

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA

MYLENA COLINS URBANO

AÇÃO E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT:
o princípio da liberdade humana como a essência fundadora da política

São Luís
2025

MYLENA COLINS URBANO

AÇÃO E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT:

o princípio da liberdade humana como a essência fundadora da política.

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da
Universidade Federal do Maranhão (UFMA),
como requisito para obtenção do grau de
Licenciatura em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Olília Serra

São Luís

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/U

Colins Urbano, Mylena.

AÇÃO E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT : o princípio da
liberdade humana como a essência fundadora da política /
Mylena Colins Urbano. - 2025.
56 f.

Orientador(a): Maria Olilia Serra.

Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, Universidade Federal do
Maranhão, 2025.

1. Ação. 2. Liberdade. 3. Espaço Público. 4. Poder.
5. Política. I. Serra, Maria Olilia. II. Título.

MYLENA COLINS URBANO

AÇÃO E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT:

o princípio da liberdade humana como a essência fundadora da política

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como requisito para obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

Aprovada em: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Olília Serra (Orientador)

Doutora em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Luís Inácio Oliveira Costa

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Doutora em Filosofia

Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, expresso minha gratidão a Deus, que me abençoou e me sustentou por todo o caminho que trilhei até então, ajudando-me a resistir àqueles momentos de dificuldade e me ensinando a valorizar cada momento da vida.

À minha mãe, Orleane, meus irmãos, Thalisson e Werneck, minha cunhada, Jayne, e minha sobrinha querida, Helena, que estão sempre comigo, apoiando-me, incentivando e alegrando a minha vida. Amo todos imensamente e sou grata por ter cada um ao meu lado. Em especial, tenho também uma gratidão imensa por, neste caminho, ter encontrado o meu amor, Pedro Miguel, que foi minha inspiração e meu maior incentivo nessa jornada acadêmica, apoiando-me e me ajudando pacientemente a evoluir a cada trabalho e cada cadeira. Amo-o intensamente.

Agradeço, com sincera admiração e respeito, a minha orientadora, Profa. Dra. Olília Serra, por seu comprometimento ao longo deste trabalho. Sua confiança e incentivo foram fundamentais para o meu crescimento intelectual e para a construção deste percurso acadêmico. Agradeço também a todos os professores por todo o conhecimento compartilhado e pelo apoio constante, que tornaram possível a realização deste estudo.

A essência viva da pessoa humana, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso, tem profundas consequências para todo o domínio dos assuntos humanos, no qual existimos basicamente como seres que agem e falam (Arendt, 2020).

RESUMO

Este estudo investiga a compreensão de Hannah Arendt sobre a ação e a liberdade no espaço público na era moderna. A modernidade, marcada por eventos como guerras e regimes totalitários, desestrutura o espaço em que a ação e a liberdade podem emergir, desqualificando o âmbito da política e comprometendo a dignidade humana. A partir de pesquisa bibliográfica e análise das principais obras arendtianas, o trabalho demonstra como a subversão da liberdade e da ação empobrece a capacidade humana de iniciar algo novo e de construir uma realidade comum. Nesse contexto, a filosofia de Arendt se ancora nas concepções das antigas cidades grega e romana, cujo modelo político valoriza a ação espontânea e a expressão da liberdade no espaço comum. Além disso, Arendt critica a tradição filosófica ocidental por inverter os modos de vida do homem (*vita contemplativa* em detrimento da *vita activa*) e, posteriormente, por hierarquizar as atividades humanas, valorizando o trabalho e a fabricação em detrimento da ação. Essa inversão, segundo a autora, desestrutura a esfera pública ao restringir a liberdade ao âmbito privado e fragiliza a autoridade política, abrindo caminho para o surgimento de regimes totalitários os quais transformam profundamente a natureza humana. Diante disso, Arendt defende veementemente a liberdade política, entendida como o poder que se manifesta na ação entre os homens e se explicita nos movimentos revolucionários. Conclui-se, portanto, que a realidade está intrinsecamente relacionada à liberdade humana, sendo moldada pela potencialidade da ação humana.

Palavras-chave: ação; liberdade; espaço público; poder; política.

ABSTRACT

This study investigates Hannah Arendt's understanding of action and freedom in the public sphere in the modern age. Modernity, marked by events such as wars and totalitarian regimes, disrupts the space where action and freedom can emerge, disqualifying the political sphere and compromising human dignity. Based on bibliographic research and analysis of Arendt's main works, this paper demonstrates how the subversion of freedom and action impoverishes the human capacity to initiate something new and to build a shared reality. In this context, Arendt's philosophy is grounded in the political models of the ancient Greek and Roman cities, which valued spontaneous action and the expression of freedom in a common space. Furthermore, Arendt criticizes the Western philosophical tradition for inverting the modes of human life (elevating the *vita contemplativa* at the expense of the *vita activa*) and, later, for hierarchizing human activities by prioritizing labor and fabrication over action. This inversion, according to Arendt, destabilizes the public sphere by confining freedom to the private realm and weakening political authority, thereby paving the way for the rise of totalitarian regimes that profoundly alter human nature. In light of this, Arendt strongly advocates for political freedom, understood as the power that manifests itself through action among individuals and becomes visible in revolutionary movements. It is concluded, therefore, that reality is intrinsically linked to human freedom, being shaped by the potential of human action.

Keywords: action; freedom; public space; power; politics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 AÇÃO EM HANNAH ARENDT.....	13
2.1 A revelação do agente no espaço público: a manifestação da ação e do discurso	18
2.2 Ação política e a tradição	23
3 LIBERDADE EM HANNAH ARENDT.....	36
3.1 Liberdade e ação: o princípio da liberdade ligado ao exercício das atividades públicas.....	42
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	53
5 REFERÊNCIAS.....	56

1 INTRODUÇÃO

Na introdução da biografia de Hannah Arendt, Samantha Rosehill expõe como a trajetória da autora foi moldada pelas condições políticas e sociais do século XX. Nascida em 1906, na Alemanha, em uma família de judeus seculares, Arendt sempre teve uma presença marcante por suas iniciativas populares e seu posicionamento autêntico. Algumas de suas experiências marcantes são seu envolvimento para ajudar os comunistas perseguidos, sua prisão em Gestapo por colecionar materiais de propaganda antissemita, em Paris ajudou os jovens judeus a emigrarem para a Palestina e aos 33 anos foi interna no campo de refugiados do qual escapou por uma fuga em massa para os Estados Unidos, iniciando ali sua trajetória como pensadora política. Rosehill destaca que a própria Arendt reconhece que “o pensamento surge a partir dos incidentes da experiência vivida e deve permanecer ligado a estes como os únicos guias a partir dos quais ele se orienta” (Rosehill, 2022, p. 16), o que revela um compromisso radical com a experiência como ponto de partida do pensar. Diante de acontecimentos como a Guerra Fria, as duas Guerras Mundiais e o Totalitarismo, Arendt desenvolveu uma forma de pensamento que se recusa a oferecer respostas prontas, preferindo abrir caminhos para uma reflexão autêntica.

A preocupação (dentre tantas outras) em resguardar a liberdade política, evidenciada por Hannah Arendt, alvorece a partir de sua percepção das dificuldades de existir, na modernidade, o espaço onde a ação livre seja realizável. Sendo assim, a autora propõe uma análise do comportamento do homem na modernidade, retratando momentos significativos em que a liberdade se manifestou como uma experiência tangível e momentos nos quais a liberdade é obliterada (Rubiano, 2011). Nesta perspectiva, ela “escolheu estudar e entender as questões políticas e morais cruciais desta era da maneira tradicional de um teórico confrontado com um mundo perturbado”¹ (Dossa, 1980, p. 310, tradução nossa).

Na modernidade, o pensamento filosófico é profundamente marcado pelos acontecimentos extraordinários que subverteram a dignidade humana. Os eventos traumáticos do século XX – como as guerras mundiais e o totalitarismo – foram os catalisadores de uma profunda crítica à razão moderna, pois “o caráter grotescamente desumano desses eventos

¹ Texto original: “These elements of her approach account in large part for her marginal status i the recente history of political philosophy. But when all is said and done, it is obvious that she choce to study and understand the crucial political and moral issues of this age in the tradicional manner of a theorist confronted with a deranged world”.

desafiou até mesmo os limites da credulidade humana”² (Dossa, 1980, p. 312, tradução nossa). Em contrapartida a essa postura, Kant esclarece que “por maior que possa ser sua propensão animal [...] ele [o ser humano] está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele” (Kant, 2006, p. 219, grifo do autor). Do mesmo modo, Arendt busca encarar a realidade do totalitarismo de maneira espontânea e atenta, resistindo a ela (Arendt, 2012) e defendendo a liberdade como pertencente ao espaço público, com intuito de afirmar a ligação entre liberdade e política.

É natural, portanto, que Hannah Arendt inaugure uma crítica sobre o poder. Uma vez que a política se torna sinônimo de dominação e violência, reduzindo a liberdade a “algo pertencente ao sujeito e ao espaço privado” (Rubiano, 2011, p. 8). Destarte, ela destaca a urgência de expor a radicalidade da experiência totalitária, haja vista que esse tipo de evento não apenas restringe a esfera pública como espaço da liberdade, mas também subverte sua própria essência, transformando-a em um mecanismo de controle e opressão. Ao obliterar a capacidade de ação espontânea e plural, o totalitarismo não apenas sufoca a liberdade política, mas redefine o próprio significado do agir humano, convertendo os indivíduos em meros instrumentos de uma estrutura de poder avassaladora.

Para a autora, uma vida sem discurso e sem ação é, em essência, uma vida morta para o mundo, pois ela não é vivida entre os homens (Arendt, 2020). Agir na pluralidade é dar início a um “alguém”, ou seja, “ao agir e ao falar os homens mostram quem são” (Arendt, 2020, p. 222), isto é, revelam suas identidades. Esse aparecimento precisa acontecer no domínio público, considerando que é por meio dele que a política acontece; a política sempre é uma ação em conjunto, a qual ocorre no *espaço-entre*, aquele que “perpassa os assuntos que se dão entre os homens” (Castro, 2017, p. 313).

Cada momento histórico possui um contexto específico que molda as reflexões filosóficas. Hannah Arendt desenvolveu sua filosofia política no século XX, profundamente influenciada pelas experiências traumáticas do totalitarismo nazista e stalinista. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt analisa como esses regimes aniquilam a liberdade política e destroem o espaço público, reduzindo os indivíduos a meros instrumentos de ideologias opressoras. Em *A Condição Humana*, ela destaca a importância da ação e do discurso no espaço público como manifestações essenciais da liberdade, contrastando com a alienação e a

² Texto original: “The grotesquely inhuman character of the event defied even the outer reaches of human credulity”.

apatia política que emergem em contextos de regimes autoritários. Além disso, em *Sobre a Revolução*, Arendt examina eventos históricos como as revoluções francesa e americana, ressaltando como a busca pela liberdade política moldou essas transformações e influenciou o pensamento político e filosófico da modernidade. Essas análises evidenciam a centralidade da liberdade e da ação política no pensamento arendtiano, o qual se fundamenta em eventos históricos que ilustram tanto a expressão quanto a supressão da liberdade.

Nesse sentido, avaliar a centralidade da liberdade política no pensamento de Hannah Arendt é fundamental para compreender sua visão sobre a ação humana e a esfera pública. Arendt entende a liberdade como a essência da política, manifestando-se plenamente na participação ativa dos indivíduos no espaço público. Sua análise das revoluções americana e francesa, por exemplo, destaca a busca pela liberdade política como força motriz dessas transformações históricas. Além disso, ao examinar regimes totalitários, a filósofa evidencia como a supressão da liberdade política leva à desumanização e à perda do sentido da ação coletiva.

Diante do exposto, justifica-se a realização deste trabalho monográfico, no qual são apresentadas preocupações relevantes quanto às questões políticas da modernidade, tendo em vista que esses aspectos podem igualmente ser pertinentes à contemporaneidade, dado o impacto e a relevância do pensamento arendtiano no campo político. Os eventos políticos recentes no Brasil, como a invasão às sedes dos Três Poderes em 2023 e a disseminação de desinformação, ilustram os riscos à liberdade política conforme a reflexão de Arendt. A filósofa enfatiza que a democracia depende de instituições sólidas, que garantem um espaço público para a participação ativa dos cidadãos. Também alerta para os perigos da manipulação da verdade, que corrompe o debate público e enfraquece a ação política. Portanto, investigar a ação e a liberdade política em Arendt contribui para uma compreensão aprofundada dos eventos da nossa sociedade e da importância da participação pública na construção de uma sociedade democrática e plural.

Essas reflexões levantam questões importantes: o que Hannah Arendt entende por participação política autêntica? De que maneira a incapacidade de pronunciar “quem” alguém é, uma questão presente desde a antiguidade, compromete a essência da ação e o desvelamento pleno do ser humano no domínio público? Como a radicalidade da experiência totalitária, ao negar a liberdade no domínio público, transformou a natureza da ação humana e moldou a compreensão moderna do ser humano como um meio para um fim, em detrimento da sua capacidade de agir livremente?

Essas perguntas ilustram como Arendt tratou da relação entre liberdade e política, de maneira que pudesse apreender o fenômeno do totalitarismo no nível mais alto de completude. Sua reflexão sobre o estado do homem livre inicia-se com a concepção de que a ação política e a liberdade estão intrinsecamente ligadas, em virtude do fato de serem a razão de ser da política.

Assim, são objetivos do presente estudo: elucidar as características da ação humana e sua capacidade de revelar a identidade do agente, demonstrando como esse desvelamento fundamenta a condição política no espaço público; evidenciar a relação intrínseca entre liberdade e política; explicar como a espontaneidade da ação inaugura a experiência política, precedendo qualquer princípio normativo de liberdade, e como essa dinâmica revela a pluralidade humana como fundamento essencial da política.

Trata-se de uma pesquisa essencialmente teórica, bibliográfica, sendo este um meio característico da investigação filosófica. As principais fontes selecionadas para o desenvolvimento do trabalho foram as obras relacionadas com a filosofia política de liberdade de Hannah Arendt. Algumas das obras utilizadas para a elaboração desta pesquisa são: *A Condição Humana* (1958), *Sobre a Revolução* (1963), *Origens do Totalitarismo* (1951) e seu ensaio *O que é Liberdade?*, presente na coletânea *Entre o Passado e o Futuro* (1961). Além do mais, recorreremos, evidentemente, aos comentadores.

Este trabalho está dividido em dois capítulos. O primeiro explora o conceito de ação na filosofia de Hannah Arendt, suas características e sua relação com a política. Nesse ínterim, desenvolvemos a ideia arendtiana de que o homem se revela no espaço público, enfatizando a política como um fenômeno que emerge da interação entre os indivíduos. Em seguida, analisamos a narrativa de *A Condição Humana*, destacando a ação como princípio da liberdade. Sendo assim, o objetivo deste capítulo é apresentar a concepção arendtiana de ação e examinar suas reflexões sobre a existência de um espaço público comum.

No segundo capítulo tem-se como ponto central o conceito de liberdade na tradição filosófica arendtiana. Neste ponto desenvolvemos a discussão que Arendt faz sobre liberdade política, a qual diz respeito ao espaço público. Para enfatizar essa ideia, exploramos a relação entre liberdade e política, expondo que o conceito de liberdade é diretamente ligado ao exercício das atividades públicas. Dessa maneira, este trabalho não apenas investiga os conceitos de ação e liberdade na filosofia de Hannah Arendt, mas também busca destacar sua importância para a compreensão da política. Ao analisar a relação entre ação, liberdade e espaço público, pretende-se evidenciar como, para Arendt, a política não se limita à

administração da violência, mas é um campo essencial para a expressão da pluralidade humana e para a construção de um mundo comum.

2 AÇÃO EM HANNAH ARENDT

Arendt se preocupou em elaborar a reflexão sobre a ação, considerando que o mundo dos assuntos humanos estava assolado por uma desconfiguração completa da esfera pública causada pelo regime totalitário. Seu modelo de ação foi, acima de tudo, um esforço para entender como seria possível reconstituir a dignidade e a liberdade humanas em um mundo devastado pelos pesadelos da modernidade (Jeffrey, 1993). Desse modo, no centro de sua reflexão filosófica está o desejo de desenvolver uma “metafísica e epistemologia da ação”, buscando compreender *o que estamos fazendo* por meio de categorias que correspondam aos processos da nossa vida ativa (Vila-Chã, 1994).

A *vita activa* corresponde a todos os aspectos da condição humana que tenham alguma relação com a política. Para Arendt, o nascimento e a morte – condições mais gerais da existência humana – relacionam-se intimamente com as atividades que correspondem a *vita activa*, além de serem um ponto de partida para a categoria central do pensamento político da autora. À vista disso, Arendt salienta que a natalidade, e não a mortalidade, é o núcleo da reflexão política (Arendt, 2020).

Posto isso, dentre as atividades estruturantes da *vita activa*, a saber, trabalho, obra e ação, destaca-se aqui a ação, por sua centralidade no pensamento político arendtiano, uma vez que ela compreende a ação como a atividade política por excelência (Arendt, 2020). Assim sendo, ela esclarece que ação é a:

[...] única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde a condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo [...] essa pluralidade é especificamente a condição - não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* - de toda a vida política (Arendt, 2020, p. 9, grifos da autora).

Logo, para compreender a noção de ação em Hannah Arendt, é fundamental reconhecer que essa categoria está inserida em uma teia conceitual interligada, cujo núcleo é a pluralidade. Essa condição não se determina pela mera multidão de seres idênticos, mas sim pela singularidade humana, da identidade própria de cada ser, confirmada no espaço em que os homens podem se relacionar (Müller, 2022). Nesse sentido, para a autora, a ação emerge como a expressão mais autêntica da condição plural dos seres humanos, pois é por meio dela que os indivíduos se relacionam e constroem uma rede de interações que depende da participação ativa de cada um para se manter viva. À primeira vista, portanto, “a ação significa conviver e relacionar-se com os outros homens, constituindo com eles uma teia de

relações que vincula cada um de seus membros e depende de todos eles para existir” (Brito, 2007, p. 68).

Desse modo, a teia de relações, como elemento essencial para a ação, confere à pluralidade aquela característica própria da humanidade dos homens pela qual eles podem falar e fazer sentido uns aos outros e a si mesmos (Arendt, 2020). Como aponta Brito, é por meio das relações entre os indivíduos que a vida humana adquire significado, transcendendo suas funções meramente biológicas. Em outras palavras, é a ação que confere humanidade ao homem, concretizando sua existência como verdadeiramente humana (Brito, 2007).

Ademais, “a ação corresponde à capacidade humana de desencadear o novo, e o espaço adequado à essa manifestação, no qual ela depende para adquirir realidade, é o domínio público” (Correia, 2020, XXXIII). A pluralidade, presente no domínio público, implica a singularidade de cada indivíduo, isto é, a capacidade de cada um de iniciar algo novo e irrepetível no mundo³. Essa conexão entre ação e singularidade está ancorada na ideia arendtiana de natalidade, a qual não se refere apenas ao nascimento biológico, mas a um segundo nascimento: a entrada do indivíduo no domínio dos assuntos humanos por meio da iniciativa e da espontaneidade de agir. Esse *nascer para o mundo* é o que permite ao homem revelar sua identidade única, tornando-se, assim, um agente da história⁴. Dessa maneira, Arendt se refere à natalidade enquanto um acontecimento de suma importância política; ela inicia uma análise que se caracteriza como pano de fundo de sua filosofia, pois é a partir da capacidade de iniciar algo novo e, portanto de agir, que os indivíduos exercem a liberdade e dão forma ao espaço público. Assim, a ação, para Arendt, é inseparável da condição humana

³ Arendt diz que “o novo sempre aparece em forma de milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, venha o singularmente novo” [...] (Arendt, 2020, p. 220).

⁴ O agente da história está presente na concepção arendtiana da imagem do Aquiles homérico, pois, de acordo com ela, sua estatura só pode ser “compreendida quando se o vê como “o realizador de grandes feitos e o pronunciador de grandes palavras” (Arendt, 2020, p. 31), que transcendem sua própria existência no mundo. Para estruturar sua argumentação, Arendt esclarece sobre a capacidade do homem de se tornar alguém imortal, expressando que “a tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras – que mereciam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio dela os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza “divina” (Arendt, 2020). São esses princípios que evidenciam, de forma concreta, que, embora a condição mortal seja inerente ao homem, sua existência não se define pela morte, mas pela capacidade de serem lembrados e eternizados na história.

de começar, de colocar algo em movimento, e encontra seu sentido mais profundo na própria experiência da natalidade⁵.

A capacidade humana de iniciar algo novo constitui-se na ideia arendtiana de que o homem é um iniciador. Tendo em mente que “com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes” (Arendt, 2020, p. 220). Por conseguinte, “se a ação como início corresponde ao fato do nascimento, [ela] é a efetivação da condição humana da natalidade (Arendt, 2020, p. 220). Sendo assim, “cada ação é, dessa maneira, única, e singular; e é essa singularidade que a destaca em relação às demais atividades uniformes da existência humana” (Brito, 2007, p. 71).

Hannah Arendt, no decorrer de sua exposição, intenta expor a ação enquanto uma atividade de caráter indeterminado, a qual não é condicionada por nenhum fator externo que lhe seja imposto – e por esse motivo estrutura o âmbito da liberdade. Por conseguinte, nota-se que “essa indeterminação significa que a ação não tem uma finalidade, isto é, ela não pode ser enquadrada dentro da categoria de meios e fins. Se a ação fosse determinada por motivos ou por uma finalidade previsível, ela não seria livre” (Brito, 2007, p. 71).

Logo, observa-se que autora delinea a ação como uma realização cujo significado reside no fato de que ela é um fim em si mesmo, inaugurando, desse modo, uma contraposição à lógica da utilidade, a qual se resume à categoria de meio e fins. Diante disso,

[...] ao tratar da ação e de sua efetividade específica, isto é, de seu significado intrínseco, Arendt aponta para o conceito de *energeia* aristotélico e para a ideia de fim em si mesmo. É bem verdade que uma ação dirigida a um fim específico, exterior à sua atividade, terá um valor relativo a esse fim, e seu sentido se restringirá à conexão extrínseca e passageira estabelecida pelo critério da utilidade. Mas, como Arendt bem demonstrou, utilidade e significância não são e não podem ser a mesma coisa. Se a ação tem um significado permanente (e que independe de relações extrínsecas a essa atividade), ela não pode ser avaliada em termos de meios e fins. Com efeito, a noção de ação como um fim em si mesmo revela-se bastante apropriada para ilustrar que a ação tem um significado que se acha em sua performance, isto é, na atividade mesma da ação e não fora dela. Age-se em nome da prática da ação, da realização da ação, e não para que algo exterior possa ser realizado, visto que isto destruiria o valor sem igual dessa atividade (Brito, 2007, p. 70, grifo do autor).

Nota-se pois que a realização da ação, em sua condição de ser da pluralidade, “tem uma temporalidade imediata, existe somente enquanto o agente está em ato junto com os

⁵ “O significado da ação reside para Arendt na capacidade humana de tomar iniciativa, de começar, de colocar algo em movimento. Daí a importância filosófica do que ela chama de princípio da natalidade” (Vila-Chã, 1994, p. 478, tradução nossa).

outros e tem como produto efêmero a política, que se extingue assim que a atividade deixa de ser exercida” (Teles, 2022, p.19). A ação, conforme expressa, se converte em ação política na medida em que, acompanhada pelo discurso, revela-se no espaço comum, isto é, o espaço no qual “se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (Arendt, 2020, p. 226). O significado presente na performance, portanto, está relacionado ao agente da história, o qual é o realizador de feitos ao mesmo tempo em que é um pronunciador de palavras (Arendt, 2020). Segundo Arendt, a “ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra”, pois institui-se que “nenhuma outra realização humana precisa tanto do discurso quanto a ação” (Arendt, 2020, p. 221). Tendo isso em vista, autora ressalta que:

[...] a capacidade humana de agir, especialmente a de agir em concerto, é extremamente útil para fins de autodefesa ou satisfação de interesses; mas, se aqui estivesse em questão apenas o uso da ação como meio para um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente com a violência muda, de tal modo que a ação parece uma substituta pouco eficaz da violência, da mesma forma que o discurso, do ponto de vista da mera utilidade, parece um substituto inadequado na linguagem de signos (Arendt, 2020, p. 222).

Percebe-se, na argumentação da autora, uma crítica à ideia de que a ação e o discurso devam ser compreendidos apenas como meios para um fim. Essas atividades assumem um caráter instrumental sempre que se perde a experiência do estar com os outros, isto é, quando as pessoas passam a ser apenas “pró” ou “contra” umas às outras (Arendt, 2020). Nesse contexto, Arendt chama atenção para as formas pelas quais ação e discurso se manifestam e constituem a existência humana na esfera pública, ressaltando o valor intrínseco dessas práticas em relação à liberdade, à pluralidade e à política.

Cumprir lembrar, neste ponto da discussão, que a filósofa em questão “estava atenta ao desenvolvimento da alarmante situação política que tomava corpo diante dos seus olhos” (Rosehill, 2022, p. 73). Conforme apresentado por Rosehill, a trajetória intelectual de Arendt para entender e estudar as questões políticas desencadeia-se quando ela reconhece a necessidade de deixar a Alemanha após o evento devastador do incêndio do Reichstag, precisamente ao notar o uso da violência, o ataque às liberdades civis e a suspensão de direitos orquestrados por Adolf Hitler nessa ocasião (Rosehill, 2022). Dessa investigação surgiu a declaração fundamental sobre o homem e a política (Dossa, 1980).

Diante disso, a autora defende a ideia de que os acontecimentos do século XX, como o regime totalitário, o holocausto e as guerras mundiais, influenciaram profundamente

na desestruturação⁶ do espaço público. A ação, compreendida por Arendt como a própria substância da política (Arendt, 2017), perde seu espaço de liberdade e seu caráter político à medida que é distorcida e transformada em instrumento de dominação. Isso posto, a autora se dedica a evidenciar os aspectos essenciais da ação que devem ser lembrados, especialmente quando se analisam as consequências dos acontecimentos do século XX – especialmente se tratando dos campos de concentração. Pois:

[...] nos campos de concentração [...] longe do domínio público, as vítimas eram privadas do direito elementar de serem objetos de cuidado e preocupação humana. Os nazistas, portanto, foram capazes [...] de consumir pouco a pouco os corpos preparados de suas vítimas dominadas sem qualquer traço de paixão. Fora do reino da “vida e da morte”, que precisam ser confirmação pública para assegurar sua realidade, até mesmo a morte foi privada de sua dignidade mínima [...] [Na prática totalitária], a evidência mais reveladora desse fato é a incapacidade humana de falar inteligivelmente sobre suas “ações”⁷ (Dossa, 1980, p. 314 - 316, tradução nossa).

Como já foi dito anteriormente, o homem só se insere no mundo humano, isto é, no domínio público, por palavras e atos, em que “a grandeza frágil e fugaz das palavras e feitos dos mortais se manifesta encontra abrigo e louvor” (Correia, 2020, XXXIV). Portanto, diante de uma realidade que torna o homem incapaz de se manifestar diante de outros, em sua bem-sucedida eliminação, da espontaneidade e da diferença, o totalitarismo nazista minou radicalmente o status humano do homem (Dossa, 1980).

O totalitarismo devastou fluxo de interações que constitui o espaço público, valorizando o papel da violência na política e desencadeando consequências irreparáveis na história e no próprio âmbito político. Em *A Condição Humana*, há uma tentativa de reconstrução da teoria política em sua relação com ação, estabelecendo que a política – âmbito que se constitui a partir das interações entre os homens – “se passa entre seres humanos plurais, cada um dos quais capaz de agir e iniciar algo novo e as consequências resultantes de tal interação são contingentes e imprevisíveis” (Canovan, 2020, p. LIII). À vista disso, Correia esclarece as características da ação, percorridas por Arendt, que derivam das

⁶ “O totalitarismo implica mais do que desumanidade e mais do que imoralidade. Segundo isso, representa o fracasso dramático da política e implica um ataque deliberado ao conceito de humano tão caro à tradição humanista ocidental” (Dossa, 1980, p. 311-312, tradução nossa).

⁷ Texto original: “In the privacy of the concentration camps, away from the public realm, the victims were deprived of the elementary right to be objects of human care and concern [...]. The Nazis were thus able to ‘experiment’ with, to consume bit by bit, the prepared bodies of its mastered victims without any trace of passion. Outside the realm of ‘life and death’, which need public confirmation to assure their reality, even death was deprived of its minimal dignity [...]. The most telling evidence for this fact is the human inability to speak intelligibly about its “actions”.

relações dos indivíduos no espaço público. De acordo com sua exposição, a ação tem dois lados, considerando que o homem:

[...] pelo fato de que se movimenta sempre entre os outros seres atuantes e em relação a eles, o [indivíduo] nunca é simples “agente”, mas sempre ao mesmo tempo paciente. Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõem-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes. Essas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir de nenhures, por assim dizer, atua em um meio no qual toda a reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo o processo é causado por novos processos. Como a ação atua sobre os seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros [...] Essa ilimitabilidade é característica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra - como se a ilimitabilidade do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, da qual se poderia escapar ao se resignar à ação dentro de uma estrutura de circunstâncias limitada e apreensível; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto (Correia, 2020, p. XXXVI).

Trata-se, sobretudo, da imprevisibilidade da ação, isto é, da “incapacidade humana de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação”, e da irreversibilidade da ação, que se traduz na incapacidade de “prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos” (Correia, 2020, p. XXXVI). Arendt revela, diante esses aspectos, que “o motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim” (Arendt, 2020, p. 289). E foi a partir desse olhar que ela inaugurou uma análise rica das consequências deixadas pelos eventos desastrosos do século XX, os quais se perpetuam na *vita activa* e, por conseguinte, na política.

2.1 A revelação do agente no espaço público: a manifestação da ação e do discurso

No prólogo da obra *A Condição Humana*, Arendt inicia suas reflexões sobre os eventos que manifestam a capacidade humana de produzir novos começos (Canovan, 2020). Ela apresenta que o desenvolvimento científico, enquanto evento que evidência de forma inequívoca essa capacidade,⁸ estrutura-se em um espaço em que ocorre a desvalorização da vida política e da esfera pública. Isso porque os homens passam a depender de seus artífices e de sua técnica, concebendo, assim, um divórcio entre a ação e o discurso no domínio dos

⁸ “Além da experiência do totalitarismo, Hannah Arendt fala sobre o desenvolvimento científico enquanto um dos eventos que mostram a capacidade de desenvolvimento humano, mas que também desvalorizam o caráter especificamente humano de agir e falar e constituir o espaço público no sentido mais próprio do termo – aquele que é *instituído* pela ação em concerto de agentes livres iguais” (Chaves, 2022, p. 145, grifos do autor).

assuntos humanos⁹. Essa questão, segundo Hannah Arendt, é de grande importância política, visto que inaugura um mundo no qual o discurso perde o seu poder e o homem priva-se de seu caráter puramente humano, isto é, a liberdade (Arendt, 2020). Convém lembrar que a experiência de qualquer ato só se realiza, de fato, no espaço público, o qual a autora chama de espaço da aparência, lugar no qual os homens podem interagir e vivenciar ao falar com os outros. Nesse sentido, Arendt afirmou que “tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre” (Arendt, 2020, p. 5).

A capacidade do homem de iniciar algo novo diz respeito à sua condição natural da natalidade. Conforme já tratado, a teoria sustenta que a espera pública, ou melhor, a política, acontece em razão dessa condição, à medida que o indivíduo se insere no domínio dos assuntos humanos. Desse modo, ainda que a capacidade de produzir novos começos possa, por vezes, dar origem a espaços inautênticos, nos quais a ação e o discurso perdem sua força significativa, isso não compromete o potencial humano de se manifestar e se apresentar por meio dessas atividades, constituindo, assim, o espaço público no qual os seres plurais aparecem – espaço, denominado pela autora de espaço-entre (*inter-est*), em que o interesse dos homens se constitui e faz sentido¹⁰.

Segundo Rocha, o *espaço entre* expressa a dimensão equalizadora que coloca o indivíduo entre iguais, mas também aponta para a dimensão da relação, do viver e estar entre os homens (Rocha, 2022). Disso decorre o *espaço de visibilidade*, ou seja, o *espaço público*, o qual, de acordo com a interpretação de Rocha sobre Arendt, é o próprio mundo em que a pluralidade se compõe, considerando que os aspectos de igualdade e distinção, contidos neste conceito, estabelecem uma relação entre um mundo que é comum a seres singulares¹¹ (Rocha, 2022). Nesse sentido, a pluralidade humana é para Arendt (2020, p. 218 - 219, grifo do autor) a:

⁹ Schio esclarece que “a partir do séc. XVII, na chamada Modernidade, não houve uma valorização da ação, que ocorre na Vida Ativa, mas do fazer (*work*), no qual o advento da Ciência Moderna em muito contribuiu. Seu principal expoente é o ‘homo faber’ (Schio, 2022, p. 433, grifo do autor). Arendt denuncia que a Era Moderna “trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora [...] Uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais significativas [...]” (Arendt, 2020, p. 5, grifo da autora).

¹¹ “[...] este mundo ao mesmo tempo que nos reúne não homogeneiza, ele reúne e separa. Esta separação não pode ser entendida como um apartar-se (Cf. Duarte, 2012, p.17), mas como distinção, exatamente porque a presença desta singularidade, destas diferenças, é crucial quando falamos de público ou mundo comum. O público é, como dito, o mundo enquanto é comum a todos nós, e este mundo não se confunde com o lugar que singularmente ocupamos nele. Mas o mundo comum acaba quando tais lugares singulares são calados. Dito de outra forma, quando são invisibilizados” (Rocha, 2022, p. 91 - 92).

[...] condição básica da ação e do discurso, e tem duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender [...]. O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.

Conforme argumenta Arendt, o ser humano, por natureza, é impulsionado à interação com os outros. Tal impulso estimula o seu aparecimento no mundo, isto é, seu segundo nascimento, permitindo que ele revele sua identidade por meio da ação, afirmando sua existência pela capacidade de inaugurar o novo. Portanto, a ação torna-se reveladora pela capacidade humana de comunicar a si própria e de exprimir sua distinção perante os outros. De acordo com a autora é apenas na pluralidade que isso pode acontecer; é na pluralidade onde os homens revelam o *quem* eles são.

A pluralidade, nesse sentido, refere-se a uma definição da condição humana que admite o homem como ser atuante, partindo da premissa de que a distinção entre os seres humanos se constitui por meio das narrativas inauguradas por eles próprios, pois, ao serem vistos e ouvidos, revelam-se como seres singulares entre iguais. Resulta disso a própria performance do agente; no próprio ato o homem se faz perceber diante os outros e, no instante em que a ação e o discurso se manifestam, a revelação do agente se concretiza na esfera do domínio público.

A condição atuante do ser humano na esfera pública, cuja presença se manifesta precisamente por meio da ação e do discurso, é referida por Arendt como a condição que determina a íntima relação entre essas atividades, pois:

[...] o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, a resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?” Essa revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação, tal como a afinidade entre ação e início é mais estreita que a afinidade entre discurso e início, embora grande parte dos atos, se não a maioria deles, seja realizada na forma de discurso. De qualquer modo, desacompanhada do discurso, ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis. A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento

verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (Arendt, 2020, p. 221).

Sendo assim, a revelação do homem no espaço público, ou seja, a manifestação do *quem* ele é, só acontece a partir da relação entre falar e agir. Essa revelação, salienta Arendt, está em contraposição à pergunta de *o que* alguém é – haja vista as inúmeras respostas que esta pergunta pode conter por tratar de qualidades, talentos e defeitos que o indivíduo escolhe exibir ou ocultar e que podem ser expostos no completo silêncio ou na total passividade¹². Por conseguinte, a resposta da pergunta de *quem* alguém é está implícita em tudo o que esse alguém diz e faz¹³ (Arendt, 2020), pois “tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos” (Arendt, 2020, p. 61), e esta aparição pública possibilita o desvelamento do agente juntamente com o ato.

Ao mostrar *quem é* no domínio dos assuntos humanos, os homens inserem-se em uma teia de relações já existente, em que as consequências de seus atos dão início a novos processos. De acordo com Arendt, o homem que aparece como novo, isto é, como recém-chegado nesse espaço (*in-between*), constitui-se enquanto um ator que dá sentido à ação na medida em que produz a estória na qual ele próprio é *herói*¹⁴. Para a autora, as histórias, frutos da ação e do discurso, revelam um agente, alguém que as iniciou e nelas atua como sujeito, tanto no sentido de ser aquele que age quanto aquele que é afetado. No entanto, esse agente não é seu autor nem seu produtor, pois, embora participe, não detém o controle pleno sobre os desdobramentos do que foi iniciado. (Arendt, 2020). “A ação só se revela plenamente para o contador da estória, ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador” (Arendt, 2020, p. 238), é ele que dá significação aos feitos e as palavras do ator – os quais só se revelam em seu pleno significado quando a estória termina.

¹² “Estando silente e passivo, o agente oculta toda e qualquer chance de revelação acerca de quem é, abdicando de sua participação no espaço público, e a ação perde sua especificidade” (Castro, 2017, p. 311).

¹³ Essa concepção arendtiana é semelhante à concepção de *daimon* presente na religião grega: é quase certo que o “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimon*, na religião grega, que acompanha cada homem durante toda a sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava (Arendt, 2020).

¹⁴ Hannah Arendt faz uma importante distinção entre o conceito de história e estória, haja vista que ambas resultam da ação. De acordo com ela “a história de ficção revela um produtor, tal como qualquer obra de arte indica claramente que foi feita por alguém – isso não é próprio do caráter da história mesma, mas apenas do modo pelo qual ela veio a existir. A diferença entre a história real e a ficcional é precisamente que esta última é “criada” [*made up*], enquanto a primeira não é de modo algum. A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem um criador visível nem invisível porque não é criada. O único “alguém” que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói” (Arendt, 2020, p. 230).

Entrementes, o valor da ação se encontra na performance que tende ao extraordinário, ao extremamente novo e a grandeza que nela está contida. De acordo com Brito (2007, p. 72):

A grandeza da ação está na permanência, está em merecer durar através dos tempos, e a ação, embora dure apenas o tempo de sua performance e seja tão passageira quanto o som de uma palavra, ela possui em si a capacidade de permanecer. Sua permanência se dá em função da memória, e a durabilidade da ação acontece quando o corpo político relembra os feitos e as palavras de alguém.

Segundo Arendt, o que atribui grandeza a ação é a coragem de “abandonar seu esconderijo privado para mostrar quem é, desvelando-se e exibindo-se a si próprio” (Arendt, 2020, p. 231), ou seja, o herói não é aquele que tem qualidades heroicas, mas aquele que aparece para os outros no espaço de visibilidade, isto é, no espaço público. A vida pública é o espaço em que o homem pode atingir sua imortalidade¹⁵ por meio dos feitos alcançados pela ação, pois, ao serem testemunhados por muitos, convertem-se na história e na memória¹⁶ (Teles, 2022). Ademais, a política é o próprio palco da ação e do discurso, posto que as relações humanas e as e as histórias produzidas pelos indivíduos encontram abrigo nesta dimensão (Arendt, 2020). A disposição da coragem, portanto, autentifica o espaço em que a ação, o discurso e a própria liberdade têm sentido.

Sob este prisma, podemos entender a coragem como uma prerrogativa dos heróis e dos homens extraordinários; e a política, como o espaço agonístico onde os homens estão em busca de feitos gloriosos para se mostrar melhores do que os outros. Arendt, nos conduz a pensar a coragem a partir dos personagens dos acampamentos do exército de Homero ou dos homens vitoriosos capazes de grandes feitos, dignos de serem narrados em suas canções, como Aquiles [...]. Tendo isto em vista, podemos compreender que heróis são simplesmente pessoas livres ou dispostas a arriscar suas vidas para agir e se expor na esfera pública (Ribeiro, 2022, p. 112).

“A coragem era vista pelos antigos como a virtude política *par excellence*” (Ribeiro, 2022, p. 61)¹⁷, dado que ela consistia na capacidade de agir livremente e permitia o desvelamento do homem na esfera pública. A coragem, para tanto, é inerente ao caráter da liberdade humana, pois, à medida em que ela é a expressão da capacidade humana de dar início a algo novo, ela concebe o espaço para ação política, ou melhor dizendo, a disposição de coragem não somente tem como prerrogativa a exposição, mas também, é preciso dizê-lo,

¹⁶ Relação com a *polis* grega.

¹⁷ Ribeiro, ao tratar da coragem no pensamento Arendtiano, enfatiza que “a possibilidade de adentrar a esfera pública e agir politicamente, só pode ser alcançada se o cidadão estiver disposto a arriscar a própria vida” (Ribeiro, 2022, p. 109). Essa concepção estava alinhada ao contexto da pólis grega, que compreendia “a coragem diretamente relacionada à política, como algo necessário para que os homens gregos pudessem deixar os seus lares e adentrar a esfera pública” (Ribeiro, 2022, p. 111).

“dar início a novos começos por meio da ação política, interrompendo o processo automático de uma rotina inteiramente entregue às necessidades biológicas e ainda arcar com as consequências de seus atos e palavras” (Chaves, 2022, p.147).

2.2 Ação política e a tradição

Para compreender a noção de ação política no pensamento arendtiano, faz-se necessário, primeiramente, esclarecer sobre a sua retomada à *tradição*. Esse termo é inúmeras vezes reavido por Hannah Arendt e usado para a compreensão de contextos e de acontecimentos por ela abordados (Schio, 2022). Ela ressalta que a modernidade é marcada por uma crise decorrente da ruptura entre a tradição e o pensamento moderno, resultando na dissociação entre o pensamento e a esfera política¹⁸. Adotando uma postura contrária às tendências predominantes da teoria política de sua época, Arendt se preocupa em “relacionar o pensamento filosófico com o mundo dos assuntos humanos” (Teles, 2013, p. 10), tendo em vista que a ação, antes de ocorrer, precisa passar pelas atividades da mente, isto é, pensar e julgar (Schio, 2022), e isso só é possível se existir uma história, ou melhor, uma memória na qual o pensamento possa se alicerçar. Nesse sentido, Villa enfatiza que o pensamento político da autora abrange uma dimensão histórica e interpretativa, pois as palavras e atos são fenômenos cujo registro permanece na história, além de serem fenômenos significativos que exigem interpretação. A interpretação, dessa forma, deve assumir uma postura ativa e criativa para superar preceitos já estabelecidos, a fim de conferir sentido a fontes que, à primeira vista, apresentam apenas fragmentos desconexos ou conceitos amplos e abstratos (Villa, 2018).

Confrontada com o abismo que o pensamento moderno criou com a tradição, Arendt se questiona sobre o esfacelamento da tradição e a consequente perda de sabedoria que dele surgiu diante a limitação na mediação interpretativa do legado histórico. A dificuldade de discernir, em um dado contexto, as perguntas que devem ser feitas, os conceitos que devem ser reconsiderados, as histórias que devem ser reinterpretadas e os tesouros que devem ser reconhecidos, provoca na autora uma inquietação quanto à compreensão das crises da modernidade. É nesse horizonte que Arendt resgata o conceito de testamento sob nova luz, atribuindo-lhe um papel fundamental na mediação entre o passado e o futuro no campo político. Nas palavras da autora:

¹⁸ “Arendt percebeu que as ideias, os valores etc. que fundamentavam a vida humana, isto é a tradição, deixaram de ser seguidos, passando a não mais conferir segurança no momento de pensar, de agir, ao qual ela denominou de “Ruptura da Tradição” (Schio, 2022, p. 433).

O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para o futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontra os tesouros e qual o seu valor - parece não haver nenhuma continuidade legada no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. Assim o tesouro foi perdido, não graças às circunstâncias históricas e à adversidade da realidade; porque nenhum testamento o havia legado ao futuro; de qualquer modo, talvez inevitável em termos de realidade política, a perda consumou-se pelo olvido, por um lapso de memória que acometeu não apenas os herdeiros como, de certa forma, os atores, as testemunhas, aqueles que por um momento fugaz retiveram o tesouro nas palmas de suas mãos; em suma, os próprios vivos [...] os primeiros a fracassarem no recordar como era o tesouro foram precisamente aqueles que o haviam possuído e o consideraram tão estranho que nem sequer souberam como nomeá-lo [...] “A ação que possui sentido para os vivos somente tem valor para os mortos e só é completa nas mentes que a herdaram e questionam” (Arendt, 2022, p. 48).

A capacidade de nomear e compreender as experiências do passado possibilita ao homem que alcance através de seus feitos a profundidade de sua existência, a qual, de acordo com Arendt, somente pode ser alcançada com o auxílio da memória. Para tanto, é necessário que haja uma articulação dos “atributos do pensamento e da ação (memória, recordação, narração) com os aspectos da realidade” (Teles, 2013 p.17)¹⁹, pois, segundo a autora, “a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação” (Arendt, 2022, p.159), a qual se debruça sobre a subjetividade contida nas narrativas de experiências que revelam o sentido dos acontecimentos do presente.

Em suma, a linha que guia com segurança a recordação nos vastos domínios do passado é a traçada pela *Tradição*. A tradição está relacionada à transmissão de algo e inscreve-se na história do pensamento como aquilo que se preserva não apenas pela repetição, mas pela autoridade de ser reconhecida diante sua relação com a verdade. Essa verdade, ao ser atribuída, confere legitimidade e continuidade; foi nesse sentido que “Aristóteles reconheceu os elementos míticos na Tradição, e entendeu que retirando-os, ela fornecia garantias de validade, tornando-se algo a ser mantido e transmitido porque confiável” (Schio, 2022, p.431). A concepção de herança está presente justamente na característica histórica prescrita na tradição.

¹⁹ Sob os atributos do pensamento e da ação, Arendt coloca que, “sem a ação para inserir no jogo do mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido “nada há de novo sob o sol”; sem o discurso para materializar e memorar, ainda que tentativamente as “coisas novas” que aparecem resplandecem, “não há recordação”. Sem a permanência duradoura de um artefato humano, não poderá “restar com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir” (Arendt, 2020, p. 253).

Posto isto, para Arendt, a herança fundadora do pensamento político ocidental, em sua forma mais elementar, reside na experiência da *polis* grega, cuja estrutura oferece as bases para a compreensão da ação política, da liberdade e do espaço público. Segundo a autora, com o surgimento da *polis* o homem supera a limitação imposta pelas necessidades da vida biológica e recebe uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*, o qual, conforme Aristóteles, é denominado pela ação e pelo discurso, atividades que permitem o surgimento do domínio dos assuntos humanos (Arendt, 2020). De acordo com a filósofa:

[...] a fundação da pólis...[esta] enraizada na experiência e no julgamento grego pré-pólis daquilo que faz o viver junto dos homens (*syzen*) valer a pena - ou seja, “o compartilhamento de palavras e atos” -, a *pólis* tinha dupla função. Em primeiro lugar, destinava-se a permitir que os homens fizessem permanentemente, ainda que com certas restrições, aquilo que, de outra forma, era possível somente como empreendimento infrequente e extraordinário, para o qual tinham de deixar seus lares. Esperava-se que a *pólis* multiplicasse as oportunidades de conquistar “fama imortal”, ou seja, multiplicasse para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em ato e palavra quem era em sua distinção única. Uma das razões, senão a principal, do incrível desenvolvimento do talento e do gênio em Atenas, [...], foi precisamente que, do começo ao fim, o principal objetivo da pólis era fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana. A segunda função da *pólis*, novamente conectada intimamente com os riscos da ação tal como experimentada antes que a *pólis* passasse a existir, era remediar a futilidade da ação e do discurso; pois as chances de um feito merecedor de fama ser lembrado, de que realmente se tornasse “imortal”, não eram muito boas[...] A convivência dos homens nos moldes da pólis parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros “produtos” do homem, os feitos e as histórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis. A organização da *pólis* fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionomicamente garantida por suas leis... é uma espécie de memória organizada. Garante ao ator mortal que sua existência é passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes [...] (Arendt, 2020, p. 243 - 245, grifos da autora).

Essa interpretação que Arendt faz da *polis* torna possível a inferência de que a ação e o discurso são modalidades que garantem a constituição substancial da esfera pública, sendo as únicas atividades que a autenticam. A rigor, a *polis* resulta da organização das pessoas que agem e falam em conjunto, e o seu verdadeiro espaço se situa *entre* elas (Arendt, 2020). Nesse sentido, a ação, enquanto uma atividade política autêntica, é a própria atitude do homem de realizar grandes feitos na esfera pública, perfazendo-se como um agente da história. A revelação do agente constrói a história na medida em que suas ações se distinguem de outra ação qualquer – essa é a própria denominação de ação política.

A fim de compreender o que constitui a ação política em sua essência, a filósofa promove uma reflexão partindo das três dimensões principais da atividade humana: trabalho, fabricação e ação. Todas elas correspondem às condições mais gerais da existência humana, a saber, natalidade e a mortalidade. Consoante Arendt, essas três atividades interagem entre si

na medida em que têm “a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados” (Arendt, 2020, p. 11), ao passo que cada uma delas corresponde a uma condição básica da vida humana. Nesse sentido, o trabalho está ligado à condição das necessidades vitais e assegura a vida da espécie, enquanto a obra, por sua vez, corresponde ao mundo artificial construído pelo homem e garante a permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal. A ação, por fim, é a atividade que ocorre diretamente entre os homens e está relacionada à condição humana da pluralidade, sendo, portanto, “a atividade política por excelência” (Arendt, 2020, p. 11). Afinal, a condição *per quam* de toda a vida política é a pluralidade, uma vez que os humanos, por um lado, são todos iguais, isto é, pertencem à mesma espécie animal, mas, por outro, diferentes, pelo fato de cada um poder se apresentar enquanto singular. A ação, assim, é a *raison d’être* da política, pois funda e preserva os corpos políticos criando condição para a construção da história²⁰ (Arendt, 2020).

Considerando que cada atividade da vida humana está vinculada a uma condição básica da existência do homem na Terra, elas se apresentam, simultaneamente, como expressões da *vita activa*. Nesse sentido, com o intuito de explicitar a hierarquia inerente a essas atividades, Arendt empreende um exercício preliminar de classificação, por meio do qual destaca a ação como a atividade política por excelência (Canovan, 2020). Ao fazê-lo, não apenas a distingue das demais – o trabalho e a obra –, como também afirma a *vita activa* como um modo de vida político e livre, em explícita contraposição à *vita contemplativa*²¹ (a qual corresponde a atividade da contemplação), tradicionalmente elevada pela filosofia ocidental como superior a qualquer atividade, inclusive a ação.

Sendo assim, a sua obra *A Condição Humana* é estruturada em termos de contraste exclusivo e altamente partidário entre o *bios theoretikos* (*vita contemplativa*) e o *bios politikos* (*vita activa*) (Villa, 1999). Para Arendt, o abismo entre esses dois modos de vida foi gerado após o julgamento e a condenação de Sócrates. Em reação a esse evento,

²⁰ “[...] o único conhecimento compreensível seria a história a qual teria sido construída nas ações políticas conjunto de processos criados pelos homens que reconhecem na associação de mudanças de eventos do produto de suas ações” (Teles, 2013, p. 34).

²¹ Hannah Arendt promove uma interpretação sobre o pensamento filosófico da antiguidade e sua compreensão da expressão *Vita activa*, definindo-a do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação, obtendo, desse modo, uma conotação negativa de inquietude. De acordo com a filósofa, “o primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhuma obra das mãos humana pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. Essa eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a esse estado de quietude, todas as diferenças e articulações no âmbito da *vita activa* desaparecem” [...] (Arendt, 2020, p. 19, grifos da autora).

Platão dá início a uma tradição de pensamento político na qual a perspectiva e os valores do homem contemplativo reinam supremos (Villa, 1999, p.243).

De acordo com Teles (2013, p. 18, grifos do autor):

No “Mito da caverna”, Platão nos leva a imaginar os homens em um ambiente comum de sombras e enganos que deveria ser desprezado para que, fora desse mundo, fosse possível a existência livre dos enganos da *polis*. A visão negativa da democracia grega tem como evento marcante na filosofia platônica a condenação de Sócrates pela justiça ateniense na mesma *polis* onde ele convivia e dialogava com os outros, realizando a aproximação da reflexão filosófica com a realidade política. Tal fato afastou a nova filosofia política da contingência e fragilidade dos negócios da esfera pública, levando o filósofo a imaginar uma república governada pelos seus pares com o paradigma de uma ação política racionalizada.

É primeiramente com Platão e sucessivamente com Aristóteles que tais concepções difundem-se e a ação passa a ser vista “como uma das necessidades da vida terrena, isto, de modo que a contemplação era agora o único modo de vida realmente livre” (Arendt, 2020, p. 17). Desse modo, diz Arendt (2020, p. 242, grifos da autora):

A escola socrática [...] voltou-se para atividades que os gregos consideravam pré-políticas, por desejar combater a política e a ação. Para os socráticos, o ato de legislar e a tomada de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, porque nelas os homens “agem como artesãos”: O resultado da ação deles é aí um produto tangível, e o processo tem um fim claramente identificável. A rigor, não se trata mais, ou melhor, não se trata ainda de ação (*práxis*), propriamente dita, mas de fabricação (*poiesis*)[...].

Nessa linha de compreensão, a ação passa a ser concebida como um processo guiado pela lógica da necessidade e pela busca da utilidade, reduzindo-se, assim, a uma função instrumental voltada à obtenção de resultados concretos. Foi fundamentalmente através do pensamento aristotélico que essa visão ganhou força e perdurou na tradição filosófica, pois, ao conceber a ação em termos de fabricação, Aristóteles introduz uma perspectiva que vê as relações humanas como algo que pode ser produzido e moldado, tal como uma obra (Arendt, 2020, p. 243). Essa analogia entre ação e produção se tornou uma chave interpretativa para a tradição filosófica que o seguiu.

Ademais, pode-se inferir do exposto que a partir da “escola socrática” houve uma inversão dos modos de vida, o qual se estrutura com o primado da contemplação sobre a atividade que perdura até a modernidade. Na modernidade, porém, a tentativa dos filósofos foi de superar a tradição e romper com a linha que guia o pensamento. Diante disso, Arendt expõe que:

[...] o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito do *vita activa*, e que, a despeito das aparências,

essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche (Arendt, 2020, p. 21).

Segundo a filósofa, em Marx ocorre uma subversão da “tradicional hierarquia entre pensamento e a ação, contemplação e trabalho e filosofia e política” (Arendt, 2022, p. 64).²² A tentativa de Marx de tornar a ação superior às outras atividades promoveu uma separação entre a vida contemplativa do pensar e a vida ativa do agir²³. Nietzsche, por sua vez, realiza a inversão dos valores platônicos, por meio daquilo que denomina “transvaloração dos valores”, exaltando a “sensualidade da vida” e a imanência do sensível em detrimento do chamado “reino transcendente das ideias”. Com isso, dá-se uma ruptura com a tradição do pensamento ocidental moderno, marcada por sua vinculação ao transcendente, permitindo assim um gesto de libertação frente a essa herança.

Além de Marx e Nietzsche, Arendt destaca, entre os pensadores modernos, a figura de Kierkegaard, cuja filosofia também se constrói a partir de uma inversão dos modos de vida tradicionalmente hierarquizados. Tal como os outros dois, Kierkegaard rompe com a primazia clássica da contemplação, propondo uma nova configuração existencial que subverte os fundamentos herdados da tradição. Em suma, a filósofa destaca que:

Kierkegaard queria afirmar a dignidade da fé contra a razão e o raciocínio modernos, assim como Marx desejava reafirmar a dignidade da ação contra a contemplação e a relativização histórica modernas, e Nietzsche, a dignidade da vida humana contra a impotência do homem moderno” [...] (Arendt, 2022, p. 79).

Não obstante suas inversões e críticas, Arendt sustenta que não cabe a esses pensadores a ruptura definitiva com a tradição. Para a autora, esta ruptura não se realiza no domínio do pensamento, mas sim no âmbito dos acontecimentos, pois somente estes possuem a força irrevogável de instaurar um novo começo (Arendt, 2022, p. 74). Assim sendo, “Kierkegaard, Marx e Nietzsche situam-se no fim da tradição exatamente antes de ocorrer a ruptura” (Arendt, 2022, p. 75). Conforme Arendt (2022, p. 74), a ruptura:

²² Além disso, Arendt destaca a superavaliação do trabalho iniciada na Revolução Industrial e teorizada Marx, inaugurando um tipo de individualismo exacerbado da sociedade contemporânea, transformando os homens em seres voltados quase que exclusivamente para suas esferas privadas, enxergando na política apenas um instrumento para promover seus próprios interesses. Diante desse cenário, o movimento operário é forçado a se restringir às exigências da mera sobrevivência biológica dos indivíduos (Arendt, 2020). Os interesses que surgem nessa condição jamais ultrapassam o âmbito do indivíduo. Ainda que se assemelhem entre si e tenham origens comuns, permanecem privados e distintos. Nessa circunstância, não há uma verdadeira comunidade política, pois falta um espaço voltado à preocupação com os homens em sua dimensão coletiva (Brito, 2007).

²³ A confluência entre o pensar e o agir está expresso no termo *vita activa*, o qual, segundo Arendt, “é carregado e sobrecarregado de tradição” (Arendt, 2020, p. 15). Dado que a herança da filosofia política fornece ao mundo permanência e durabilidade (Teles, 2013), pois ela garante estabilidade e autoridade ao domínio da política (Arendt, 2022, p. 72).

[...] brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa nas esferas espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrão morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da história ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato consumado.

“O mundo moderno caracterizou-se por uma quebra da autoridade política, adquirindo maior relevo com o aparecimento dos regimes totalitários” (Teles, 2013, p. 19). De acordo com a autora, essa crise, que se manifesta desde o início do século XX, tem origem e natureza políticas. A ascensão de movimentos que buscavam substituir o sistema partidário tradicional e o desenvolvimento de uma nova forma totalitária de governo ocorreu em um contexto marcado pela dissolução progressiva das autoridades estabelecidas. Essa ruptura generalizada com as estruturas políticas e sociais tradicionais não foi, em sua essência, provocada diretamente pelos regimes ou movimentos totalitários; ao contrário, o totalitarismo mostrou-se especialmente apto a explorar essa atmosfera de desintegração, caracterizada pela perda de legitimidade dos partidos e pela crescente fragilização da autoridade governamental (Arendt, 2022, p. 156).

Nesse sentido, de acordo com Teles, Arendt estabelece como a questão central do seu pensamento essa profunda crise iniciada com o esfacelamento da tradição exposta com a ocorrência do fenômeno totalitário, o qual se apresenta enquanto o estado máximo de deformação da condição humana (Teles, 2013, p. 45). Diante deste cenário de crise política, a filósofa constrói uma narrativa na qual busca compreender os elementos que possibilitam a consolidação do totalitarismo, denominando-o “como uma nova forma de governo e de dominação, baseado na organização burocrática das massas²⁴ e apoiada no emprego do terror e da ideologia” (Lafer, 2018, p. 144).

Hannah Arendt identifica, com imaginação conceitual, no antissemitismo e no imperialismo europeu do século XIX, ingredientes da cristalização histórica de componentes

²⁴ De acordo com a Arendt, “os movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (Arendt, 2012, p. 438).

que adquiriram vida própria no exercício do poder do totalitarismo (Lafer, 2022, p. 275). Em sua análise:

Nos acontecimentos políticos do século XX, atiraram o povo judeu no centro do turbilhão de eventos; a questão judaica e o antissemitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram-se em grande catalisador, inicialmente, da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional no terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que *não* era judeu ou descendente dos judeus; e, em seguida, de uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio [...] (Arendt, 2012, p. 21, grifo do autor).

Nesse contexto, Arendt examina o antissemitismo, especialmente em sua formulação europeia, não apenas como expressão de um preconceito racial, mas como dispositivo político fundamental para a constituição das condições históricas que possibilitaram o advento do totalitarismo. Longe de representar um fenômeno meramente ideológico, o antissemitismo foi mobilizado como mecanismo de desagregação social, ao construir o povo judeu como inimigo interno e alvo simbólico da coesão negativa das massas. Sua vinculação com o totalitarismo torna-se evidente na exploração sistemática da despolitização dos indivíduos, condição que os regimes totalitários souberam instrumentalizar para consolidar uma forma inédita de dominação política.

Nessa mesma perspectiva, Arendt estabelece uma relação entre o imperialismo europeu e o totalitarismo, mostrando que o primeiro, ao corroer as estruturas tradicionais de autoridade e de humanizar as relações políticas, antecipa os mecanismos fundamentais que viriam a compor a lógica totalitária. O modelo do imperialismo no século XIX e início do século XX inspira a organização e a dinâmica dos regimes totalitários na medida em que a exploração colonial e a estrutura das burocracias imperialistas atuam para “devastar e varrer o mundo inteiro sem qualquer finalidade definida, sem alvo nacional e territorialmente limitado e portanto sem nenhuma direção previsível” (Arendt, 2012, p. 183). Segundo a autora, “antes da era imperialista não existia o fenômeno de política mundial, e sem ele a pretensão totalitária de governo global não teria sentido” (Arendt, 2012, p. 187).

Ademais, o nazismo, em sua configuração ideológica e prática, apropria-se do antissemitismo e das estruturas herdadas do imperialismo, moldando-os de acordo com sua lógica de dominação. Como observa Arendt (2012, p. 492):

[...] a propaganda nazista foi suficientemente enganosa para transformar o antissemitismo em princípio de autodefinição, libertando-o assim da inconstância de uma mera opinião. Usou a persuasão da demagogia de massa apenas como fase preparatória, e nunca superestimou sua duradoura influência, fosse em discurso ou por escrito. Isso deu as massas de indivíduos atomizados, indefiníveis, instáveis e

fúteis um meio de se autodefinirem e identificarem, não somente restaurando a dignidade que antes lhes advinha da sua função na sociedade, como também criando uma espécie de falsa estabilidade que fazia deles melhores candidatos à participação ativa. Através desse tipo de propaganda, o movimento podia apresentar-se como extensão artificial das reuniões de massa, e racionalizar os fúteis sentimentos de empáfia e de histérica segurança que oferecia aos indivíduos isolados de uma sociedade atomizada.

Essa condição de atomização, tanto do indivíduo quanto do social, configura um cenário propício à consolidação do totalitarismo, uma vez que se refere ao isolamento dos indivíduos e à corrosão dos laços que sustentam a esfera pública e tornam possível a ação política. Nessa conjuntura, o indivíduo é incapaz de agir em conjunto com os outros, tornando-se, por conseguinte, profundamente vulnerável à manipulação ideológica e à dominação absoluta.

Aproveitando-se dessa ruptura entre o indivíduo e o mundo comum, o domínio total visa sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, o que, segundo Arendt, só é possível quando toda e qualquer pessoa é reduzida à mesma identidade. Isso implica a possibilidade de fabricar um tipo de espécie humana que se assemelha a outras espécies animais, cuja preservação é a única expressão possível de liberdade. “O domínio totalitário procura atingir esse objetivo através da doutrina ideológica das formações de elite e do terror absoluto nos campos de concentração” (Arendt, 2012, p. 582). Para isso:

O terror sistemático do totalitarismo, destruiu a individualidade ao incapacitar o sujeito de agir de modo livre e espontâneo. No lugar da visibilidade da comunicação pertinente à esfera pública, o totalitarismo impôs os campos de concentração e o diálogo entre os cidadãos foi sufocado e amordaçado por um “cinturão de ferro” [...] que desfez a possibilidade de um espaço de encontro da pluralidade marcante das relações sociais [...] O terror suprimiu o espaço que havia entre os homens e calou a comunicação, inigualando por completo, o político (Teles, 2013, p. 45).

Nesse ínterim, o totalitarismo implica mais do que desumanidade e imoralidade; em verdade, ele representa o fracasso dramático da política, além de ser um ataque deliberado ao conceito de humano (Dossa, 1980). O horror dos campos de concentração, consonante a concepção arendtiana, explicita o fato de que, mesmo que os homens se mantenham vivos, estão isolados do *mundo* dos vivos – nesse mundo concentracionário um homem morre como um inseto –, e essa redução do homem resulta em um afastamento significativo dos traços que definem seu ser, ou melhor, sua essência. Diante disso, Arendt (2012, p. 582) afirma que:

[...] os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação [...] da própria

espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são.

Assim sendo, “a vitória totalitária pode coincidir com a destruição da humanidade, pois, onde quer que tenha imperado, minou a essência do homem” (Arendt, 2012, p.13), desprovedo-o de um “quem” que se revela na espontaneidade da ação. Segundo a autora, a manifestação da ação e do discurso representa a essência viva da pessoa humana, de tal modo que o sujeito no ato expressa a ação política concreta, a qual só é possível em um espaço em que estão reunidos “vários atores coletivos em torno de uma esfera de ação e representação de interesses plurais” (Castro, 1999, p. 9). Contudo, como diz Lafer, após a irrupção do surto totalitário, foi revelado que “não existem mais limites às deformações da natureza humana e que a organização burocrática das massas, baseada no terror e na ideologia, criou novas formas de governo e dominação” (Lafer, 2018, p. 122).

É nesse sentido que Arendt se dedica a evidenciar como, mesmo após o declínio do totalitarismo, seus vestígios persistem nas concepções acerca da ação humana, podendo favorecer o surgimento de novas formas de dominação totalitária. Disso decorre a sua análise sobre o movimento científico, o qual se desenvolve na modernidade trazendo consigo a glorificação teórica do trabalho, e transformando factualmente toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. Uma sociedade cuja liberdade é desconhecida e as atividades superiores e mais significativas (ação e discurso) perdem seu valor (Arendt, 2020).

Segundo Teles (2013, p. 41), no mundo moderno, o significado da ação está relacionado a um objeto final, envolvendo o agir como um processo de fabricação. A ação torna-se, assim, a mais desprezível das atividades humanas por estar a serviço de interesses, paixões e desejos. Nesse contexto, todos os processos passam a ser revelados ou fabricados pelos próprios homens, o que resulta na perda de um mundo compartilhado de valores, isto é, do espaço público e na valorização do âmbito privado. No entanto, a política não se funda no domínio da fabricação nem na lógica da obra acabada. Ao contrário, o campo político é constituído por uma teia de relações complexas, a qual existe na medida em que a liberdade dos homens de agir e falar é a realidade vigente. Tal como a *polis* grega, que não era definida pela solidez de seus muros, mas pela presença ativa de seus cidadãos reunidos em praça pública, a política não reside em estruturas fixas ou permanentes, mas na liberdade que precede ação renovando esse espaço constantemente.

De acordo com Lafer, a ação, por inseparável da vida pública, torna possível a coincidência entre a palavra viva e a palavra vivida, condição fundamental para a preservação das instituições políticas por meio da criatividade (Lafer, 2018). Nesse sentido:

[...] a criatividade da ação política [...] assinalada pelo exercício contínuo da liberdade pública, que faz avançarem e viverem as instituições. Os novos feitos e acontecimentos que resultam da ação se inserem num contexto cujo sentido nos é fornecido pelo conceito de autoridade. [...] A busca desse fundamento é, sem dúvida, complicada porque autoridade envolve obediência, e, no entanto, exclui coerção, pois quando ocorre o emprego da força, da violência, não existe autoridade. Por outro lado, por envolver obediência, autoridade se situa no campo da hierarquia e, consequentemente, exclui a persuasão igualitária que anima o diálogo político. Apesar desta dificuldade, esse fundamento é indispensável porque, num determinado momento, o processo político exige uma escolha entre diversos argumentos. Esse momento, que é o momento do poder, resulta do agir em conjunto que, no entanto, requer, para ser estável, legitimidade. Essa legitimidade deriva do início da ação conjunta, cujo desdobramento assinala a existência de uma comunidade política. O início da ação conjunta – a fundação – confere autoridade ao poder. No contexto do conceito romano, cujo grande achado foi o de ter ancorado o conceito de autoridade no fato político do início da ação conjunta, o que a ação política faz é acrescentar, por meio dos feitos e acontecimentos, importância à fundação da comunidade política e vida às suas instituições (Lafer, 2018, p. 136).

É precisamente essa compreensão da ação política enquanto fundação em Roma que Arendt utiliza para fundamentar sua concepção de que a natalidade é o que dá vida à política, na medida em que o indivíduo, ao iniciar algo novo, exerce a liberdade e atribui vitalidade ao espaço público. Nesse sentido cada novo homem representa um novo começo, ou melhor, o *princípio* da liberdade que se manifesta na ação conjunta, ou seja, na ação política. O significado da fundação romana para Arendt é, portanto, indispensável para a compreensão da caracterização da ação política, pois é ela que garante toda a grandeza dessa nação.

Para a autora, a ação política parte sempre da ideia de *princípio*, pois este:

[...] Envolve tanto “origem” quanto “preceito”, e estes significados, no ato da fundação, não estão apenas relacionados, mas são coexistentes. O princípio (início) da ação conjunta estabelece os princípios (preceitos) que inspiram os feitos e acontecimentos da ação futura (Lafer, 2018, p. 137).

Dessa ideia de fundação, Arendt relaciona o fenômeno revolucionário como uma experiência que instituiu, na modernidade, os preceitos da ação política que legitima a comunidade política pelo ato na fundação. De acordo com Lafer (2018, p. 137), “o fenômeno revolucionário, nesse sentido, representa uma retomada a tradição romana” e a redescoberta da experiência da fundação passou a constituir uma possibilidade presente ou futura.

A autora enfatiza a experiência da revolução enquanto um exemplar de ação política moderna, pois ela (a revolução)²⁵ partilha o impulso fundacional e o compromisso

²⁵ A revolução Americana e a revolução francesa são indicativas de experiências políticas autênticas (até antes de perderem o seu foco e ao mesmo tempo o verdadeiro significado da ação política). De acordo com Kateb, na

com a liberdade, haja vista sua intenção de instaurar um novo começo político. Segundo Arendt “o que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência de ser livre” (Arendt, 2011, p. 62), colocando os homens modernos “diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável” (Arendt, 2011, p. 47). Essa experiência era:

[...] ao mesmo tempo a experiência da capacidade humana de dar início a algo novo. Essas duas coisas em conjunto - uma experiência nova que revelava a capacidade do homem para a novidade - estão na raiz do enorme *páthos* quem encontramos nas duas revoluções, a americana e a francesa [...]. Apenas onde existe esse *páthos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução (Arendt, 2011, p. 63, grifos da autora).

Na revolução, Arendt identifica uma oportunidade rara de inaugurar um novo espaço político mediante o princípio da Liberdade, como ocorreu exemplarmente na Revolução Americana. De acordo com a interpretação de Silva sobre essa perspectiva Arendtiana, entende-se que, ao reviver o contexto de fundação e recorrer à história, os fundadores e os homens da revolução Americana retomam nesse momento a criação de novos centros de poder, e servem da “ciência política a qual é estabelecida na constituição de poder, ou melhor, na fundação de um corpo político permanente” (Silva, 2022, p.169). Nesse processo, a liberdade não é um fim a ser alcançado, mas o próprio princípio organizador da ação política. A constituição, longe de ser apenas um arranjo institucional, torna-se o testemunho visível da pluralidade daqueles que, juntos, ousaram fundar algo duradouro²⁶. A revolução é, assim, um ato de coragem originária, um começo no sentido mais radical, pois a ação política arendtiana emerge como forma de aparecer no mundo entre iguais, com a disposição de iniciar algo novo e o risco de enfrentar a morte.

De acordo com interpretação de Kateb, o que abrange sua conceituação de ação política, conforme apresentada em *A Condição Humana* e em seus textos posteriores:

França Revolucionária, o tema de Arendt “é que os lugares de verdadeira ação política – os conselhos revolucionários e os clubes políticos – foram varridos pela paixão da piedade que levou alguns dos revolucionários a usar seu poder para lidar com o problema da pobreza miserável, ao qual a revolta revolucionária deu uma proeminência oferecida e expectante. No caso da América, no entanto, foi o processo de fundação de uma nova ordem política, culminando na Constituição, que basicamente significou o fim da verdadeira ação política. A busca para aliviar a pobreza miserável não destruiu os lugares de verdadeira ação política. Em vez disso, a busca por sua unidade política mais ordenada o fez” (Kateb, 1987, p. 607, tradução nossa).

²⁶ Além da revolução, a autora coloca em evidência a experiência da desobediência civil que busca restaurar a fidelidade a princípios fundadores já traídos. Nesse sentido, a desobediência civil se apresenta como a forma moderna de reafirmação dos princípios da liberdade e igualdade diante da erosão da legitimidade do poder. Com base em Arendt, Kateb esclarece que a desobediência civil é, seja na Constituição de Arendt, seja em alguma outra, uma espécie de ação política real (Kateb, 1987). A coragem dos desobedientes reside precisamente em seu compromisso com a Constituição real, não aquela congelada em textos legais, mas aquela viva na memória e nos princípios que fundamentam a comunidade política. Ao se rebelarem contra a deslealdade do Estado aos seus próprios princípios, os desobedientes são, paradoxalmente, os mais leais defensores da ordem legítima.

[...] é a sugestão de que, apenas porque o vínculo entre iguais é para o bem da melhor vida humana - a suprema possibilidade existencial - é um vínculo para a morte. Ela diz que os homens, embora devam morrer, não nasçam para morrer, mas para começar. No entanto, em vários lugares, em um texto ou outro, ela deixa claro que aqueles que entendem a ação política corretamente, que entendem o significado começar algo novo, que também é grandioso, sempre souberam que os atores estão prontos para arriscar a vida e que a vida, que é a vida da cidadania, repousa na capacidade de superar o desejo de sobrevivência...” “É bom notar que a única virtude que ela invariavelmente elogia é a coragem, pela qual ela entende não apenas a virtude moral da coragem para deixar a segurança psicológica do lar, mas também a coragem física que é necessária para fazer e ousar, e se necessário, sofrer.” Para Arendt, o que “dá à ação política sua supremacia existencial sobre todas as outras partes da vida activa é o que lhe dá sua seriedade: a chance de que a morte possa ser encontrada ao longo do caminho. A coragem consiste em não recuar e não buscar proteção”²⁷(Kateb, 1987, p. 613- 614, tradução nossa).

A coragem, como única virtude que Arendt invariavelmente elogia, é a condição que sustenta toda a seriedade da política. Trata-se da coragem de sair do abrigo da vida privada, de se expor e agir sem garantias. E, sobretudo, da coragem de manter-se fiel à liberdade como princípio político fundante, mesmo quando essa fidelidade exige resistência, desobediência e, em última instância, sacrifício.

²⁷ Texto original: “[...] intimation that just because the bond between equals is for the sake of the best human life-the supreme existential possibility - it is a bond unto death. She says that ‘men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin’. Yet in a number of places, in one text or another, she makes it clear that those who understand political action rightly, who understand what it means to begin something new that is also great, have always known that actors are ready to risk life, and that the good life, which is the life of citizenship, rests on the ability to overcome the urge to survival [...] It is well to notice that the one virtue that she unfailingly praises is courage, by which she means not only the moral courage to leave the psychological safety of the household but also the physical courage that is required to do and dare, and if need be, to suffer. [...] for her, gives political action its existential supremacy over all other parts of the vita activa is what gives it its seriousness: the chance that death may be encountered along its way. Courage consists in not backing away, in not seeking protection”.

3 LIBERDADE EM HANNAH ARENDT

A liberdade, no pensamento de Hannah Arendt, não é um estado interior nem uma condição privada, mas uma experiência concreta que se manifesta na esfera pública por meio da ação política. Rubiano observa que a autora identifica momentos históricos marcantes nos quais essa liberdade se tornou realidade tangível, como na democracia ateniense, na república romana e nas revoluções americana e francesa, momentos em que os indivíduos puderam agir em conjunto e dar forma ao mundo comum (Rubiano, 2011). Essa íntima relação entre liberdade e política é enfatizada pela própria Arendt ao afirmar que “em todas as questões práticas, e em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma” (Arendt, 2022, p. 221). Para ela, a política surge precisamente da capacidade humana de iniciar, de relacionar-se e de criar algo novo entre iguais, o que só é possível em condições de liberdade. Por isso, “a liberdade como um fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria” (Arendt, 2022, p. 228). Nessa perspectiva, compreender a liberdade não significa apenas defini-la como um valor abstrato, mas reconhecê-la como condição indispensável da vida política – uma realidade que se revela quando os homens, em sua pluralidade, tornam-se agentes de transformação no espaço público.

É nesse contexto que o espaço público se configura, conforme afirma Castro, como “espaço político por natureza, por que nele os indivíduos teriam a liberdade de se expor” (Castro, 1999, p. 11), o que revela, segundo Arendt, que a liberdade constitui a razão pela qual os homens vivem em organização política, sendo, portanto, a própria “*raison d’être* da política” (Arendt, 2022, p. 225, grifo do autor). No entanto, desde a antiguidade até a modernidade, a liberdade tem sido associada predominantemente à interioridade, isto é, à esfera privada. À luz das experiências políticas passadas, contudo, percebe-se que ela também se manifesta na esfera pública ao constituir essencialmente a política, tornando-se, assim, um conceito ambíguo e complexo dentro da tradição filosófica.

No ponto de vista da autora, a obscuridade do fenômeno da liberdade está na compreensão tradicional de que ela surge na esfera do pensamento, cuja origem reside na conversão religiosa experienciada por Paulo e na filosofia de Agostinho. Diante disso, com base no pensamento arendtiano, Dias (2022, p. 213) esclarece que:

[...] a concepção filosófica sobre a liberdade tem sua origem datada na experiência de privação da liberdade mundana, de tal modo que Paulo (o apóstolo), ao se ver na situação de perseguido e sendo-lhe negada a liberdade que outrora possuía, refugia-se em uma outra experiência de liberdade: a da vontade [...]. Após Paulo, segundo a

autora, Agostinho seria então o responsável por formular a perspectiva da liberdade da vontade, desta vez por meio da noção de livre-arbítrio [...].

No ensaio *Que é Liberdade?*, Arendt expõe que o problema da liberdade foi transposto irremediavelmente para a dimensão da consciência. Essa interiorização revela uma tensão insolúvel: a própria descoberta da vontade vem acompanhada do reconhecimento de sua impotência. Desde a antiguidade, conforme a autora, tanto Epicteto quanto Aristóteles dão início à interpretação da liberdade segundo a qual ser livre é fazer o que deseja, se limitando ao que está em seu poder (Arendt, 2022, p. 226). Disso decorre a interpretação agostiniana, diante a situação de Paulo, de que a liberdade está no conflito entre o “eu quero” e o “eu posso”. Entretanto, “essa duplicidade não se resolve pela própria faculdade da vontade. A solução dessa duplicidade desemboca na opressão que evita a paralisia do querer e não-querer” (Bittar; Barbosa, 1999, p. 343).

No acirrado conflito com os desejos e intenções mundanos dos quais o poder da vontade deveria liberar o eu, o mais provável ganhador era a opressão. Devido à incompetência da vontade, sua incapacidade para gerar um poder genuíno, sua constante derrota na luta com o eu, na qual o poder do eu-posso se exauria, a vontade de poder transformou-se de imediato em uma vontade de opressão [...]. [Foi essa] uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, como o governo sobre os outros (Arendt, 2022, p. 245).

Devido a isso, o ideal de liberdade torna-se a soberania; segundo a autora, “essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana” (Arendt, 2022, p. 247). A liberdade, assim, ao ser remetida somente ao “quero” no âmbito político, provoca o desencadeamento de políticas fundamentadas na violência e no domínio de uns sobre os outros. Essa manifestação do domínio por meio da violência propicia a perda do espaço do agente na esfera pública, implicando o divórcio entre liberdade e política.

Por conseguinte, essa liberdade ligada à vontade, uma atividade do espírito (como o pensamento), é denominada por liberdade filosófica, a qual surge de uma tradição filosófica originariamente antipolítica (Arendt, 2022) que caracteriza a esfera privada e, por sua natureza, permanece fechada ao mundo exterior, carecendo de relevância política²⁸.

²⁸ “Hannah Arendt anota que a emergência do conceito de liberdade como interioridade está ligada à derrocada da experiência política romana” (Bittar; Barbosa, 1999, p. 343), haja vista a manifestação de poder, dominação e propriedade que dele surgiu.

Posto isso, o esforço teórico de Hannah Arendt vem no sentido de situar novamente a liberdade na política, expondo que ela é mais que um atributo da vontade. Nesse percurso, a filósofa se dedica a uma análise histórica com o objetivo de expor que a *polis* era o *locus* da liberdade e do fazer político (Barbosa e Bittar, 1999, p. 343). Desse modo, ela nota que, apesar do conceito de liberdade ser tratado tardiamente na filosofia, diante da instituição da escravidão na antiguidade foi gerada uma concepção de que a liberdade está ligada à libertação, haja vista a tentativa de excluir o trabalho das condições de vida do homem (Arendt, 2020). Segundo a autora:

[...] trabalhar significava ser escravo pela necessidade, e essa escravidão era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pela necessidade da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade (Arendt, 2020, p. 103).

Com base nessa prerrogativa, Arendt remonta à antiguidade e, inspirando-se em Heródoto, elabora sua compreensão de liberdade e sua equivalência com o não domínio sobre os outros (Arendt, 2020), pois o dominador, ao submeter os outros à sua vontade, rompe com a condição fundamental da liberdade: ele destrói a igualdade entre os homens e dissolve o campo de ação plural em que a liberdade se manifesta. Paradoxalmente, ao tornar-se senhor dos demais, ele se isola, tornando-se prisioneiro de sua própria superioridade. Privado da companhia de iguais – aqueles com quem poderia dialogar, agir e ser confrontado –, o dominador perde a condição essencial da liberdade política. Ele não é mais um cidadão entre iguais, mas um só, acima de todos, e é justamente essa assimetria que o priva da liberdade tanto quanto priva os que estão sob seu domínio. Entretanto, é especificamente claro para Arendt (2011, p. 57) que:

[...] Talvez seja um truísmo dizer que a libertação e a liberdade não se equivalem; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa e que, portanto, mesmo a intenção de libertar não é igual ao desejo de liberdade. Mas, se esses truísmos volta e meia são esquecidos, é porque a libertação sempre aparece como um todo, ao passo que a fundação da liberdade sempre é incerta, quando não completamente vã.

Isso ocorre porque, de acordo com a autora, a necessidade e a vida estão tão profundamente conectadas que qualquer tentativa de suprimir por completo a necessidade implica, paradoxalmente, uma ameaça à própria vida. Isso porque a eliminação da necessidade não conduz, de forma automática, à realização da liberdade. Ao contrário, ela

tende a obscurecer os contornos que distinguem a liberdade da necessidade, comprometendo a clareza dessa distinção fundamental.

Dias esclarece que, embora a libertação ocorra no mundo, ela não está propriamente situada na esfera política. Trata-se, antes, de uma condição prévia à liberdade política, pois “designa a possibilidade que o ser humano tem de se libertar das necessidades biológicas e sociais” (Dias, 2022, p. 215). Estar liberado dessas necessidades significa alcançar uma existência que transcende o ciclo repetitivo da natureza, abrindo espaço para que o indivíduo possa atuar em uma esfera distinta, aquela em que se torna possível a efetivação da liberdade política.

Além disso, a libertação também está relacionada ao “poder de locomoção”, de modo que se torna uma condição imprescindível da liberdade política (Arendt, 2011). A capacidade de mover-se livremente não apenas permite o acesso a espaços em que a liberdade se manifesta, mas também representa um elemento fundamental da própria experiência da liberdade, funcionando como um ponto de transição entre a simples libertação e a liberdade enquanto o modo de vida político. Nesse sentido, a reflexão de Arendt sobre a condição do homem livre se inicia com a concepção de que a liberdade é precedida pela liberação, haja vista que a primeira está além dos limites impostos pela natureza biológica do homem e a segunda, por sua vez, advém da superação das necessidades humanas.

A distinção entre os dois tipos de liberdade é explicitada por Arendt em *Sobre a Revolução*, obra na qual a autora diferencia a libertação – como um estado negativo – da liberdade política propriamente dita. Como observa Dias, a noção de liberdade implícita na libertação não se confunde com o verdadeiro desejo de liberdade, pois diz respeito apenas à ausência de dominação ou subjugação. Trata-se, portanto, de uma condição passiva, cujo conteúdo se limita à negação de impedimentos externos. Já a liberdade política, ao contrário, expressa uma experiência ativa, vinculada à participação efetiva na vida pública e ao exercício da ação no espaço público (Dias, 2022).

Para Arendt, a atuação no espaço público está profundamente vinculada ao conceito de liberdade política, tendo em vista que a essência e o propósito da política residem na liberdade. Nesse sentido, ela “não se detém à ideia de liberdade referida ao controle externo [da cidade da Grécia Antiga]; ela se propõe a pensar a liberdade dos cidadãos” (Rubiano, 2011, p. 16) e, para isto, retoma conceitos importantes dessa época para explicar a liberdade como fenômeno político. Segundo a autora:

A liberdade como fenômeno político nasceu com a cidades-estados gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os

cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados. Essa noção de não domínio se expressa na palavra “isonomia”, cuja principal característica entre as formas de governo, tais como foram enumeradas pelos antigos, consistia na ausência completa da noção de domínio [...]. A pólis seria uma isonomia, não uma democracia [...]. A isonomia garante a (grego) igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza não iguais e precisavam de uma instituição artificial, a pólis, que, em virtude de seu (grego), os tornaria iguais. A igualdade existe apenas neste campo especificamente político, em que os homens se encontravam como cidadãos, e não como pessoas privadas (Arendt, 2020, p. 58-59).

Portanto, a experiência da liberdade só é realidade na medida em que o homem se relaciona com outros homens, ela não acontece no relacionamento do homem consigo mesmo. Desde Heródoto, como já visto, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, haja vista sua capacidade de se mover, afastar-se da esfera privada e sair para o mundo (Arendt, 2022, p. 227), dispondo do seu direito de fazer igual uso da palavra (*isegoria*), de falar e discursar livremente (*aleutheros legein*) (Rubiano, 2011). Assem sendo, a liberdade necessita da companhia de outros homens que estão no mesmo estado e de um espaço público comum²⁹ para ser experienciada – um espaço politicamente organizado no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos (Arendt, 2022).

O tema da liberdade adquire, nesse ínterim, toda a sua significação política na filosofia arendtiana. De acordo com a autora:

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, e claro, mas como um fato da vida cotidiana é o âmbito da política [...] ao falarmos do problema da liberdade, devemos ter em mente o problema da política e o fato de o homem ter o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade. Por isso tocarmos um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, a tocarmos um problema de liberdade humana (Arendt, 2020, p. 224).

Desse modo, a liberdade é definida como a própria razão de ser da política e, como a própria autora afirma, “o seu domínio de experiência é a ação” (Arendt, 2022, p. 238). Tendo em vista que é por meio da ação, em um espaço comum, que os homens podem ser livres e constituir a esfera pública.

É fundamental destacar que, para que a ação seja verdadeiramente livre, ela deve estar desvinculada de motivos utilitários e de finalidades predeterminadas. A liberdade da

²⁹ De acordo com Chaves, “em termos espaciais, a constituição e a dinâmica dessa esfera pública de convivência devem ser compreendidas em contraposição ao domínio da privacidade, opondo-se a dimensão do *koinon* (comum/o público) a dimensão do *idion* (privado) - a primeira relacionada ao terreno da *polis* (o espaço político da comunidade) e a segunda à seara da *oikia* (o espaço doméstico, econômico e familiar), conforme a oposição fundamental estabelecida pelos gregos antigos que Arendt recupera em *A condição humana*” (Chavaes, 2022, p. 143, grifos do autor).

ação reside precisamente em sua capacidade de transcender causas e objetivos, manifestando-se de forma espontânea e imprevisível³⁰. Só assim é que a ação alcança sua plenitude enquanto expressão autêntica da liberdade humana.

Partindo de Montesquieu, Arendt estabelece que o princípio da ação se torna plenamente inspirador quando manifesto somente no próprio ato realizador (Arendt, 2022), a ideia de princípio consoante a perspectiva do autor diz respeito a não operação destes no interior do eu, como acontece com os motivos e desejos que advêm da vontade. Nesse sentido, Arendt afirma que “o surgimento da liberdade, assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato de realização. Os homens são livres enquanto agem, nem antes, nem depois (Arendt, 2022).

Uma das influências importantes para Arendt ao pensar a liberdade ligada à ação vem do conceito de *virtù* em Maquiavel. Nesse contexto, a liberdade é interpretada em seu aspecto positivo, como algo que se manifesta no próprio exercício da ação, não como um meio para alcançar um fim, mas como uma forma de excelência que se revela no desempenho em si. É como nas artes performáticas, em que a virtuosidade não está em um produto final, mas na presença, na expressão e na capacidade de aparecer diante de outros. Assim como o artista precisa de uma audiência para que sua arte exista plenamente, o homem de ação também necessita de um espaço público e da presença dos outros para que sua ação ganhe sentido (Arendt, 2022). Ambos precisam de um espaço para o aparecimento; “A *polis* grega foi outrora precisamente a forma de governo que proporcionou aos homens um espaço para aparecimento onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (Arendt, 2022, p. 234, grifo do autor). Nesse sentido, Arendt (2022, p. 235, grifos da autora) explana que:

Se entendemos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É esse o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana.

Arendt destaca, portanto, que o sentido mais profundo da política, entendido à luz da *polis* grega, é conceber e perpetuar um espaço em que a liberdade possa se manifestar de forma concreta. É nesse sentido que autora afirma liberdade não como uma experiência

³⁰ Por isso Arendt ressalta que “a liberdade, quanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade”, pois a vontade é precedida do desejo, almejando um determinado fim e fazendo com que a ação seja guiada por um “desígnio futuro”, desvinculando-se com a liberdade política (Arendt, 2020, p. 231).

interior, mas enquanto algo que se realiza, de forma concreta, unicamente na esfera pública, na qual os homens, por meio da ação e da palavra, revelam-se enquanto agentes da história. A manifestação pública do agente, isto é, seu aparecimento *entre* os homens, é o que confere tangibilidade à liberdade, pois é na teia de relações humanas (no espaço compartilhado) que a realidade política se constitui e se perpetua, tornando a liberdade uma dimensão concreta e essencial da política.

Em suma, a permanência da política depende da revelação do agente, uma vez que é por meio da ação que este expressa sua capacidade de instaurar uma realidade própria (Rubiano, 2011). Essa potencialidade, inerente à condição humana, fundamenta a política³¹, a qual só pode existir quando há liberdade de agir e falar entre iguais. Diante disso, Arendt estabelece uma ligação entre liberdade e igualdade, pois, segundo ela, tais conceitos são quase idênticos. No pensamento político grego, a liberdade manifestava-se apenas em determinadas atividades humanas, as quais se tornavam reais e visíveis somente quando eram exibidas, exercidas e lembradas por outros indivíduos. O homem livre que se revelava no espaço público exigia a presença de outros igualmente livres, pois a liberdade pressupõe um lugar onde pessoas iguais possam se reunir. Essa igualdade, contudo, não se refere ao nascimento ou à condição natural do homem, visto que, por natureza, os homens não são iguais, mas sim à instituição artificial da *polis*, criada para tornar os homens iguais no âmbito político (Arendt, 2011). Assim sendo, a liberdade possibilita ao indivíduo manifestar-se como agente entre seus semelhantes, e, ao agir, participar da constituição de uma realidade comum, ou seja, do espaço público.

3.1 Liberdade e ação: o princípio da liberdade ligado ao exercício das atividades públicas

A ação, enquanto manifestação concreta da liberdade é, para Arendt, o princípio que torna o homem não apenas um ser capaz de iniciar, mas também o agente modificador da realidade. É esse agente que, ao atuar no espaço público, dá existência à política como um fato. A política, portanto, não se constitui de forma abstrata ou independente, mas emerge como realidade factual apenas por meio da atuação livre dos homens entre si³². Nesse sentido,

³¹ Além da política, essa potencialidade do homem também exerce fundamental importância sobre as outras atividades humanas que integram a *vita activa*.

³² A autora destaca que é “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos” que nos assegura não apenas a realidade do mundo, mas também de nós mesmos (Arendt, 2020, p. 62). O mundo ao qual

a política se configura enquanto um palco, o espaço da aparência em que os homens convivem mediante a sua afirmação na ação e no discurso, estabelecendo a realidade do si-mesmo próprio e a realidade do mundo circundante (Arendt, 2020, p. 258) – nesse espaço, o sujeito histórico atua como agente de mudança, moldando a realidade e construindo o espaço público³³. Essa liberdade de ação, ainda que essencial à vitalidade da política, carrega consigo consequências, pois cada ato transforma não apenas o cenário imediato, mas também reconfigura as estruturas e o futuro do próprio espaço político. A política, assim, não é apenas palco da atuação humana, mas também o campo em que se manifestam os efeitos e as responsabilidades dessa liberdade exercida.

Partilhar esse espaço significa, antes de tudo, compartilhar um espaço entre uma realidade tecida por relações. Como afirma Arendt, “conviver neste mundo significa ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum [...] pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo [...] separa e relaciona os homens entre si” (Arendt, 2020, p. 64, grifo da autora). Desse modo, torna-se evidente que a atividade humana, sobretudo a ação política que se funda na liberdade, é o que gera mudanças reais e consequências que reverberam entre todos aqueles que partilham esse mundo comum, incluindo aqueles que ainda virão a habitá-lo.

É nesse horizonte que a noção de realidade, em Arendt, revela-se inseparável da ideia de liberdade. Como observa Dossa (1980, p. 317, tradução nossa):

[...] a noção de realidade em Arendt está intrinsecamente relacionada à de liberdade [...] paradoxalmente, a liberdade é tanto um impulso propulsor da política quanto uma ameaça potencial à sua realidade. Se a política é impossível sem a factualidade da liberdade humana, então a liberdade é inconcebível fora da ordem de responsabilidade final que a política estabelece³⁴.

Sendo assim, diante das catástrofes ocorridas no século XX, que ameaçaram a possibilidade de uma realidade política autêntica, Hannah Arendt busca recuperar a noção de política vinculada à liberdade, tendo em vista que na modernidade observa-se uma inversão

Arendt se refere é, portanto, o mundo humano, aquele que é produzido pela atividade humana e que não existiria sem ela (Arendt, 2020, p. 27).

³³ Esse ‘espaço público’ está ancorado na perspectiva arendtiana de espaço da aparência, o qual “passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público” (Arendt, 2020, p. 247)

³⁴ Texto original: “The notion of reality in Arendt is intrinsically related to that of freedom: at this level politics is the affirmation and the shaping of freedom into an independent reality. Paradoxically freedom is as much the driving impulse of politics as it is a potential threat to its reality. If politics is impossible without the factuality of human freedom, then freedom is inconceivable outside the order of ultimate responsibility which politics establishes”.

nos sentidos atribuídos ao conceito de liberdade no domínio público. Enquanto na sociedade de massas a liberdade passa a ser compreendida sob uma perspectiva estritamente filosófica, associada à interioridade do pensamento, nos regimes totalitários ela é reduzida à noção de livre-arbítrio, desvinculada do espaço comum e da pluralidade. À medida que essas interpretações se consolidam, a dimensão política da liberdade é obliterada, impedindo que a ação política se manifeste. Portanto a proposta da autora surge como resposta ao impacto das experiências políticas na era moderna, as quais implicaram a perda do sentido da ação e da liberdade política no espaço público.

Na análise arendtiana, essa perda inicialmente é marcada pela sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia, a qual, segundo a autora:

[...] gerou apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública, não apenas entre as camadas sociais exploradas e excluídas da participação ativa no governo do país, mas acima de tudo entre a sua própria classe. O longo período de falsa modéstia, em que a burguesia se contentou em ser a classe social dominante sem aspirar ao domínio político, relegado à aristocracia, foi seguido pela era mais hostil às instituições nacionais existentes e passou a exigir o poder político e a organizar-se para exercê-lo. Tanto a antiga apatia como a nova exigência de direção monopolística e ditatorial resultavam de uma filosofia para a qual o sucesso ou fracasso do indivíduo em acirrada competição era o supremo objetivo, de tal modo que o exercício dos deveres e responsabilidades do cidadão era tido como perda desnecessária do seu tempo e energia (Arendt, 2012, p. 441).

Diante dessa apatia e afastamento do cidadão do campo político, o homem perde sua capacidade de manifestação espontânea – expressão fundamental da liberdade que antecede a ação política. A impossibilidade de aparecer no espaço público, de se mostrar como agente entre iguais, gera um empobrecimento do sujeito, pois sua identidade deixa de ser construída na relação com os outros e passa a ser moldada externamente, pela assimilação de um atributo de outro, isto é, de um líder, para justificar sua existência. Esse deslocamento da identificação é consequência direta da perda de um espaço de poder compartilhado, o que compromete a autonomia do sujeito e o leva a uma condição de submissão à força dominante³⁵.

Nessa condição, a liberdade deixa de ser vivida como potência política e passa a ser temida, já que o sujeito, agora impotente, é induzido a crer que a liberdade se restringe ao âmbito privado, desvinculada da esfera pública. Nesse sentido, Arendt observa que a

³⁵ Essa reflexão se apoia na análise desenvolvida por Abrão Slavutzky em sua obra *Psicanálise e Cultura*, especialmente no primeiro capítulo, em que o autor aborda a teoria freudiana da psicologia das massas, destacando o papel da identificação como processo central. Ao integrar uma massa, o sujeito perde sua identidade singular e a substitui por um ideal, assimilando atributos de um outro – pessoa ou objeto – e se transformando diante esse modelo.

atomização social e a individualização extrema não apenas acompanharam, mas antecederam os movimentos de massa. De acordo com a autora:

[...] as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais (Arendt, 2012, p. 446).

Frente a essa realidade massificada, em que a liberdade individual é assumida como a forma legítima de liberdade, predomina uma visão fundamentada na concepção liberal que dá sentido a esse ideal de liberdade. A “tradição liberal concebe a liberdade como um afastamento da política, um estar livre da política, de modo que o indivíduo é designado como livre apenas pela noção de estar liberado das necessidades” (Dias, 2022, p. 217). Nesse contexto, a modernidade, sob a influência do liberalismo, transforma a política em um espaço marcado pela dominação, fazendo com que a liberdade seja deslocada para a esfera do sujeito e do espaço privado. Essa mudança representa uma distorção do conceito de liberdade política, que passa a ser compreendido como o poder de dominar, de impor violência e de exercer autoridade.

Nesse sentido, a representação política moderna passou a se basear em regras formais e processos rígidos, e não mais em participação ativa dos cidadãos. Essa burocratização está na raiz do estado moderno, pois, ao unir as ideias de Estado (organização política), Nação (identidade cultural/étnica) e Soberania (poder supremo), a política desvincula-se da liberdade e abre espaço para o governo de uns sobre os outros. Conforme Aguiar esclarece:

A ligação de base entre Estado-Nação-Soberania está na raiz da burocratização da representação política moderna. Ao vincular a pertença estatal ao nascimento, o Estado moderno abriu as portas para o racismo e a para a biologização da dinâmica e da sustentação do poder e deixou de lado a sua constituição política. O poder, assim, tornou-se sinônimo de força e de violência (Aguiar, 2011, p. 121).

Esse modelo moderno de poder surgiu a partir da ideia de que quem governa (o soberano) tem o direito de decidir independentemente do povo, baseando-se, portanto, na noção do livre-arbítrio. Assim sendo, o poder não leva em conta a pluralidade humana, ou seja, a multiplicidade de pessoas agindo em conjunto no espaço público.

Partindo desse ponto de vista, Dias esclarece que, para Hannah Arendt, a identificação moderna entre liberdade e soberania conduz, na verdade, à negação da liberdade humana, uma vez que pressupõe que a liberdade de um indivíduo, de um grupo ou mesmo de

um organismo político, só pode ser alcançada à custa da liberdade de todos os demais. Com o advento do Estado-nação, a política moderna passou a acentuar o afastamento dos indivíduos da esfera pública, reduzindo a liberdade à simples liberação, enquanto atribuía ao soberano o poder de decidir e governar (Dias, 2022, p. 218). Esse modelo de soberania criou as condições ideológicas e institucionais que permitiram, mais adiante, a emergência dos regimes totalitários do século XX, especialmente a ascensão do Terceiro Reich, que se aproveitou tanto dessa ideologia racista quando do movimento das massas para instaurar uma dominação totalitária que eliminava completamente a liberdade, a pluralidade e o espaço público.

De acordo com Arendt a essência dos movimentos totalitários é a sociedade de massas, haja vista seu objetivo e triunfo na organização das massas³⁶ ao induzir o povo à convicção de que participavam ativamente do governo. Conforme a análise da autora, os líderes totalitários partiam estrategicamente para aqueles membros da massa que aparentemente eram indiferentes, aquelas pessoas as quais os outros partidos abandonaram por lhes parecer apáticas ou estúpidas demais. A maioria dos seus membros eram indivíduos que nunca haviam participado da política e isso “permitiu a introdução de métodos inteiramente novos de propaganda política e a indiferença aos argumentos da oposição” (Arendt, 2012, p. 439)

Neste sentido Arendt (2012, p. 454) expõe que:

[...] os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual. Essa exigência é feita pelos líderes dos movimentos totalitários mesmo antes de tomarem o poder e decorre da alegação, já contida em sua ideologia, de que a organização abrangerá, no devido tempo, toda a raça humana [...] [essa] lealdade total que é a base psicológica do domínio total. Não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais [...] Só adquirem o sentido de terem um lugar nesse mundo quando participam de um movimento, pertencem a um partido.

Nesse movimento o governante aterroriza e subjuga os indivíduos internamente, primeiro eliminando a distância entre o governante e os governados gerando uma interdependência entre um e outro, e em seguida impondo seu pensamento e o seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e de vontade (Arendt, 2012). Por conseguinte, “o

³⁶ O objetivo dos líderes totalitários era usar a propaganda como meio de “acumulação da força de organização das massas [...] A propaganda e seus desdobramentos são parte de uma batalha política de afirmação do totalitarismo, mas não se circunscrevem à captura de mentes das pessoas. A ela o totalitarismo no poder adiciona o terror que alcança a todos e que é o princípio que move a dinâmica do totalitarismo” (Lafer, 2022, p. 280).

domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível” (Arendt, 2012, p. 473).

No cerne da prática totalitária está a capacidade de aniquilar o potencial de pluralidade inerente à condição humana, minando a realidade em sua totalidade por meio do uso arbitrário do terror. De acordo com Lafer, “os campos de concentração e de extermínio são o paradigma da dominação totalitária, comprovador de que tudo é possível no seu âmbito” (Lafer, 2022, p. 282). A novidade política trazida pelo Holocausto reside, sobretudo, na natureza da violação da individualidade humana, evidenciada pelo esforço sistemático em suprimir a infinita pluralidade e diferenciação entre os indivíduos (Arendt, 2012, p. 582). Essa destruição ocorre por meio da negação do direito elementar de agir, falar e ser lembrado entre iguais, condições fundamentais da vida política. Desse modo, no domínio totalitário, e em especial nos campos de concentração, irrompe a desestruturação profunda e trágica da política, marcada pela desumanização, pela imoralidade e pela corrupção de qualquer possibilidade de dignidade humana.

Esse ataque deliberado ao conceito de humano inviabiliza qualquer possibilidade de uma realidade política autêntica, uma vez que a ação política se torna impossível em contextos em que os indivíduos são considerados indignos de viver. O espaço público, nesse contexto, desfaz-se, já que é precisamente por meio da ação que se fundam e se preservam os corpos políticos e se cria a condição para a memória e a história (Arendt, 2020). Nos campos de concentração, essa negação radical da humanidade atinge seu ápice, pois as vítimas são eliminadas sem deixar vestígios, como se jamais tivessem existido, os traços de sua identidade são completamente apagados nos poços de esquecimento em que são lançadas (Arendt, 2012). Privadas do reconhecimento humano mais elementar, suas mortes ocorrem fora do espaço comum em que a vida e a morte demandam confirmação pública para se tornarem reais. Portanto, foi-lhes negado a dignidade mínima da vida e até mesmo da morte.

Para Arendt, a política constitui a expressão essencial da realidade onde quer que os homens vivam juntos de forma ordenada, sendo responsável por articular uma vida pública estruturada, baseada na estabilidade mínima e compartilhamento do mundo comum. Nesse sentido, a realidade política surge como o espaço em que a individualidade e a liberdade se afirmam por meio da ação e da convivência na pluralidade. No entanto, o totalitarismo, em especial o nazista, rompe com essa estrutura ao atacar simultaneamente tanto a esfera pública da realidade compartilhada quanto a dimensão pessoal da liberdade e da individualidade. Em sua bem-sucedida eliminação da espontaneidade e da diferença, o regime totalitário não

apenas destrói o espaço político, mas também promove uma transformação profunda da personalidade humana, desfigurando o próprio status do homem enquanto ser político e livre.

O totalitarismo, nesse contexto, torna-se um marco definitivo (na modernidade) na consolidação da ideia de que poder e liberdade não coincidem no campo político. Ao instaurar um regime baseado na dominação absoluta, ele extingue as condições mínimas para a existência de um espaço de liberdade e de ação. Diante dessa forma extrema de poder, evidencia-se uma oposição estrutural entre as duas dimensões, na qual o poder totalitário não apenas suprime a liberdade, mas mina o próprio âmbito político que permitiria sua manifestação. Assim sendo, torna-se impossível pensar liberdade e poder como coexistentes dentro do mesmo espaço político.

Contudo, Arendt, em vez de opor liberdade ao poder, estabelece uma conexão íntima entre ambos, afirmando que a autêntica experiência política envolve simultaneamente esses dois fenômenos, frequentemente tratados como opostos ou incompatíveis. Sua concepção de poder se distancia radicalmente da tradição “realista” da teoria política, que o define como a capacidade de impor a própria vontade sobre os outros.

Para Arendt, o poder não está na coerção, mas emerge da ação política, do acordo e da convivência entre os indivíduos no espaço público (Koyama, 2012, p.71). Em suma, na liberdade política, “o poder tem a ver com a ação, mas não é seu produto ou resultado; ele se origina na ação, mas mantém-se aí como uma potencialidade” (Morais, 2022, p. 319). Conforme esclarece Aguiar (2011, p. 121):

Em Arendt, poder relaciona-se à dimensão de legitimidade, autoridade, significação, potência e constituição política. Para ela, o importante era a qualidade da organização da vida comum e não a mera eficácia dos aparelhos estatais. A medida dessa qualidade era a preservação da capacidade de iniciativa, de expressão e de aparição dos membros da comunidade. Mais importante do que a captura burocrático-natural das pessoas, nas malhas governamentais, era o mundo, a cultura, a vida comum que o poder é capaz de fundar.

Essa característica do poder (sua capacidade de fundar) torna-se evidente nos episódios revolucionários, particularmente na emergência dos conselhos populares como órgãos espontâneos (Morais, 2022, p. 321). Neles se experimenta uma nova forma de governo, na qual o poder se manifesta vinculado à liberdade. Hannah Arendt destaca, especialmente em sua obra *Sobre a Revolução*, que o evento revolucionário é, por excelência, um movimento de fundação. Nesse sentido, a revolução explicita a capacidade humana de iniciar algo novo, de dar luz à novidade e de exercer a liberdade diante do *páthos* do novo.

Segundo Arendt (2011, p. 47), “as revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável”. Tendo em vista que esses movimentos estão ligados à noção de um acontecimento histórico inédito, o qual irrompe de forma repentina como um novo começo ainda não narrado ou previsto, as duas grandes revoluções, a Americana e a Francesa, evidenciaram o caráter imprevisível da ação fundada na liberdade. O desenrolar desses eventos históricos, tal como em um novo drama, surpreendeu até mesmo seus atores, os quais não previram que suas ações resultariam no surgimento da liberdade (Arendt, 2011). Nesse sentido, autora explana que:

[...] os homens das revoluções setecentistas tinham pleno direito a essa falta de clareza; fazia parte da própria natureza de suas ações que eles só viessem a descobrir sua própria capacidade e aspiração aos “encantos da liberdade” [...] durante o processo mesmo da libertação. Pois foram suas ações e realizações, exigidas pela libertação, que os lançaram aos assuntos públicos, onde começaram a construir de maneira deliberada ou, na maioria das vezes, inesperada aquele espaço de aparecimento onde a liberdade pode exhibir seus encantos e se converter numa realidade visível e tangível (Arendt, 2011, p. 62).

A fundação deste novo começo pelo qual foi experienciado o próprio sentido da liberdade política mostra que quando a mudança ocorre na intenção de construir um novo corpo político nada pode ser absoluto, uma vez que a “espontaneidade humana está relacionada não apenas a liberdade humana, mas com a própria vida, no sentido da simples manutenção da existência” (Arendt, 2012, p. 582). Por conseguinte, o poder não pode ser onipotente sob a condição humana da pluralidade (Arendt, 2011), pois a avidez da natureza humana pela novidade impulsiona a criação de coisas novas.

Com esse olhar, Arendt realiza uma análise das duas revoluções com o objetivo de compreender as implicações que elas provocaram na vida do homem enquanto ser político, sua significação para o mundo e seu papel na história moderna (Arendt, 2011). Em sua reflexão, a autora destaca que, embora ambas as revoluções tenham se iniciado como lutas por libertação, buscando restaurar uma antiga ordem violada, seus desfechos sempre culminaram na experiência da liberdade e na criação de novos corpos políticos. No contexto da Revolução Americana, ainda que o objetivo inicial fosse a recuperação das antigas liberdades, o processo revolucionário resultou na fundação de uma nova estrutura política a partir da própria experiência da liberdade. Já na Revolução Francesa, mesmo tendo como finalidade a restauração do antigo regime, foi permitido ao homem ingressar no espaço público e vivenciar a experiência de constituir um novo corpo político (Arendt, 2011). É notório, portanto, que as duas revoluções foram marcadas por desdobramentos imprevisíveis na esfera pública, de forma que “nenhum dos seus atores era capaz de controlar o curso dos acontecimentos da

revolução” (Arendt, 2011, p. 83), destacando, invariavelmente, o caráter de ilimitabilidade que a ação comporta.

Na análise arendtiana, a Revolução Americana, embora não tenha exercido grande influência nem causado impacto visível no continente europeu, expressa de forma exemplar o significado do campo da ação humana. À medida que o processo revolucionário se desenrolava, tornaram-se evidentes a centralidade do discurso, das decisões, da oratória, da execução, da reflexão e da própria ação, elementos fundamentais para reivindicar e alcançar a conclusão lógica de que o governo deveria ser independente e que a fundação de um novo corpo político era necessária (Arendt, 2011). Diferentemente da Revolução Francesa (que será analisada posteriormente), o êxito da Revolução Americana pode ser atribuído, em grande parte, à ausência de miséria social, fator que permitiu à política conservar sua autonomia diante das necessidades da população. Como destaca Arendt, “a América tinha se tornado o símbolo de uma sociedade sem pobreza muito antes que a era moderna” (Arendt, 2011, p. 50). Assim, os homens da revolução não se submeteram à necessidade nem se desviaram de seus propósitos, permanecendo homens de ação do início ao fim (Frateschi, 2007).

A partir desse evento, Arendt defende a necessidade de uma separação clara entre as esferas política e econômica, a fim de preservar a integridade do espírito revolucionário revelado pela Revolução Americana. Sob essa ótica, a filósofa critica a atitude dos agentes da Revolução Francesa por sucumbirem ao paradoxo da necessidade histórica, com a consequência de que a principal categoria do pensamento político e revolucionário deixou de ser a liberdade e passou a ser a necessidade (Arendt, 2011, p. 85). Tal deslocamento ocorreu porque os atores políticos franceses foram influenciados por uma massa de indivíduos assolados pela miséria, o que acabou por desviar o foco da revolução do campo propriamente político para o campo privado³⁷.

Em suma, os revolucionários franceses se renderam às demandas daqueles que não compreenderam a essência da revolução, a sua capacidade de libertar e de construir um espaço no qual a ação pudesse se manifestar e, a partir dela, moldar a realidade política autêntica. Contudo, ainda assim, ambas demonstram o potencial humano de inaugurar a história por meio da ação coletiva, reafirmando a tese arendtiana de que a política, enquanto

³⁷ Diante disso, Arendt (2011, p. 93) ressalta: “a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência [...] foi sob o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a revolução francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres. [...] A Liberdade teve de se render à necessidade, à pretensa do processo vital em si”.

esfera da liberdade, só existe quando os homens agem juntos, manifestando-se no mundo e transformando a realidade comum.

É nessa perspectiva que o conceito de fundação em Arendt, analisado por Silva, recebe uma significação notável em relação ao problema da criação do novo, haja vista todas as contrariedades que emergem de uma nova ordem. Diante disso, Silva (2022, p. 167) ressalta:

[...] que a criação do novo, a descoberta de novas ordens políticas e organizações institucional de uma cidade não acontecem sem maiores problemas, afinal não é apenas o rompimento de paradigmas, mas o estabelecimento de um modo de vida político.

As transformações que se revelam no curso da revolução expressam, de maneira significativa, o contexto de fundação da *constitutio libertatis*, conceito central analisado por Arendt em *Sobre a Revolução*. No olhar da autora, o movimento revolucionário orienta-se pelo intuito de instituir um novo regime político, fundamentado na liberdade e na constituição do poder ou, mais precisamente, na fundação de um corpo político permanente (Silva, 2022, p. 169). A Revolução Americana é apresentada por Arendt como o exemplo paradigmático desse processo: ao se apoiarem na tradição histórica (especialmente nas constituições republicanas, com destaque para a de Roma), os agentes revolucionários compreenderam que “o conteúdo concreto da Constituição não era de maneira nenhuma a salvaguarda das liberdades civis, e sim o estabelecimento de um sistema de poder inteiramente novo” (Arendt, 2011, p. 196). Assim, a preocupação central da revolução não residia na limitação do poder, mas em sua constituição, não na contenção do governo, e sim na instauração de uma nova ordem política (Arendt, 2011).

Na medida em que reconheciam o caráter sagrado da fundação de Roma e a autoridade que dela emanava ao longo da história, os revolucionários americanos basearam-se na concepção de poder e liberdade formulada por Montesquieu. Conforme destaca Arendt, essa concepção sustenta que “conceitualmente falando, a liberdade política consistia não no eu quero, e sim no eu posso, e que, portanto, a esfera política devia ser entendida e constituída de maneira que combinasse o poder e a liberdade” (Arendt, 2011, p. 199). O poder, enquanto expressão da capacidade humana de agir, apenas manifesta sua potencialidade quando a liberdade é efetivamente estabelecida na convivência plural dos homens. Ele surge unicamente quando os indivíduos estão juntos e atuam em concerto, constituindo o espaço propício ao aparecimento da liberdade.

De acordo com Moraes, o poder depende da pluralidade humana, origina-se na ação e se sustenta como uma potencialidade presente em cada indivíduo. Essa potencialidade, por sua vez, é estimulada por princípios mundanos que apenas se tornam visíveis mediante a atuação dos seres humanos (Moraes, 2022). Nesse sentido, é possível compreender a ação como o princípio fundante da liberdade, a qual permite vislumbrar a própria essência da política. Destarte, o ato de fundar, como expressão do *páthos* da novidade, manifesta a capacidade humana de iniciar uma nova história, instituindo uma realidade em que a liberdade se concretiza de forma factual e tangível. Simultaneamente, estabelece um espaço comum no qual se atualizam as potencialidades próprias do homem, permitindo a construção da memória e da recordação, elementos que legitimam a ação humana no contexto dos corpos políticos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, buscou-se compreender a centralidade da noção de ação e da liberdade no pensamento político de Hannah Arendt, sobretudo à luz das consequências devastadoras que os regimes totalitários impuseram ao mundo dos assuntos humanos. Em um cenário marcado pela ruptura da esfera pública e pelo apagamento da liberdade, Arendt propõe um retorno às condições originárias da política, em que a ação ocupa papel fundamental. Sua reflexão não é movida por um desejo nostálgico de recuperação do passado, mas por um impulso profundamente filosófico de pensar possibilidades de reconfiguração do mundo comum a partir daquilo que ainda resta como potencial humano: a capacidade de iniciar algo novo.

Nesse sentido, a ação é concebida como a atividade política por excelência, pois é nela que o ser humano revela sua singularidade e se insere na pluralidade. Tal inserção não é automática nem garantida pela mera presença no mundo, mas exige iniciativa, coragem e disposição para aparecer diante dos outros. A pluralidade, longe de ser apenas a coexistência de muitos, é o reconhecimento da diferença e da identidade própria de cada indivíduo, sendo essa a condição que torna o espaço público possível e, com ele, a própria política. Ao agir e falar, o homem se apresenta como alguém único, capaz de interromper a repetição do mundo e de lançar algo inédito no curso da história. Arendt, ao destacar a ação como expressão da liberdade e da natalidade, oferece uma visão profundamente humanista da política, em que o sentido do viver em comum se constrói pela presença ativa e reveladora de cada um no espaço entre os homens.

Compreender a noção de ação política em Arendt exige, portanto, um retorno às origens da tradição ocidental, especialmente à experiência fundadora da *polis* grega, em que a liberdade se realizava por meio da ação e do discurso no espaço público. Arendt reconhece que a modernidade operou uma ruptura dramática com essa tradição, o que culminou no afastamento entre pensamento e política, e favoreceu o surgimento de formas de dominação como o totalitarismo. Diante disso, a autora se propõe a restabelecer vínculos entre o pensamento e a experiência concreta do mundo dos homens, resgatando o valor da memória e da recordação como fundamentos da profundidade humana e do sentido político da ação.

A partir dessa perspectiva, Arendt interpreta o totalitarismo como a expressão mais extrema da crise da modernidade: um sistema que aniquila a pluralidade, dissolve a esfera pública e transforma os homens em meros elementos, destituídos da capacidade de agir e falar. O terror imposto por esses regimes suprimiu o espaço-entre, em que a liberdade se

manifesta, eliminando a espontaneidade e a singularidade que definem o ser humano enquanto agente político.

Em contraposição, a autora encontra na ideia de fundação, especialmente inspirada na tradição romana e nas revoluções modernas, a possibilidade de restaurar a política como espaço de liberdade. A ação política, nesse sentido, é compreendida como princípio, como início de algo novo que instaura e dá legitimidade à comunidade política. É por isso que Arendt valoriza a experiência revolucionária, sobretudo a Revolução Americana, como expressão exemplar da liberdade moderna. A fundação de um novo corpo político, sustentada na pluralidade e no compromisso com a liberdade, revela o potencial humano de iniciar, de agir em conjunto e de restaurar o mundo comum.

Assim, a ação política se mostra, para Arendt, como o campo privilegiado da liberdade e da criatividade humana, como expressão da natalidade que permite ao homem aparecer entre os seus pares, revelando-se por meio das palavras e dos feitos. Reconhecer esse potencial é o desafio mais urgente da política contemporânea, sobretudo em um mundo ainda marcado pelas sombras deixadas pelo totalitarismo e pelas ameaças à pluralidade e ao espaço comum. Assim, torna-se necessário voltar o olhar para a concepção arendtiana de liberdade, segundo a qual toda capacidade humana de agir se realiza no espaço em que a liberdade não é apenas um ideal, mas um fato vivido e compartilhado.

No pensamento de Arendt, a liberdade é uma experiência concreta, inerente à ação política e à convivência entre iguais no espaço público. Ao contrário de concepções que a reduzem ao livre-arbítrio ou à interioridade da vontade, Arendt entende a liberdade como condição essencial da política, manifestada quando os homens, em sua pluralidade, agem, falam e se revelam. Desse modo, a autora critica a associação entre liberdade e soberania, apontando os perigos de uma política fundada no domínio e na opressão, que rompe com a igualdade necessária para a liberdade.

Partindo de uma análise histórica, Arendt resgata a experiência das cidades-estados gregas, nas quais a liberdade era vivida como participação ativa na vida pública, e distingue libertação, a qual é entendida como a superação das necessidades biológicas e sociais, da liberdade propriamente dita, que exige o espaço público para se realizar.

Para a filósofa, a liberdade é a própria essência da política, destacando-a não como uma faculdade interior, mas uma experiência relacional que se manifesta na ação entre iguais, no espaço público. A política, para Arendt, é o palco no qual a liberdade se realiza concretamente por meio da ação e do discurso. Ao atuar no mundo, o homem inaugura o

novo, altera a realidade e constrói uma história comum, reafirmando sua condição de agente político.

Nesse contexto, a realidade política é constituída por uma teia relações humanas, e a liberdade, enquanto potência criadora, carrega responsabilidades e consequências duradouras. À vista disso, Arendt denuncia o esvaziamento da liberdade política na modernidade, especialmente com a ascensão dos regimes totalitários, nos quais a liberdade foi reduzida ao livre-arbítrio e deslocada para o âmbito privado. A destruição do espaço público e o apagamento da pluralidade humana comprometeram a possibilidade de ação e de aparecimento, levando à submissão e ao isolamento do indivíduo.

Posto isso, a autora estabelece uma crítica à identificação moderna entre liberdade e soberania, mostrando como essa associação conduziu à negação da liberdade política, ao transformar o poder em instrumento de imposição e não em expressão da multiplicidade humana. O totalitarismo, nesse sentido, representa a decadência do político, ao aniquilar as condições que tornam possível a ação e a construção de um mundo comum.

Não obstante, Arendt resgata, nas experiências revolucionárias, especialmente na americana, a possibilidade de fundação de novos corpos políticos como expressão da liberdade. A ação fundadora se torna o gesto inaugural da política, pois resgata a capacidade humana de iniciar, de instituir novas ordens e de criar espaços em que a liberdade possa se manifestar de forma estável e compartilhada. Nesse sentido, a política é inseparável da liberdade, e sua preservação exige o constante cultivo da ação, da pluralidade e da responsabilidade diante do mundo comum.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13 ed. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 2020.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Textos: José Sérgio Fonseca de Carvalho, Celso Lafer. Tradução de Mauro W. Barbosa. 9 ed. São Paulo: Perspectiva 2022.

ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Tradução de José Volkmann. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; BARBOSA, Samuel Rodrigues. Liberdade e ação na teoria política de Hannah Arendt. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 94, p. 339-346, 1999. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?cluster=6344429936227224183&hl=pt-BR&as_sdt=2005&scioldt=0,5#d=gs_qabs&t=1753812864207&u=%23p%3DMV9IFU2MdlYJ. Acesso em: 29 jul. 2025.

BRITO, Renata Romolo. **Ação política em Hannah Arendt**. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2007. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/398541>. Acesso em: 29 jul. 2025.

CANOVAN, Margaret. Introdução. In: ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Forense Universitária, 2020.

CASTRO, Claudia Bhrenna Falcão. A esfera da ação como espaço de aparecimento entre os homens em Hannah Arendt. **Revista Opinião Filosófica**. v. 8, p. 308-321, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v8i1.740>. Acesso em: 29 jul. 2025.

CORREIA, Adriano. Apresentação. In: ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Forense Universitária, 2020.

CHAVES, Rosângela. Espaço público. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Vieira; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 141–148.

DIAS, Lucas Barreto. Liberdade. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Vieira; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 213–222.

DOSSA, Shiraz. Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust. *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique*, v. 13, n. 2, p. 309 - 323. 1980. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3229726>. Acesso em: 21 mar. 2025.

FRATESCHI, Yara Adario. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**. [S. l.], n. 10, p. 83–100, 2007. Disponível em: <https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64780>. Acesso em: 29 jul. 2025.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KATEB, George. Death and Politics: Hannah Arendt's Reflections on the American Constitution. **Social Research**, v. 54, n. 3, p. 605 – 616, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40970474>. Acesso em: 21 mar. 2025.

KOYAMA, Hanako. Freedom and Power in the Thought of Hannah Arendt: Civil Disobedience and the Politics of Theatre. **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, v. 59, n. 133, p. 70 - 80, 2012. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41802534>. Acesso em: 22 jul. 2025.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

LAFER, Celso. Origens do Totalitarismo. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Vieira; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 273–284.

MAGALHÃES, Thereza. Atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt. **Revista Ética e Filosofia Política**. v. 1, p. 1 - 54, 2006. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=a+atividade+humana+do+labor+&btnG=#d=gs_qabs&t=1753813429026&u=%23p%3DzNFv9vY_3wUJ. Acesso em: 29 jul. 2025.

MORAES, Eduardo Jardim. Poder. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Vieira; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 317– 322.

MULLER, Maria Cristina. Pluralidade. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Vieira; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 309–316.

OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 4 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

ROCHA, Antonio Glauton Vieira. Comum. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Vieira; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 89–98.

RIBEIRO, Cláudia. Coragem. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Vieira; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 109–116.

ROSEHILL, Samantha. **Hannah Arendt**. Tradução de Juliana Albuquerque. 1. ed. São Paulo: Contracorrente, 2022.

RUBIANO, Mariana de Mattos. **Liberdade em Hannah Arendt**. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09112011-145638/>. Acesso em: 29 jul. 2025.

SCHIO, Sonia Maria. Tradição. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Vieira; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 429–436.

SILVA, Elivanda de Oliveira. Fundação. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Vieira; MULLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 167–172.

TELES, Edson. **Ação política em Hannah Arendt**. Editora: Barcarolla: Discurso Editorial, São Paulo, 2013.

TORRES, A. O sentido da política em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**. v. 30, p. 235-245, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732007000200015>. Acesso em: 29 jul. 2025

VERNANT, Jean-Pierre. VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Perspectiva, 2002.

VILLA, Dana. Totalitarianism, Tradition, and The Human Condition. **Arendt Studies**, v. 2, , p. 61–72, 2018. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/48511482>. Acesso em: 21 jul. 2025.

VILLA, Dana R. Arendt and Socrates. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 53, n. 208 (2), p. 241 - 257, 1999. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23955554>. Acesso em: 21 jul. 2025.