenta, o propósito de Hannah Arendt é se opor à sociedade de massa e combater os vícios da política de massa, mas certamente não uma transformação total das instituições capazes de realizar a manutenção da política.

O que Arendt deseja alcançar é a institucionalização do espírito da ação política como um complemento crucial para o funcionamento do governo representativo. Ao fazê-lo, ela incorpora uma característica utópica com o qual podemos vir a conceber o princípio da igualdade política sem recorrer à “velha distinção” entre governante e governado e seu concomitante equívoco de concepção de governo (ARENDR, 2011a, p.195).

Essa utopia está em última análise fundamentada na estrutura de uma república, a forma adequada e verdadeira de autogoverno, que compreende, na concepção de Arendt da política, uma profunda reverência por instituições, por exemplo, instituições representativas e judiciais como o Senado e a Suprema Corte dos Estados Unidos.

Na interpretação de Villa (1996) essa reflexão chama a atenção para o que Arendt reconhece como a substância da liberdade política: um regime só poderia ser descrito como livre no uso que Arendt faz do termo, ou seja, se fornece um espaço institucionalizado para a participação ativa dos cidadãos nas formas de deliberação e tomada de decisão. Esses espaços institucionais são a manifestações do espaço público e realçam a importância da ação.

A participação não é simplesmente uma questão de votar em instituições eleitorais ou de ser membro de um partido político ou sindicato. Arendt refere-se a práticas em que as próprias pessoas “se fazer visíveis e adquirir significação”, processos de tomada de decisão com algum grau de controle genuíno sobre as decisões que os afetam (ARENDR, 2011a, p.169)

Isso não é mera consulta ou uma presença simbólica em conselhos consultivos sem vínculos pessoais. Nessa forma de participação as pessoas manifestam querer participar, debater, e ter suas vozes ouvidas em público e a possibilidade de influenciar a política do país.

Arendt imagina uma mudança total a partir de uma forma de governo onde poucos governam, pelo menos supostamente, no interesse de muitos e onde liberdade pública é privilégio de poucos. A verdadeira liberdade política exige “o povo para fazer sua a entrada na vida política e a participação no governo” (ARENDR, 2011a, p.338-339).

A visão de Arendt é de uma comunidade política autodeterminada, na qual o direito de participar diretamente nos assuntos dos processos reais de governança é institucionalizado para todos os membros da sociedade. Ela se refere à “grande sorte” da ampla experiência de autogoverno dos americanos antes da revolução, que eles ganharam participando de comunidades locais, descentralizadas e autogovernadas.

Para Arendt, a liberdade é o resultado da correlação das atividades rotineiras da política. É o “discurso e a tomada de decisões, a oratória e o negócio, o pensamento e a persuasão e o fazer real” que constituem a “experiência de ser livre” (ARENDR, 2011a, p.62). Em outras palavras, o “expressar, discutir e decidir quais, em um sentido positivo, são as atividades da liberdade” (Ibid., p.297).

Nesse nível de generalidade, o valor da liberdade política de Arendt não especifica a natureza precisa de com que frequência e em quais formatos particulares os cidadãos devem participar do governo. Ela admite que de forma alguma todos os residentes de um país teriam que participar constantemente, mas é importante que todos os membros tenham a oportunidade de participar de alguma forma significativa.

Então em Arendt a participação política é um princípio que requer uma elaboração posterior em um desenho institucional e poderia ser incorporado de várias maneiras diferentes que ainda cumpririam seus critérios primários. A reflexão seguindo a concepção de liberdade proporcionada por Villa nos possibilitou entender mais sobre a liberdade e sua efetivação na política.

4.4.3. Arendt e a moralidade política: uma reflexão sobre a liberdade da ação

A ação livre na concepção de Kateb (1977) depende em parte da liberdade de motivos, de seu objetivo pretendido como um efeito previsível do outro. Motivos e objetivos ou metas estão sempre presentes como fatores determinantes, mas a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los.

Kateb reconhece que a ação, na medida em que é livre, não está sob a orientação do intelecto nem sob o comando da vontade, embora precise de ambos para a execução de qualquer objetivo particular. Para esse comentador, Arendt tentou purificar a definição de ação política da determinação interior, seja aquela da vontade assertiva, da inteligência calculista, do coração apaixonado ou dos impulsos do corpo ou do espírito.

A ação por princípio, mas sem pressupor um sentido moral, é uma ideia ou valor, de natureza geral e de validade universal é uma influência de origem externa. Só aparece na vida quando um determinado ator político age a partir dela, para Kateb (1977) o surgimento da liberdade, como a manifestação de princípios, coincide com o ato.

Arendt dá exemplos como honra, glória, amor pela qualidade, distinção, excelência em *A Condição Humana*. Um ator político pode agir “por uma questão de honra”, por exemplo, para fazer ações honrosas, mas ele não busca a honra (cf. KATEB, op. cit., p. 153). Agir por princípio significa gastar sua vida política, sua carreira mundana, dominada pelo esforço de viver de acordo com os requisitos objetivos de uma única lealdade, e sem esquecer de atender os próprios interesses.

Viver para uma única lealdade é perder a si mesmo e ganhar o mundo. Viver fora de si mesmo e por agir a partir de um princípio é estar livre. Isso significa estar livre das necessidades do corpo, do coração e da mente. A vivência com outros leais ao mesmo princípio ou a um princípio diferente é viver em um mundo livre. Assim, na opinião de Kateb, reconhecendo as características tipicamente humanas.

Tendo estabelecido que a ação não é um meio para um fim, mas que é um fim em si mesma; que a ação política não serve a outros propósitos, qual é então o lugar da moralidade política na esfera pública política arendtiana?

Kateb (1984) argumenta que em Arendt a moralidade pode aceitar um comportamento típico da imoralidade, então, em alguns momentos de imprudência, Arendt celebra a imoralidade. Arendt fala sobre atos específicos de uma forma que parece fortalecer o senso de alarme de que sua teoria geral de ação pode acomodar facilmente grandes males substanciais, até mesmo o totalitarismo.

No entanto concordo com d'Entrèves (1994) que a acusação de imoralismo de Kateb contra a teoria de ação de Arendt é mal concebida. Para começar, os escritos de Arendt revelam sua grande admiração pelo modo de vida grego, cujas categorias morais informam nossa própria moralidade até os dias atuais.

Especificamente em conexão com sua teoria da ação, Arendt defende a virtude, entendida como excelência na ação política e toda a mundanidade que isso implica, no lugar da bondade. Com efeito, isso significa o respeito no lugar do amor, a solidariedade no lugar da compaixão e da piedade.

Os absolutos morais, bondade, amor, compaixão e piedade são antipolíticos no sentido de que pertencem à esfera privada da vida e seriam desnaturados e arruinados se tornassem

públicos. A moralidade absoluta está, portanto, fadada a ser distorcida quando permitida no domínio público.

Por exemplo, para D'Entrèves (1994) a bondade tem a tendência de se esconder de ser vista e ouvida. No momento em que se torna público, a bondade perde seu caráter específico de bondade, de ser feita para nada além da bondade.

Além disso, o amor está vinculado à vida de um determinado indivíduo e não tem futuro sem eles, d'Entrèves observa se a política é vista como uma extensão da moralidade privada, a crítica de Kateb permaneceria válida. No entanto, em sua teoria política, Arendt não desconsiderou a dimensão moral da ação política.

Consciente de que a trajetória de ação é imprevisível, Arendt (2011a, 2007) contou com a capacidade humana de perdoar, o poder de fazer e manter promessas, a capacidade de pensar e a capacidade de julgar. Esses eram, em sua opinião, os recursos morais disponíveis aos atores políticos em sua capacidade pública, as faculdades por meio das quais eles poderiam definir algum limite para a ação.

Então, em Arendt a moralidade apropriada à política deve ser fundamentada em critérios públicos e encontrar expressão não em sentimentos privados, mas no exercício das capacidades humanas de prometer, perdoar, julgar e pensar.

Em complemento a essa conclusão, podemos afirmar a partir desse tópico que o pensamento político de Hannah Arendt apresenta certa falta de clareza para abordar a moralidade na política. Também podemos lembrar que a esfera pública contemporânea ainda é assombrada não apenas pelos males políticos do passado, mas também por medos do presente.

Em resposta a essas condições podemos reconhecer que o pensamento político de Arendt inclui a necessidade de agir juntos politicamente com outros, incluindo povos cujas histórias e tradições não são as mesmas, mas com quem habitamos e compartilhamos uma terra cada vez menor. Na medida em que os próprios seres humanos são um começo, existe a possibilidade de um início no mundo.

Perspicazmente Arendt também percebeu que a maior ameaça à liberdade é a falta de pensamento³¹. É precisamente quando os cidadãos param de pensar e renunciam à sua

³¹ Um exemplo profundamente estudado por dois motivos: primeiro a partir do juízo de Eichmann em Jerusalém, pois a fonte de sua culpa residia na sua banal falta de pensamento em se abster de julgar ou refletir enquanto seguia cegamente as ordens de seu líder e, ao fazer isso cometeu as mais indescritíveis atrocidades. O segundo motivo, igualmente importante, foi fornecer um relato de nossas atividades mentais complementando a reflexão sobre a *vita activa* realizada em *A Condição Humana* (cf. D'ENTRÈVES, 1994, p. 108; ARENDT, 2000, p.5-7)

responsabilidade pela autocriação que surge o potencial para o mal na sociedade moderna. Pensar, que é a atividade da liberdade, é uma ação política típica, mas, como observa Arendt, é cada vez mais raro.

4.5.CONCLUSÃO

Neste capítulo, apresentei a ligação entre as diferentes obras de Arendt abordando a influência de *A Condição Humana* para pensar a liberdade política em *Sobre a revolução*. Inicialmente foi realizada a conciliação entre a teoria agonista e a deliberativa trabalhando elementos comuns presentes em adeptos de ambas as teorias, expondo principalmente como o deliberar e julgar complementam o pensamento agonista.

A contribuição fundamental do modelo agonista para o capítulo está no reconhecimento de um “elitismo” na política, a preocupação com a esfera pública e seu foco na ação, elementos que permanecem para obras posteriores. Para desenvolver o esclarecimento foram articulados diferentes autores com destaque para os representantes do pensamento agonístico como Honig e Villa.

Em seguida com base nas considerações apresentadas no primeiro tópico foi abordado como o conceito de liberdade foi trabalhado em diversas obras de Arendt. Analisar o desenvolvimento de Arendt buscou reconhecer como o conceito de liberdade política apresentada em *Sobre a revolução* pode ser entendida como resultado de obras anteriores. Nesse contexto, a interpretação evolucionária de Dana Villa foi fundamental.

No momento final desse capítulo foi abordado os esclarecimentos possibilitados pela análise sobre a liberdade como conceito e a conciliação entre as principais linhas interpretativas. Assim, o tópico dedicado ao ideal de participação política apresentou uma visão da liberdade e do espaço público em uma perspectiva relevante para a realidade prática da política.

Por fim o tópico dedicado à moralidade abordou os efeitos da liberdade entendida através da ação. O estudo sobre a ação se mostrou fundamental para esclarecer as possíveis interpretações sobre questões morais dentro do pensamento de Arendt e sua admiração pela influência grega que permanece atual. Com efeito isso possibilitou para Arendt também reconhecer a importância da ação e sua relação com o mundo público.

Então nesse capítulo entre a articulação de atores agonistas e deliberativos foi apresentada a centralidade de Dana R. Villa. Esse comentador foi indispensável para afirmar a

importância das bases da ação e da liberdade desenvolvidas em *A Condição Humana* e para esclarecer equívocos e características da liberdade política de Arendt.

No entanto o apoio desse comentador foi realçado principalmente para identificar a coerência da reflexão arendtiana entre suas obras se opondo a teorias que afirmam uma possível divergência ou contradição. Essa contribuição central proporcionada por Villa não significou uma rejeição de autores, pelo contrário, foi possível articular Fuss, Parekh e outros deliberativos e agonistas, realizando o esclarecimento de conceitos e favorecendo uma interpretação mais completa sobre a liberdade no pensamento político de Arendt.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho foi realizado com o objetivo de reconhecer a importância de *A Condição Humana* para a liberdade política em Hannah Arendt, possibilitando analisar essa importância como a base para o desenvolvimento de obras posteriores desta pensadora alemã. Essa análise também necessitou abordar a distinção entre duas interpretações conflitantes, uma denominada como agonista e outra como deliberativa com o objetivo maior de reconhecer como *A Condição Humana* possibilita superar essa suposta dicotomia na reflexão política de Arendt.

Meu propósito tem sido responder à pergunta: Qual a importância de *A Condição Humana* para o conceito de liberdade desenvolvido no pensamento político de Hannah Arendt? Com a finalidade de responder a esta questão central de pesquisa, eu primeiro identifiquei que a concepção de liberdade em Hannah Arendt é acessível através da leitura de suas obras especialmente no relato da ação presente em *A Condição Humana* e *Sobre a revolução*.

Com base nessa identificação iniciei minha argumentação do primeiro capítulo abordando em seu primeiro tópico a concepção de liberdade política em Arendt é reconhecida por alguns comentadores como de forte tendência deliberativa, mas evidenciei que esse não é um reconhecimento definitivo.

A partir de Dana Villa foi possível identificar que a dicotomia entre as interpretações agonista e deliberativa ignora a importância da ação para a liberdade política como primeiramente identificada na perspectiva agonista apresentada na obra *A Condição Humana*.

Em Arendt o conceito de liberdade está articulado com diversos outros conceitos, deste os mais objetivos como o espaço público até os mais complexos como a verdade. Esses conceitos possibilitaram articular diversos pesquisadores independentemente da interpretação a qual eram adeptos.

No segundo capítulo, examinei a identidade do modelo deliberativo com a concepção de liberdade política em Arendt. Identifiquei a estrutura comunicativa da ação, a centralidade da deliberação e do consenso, bem como o funcionamento mediador do juízo reflexivo no processo político como os principais elementos de Arendt para o projeto deliberativo, que expressa uma abordagem moral, deliberativa e consensual da política e por extensão liberdade política.

Mas a coerência do modelo deliberativo nesses aspectos é significativamente minimizada pelos obstáculos que a teoria política de Arendt levanta na ambição deliberativa de

fundamentar seu modelo em padrões e princípios morais universalistas e seu recurso a teorias de vontade e soberania.

O terceiro capítulo, seguiu a mesma linha de análise com respeito ao modelo agonístico de liberdade política, argumentando que essa abordagem estética e baseada no conflito dentro do espaço público foi apropriada da construção arendtiana na estrutura performativa e estética da ação política, a indispensabilidade da dissidência e contestação, e as salvaguardas morais que Arendt fornece com seus relatos de perdão, prometer e juízo reflexivo.

A compatibilidade do modelo agonístico com o deliberativo é limitada nos “perigos morais”. Os agonistas reconhecem em Arendt a tendência para uma explicação da política e da ação que afasta as preocupações morais da centralidade da esfera da política. Além disso, a dispersão e o prolongamento do *agon* dentro e fora da esfera política diverge parcialmente da teoria do juízo reflexivo de Arendt, que considero ser uma limitação severa, mas que não afeta a coerência do projeto agonístico com a concepção de liberdade política dessa autora.

No último capítulo, voltei a abordar mais enfaticamente as obras de Arendt e considerei quais os fundamentos e efeitos gerais decorrem da concepção de liberdade política de Arendt a partir da conciliação entre seus intérpretes deliberativos e agonistas. Eu indiquei como Arendt equilibra o foco deliberativo de consenso com o agonístico de contestação, ao mesmo tempo apontando para a influência de *A Condição Humana* para pensar a liberdade.

Voltando minha atenção para pensar a importância da ação para a liberdade em Hannah Arendt, isto é, reconhecendo a possibilidade de refletir sobre a liberdade a partir de elementos presentes em diversas obras dessa pensadora pretendeu-se evidenciar as coerências entre elas se opondo a teorias fundamentadas nas divergências.

Acima de tudo, questioneei a ideia de que a proposta de Arendt possibilita abordá-la somente através de uma interpretação na qual seus apropriadores deliberativos e agonistas se excluem mutuamente.

Com efeito afirmo que a concepção de liberdade política, e a influência de *A Condição Humana* possibilitam reconhecer uma interpretação mista com elementos agonistas e deliberativos que desafiam o compromisso com uma única obra, bem como reconhecem a insistência de Arendt na importância de acomodar a liberdade a partir da ação política.

O objetivo central desse trabalho de expor a importância de *A Condição Humana* para o conceito de liberdade política em Hannah Arendt contribuiu para entender a recepção de Arendt feita por Villa e os principais elementos que isso envolve, foi nesse contexto que

justifiquei a centralidade dessa obra de Arendt e como pode ser considerada influente para diversos comentadores alinhados com o *agon* e a deliberação.

A partir dessa proposta inicial foram identificadas características da divergência entre a interpretação agonista e deliberativa abordando os principais autores envolvidos e suas interpretações inicialmente de forma sintética demonstrando a profundidade de cada linha interpretativa ao longo do trabalho, mas envolvendo conteúdos relevantes para o objetivo central.

Atender esses objetivos dependeu fundamentalmente de apresentar o pensamento de Arendt a partir de seus principais comentadores. Isso refletiu na delimitação de conceitos e a identificação da relevância de *A Condição Humana* a partir de Dana Villa apresentada no primeiro capítulo, a abordagem crítica da deliberação e do agonismo nos capítulos centrais e o desfecho apresentado no capítulo final apoiando Villa.

Evidentemente as conclusões apresentadas nesse trabalho dependeram do método da pesquisa bibliográfica. Desenvolver um trabalho sobre o pensamento político de Hannah Arendt, exige o empenho em buscar referências bibliográficas de autores especializados neste assunto, mas a proposta de abordar o conceito de liberdade com base em *A Condição Humana* de Hannah Arendt, necessitou envolver na pesquisa um grupo maior de autores, para delimitar as diferentes interpretações desenvolvidas a partir de suas obras e apresentando os fundamentos necessários para a compreensão do tema.

Nesse contexto avaliando cada autor a partir de sua contribuição vale destacar a importância Fuss, Parekh para a problematização do trabalho principalmente quando confrontados com as concepções de Villa.

Também é necessário reconhecer a importância de outros autores, como por exemplo, Habermas, Benhabib e Honig que foram relevantes aprofundar a problematização e enriquecer o desenvolvimento do trabalho com o apoio de autores complementares como Kateb, d'Entrèves, Taminaux e Bernstein oportunamente utilizados para ajudar a esclarecer conceitos e adentrar no tema.

Vale lembrar que foi possível articular essa diversidade de autores dedicados ao estudo de Arendt através do reconhecimento de dois modelos interpretativos: os agonistas e os deliberativos. A partir da abordagem das características de cada linha interpretativa foi possível identificar importância de cada autor e especialmente o posicionamento diferenciado de Dana Villa, essencial para o desenvolvimento desse trabalho.

O estudo sobre uma autora complexa como Arendt implica em abordar algumas de suas obras reconhecendo a sua influência para o desenvolvimento do pensamento político do século XX. Mas a delimitação realizada no tema deste trabalho necessitou abordar elementos específicos e focar em uma obra específica indispensável para o entendimento da reflexão de Arendt sem o compromisso de realizar um desenvolvimento generalizado. Para atender essa abordagem a dicotomia entre agonismo e deliberação tornou-se um elemento demasiadamente recorrente, porém, fundamental.

Essa delimitação possibilitou a produção de um trabalho fundamentado na abordagem de elementos pontuais, necessários para entendimento aprofundado do tema proposto. No entanto, a complexidade de Arendt e a sua reflexão política possibilitam a abordagem de diversos assuntos relacionados a essa pensadora, os autores que ela influenciou e as questões de sua época, possibilitarão pesquisas posteriores mais aprofundadas sobre a política do séc. XX a partir das contribuições dessa pensadora.

A partir da breve recapitulação do percurso e dos resultados apresentados neste trabalho, considero que a maior contribuição em abordar uma pensadora que apresentou grande influência no século XX, foi o reconhecimento de como a pesquisa filosófica da obra de Arendt não pode negligenciar os fundamentos e efeitos que advém da reflexão realizada por essa pensadora.

Com base nessa compreensão o objetivo central desse trabalho em apresentar a influência de *A Condição Humana* para a concepção de liberdade política em Hannah Arendt, foi buscado abordando as bases do pensamento arendtiano, por uma perspectiva conciliadora entre o *agon* e a deliberação e principalmente esse tema permitiu reconhecer a influência de outros autores para essas bases.

Essa conclusão apresenta pontos de partida para novas pesquisas. Quando se aborda o pensamento de Arendt pelas diferentes linhas interpretativas influenciadas por suas obras, é possível identificar conceitos que possibilitam novas pesquisas relacionadas ao pensamento político de Arendt e possibilitam pesquisas que usem os elementos aqui trabalhados para analisar fenômenos políticos do século XX.

Algumas dessas pesquisas podem ser realizadas de forma analítica com base nas teorias de Arendt ou fenomenológica analisando a partir de fatos e confrontando com as teorias proporcionadas por esta pensadora alemã. Mas pesquisar Arendt a partir de seu interesse de pensar a política implica necessariamente em reconhecer como a concepção de liberdade que

foi apresentada neste trabalho se consolida com base em elementos apresentados em *A Condição Humana*.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, H. *Liberdade para ser livre*. Coleção Por que política? Traduzido por Pedro Duarte. Editora: Bazar do Tempo, 2018.

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

_____. *Sobre a revolução*. trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

_____. “Verdade e Política”. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011c.

_____. “A crise na cultura: sua importância social e política”. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011d.

_____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo, posfácio de Celso. Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *A Vida do Espírito: O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: 4ª Ed. Relume-Dumará, 2000.

_____. “O Pensar”. In: _____. *A Vida do Espírito: O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: 4ª Ed. Relume-Dumará, 2000a.

_____. “O Querer (A Vontade)”. In: _____. *A Vida do Espírito: O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: 4ª Ed. Relume-Dumará, 2000b.

_____. “Introdução à Política II”. In: _____. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 38-136.

_____. “Philosophy and Politics”. In: *Social Research: An International Quarterly*, Johns Hopkins University, v.70, n.3, 2004, p. 427–454.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Trad. do francês de A. P. Dinis; Coleção Pensamento e Filosofia: 13; Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AGOSTINHO. *A cidade de Deus. Volume II (livro IX a XV)*. Trad. Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

BENHABIB, S. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. “The Reluctant Modernism of Hannah Arendt”. New edition In: SCHOOLMAN, M. (ed.). *Modernity and Political Thought Series*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.

_____. “The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond”. In: *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No. 90, The Scope and The Limits of Public Reason, 1997, p. 1–24.

_____. “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas”. In: _____. *Situating the Self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.

_____. “Judgment and the Moral Foundations of Politics. In: _____. *Situating the Self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.

BERLIN, I. “Two Concepts of Liberty”. In _____. *The Proper Study of Mankind*; New York, NY: Farrar, Strauss and Giroux, 2000, p. 191–242.

BERNSTEIN, R.J. “Arendt on thinking”. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. “From Hermeneutics to Praxis”. In: *Review of Metaphysics* 35, 1982, p. 823-845.

_____. “Judging - the Actor and the Spectator”. In: _____. *Philosophical Profiles - Essays in a Pragmatic Mode*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. e PASQUINO, G. *Dicionário de política I*. 11 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994.

_____. “The Contradictions of Hannah Arendt’s Political” Thought. In: *Political Theory* 1 n.6 p. 5 – 26, 1978.

CURTIS, K.F. *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

D’ENTRÈVES M. P. *Arendt’s theory of judgment*. In: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge, 1994.

DENNENY, M. “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment”. In: *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. Ed. Melvyn A. Hill. New York: St. Martin’s, 1979, p. 245-274.

DUARTE, P. “Liberdade na Política”. In: ARENDT, H. *Liberdade para ser livre*. Coleção Por que política? Traduzido por Pedro Duarte. Editora: Bazar do Tempo, 2018.

FUSS, P. “Hannah Arendt’s Conception of Political Community”. In: HILL, M. A (ed.). *Hannah Arendt, the Recovery of the Public World*, New York: St. Martin’s Press, 1979, p. 157-172.

GOTTSEGEN, M.G. *The Political Thought of Hannah Arendt*. State University of New York

Press: Albany, New York, 1994.

HABERMAS, J. “Hannah Arendt's Communications Concept of Power”. In: HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S.K. (eds.). *Hannah Arendt: Critical Essays*, New York: State University of the New York Press, 1994, p.211-230.

_____. *Espaço Público (Um verbete de enciclopédia)*. trad. Edmilson Alves de Azevêdo; *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 3, nº 02, p. 218-227, 2012.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume I. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1996.

_____. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

_____. *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1. Cambridge Polity Press, 1977

_____. *Philosophical-Political, Profiles*. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.

_____. *Three normative models of democracy*. *Lua Nova*, n.36, 1995, p.39-53.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho (Edição bilíngue). Coedição: Editora Vozes. Reimpressão: 1º, 2014.

_____. *Plato's Sophist*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

_____. *An Introduction to Metaphysics*. Translated by Ralph Manheim. New Haven/London: Yale University Press, 1987.

ISAAC, J. C. “Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics”. In: *The American Political Science Review* 1 n.88, p. 156 – 168, 1994

JAY, M.; BOTSTEIN, L. *Hannah Arendt: Opposing Views*, *Partisan Review*, 45, 1978, p.348–368.

KATEB, G. “Political action: its nature and advantages”. In: VILLA, D. *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press: Cambridge, 2005, p. 130-148.

_____. *Hannah Arendt, Politics, Conscience, Evil*. Rowman & Allenheld, Totowa, N.J, 1984.

_____. “Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt”. In: *Political Theory*, vol. 5, no. 2, pp. 141–182, 1977.

KANT, I. *Critique of Judgement*. trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis. Cambridge: Hackett Publishing Company, [1790] 1987.

KALYVAS, A. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KNAUER, J. T. *Motive and Goal in Hannah Arendt’s Concept of Political Action*, *The American Political Science Review*, 74(3), 1980, p.721–733.

KOHN, J. “Freedom: The Priority of the Political”. In: VILLA, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005, p. 113–129.

LAFER, C. “A política e a Condição Humana”. In ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo, posfácio de Celso. Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

LEDERMAN, S. *Agonism and Deliberation in Arendt*. *Constellations* 21, v. 21, n. 3, 2014, p. 327–337.

LEONEL, R.S. “Da estética como filosofia política: Hannah Arendt e a sua interpretação da Crítica do Juízo”. In: FERREIRA, M.L.R; BECKERT, C. e AMARAL, M. (coord.), *Hannah Arendt: Luz e Sombra*, Lisboa: CFUL, 2007, p. 157-192

PAREKH, B. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London, UK: The Macmillan Press, 1981.

TAMINIAUX, J. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. GENDRE M. (trad. & ed.) Albany: State University of New York Press, 1997.

TAYLOR, Ch. *What's Wrong with Negative Liberty*. In: *Philosophy and the Human Sciences*. Philosophical Papers; Vol. 2. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985, p. 211–229.

VILLA, D (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on The Thought Of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press 1999a.

_____. "Theatricality and the Public". Realm in: _____. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on The Thought Of Hannah Arendt*, New Jersey: Princeton University Press; 1999b. p.128-154.

_____. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

_____. *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*, Political Theory, v. 20, n. 2, 1992, p. 274–308.

HAYEK, F. A. *The Constitution of Liberty*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2011.

HONIG, B. *Emergency Politics: Paradox, Law & Democracy*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

_____. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993a.

_____. *The Politics of Agonism: A Critical Response to Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action by Dana R. Villa*, Political Theory 21 (3): 528–533, 1993b.

YOUNG, I. M. *Inclusion and Democracy*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2000.

