

Contribuição de Hannah Arendt à tradição republicana: liberdade e vida do espírito

Adriana Novaes¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo, a partir da retomada da crítica neorrepulicana à ideia de liberdade política de Hannah Arendt, esclarecer o significado da liberdade para a autora e sua contribuição para a retomada do republicanismo, a saber, por uma teoria da liberdade ampla, fundamentada no cultivo das atividades espirituais.

Palavras-chave: Republicanismo – Neorrepulicano – Hannah Arendt – Liberdade – Vida do espírito

Hannah Arendt's contribution to the republican tradition: freedom and life of the mind

Abstract: This article aims, from the neo-republican criticism of Hannah Arendt's idea of political freedom, to clarify the meaning of freedom in Arendt's work and her contribution to the recovery of republicanism, namely, a theory of broad freedom, based on the cultivation of the life of the mind.

Keywords: Republicanism – Neo republicanism – Hannah Arendt – Freedom – Life of the mind

¹ Pós-doutoranda do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Autora dos livros *O canto de Perséfone*, *Hannah Arendt no século XXI: a atualidade de uma pensadora independente* e *Cultivar a vida do espírito: Hannah Arendt e o significado político do pensamento*.

Introdução

Há vários estudos sobre o pertencimento de Hannah Arendt à tradição republicana – lembremos o de Margareth Canovan, a avaliação de Jürgen Habermas, os textos de Dana Villa e Arne Johan Vetlesen, e os mais recentes de Kei Hiruta, Keith Breen, Christian Rostoll, e aqui no Brasil, de Celso Lafer, Heloisa Starling, Newton Bignotto, Helton Adverse e Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, por exemplo.² No Dicionário da república, organizado por Lilia Schwarcz e Heloisa Starling, Celso Lafer cita os principais autores do republicanismo contemporâneo e suas distintas leituras e interpretações: John Pocock (1924-), Philip Pettit (1945-), Quentin Skinner (1940-), Maurizio Viroli (1952-) e, já citado, Newton Bignotto (1957-). No mesmo dicionário, Hannah Arendt é considerada por Heloisa Starling e Newton Bignotto, “a primeira e mais importante referência no esforço de retomada do pensamento republicano”. Celso Lafer lembra que “Os teóricos do republicanismo consideram que a tradição republicana e os seus valores possuem autonomia em relação a outras tradições, como a liberal, a democrática e a socialista, e não se cingem apenas à afirmação da liberdade e a uma oposição à tirania.” A autonomia e a amplitude de significado da tradição republicana bem se combinam às aspirações de Arendt.

Neste artigo, examino a contribuição de Arendt para essa retomada, partindo da crítica à interpretação de sua obra pelo neorrepiblicanismo, especialmente por Philip Pettit. Seguindo as indicações de Starling e Bignotto no verbete “Matriz Contemporânea” do dicionário, e o caminho proposto por Kei Hiruta, editor do livro *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, vou considerar Arendt uma teórica da liberdade, e mostrar que sua proposta de compreensão da política está ligada ao exame da vida do espírito, seu projeto mais amplo de reestabelecer o laço entre pensamento e ação, filosofia e política. Parto das críticas de Keith Breen, autor de um capítulo do livro, à interpretação de Hannah Arendt por Philip Pettit. Esclareço o que Arendt entende por liberdade e povo e defendo a contribuição da dinâmica entre as faculdades do espírito para o republicanismo, tal como elaborada por Arendt no final de sua trajetória.

Republicanismo e liberdade: autonomia e insistência

Para além da dicotomia da concepção de liberdade como negativa dos liberais ou positiva de socialistas e comunitaristas, há a tentativa de encontrar um terceiro caminho. Os neorrepiblicanos tentaram estabelecer o tomado a tradição republicana como fundamento de uma outra chave de compreensão da liberdade. Os dois autores mais destacados nessa

² Cf. de CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*; VILLA, “Hannah Arendt, 1906-1975”, *The Review of Politics*; VETLESEN, “Hannah Arendt, Habermas and the Republican Tradition”, *Philosophy & Social Criticism*; HABERMAS, “Hannah Arendt: On the Concept of Power” In: *Philosophical-Political Profiles*; HIRUTA, *Introduction, Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*; BREEN, “Arendt, Republicanism, and Political Freedom” In: *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*; ROSTBOLL, “Stateless, Domination, and Unfreedom: Arendt and Pettit in Dialogue” In: *To Be Unfree: Republicanism and Unfreedom in History, Literature and Philosophy*; LAFER, verbete “Justiça e governo das leis no Republicanismo” In: *Dicionário da República*; STARLING, BIGNOTTO, verbete “Matriz contemporânea” In: *Dicionário da república*; ADVERSE, verbete “Totalitarismo e Repúblia” In: *Dicionário da república* e “Uma república para os modernos: Arendt, a secularização e o republicanismo”, *Filosofia Unisinos*; BARROS, *Liberdade política*.

empreitada são Quentin Skinner e Philip Pettit. O ponto de partida comum do neorrepública é o texto de Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty”, de 1958, no qual ele estabelece a diferença entre liberdade negativa – definida como a não interferência no campo de atuação do agente – e liberdade positiva – caracterizada pela autodeterminação, identificada com a razão, com uma “natureza superior”.³

O filósofo australiano Philip Pettit, a partir da concepção de liberdade negativa de Berlin, propõe a centralidade do republicanismo na liberdade como não-dominação ou independência da interferência e poder arbitrário. Ao longo da construção de sua proposta, Pettit faz menções à obra de Hannah Arendt, tomando-a como pertencente à corrente comunitarista, logo, na dicotomia de Berlin, representante da liberdade positiva.

Essas menções em *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (1997), destacam a pretensa associação do termo “republicano” à abordagem comunitarista e populista, “provavelmente sob a influência de Hannah Arendt”,⁴ o que Pettit tenta reforçar fazendo referência ao livro *From Politics to Reason of State* (1992), de Maurizio Viroli, que por sua vez só cita Arendt no Epílogo, como representante da recuperação do ideal de política como a arte da cidade, mote do seu próprio livro. Viroli usa um tom irônico ao chegar à conclusão de que Arendt teria escolhido o privado e o social, pois ela afirmou que na vida política “os homens tiram suas máscaras e mostram seus verdadeiros eus”: “poderíamos ficar em casa com nossas famílias, lendo os livros de Hannah Arendt, ou ir à taverna, apreciar a companhia dos amigos”.⁵ Essa suposta escolha de Arendt pelo privado e social não se observa em sua obra. Ao contrário, mesmo que tenha se voltado para a filosofia moral e as atividades mentais, essa concentração se deu para chegar ao caminho das relações dinâmicas entre a consciência, a reflexão, a interferência possível no mundo, a liberdade e a escolha. Desde *A condição humana*, de 1958, são claros a crítica de Arendt ao social e o empenho em lhe contrapor a política como âmbito a ser resgatado em sua potência única de resposta a um apequenamento de perspectivas causado pela violência, pelo estreitamento da razão e limitação da vida activa à busca da garantia de sobrevivência. Mas voltemos a Pettit. Arendt é citada outra vez em *Republicanism*, como uma autora que seria nostálgica em relação a Atenas e, por isso, é associada a MacIntyre.⁶ Em outro livro, *On the People’s Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, publicado quinze anos depois, Pettit mantém o rótulo, mas parece amenizar a identificação de Arendt com o comunitarismo⁷ – ela é citada ao lado de Michael Sandel, ambos críticos do liberalismo. Também repete que Arendt teria uma visão romântica da política, por abraçar a vida activa ao invés da vida contemplativa,⁸ o que, comparado ao comentário acima, não se coaduna exatamente à crítica de Viroli.

Keith Breen, em seu texto “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, capítulo do livro organizado por Kei Hiruta, faz uma crítica à leitura de Pettit, da qual retomo os

³ Ver essa clara síntese, assim como a ênfase de Arendt na liberdade como participação política e uma crítica ao projeto dos neorrepúblicos Quentin Skinner e Philip Pettit em BARROS, *Liberdade política*. Sobre as diferenças entre Berlin e Arendt ver, por exemplo, HIRUTA, “The Meaning and Value of Freedom: Berlin Contra Arendt”, *The European Legacy*.

⁴ PETTIT, *Republicanism*, p. 8.

⁵ VIROLI, *From Politics to Reason of State*, p. 286.

⁶ PETTIT, *Republicanism*, p. 19.

⁷ PETTIT, *On the People’s Terms*, p. 12.

⁸ PETTIT, *On the People’s Terms*, p. 18.

pontos principais. O livro citado de Viroli é do mesmo ano – 1992 – daquele que é considerado o primeiro grande estudo do valor da obra de Arendt para o pensamento político contemporâneo que é Hannah Arendt: *A Reinterpretation of her Political Thought*, de Margareth Canovan. Neste livro há um capítulo sobre a especificidade da versão arendtiana do republicanismo. Arendt está ligada, esclarece Canovan, à tradição republicana clássica, que parte de Roma e de Maquiavel, alcança Harrington, Montesquieu, Rousseau e Tocqueville, até os pais fundadores dos Estados Unidos, os revolucionários franceses, e alcança Clemenceau e Rosa Luxemburgo, estes, seus heróis.⁹ Vou retomar brevemente alguns pontos do capítulo do livro de Canovan em contraposição às críticas de Pettit, incorporando os argumentos de Keith Breen.

Assim como outros autores no período do pós-guerra – o próprio Isaiah Berlin – Arendt se dedicou a pensar a política em contraposição à barbárie. Ela não toma o caminho da defesa da democracia liberal, porque vê no liberalismo, assim como no socialismo, a mesma ameaça do totalitarismo engendrada na modernidade que é a confiança no progresso materializado no automatismo estreito, redutor das capacidades dos seres humanos. O totalitarismo surgiu, em grande medida, da opressão, anulação e destruição da potência constitutiva – mental e política – dos indivíduos, o que é decisivo para compreender as concepções de política e de liberdade de Hannah Arendt.

Mas essa atenção às capacidades dos indivíduos em contraposição ao ideal de homogeneidade do fascismo e do totalitarismo, concentrada no mais importante conceito de Arendt, a pluralidade, é diferente da definição da liberdade positiva como autodeterminação por uma vontade geral. Para Arendt, como afirma Canovan, esta ideia é antropolítica porque não é plural. A pluralidade é a condição da vida política pois significa o reconhecimento da distinção entre os seres humanos. Como afirma Canovan:

Porque somos plurais, ação na política não é uma questão de heróis solitários, mas de interação entre pares; porque somos plurais, mesmo o líder carismático não pode mais do que liderar o que é essencialmente uma empreitada conjunta; porque somos plurais, seres humanos estão na sua posição mais gloriosa não quando sua individualidade é perdida na camaradagem espartana do campo de batalha, mas quando revelam suas identidades únicas no palco público.¹⁰

Para a concepção de Arendt segundo a qual a pluralidade implica a afirmação do indivíduo, cabe acrescentar que a soberania é repudiada por ter um dominador onipotente, por carregar a ideia de que a liberdade de um indivíduo ou grupo se obtém ao preço da liberdade de outro.¹¹ A liberdade segundo Arendt não é negativa nem positiva; sua definição

⁹ CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 202.

¹⁰ No original: "Because we are plural, action in politics is not a matter of lonely heroes but of interaction between peers; because we are plural, even the most charismatic leader cannot do more than lead what is essentially a joint enterprise; because we are plural, human beings are at their most glorious not when their individuality is lost in Spartan comradeship on the battlefield, but when they are revealing their unique identities on the public stage." CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p. 205. (tradução nossa).

¹¹ Cf. ARENDT, "Liberdade e política, uma palestra", *Pensar sem corrimão*, p. 275; "Que é liberdade?", *Entre o passado e o futuro*: "Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio". p. 212.; e *Sobre a revolução*, p. 202.

simplesmente não cabe nessa classificação. A passividade da não interferência e a onipotência da autodeterminação são reduções às quais Arendt não se alinha em nenhuma hipótese.

Para Starling e Bignotto, a concepção de liberdade de Arendt é diferente, mais intensa e mais ampla. É “ponto de inflexão no percurso da tradição republicana”, pois dispensa justificativa e não tem nenhum objetivo posterior. Arendt não envereda pela defesa da lei e do direito. Prefere insistir na importância da necessidade de aplicação do juízo ao particular, à ocorrência específica dos eventos, assim como na participação espontânea dos cidadãos. Daí seu ânimo em relação aos conselhos e sua ênfase na virtù de Maquiavel como exemplo do exercício da liberdade, da possibilidade de ver as mudanças provocadas pela revolução não como via inexorável à degeneração.¹² Também suas muitas referências a Montesquieu destacam a descentralização do poder como fator decisivo de aumento do poder legítimo e o insight do princípio de ação, a disposição do povo em relação à política, como o elemento cultural vivo e determinante de seu destino.¹³ Arendt percebe que os princípios de ação propiciam a combinação entre igualdade e distinção: o pertencimento a um corpo político, tendo garantido o exercício das capacidades individuais únicas.

Portanto, tomar sua concepção política de inspiração no republicanismo clássico como comunitarista e sua definição de liberdade como entre o social e o privado é equivocado. Nas palavras de Keith Breen, a leitura de Arendt por Pettit é notoriamente superficial e errada.¹⁴

A definição de liberdade como não dominação por Philip Pettit toma a liberdade como passiva, o oposto da consciência de si e da consciência do mundo propostas por Arendt, que se combinam na defesa da participação. Essa participação não é redução da liberdade a mera participação no governo, como critica Pettit. Arendt realmente afirma em Sobre a revolução que a liberdade política “em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante do governo’ – afora isso, não é nada”.¹⁵ Mas essa participação, que é liberdade ativa, se combina à liberdade (*liberty*), o conjunto de direitos, os direitos constitucionais, e depende da liberação da opressão. Portanto, a constituição e a liberação são condições para a liberdade (*freedom*) ativa, a participação defendida por Arendt. Breen lembra a concepção de Arendt “direito a ter direitos”, a necessidade do Estado e do abrigo das leis para que uma pessoa tenha lugar e condições para falar e agir.¹⁶ Sem este lugar, no caso dos refugiados ou em um estado marcado pela exclusão, como o Brasil, há o comprometimento das capacidades dos indivíduos e a ameaça da superfluidade.¹⁷

Essa participação, para ser compreendida, remete à definição de povo por Arendt, o que exige retomar sua ideia de Estado-nação. No texto do livro Pensar sem corrimão, “Estado-nação e democracia”, em que faz um histórico dessa relação, Arendt destaca quão frágil se mostrou a “soberania do povo”, o elemento da democracia no Estado-nação, por vezes repassada para ditadores e líderes de todo tipo, que acabam abolindo as instituições democráticas. Ela define a democracia como a participação ativa do povo nas decisões, e não

¹² ARENDT, *Sobre a revolução*, pp. 65-69.

¹³ Cf. ARENDT, *The Promise of Politics*, p. 65-66; *Compreender*, p. 354; *A condição humana*, pp. 8-9 e 219.

¹⁴ BREEN, “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, p. 48.

¹⁵ ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 278.

¹⁶ BREEN, “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, p. 58.

¹⁷ Sobre este tema e outras contraposições Arendt-Pettit, ver texto de Christian F. Rostboll, “Stateless, Domination, and Unfreedom: Arendt and Pettit in Dialogue” In: *To Be Unfree: Republicanism and Unfreedom in History, Literature and Philosophy*. pp. 19-36.

apenas como proteção de alguns direitos básicos. Um povo é constituído não por pertencer a uma nação, mas por compartilhar liberdade e ter um interesse comum, um mesmo espírito público. A relação se estabelece por respeito, não por irmandade, ou seja, Arendt nunca concebe o conjunto dos cidadãos como homogêneo; a cidadania não pressupõe uma homogeneidade, ao contrário. A conclusão é de que o Estado-nação, com sua estrutura de poder centralizada, é inadequado para comportar a vida do mundo moderno, é inadequado para garantir a democracia. Afirma Arendt, ao finalizar seu texto:

só pode existir uma verdadeira democracia – e talvez seja este o ponto decisivo neste contexto – onde a centralização do poder no Estado-nação tenha sido rompida e substituída pela difusão de poder nos diferentes centros de poder de um sistema federativo. Tanto o indivíduo quanto o grupo, que é composto de indivíduos, são quase sempre impotentes diante do monopólio do aparato de um Estado centralmente organizado, e a impotência do cidadão, mesmo quando todos os seus direitos são protegidos, se coloca numa oposição básica a todas as formas da democracia. (...) ...na política doméstica nos confrontamos em todos os lugares com o problema de como reorganizar e separar a sociedade de massa moderna de modo a permitir uma livre formação de opinião, uma troca sensata de opiniões, de maneira que assim o indivíduo se responsabilize pelas questões públicas. O nacionalismo, com sua obtusidade egocêntrica, e o Estado-nação, com sua incapacidade fundamental de transcender suas fronteiras, podem muito bem fornecer as piores precondições imagináveis para isso.

O povo não pode ser considerado uma abstração inativa ou simplesmente manipulável. Um povo é constituído de indivíduos que precisam tomar posição no espaço público, precisam aparecer no mundo, utilizando a estrutura de divisão de poder do Estado.

A outra crítica de Pettit é a de que Arendt teria enfatizado a vita activa no lugar da vita contemplativa. Esse mal-entendido tem relação com algo constatado e repetido por Arendt, e que Shmuel Lederman destaca.¹⁸ Trata-se da nossa extrema dificuldade em lidar com os conceitos políticos:

Essa falta de precisão e clareza conceitual em relação às experiências e realidades existentes tem sido a praga da história ocidental desde que, após a era de Péricles, os homens de ação e os homens de reflexão se separaram e o pensamento começou a se emancipar totalmente da realidade, sobretudo da experiência e faticidade política. A grande esperança da época moderna, a revolução própria dessa época foi, desde o início, procurar sanar essa ruptura; uma das razões pelas quais essa esperança ainda não se concretizou, e nem mesmo o Novo Mundo, nas palavras de Tocqueville, foi capaz de gerar uma nova ciência política, está na enorme força e resistência de nossa tradição do

¹⁸ LEDERMAN, “The Centrality of the Council System in Arendt’s Political Theory”, p. 265.

pensamento, que enfrentou todas as inversões e transformações de valores com que os pensadores oitocentistas tentaram miná-la e destruí-la.¹⁹

A própria busca de uma alternativa de compreensão da liberdade no contexto da atual crise da democracia liberal, na chave da tradição republicana, pode ser tomada como um novo movimento nesse esforço. Não se trata mais, como afirma Kei Hiruta, citando Seyla Benhabib, de pensar com e contra Arendt, mas pensar além dela,²⁰ tomando de modo mais rigoroso o que sua obra efetivamente projetou, restabelecer a relação entre política, filosofia e juízo, como entende Lederman e, como proponho a seguir, compreender o significado político do cultivo da vida do espírito.

A ruptura entre filosofia e política é alvo conhecido de Hannah Arendt. Em *A vida do espírito*, chama a hierarquia estabelecida por Platão de a maior das faláciais metafísicas, que comprometeu de modo duradouro a correspondência entre filosofia e política. O exame das faculdades do espírito teve como ponto de partida o estudo do ápice do colapso moral nos totalitarismos e o conceito de banalidade do mal. Arendt se concentrou na preparação para gerar essa nova ciência política partindo do estudo da filosofia moral e da filosofia política kantiana, em cursos e textos a partir de meados dos anos 1960. As perguntas da qual partiu, da experiência do relato do julgamento de Adolf Eichmann foram: É possível minimizar a possibilidade de repetição do tipo de mal que surgiu no século XX? O mal, definido como incapacidade de pensar e de julgar, pode ser combatido com o estímulo ao pensamento e ao juízo? Como lidar com aquelas pessoas que cometem injustiça e são felizes? Como lidar com o descrédito da ideia socrática de que é melhor sofrer o mal do que praticá-lo? Por que pessoas que agiram da melhor forma não pararam para considerar seus atos, entendendo com clareza, sem maiores considerações, o que era o certo a fazer?²¹ Como evitar o fato perturbador de que as pessoas que cometem os piores males nunca se preocuparam se estavam fazendo bem ou mal? Foi a partir dessas perguntas e da recuperação das experiências originais que alimentaram nossa compreensão das faculdades da mente – pensar, querer e julgar – que Arendt empreendeu a escrita de *A vida do espírito*.

Quando se propôs a escrever essa obra, em uma carta em que pede recursos à Fundação Rockefeller, deixa claro que *A vida do espírito* seria um segundo volume de uma obra única, cujo primeiro tomo fora *A condição humana*. Aquele fim um tanto enigmático que Arendt deixou no ar, citando a célebre frase de Catão: “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”, teria uma resposta. A diferença entre pensamento e ação nunca foi posta em questão. O problema para Arendt era a hierarquia: assim como a experiência é a fonte do pensamento, o pensamento também deve, para usar suas palavras, “encontrar lugar no mundo”. E o modo como ele encontra lugar no mundo é pela vontade e pelo juízo, este a terceira faculdade inspirada na terceira crítica de Kant. O fato é que Arendt vê no *sensus communis* e na mentalidade ampliada, enunciados no parágrafo 40 da Crítica da faculdade de Julgar, os conceitos para, ao mesmo tempo, indicar a possibilidade de formar um senso comum como um espírito público, fundamental para a ação política, e o estímulo à disposição dos indivíduos para compreender a situação dos outros.

¹⁹ ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 230.

²⁰ HIRUTA, *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, p. 14

²¹ ARENDT, *Responsabilidade e julgamento*, p. 354 (nota 11).

O pensar tem um elemento de depuração que destrói pseudoargumentos, considera detidamente os fatos e expõe mentiras. Lembremos o forte apelo da ficção totalitária. Arendt afirma no texto “A Revolução Húngara e o imperialismo totalitário”, que “a liberdade, assim como a sobrevivência, pode perfeitamente depender do nosso sucesso ou da nossa incapacidade em persuadir o mundo totalitário a reconhecer os fatos e a aceitar a nova factualidade do mundo na era atômica”.²² Por isso ela enfatiza que “o elemento purificador do pensar é político por implicação”, porque informa as decisões tomadas pela faculdade do julgamento, chamada por ela a mais política de nossas capacidades espirituais. A escolha, o juízo, é a manifestação, a concretização do pensamento e a vontade é o impulso criador que efetivamente atua.²³

A resistência e a força da tradição do pensamento às quais Arendt faz menção, garantiram a perenidade de sua abstração e de seu distanciamento do mundo, ao contrário da ligação com a contingência dos assuntos humanos, algo sempre incômodo. Apesar de se dar nessa separação, no diálogo que temos conosco, quando ao abrigo do deserto do mundo, esse esforço de compreensão parte do contexto em que estamos e precisa retornar e ele na perspectiva cuidadosa de se levar em conta esse mesmo esforço feito pelos outros. A consciência de si e do entorno, passa pelo reconhecimento da mesma capacidade e da mesma exigência a todos os demais, o que forma um espírito comum que na verdade é a consciência e o exercício de pertencimento a uma unidade política heterogênea. A vontade, que guarda a liberdade, e é a atividade espiritual que completa o trio, é retomada por Arendt em *A vida do espírito* como uma capacidade criadora: o juízo e o pensamento informam a vontade que, livre, cria, efetivamente, novas possibilidades, novas soluções, novos começos, difíceis, mas necessários em muitas circunstâncias.

A concepção intensa e ampla de liberdade que Arendt nos oferece é uma aposta corajosa. O resgate que empreende da política, do valor do espaço público, da ação e das instituições no âmbito do republicanismo, é uma contrapartida aproveitando os despojos da tradição, os argumentos dos vencidos. Arendt segue a recomendação de seu amigo Walter Benjamin e “escova” a história da filosofia política e da filosofia moral a contrapelo, embora descartando o materialismo dialético da intenção original. Uma das frases que Arendt repetiu no livro *Rahel Varnhagen*, na última frase da Parte I, *Pensar de A vida do espírito*, como uma das epígrafes da Parte III, Juízo da mesma obra inacabada, e em uma carta a Karl Jaspers, de 1954 é *Victrix causa deis placuit sed victa Catoni*, “A causa vencedora agradou aos deuses, a vencida a Catão”. São os versos 127 e 128 do canto I da obra *Farsália*, de Lucano. Como elucidam os organizadores da correspondência, nessa que é a descrição da guerra civil entre César e Pompeu, Lucano glorifica Catão de Útica, opositor da República de César, amante da liberdade, que julgava sem se preocupar com o fracasso ou o sucesso, o que, segundo Arendt, se aplica ao seu amigo, Kurt Blumenfeld, sobre o qual trata ao citar a frase na carta a Jaspers. Blumenfeld foi um líder sionista, grande amigo de Arendt no período de ascensão do nacional-socialismo. Ela conta a Jaspers que na juventude, alguém questionou Blumenfeld: “Mas você tem que admitir que esta causa não tem possibilidade de ter sucesso”, ao que Blumenfeld respondeu: “Quem disse que eu estava interessado no sucesso?”. Arendt acrescenta: “Que ele tenha se tornado presidente da organização, é algo que só poderia

²² ARENDT, *Pensar sem corrimão*, p. 162.

²³ ARENDT, *Responsabilidade e julgamento*, p. 256-257.

acontecer na Alemanha". E finaliza: "Você deve conhecer aquela frase de Catão que Gentz sempre citava: *Victrix causa deis placuit sed victa Catoni*. Este é o espírito do republicanismo".²⁴

Arendt correspondeu a esse espírito insistente do republicanismo tomando conceitualmente a política muitas vezes à revelia da filosofia. Sua contribuição é associar liberdade e política tomando-as fora de limitadas preconcepções e considerando as experiências de seu próprio tempo. A liberdade e a política, após o ineditismo dos totalitarismos e sua desumanidade, não podem ser compreendidas em uma chave necessariamente negativa, nem apenas como dependentes de instituições. A liberdade, para Hannah Arendt, precisa ser compreendida a partir da consciência de si e da consciência voltada para a realidade; em seus termos, como vimos, do cultivo da vida do espírito. É a afirmação do que há de mais complexo em nós, as capacidades de todos. Lembremos que o mal perpetrado no século XX contou com a conivência de pessoas que riam e cumprimentavam efusivamente Adolf Hitler nas ruas da Alemanha, enquanto milhões eram torturados e assassinados nos campos de concentração e de extermínio. Arendt acertou ao escrever que esse terror apareceria novamente de outras formas. A chance de sustentar a atenção e, eventualmente, enfrentar outras formas do mal só podem advir de uma renovada clareza quanto às nossas faculdades.

No nosso contexto é ainda mais gritante a dificuldade do Estado-nação de se estabelecer como guardião dessa liberdade na garantia das diferenças e das exigências de um mundo em plena deterioração de sua casa, o meio ambiente. Em um de seus últimos textos, Hannah Arendt tratou do problema da confiança no progresso e no barulho da propaganda a movimentar um mundo de objetos com obsolescência embutida, que conduz às ameaças ao meio ambiente.²⁵ O texto é de 1975, década de implementação da contrapartida violenta de um sistema com problemas explícitos, mas para o qual ainda não há alternativa. O que ela teria dito do "greed is good" da aliança Thatcher-Reagan no final dos anos 1970? Para Arendt, os cidadãos devem participar da vida pública, como oposição às várias formas de investimento na superfluidade do indivíduo e como afirmação do valor de cada cidadão como agente político no pleno uso de suas capacidades espirituais. Não podemos tratar essa proposta de Arendt como uma quimera. Ela pode ser tomada como uma expressão da autonomia do republicanismo. É preciso insistir na liberdade como princípio para (re)começar, pois os tempos podem ser sombrios de várias maneiras.

Referências bibliográficas

ADVERSE, H. "Uma república para os modernos: Arendt, a secularização e o republicanismo". In: *Filosofia Unisinos*, n. 13, pp. 39-56, jan-abr 2012.

ARENDE, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

²⁴ ARENDT; JASPERS, *Correspondence*, p. 244 (carta 158), pp. 735-736 (nota).

²⁵ ARENDT, "Tiro pela culatra", *Responsabilidade e julgamento*, p. 333.

_____. *A condição humana*. 11.ed. Revisão e apresentação Adriano Correia. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 4.ed. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.

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

_____. *Pensar sem corrimão: Compreender 1953-1975*. Trad. de Andreiulo [et al.] Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. *The Promise of Politics*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

_____. *A vida do espírito*. Trad. de Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009.

ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*. Ed. Lotte Kohler e Hans Saner. New York: Harcourt, 1992.

BARROS, A.R.G. *Liberdade política*. São Paulo: Edições 70, 2020.

BREEN, K. “Arendt, Republicanism, and Political Freedom”, In: HIRUTA, K. (Ed.) *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*. London: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 47-78.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HABERMAS, J. “Hannah Arendt: On the Concept of Power” In: *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983.

HIRUTA, K. (Ed.) *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*. London: Palgrave Macmillan, 2019.

_____. “The Meaning and Value of Freedom: Berlin Contra Arendt. The European Legacy”, 19, n. 7, pp. 854-868, 2014.

LEDERMAN, S. “The Centrality of the Council System in Arendt’s Political Theory”, In: HIRUTA, K. (Ed.) *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*. London: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 253-276.

LUCANO. *Farsália: Cantos de I a V*. Introdução, tradução e notas Bruno V. G. Vieira. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

PETTIT, P. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

ROSTBOLL, C. F. "Stateless, Domination, and Unfreedom: Arendt and Pettit in Dialogue", In: DAHL, C; NEXÖ, T.A. (Ed.) *To Be Unfree: Republicanism and Unfreedom in History, Literature and Philosophy*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2014. pp. 19-36.

SCHWARTZ, L. M.; STARLING, H. M. (Org) *Dicionário da república: 51 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

VETLESEN, "Hannah Arendt, Habermas and the Republican Tradition". In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, n. 1, pp. 1-16, 1995.

VILLA, D. "Hannah Arendt, 1906-1975". In: *The Review of Politics*, vol. 71, Issue 1, pp. 20-36, Winter 2009.

VIROLI, M. *From Politics to Reason of State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.