



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA**

**ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH  
ARENDT**

**Autor: Francisco Rogério Madeira Pinto**

**Brasília  
2006**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA**

**ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH  
ARENDT**

**Autor: Francisco Rogério Madeira Pinto**

**Dissertação apresentada em  
cumprimento às exigências para  
obtenção do título de Mestre em  
Ciência Política na Universidade de  
Brasília.**

**Brasília, Junho de de 2006**

## **FICHA CATALOGRÁFICA**

**PINTO, FRANCISCO ROGÉRIO MADEIRA PINTO**

Ética e Política no Pensamento de Hannah Arendt

Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Mestrado em Ciência Política, Instituto de Ciência Política, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

1. Hannah Arendt
2. Teoria Política
3. Filosofia Política
4. Ética

### **Referência Bibliográfica**

PINTO, Francisco Rogério Madeira Pinto. Ética e Filosofia no Pensamento de Hannah Arendt. Dissertação(Mestrado em Ciência Política) – Programa de Mestrado em Ciência Política, Instituto de Ciência Política, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

### **CESSÃO DE DIREITOS**

**NOME DO AUTOR : FRANCISCO ROGÉRIO MADEIRA PINTO**

**TÍTULO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO:** Ética e Política no Pensamento de Hannah Arendt.

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**ÉTICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH  
ARENDT**

**Autor: Francisco Rogério Madeira Pinto**

**Orientador: Profa. Dra. Marilde Loiola de Menezes (UnB)**

**Banca: Profa. Doutora: Bethânia de Albuquerque Assy (UERJ)**

**Prof. Doutor: Paulo César Nascimento (UnB)**

**Prof. Doutor Carlos Marcos Batista ( Suplente - UnB)**

**Para Francisca Rodrigues Madeiro**  
*(in memoriam)*

## SUMÁRIO

Resumo.....	7
Agradecimentos.....	8
Siglas das obras de Hannah Arendt.....	9
Introdução.....	10
Metodologia.....	14
CAPÍTULO UM: <i>Práxis Ética</i> .....	16
CAPÍTULO DOIS: Elementos Heróicos da <i>Práxis</i> .....	35
2.1 –Virtudes e Princípios.....	35
2.2 – A Virtude Heróica.....	38
2.3 – As Virtudes Políticas: coragem, honra, liberdade, perspicácia e amizade.....	52
CAPÍTULO TRÊS: <i>Práxis</i> e Tragédia no Pensamento de Hannah Arendt.....	71
3.1 – O privilégio do mundo sobre a subjetividade.....	75
3.2 – O esboço da vontade: <i>proaireses</i> .....	80
3.3 – A impossibilidade do novo no contexto grego.....	85
3.4- A supremacia da ação sobre o agente.....	99
3.5- A ambigüidade da ação.....	102
Considerações Finais.....	109
Bibliografia.....	114

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo discutir o conceito de ética de Hannah Arendt. Contudo, não partimos dos textos usuais sobre o tema contidos nos trabalhos de Arendt a partir de sua observação do julgamento de Eichmann (1963). Em obras como **Entre o Passado e o Futuro** (1954) e **A Condição Humana** (1958), elaboradas antes deste acontecimento, é possível se vislumbrar uma perspectiva ética do conceito de ação arendtiano. A construção desta ética tem como pressuposto a ação. Deste modo, é uma ética pautada na prática (*práxis*) e visibilidade de atos criados pelos homens em sua pluralidade. Destacamos que o conceito de ação política de Hannah Arendt, por se construir pela participação dos homens, fundamenta-se nesses próprios homens, neles residindo seu conteúdo ético na forma de um cuidado pelo mundo. A ética arendtiana possui também influências clássicas em sua construção. O modelo ético heróico grego e os textos trágicos se apresentam como elementos constitutivos da ética arendtiana. Ao se ressaltar estas duas inspirações da antigüidade, se pretende afastar uma perspectiva interpretativa que aponta um caráter estético para a ação política de Arendt. Mais do que estético, o conceito de ação político arendtiano é ético.

PALAVRAS CHAVES: Hannah Arendt – Ética – Práxis – Heróico - Trágico.

## AGRADECIMENTOS

Terminado o período das aulas, das disciplinas obrigatórias, o que se ouviu comumente é que, a partir daquele momento, irá se iniciar o solitário trabalho de escrita da dissertação. Ledo engano. Para se chegar ao resultado final, há todo um processo de convívio, diálogos, trocas, críticas e direcionamentos de caminhos que se faz antes, durante e mesmo depois do texto já escrito. Quero agradecer a maioria dos velhos e novos amigos que tiveram a paciência de me ouvir ao longo desse caminho, tomado por Hannah Arendt, a ponto de ouvir a cômica sentença: “Rogério, Hannah Arendt é teu pastor e nada te faltará!”. A lista é grande, mas quero destacar as seguintes pessoas: à minha mãe, sempre; meu princípio heróico, exemplo maior de luta, força e coragem às contingências desta vida; aos meus irmãos, pelo constante apoio; à Mona, minha querida companheira, fonte de carinho e pela profunda paciência; à minha orientadora, Marilde, nova grande amiga, por sua força serena e orientação precisa; ao professor Paulo Nascimento, companheiro arendtiano, pelas conversas, interesse e auxílio bibliográfico; à Bethânia Assy, pela generosidade e atenção, verdadeira “biblioteca de Alexandria” arendtiana, um oásis bibliográfico em meio ao deserto de nossas bibliotecas, obrigado pelos livros; ao professor Miroslav Milovic, figura ímpar e intelectual generoso; ao NEC - Núcleo de Estudos Clássicos do Departamento de História, representado pelos abnegados professores Sônia Lacerda e José Otávio, minhas “luzes trágicas”; à minha querida amiga-irmã Maria, pelo sentido da urgência; à Valéria, pela leitura atenta e sugestões ao texto; aos meus amigos do mestrado: Cynthia,



Leonardo (autor da frase...), Regina, Alexandre (s), Fabrícia, Ana Paula (s), Cláudio, Fernanda, Gabriel, Roberto.... Enfim, a todos os meus amigos, meus afetos. Obrigado.

## **SIGLAS DAS OBRAS DE HANNAH ARENDT**

CH - A Condição Humana.

DP – A dignidade da Política - Ensaios e Conferências.

CR – Crises da República

EJ – Eichmann em Jerusalém

EPF – Entre o Passado e o Futuro

DR – Da Revolução

RJ – Responsabilidade e Julgamento - Ensaios

VE – A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar.

OQP – O que é Política

LFK – Lições Sobre a Filosofia Política de Kant

## INTRODUÇÃO

Dentre as várias críticas feitas ao pensamento de Hannah Arendt, destaca-se a que afirma que seu conceito de política é esvaziado de qualquer conteúdo ético. Que política é esta calcada somente na prática (*práxis*) e aparição? Afirma-se que seria um conceito de política sem essências, fundamentado na *performance* estética do agir e caracterizado tanto por sua autonomia em relação às questões de ordem moral, estratégicas ou finalísticas. (Villa, 1996:80 e 1999:205; Kateb, 1999:133-154 e 2002:130).

Contrariamente a esses posicionamentos, entendemos que o conceito de política de Arendt possui um conteúdo ético. Pode-se vislumbrar dois momentos da construção dessa ética: o primeiro momento é expresso pelo conjunto de obras que gravita em torno de *A Condição Humana*. O segundo, tem como referência a obra *A Vida do Espírito*<sup>1</sup>. Nesta última, a perspectiva ética de Arendt passa a incluir em suas reflexões questões ligadas à interioridade e suas respectivas manifestações “invisíveis” \_ pensar, querer e julgar.

Este trabalho privilegia a “primeira” Arendt de *A Condição Humana*.

Contudo, não deixamos de fazer referências às reflexões arendtianas contidas em *A Vida*

---

<sup>1</sup> O livro *A Vida do Espírito* teve sua primeira edição americana no ano de 1978. Trata-se de uma obra editada após o falecimento de H. Arendt em 1975. Com esta obra Arendt pretendia analisar as atividades do espírito: o pensar, o querer e o julgar. Das três atividades a única que chegou a finalizar para que fosse impressa foi “O Pensar”, apresentado pela primeira vez em 1973 nas *Gifford Lectures* na Universidade de Aberdeen. A segunda parte “O Querer” foi apresentado em sua parte inicial em 1974, também em Aberdeen e posteriormente, juntamente com o “O Pensar”, em cursos regulares na *New School for Social Research* entre os períodos de 1974-5. Da terceira parte “O Julgar” somente se tem as anotações de Arendt de suas aulas expositivas sobre a filosofia política de Kant apresentadas em 1970 na *New School*. Os demais ensaios sobre questões morais, responsabilidade e ética foram coligidos em **Responsibility and Judgment** organizados por Jerome Kohn. No Brasil: **Responsabilidade e Julgamento** como edição e introdução de Bethânia Assy. Companhia das Letras, 2004.

*do Espírito* na explicação complementar dos conceitos fundamentais para perfeita compreensão de seu pensamento.

Ao designar aqui a “primeira” Arendt, não se pretende afirmar uma profunda cisão de seu pensamento, o antes ou o depois de *A Condição Humana*. De fato, observa-se que nesta obra as atividades que se dão no mundo das aparências são o foco principal de seu estudo. Contudo, a autora, perplexa, ao assistir ao julgamento do criminoso nazista Adolf Eichmann, observou que ele não passava de um homem banal, mas que fora capaz de perpetrar um mal sem precedentes aos seus semelhantes. A partir daí, as “questões do espírito” passaram a se constituir como fonte privilegiada de questionamentos para Arendt.

Porém, mesmo na passagem da *vita activa* para a *vita contemplativa*, o mundo, e não a interioridade é a preocupação de Arendt. A vida do espírito e suas atividades - pensar, querer e julgar – são analisadas fenomenologicamente por sua aparição no mundo (VE, 19).

A partir da ligação entre a visibilidade dos fenômenos da *vita activa* com as atividades próprias da interioridade – que até um determinado momento da teoria arendtiana não estavam no âmbito do político –, se constrói uma perspectiva ética arendtiana que passa a considerar a responsabilidade individual como um de seus pressupostos.

Pretende-se destacar neste trabalho que a perspectiva ética de Hannah Arendt pode ser encontrada antes dessa imbricação entre as atividades da *vita activa* com as atividades do espírito, pensar, querer e julgar. Na ação que se dá exclusivamente no mundo fenomênico, na forma de atos visíveis, já seria possível encontrar uma perspectiva ética para a política. Tal aspecto pode ser identificado como uma ética pautada na prática (*práxis*) e na aparição dos atos. Há sempre o predomínio desta última

sobre a primeira. De maneira recorrente, as atividades visíveis serão privilegiadas nas análises de Arendt sobre o fenômeno político, mesmo quando considera questões próprias da interioridade.

Destaca-se em Arendt uma suspeita quanto às questões morais, pelo fato de nascerem da subjetividade. Suspeita que, em obras como *A Condição Humana*, se dava na simples desconsideração da moralidade como elemento de análise da ação política. De fato, ao se analisar o perfil do agente da ação nas obras *A Condição Humana* e *Entre o Passado e o Futuro*, pode-se observar que ele não é influenciado por qualquer “questão de foro íntimo”. Não se trata de um agente que seja atingido ou que deflagre suas ações a partir de conflitos de ordem interna. Como identificamos em tal agente um caráter trágico, constatamos que neste perfil o indivíduo nunca se olha por dentro. Como bem ressalta Vernant em sua análise sobre o sujeito trágico, ele é um homem voltado para fora, “um sujeito extrovertido”, que se olha de fora e não tem uma consciência reflexiva para elaborar um mundo íntimo, “o mundo do Eu” (Vernant, *Mito e Política*, s/ano, p. 84). É esta exterioridade que também pretendemos destacar neste trabalho, mostrando como o conceito de *práxis* arendtiano é referenciado pelo mundo.

Para o conceito de ética também utilizaremos como sinônimo a palavra virtude, pois este era o termo mais comum utilizado na antigüidade (Arendt, RJ, 114), quando a ética era fundamentalmente uma vida virtuosa dirigida à comunidade, “definindo a conduta do homem na qualidade de cidadão” (RJ, 128), como nos apresenta Aristóteles ao longo de sua *Ética a Nicômacos*. Ao destacarmos este ponto, afirmamos a proximidade da ética arendtiana com o modelo da antigüidade, pois a prática dos grandes feitos e discursos é a própria realização da excelência ou virtude para os antigos. Além disso, a concretização dessas virtudes não se dava para satisfação

do espírito do ator político, mas era voltada para o mundo que o circundava, na forma de atos dignos de serem vistos e louvados.

No estudo dos elementos virtuosos que compõem a ética arendtiana, pretendemos demonstrar a sua aproximação com os modelos heróicos gregos, mais especificamente, com o modelo de bases homéricas, o qual irá influenciar toda a tradição cultural grega, seja nas artes, na política e até mesmo na filosofia. Deste modo, destacamos algumas virtudes que Arendt identifica como políticas, tais como: coragem, ausência de critérios morais para a ação, honra, liberdade, astúcia e amizade, que são fundamentalmente excelências de matrizes heróicas.

Ainda no contexto da cultura grega também destacamos alguns aspectos trágicos da *práxis* arendtiana, novamente ressaltando a preocupação com o mundo, como fundamento da ética de H. Arendt. Para isso, a tragédia se mostra exemplar, pois apresenta um tipo de ação que prescinde de qualquer motivação de base subjetiva. Para ressaltarmos este ponto, e utilizando-nos das análises de J. P. Vernant e Vidal Naquet sobre o sujeito trágico, apontaremos um paralelo entre o agente trágico e o ator político arendtiano, a fim de fundamentar o argumento de que a *práxis* arendtiana está voltada para o mundo e não para a interioridade. Algumas considerações serão feitas acerca dessa questão. Uma delas diz respeito à vontade, faculdade interior ausente no sujeito trágico. Assim, como realizar uma ação sem esse elemento volitivo? Além desses, outros aspectos trágicos do conceito de ação serão destacados, dentre eles a supremacia da ação sobre o agente e a ambigüidade da ação.

A dissertação está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “*Práxis Ética*”, apresentamos a discussão sobre o conceito de *práxis* em H. Arendt, destacando que a ação não poderia ser entendida exclusivamente por seu caráter

estético, apesar de se reconhecer que este é um de seus elementos essenciais, e ainda, a *práxis* possui também um conteúdo ético, por estar voltada ao mundo.

No segundo capítulo, “Elementos Heróicos da *Práxis*”, ressaltamos um dos elementos do conteúdo ético arendtiano: o caráter heróico da ação. Neste sentido, apontamos a influência do conceito de ética antigo, pautado no modelo heróico de origens homéricas, como uma inspiração para a ação política. Esse modelo, pode também ser encontrado na obra de Aristóteles *Ética a Nicômacos* e repercute no entendimento de Arendt sobre a *práxis*.

No terceiro capítulo, “*Práxis* e Tragédia no Pensamento de Hannah Arendt”, discutimos os fundamentos trágicos da ação política segundo a autora. A perspectiva trágica apresenta uma forma de ação que não encontra na subjetividade do agente a sua fonte. Novamente, a referência para o agir é o mundo e não o Eu. Nesse sentido, enfatizamos como esse modelo pode ser identificado no conceito de ação arendtiano, o qual ainda aproxima-se do trágico por sua ambigüidade e supremacia da ação sobre o agente.

Na última parte, “Considerações Finais”, procuramos elaborar uma síntese das questões propostas ao longo da pesquisa, ao mesmo tempo oferecendo ao leitor uma visão geral das conclusões do trabalho.

### ***Metodologia***

De acordo com os objetivos do trabalho, isto é, destacar o conteúdo ético da ação política no pensamento de H. Arendt, utilizamos como fonte privilegiada de análise as seguintes obras: *A Condição Humana*, *Entre o Passado e o Futuro*, *O que é Política*, *A Dignidade da Política*, *Responsabilidade de Julgamento*, *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar e Da Revolução e Crises da República*.

Como fonte suplementar, utilizamos também obras de autores que se especializaram no pensamento da autora, com destaque para: Dana Villa, Étienne Tassin, George Kateb, Seyla Benhabib, Bethânia Assy, André Duarte, entre outros citados ao longo da dissertação.

Como suporte para a análise da tradição helênica no pensamento de H. Arendt, lançamos mão dos trabalhos de Jacqueline de Romilly, Claude Moussé, Michel Austin, Vidal-Naquet, Werner Jaeger, Finley Moses, Simon Goldhill, e especialmente, J. P Vernant. Recorremos também aos clássicos da antiguidade, com especial destaque para Aristóteles, mas também às obras de Platão. Por fim, como auxílio para nossa análise a respeito da ética heróica, utilizamos o trabalho de Alasdair Macintyre, o qual foi escolhido por ter em Aristóteles a sua principal referência para a discussão sobre ética.

## 1- PRÁXIS ÉTICA

Ação é o conceito fundamental da teoria política de H. Arendt. Pode-se mesmo dizer que política é ação para esta pensadora. Deste modo, Arendt compreende que a política não poderia estar submetida às questões que nascem a partir da subjetividade: “A ação, na medida que é livre, não se encontra sob a direção do intelecto, nem de baixo das ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer” (EPF, 198).

Que política é esta voltada somente para a *práxis*? Pode o político prescindir das questões que nascem da interioridade? Estes são os questionamentos centrais deste capítulo, o qual tem como objetivo discutir como se constrói em Arendt a noção de política baseada exclusivamente na *práxis*. A referência principal para esta discussão é a obra *A Condição Humana* e demais textos que gravitam em torno deste trabalho, especialmente os contidos em *Entre o Passado e o Futuro*.

Discutir a noção de *práxis* apresenta-se como fundamental para se compreender o que denominamos de Ética Arendtiana. Esta ética tem como pressuposto o cuidado com o mundo, cuidado com o espaço das relações entre os homens, com o lugar que possibilita a vida e a singularidade humana.

Pretende-se também mostrar que esta *práxis* não é destituída de conteúdo. Ela possui sua fonte e inspiração nos princípios que formam a ética heróica e também é portadora de elementos trágicos. Contudo, estas duas vertentes da *práxis* serão trabalhadas nos capítulos seguintes.



O mundo é o interesse da ética arendtiana. Desta forma, o elemento externo ao homem é a sua preocupação<sup>2</sup>. Sempre que era indagada sobre esta questão, Arendt afirmava que “se o critério é a glória – o brilho no espaço de aparências – ou se o critério é a justiça, não é algo decisivo. O que é decisivo é se nossa própria motivação é clara: para o mundo ou para nós mesmos, ou seja, para nossa alma” (Arendt in Hill, 1979: 311)<sup>3</sup>. Sua escolha é nítida: o mundo. E ele constitui seu grande interesse, muito maior que qualquer inquietação com o Eu (myself), com o corpo ou mesmo com a alma (Arendt in Hill, 1979:311).

Deste modo, Arendt não procura na subjetividade a fonte de sua ética<sup>4</sup>. Ela privilegia a política, e no centro das questões políticas, está o cuidado com o mundo, não com o homem. Isto poderia se configurar como um distanciamento ético; contudo, a crítica de Arendt é contra a consagração do sujeito moderno e seu processo de alienação do mundo, a ponto de transformá-lo em mais um objeto passível de destruição. Mais do que o homem, o conteúdo de sua ética é a preocupação com os homens em sua pluralidade. Assim, Arendt afirma a dimensão pública e não privada desta relação (Courtine-Denamy, 2004:93).

Para Arendt “o mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas” (CH, 17). Quando ela se refere a ‘coisas’, não está a aludir somente a objetos tangíveis como casas, mesas ou cadeiras – produtos resultantes da atividade da fabricação (*poiesis*) feitas pelo homem (*homo faber*) – para

---

<sup>2</sup> Para uma discussão fenomenológica sobre o conceito de mundo em Arendt cf. TASSIN, Étienne. **Le Tresor Perdu - Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999, especialmente o capítulo VI- *Le Monde*

<sup>3</sup> Tradução livre. No original: “whether the criterion is glory – the shining out in the space of appearances – or whether the criterion is justice, that is not the decisive thing. The decisive thing is whether your own motivation is clear – for the world – or, for yourself, by which I mean for your soul”

<sup>4</sup> Sobre o conteúdo ético de Arendt baseado não somente a partir do conceito de mundo, mas tendo como perspectiva as questões da interioridade que nascem da ‘vida do espírito’ cf. o artigo de ASSY, Bethânia ‘*Faces privadas em espaços públicos*’: por uma ética da responsabilidade, escrito como introdução à edição brasileira de ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

o mundo em que vive. Existem resultados de atividades humanas intangíveis, que não podem ser apreendidas por meio da reificação de um modelo previamente dado. Trata-se das ‘coisas’ produzidas pela atividade prática(*práxis*), e consiste nos atos e falas produzidos pelo homem. Tais produtos somente podem ser apreendidos por meio de uma narrativa que os encerre numa história ou por meio da imitação (*mimeses*) destes mesmos atos e falas (CH, 199).

Assim, o mundo é o espaço onde o homem, por meio de determinadas atividades, *poieses* e *práxis*, condiciona a sua própria existência. Constitui o lugar onde estão os objetos que possibilitam o seu viver: “tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou por ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana” (CH, 17). Como o mundo é condição de existência humana, requer que se tenha cuidado com ele.

Mundo, para Arendt, não significa, portanto, o espaço limitado para o movimento e condição da vida orgânica:

Antes tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interpostos entre os que nele habitam em comum, (...); pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (CH, 62).

O mundo é este lugar *entre* (*between space*) que relaciona coisas e homens (*objective in-between space*) e homens e homens (*subjective in-between space*) (Assy, 2004:32). É o lugar que vincula as diferenças, e por isso mesmo, também se constitui como um *locus* necessário para realçar e marcar estas mesmas diferenças e evitar que se constitua uma identidade geral destruidora de toda a diversidade própria à política. O mundo é o próprio espaço material *entre* os homens, onde se localiza o universo das relações humanas e se realizam os eventos políticos (DR, 68). É o terreno das atividades humanas, no qual as coisas se tornam públicas, e por isso é pressuposto

da política. Como diz Arendt: “(...) o mundo ao qual viemos não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele *cuida*, como no caso das terras de cultivo; ou que estabeleceu através da organização como no caso do corpo político” (CH, 31, grifos nossos).

Este cuidado com o mundo, com o espaço *entre* homens, é o cuidado com a própria possibilidade da singularidade humana. No caso da esfera política, o seu cuidado é o que garante a grandiosidade humana, seu lugar de liberdade, criatividade e distinção.

A atividade que possibilita esta dignidade do mundo é a ação (*práxis*). A faculdade de agir significa responder pelo mundo, o qual deve ser um lugar com uma “face decente”, tanto para os que nele estão como para os recém-chegados, os *neoi* (Courtine-Denamy, 2004:98).

Arendt nos apresenta uma perspectiva ética que não tem um modelo definido. Trata-se de um cuidado com os homens que não está baseado em nenhuma idéia de bem previamente definida, mas que é criada em concerto por meio da ação. Uma ética ativa, em que o próprio movimento constitui-se na referência de como se agir novamente. Como esta ação é realizada pelos homens, estes se estabelecem como o modelo para a ação ética produzida por homens e para os homens, distante de qualquer revelação ou do imperativo universal criado por um homem só.

A *práxis* é o que revela o conteúdo ético de Arendt. Pelo fato de possibilitar, por meio de sua atividade, uma forma de alcançar grandiosidade ou mesmo imortalidade aos homens, elementos que existem somente se puderem ser visíveis a outros homens, nenhuma ação poderia ter como finalidade destruir estes agentes, os espectadores-atores de todas as ações. Cuidar da *práxis* é cuidar dos próprios homens; é preservar sua possibilidade de se constituir como um ser singular. Deste modo, a *práxis*

é a própria energia desprendida pelos homens, não tendo como finalidade outra coisa senão eles próprios.

Arendt inspira-se em Aristóteles para afirmar a dignidade deste tipo de ação<sup>5</sup>. A *práxis* é, portanto, a atividade que se realiza em si mesma. Não há uma motivação fora dela mesma: é um fim em si. Ela não produz nada, nem termina ou se realiza numa obra que lhe seja exterior, pois não estabelece qualquer tipo de reificação. É pura performance e energia (*energeia*) que vai se exaurindo à medida que está sendo executada. Assim, a *práxis* é toda a atividade que ao ser executada, é um fim em si mesma.

Para Arendt a *práxis* corresponde à fala (*lexis*) e à plural interação dos homens (ação) (CH, 34). Deste modo, a *práxis* não se apóia em nenhuma técnica. Concerne aos negócios humanos ou à vida dos agentes, do ponto de vista do *bios politikos*, da maneira de se exercer a singularidade humana no seio de uma comunidade (Tassin, 1999: 292).

Diferente da *práxis*, existe a *poiesis*, uma atividade como a *praxis*, porém instrumental, determinada pela categoria de meios e fins, representando a atividade da fabricação, do *homo faber*, da produção de instrumentos utilitários e duráveis para facilitar a vida dos homens. Na *poiesis*, a finalidade do objeto produzido é dupla. De um lado, o processo de fazê-lo é consumido ao fim deste mesmo, mas ao ser finalizado, o objeto se torna um novo meio para a produção de outro produto. A atividade do *homo faber*, *poiesis*, apresenta-se então como um processo, no sentido de

---

<sup>5</sup> Este trabalho não tem como objetivo apresentar a genealogia do conceito de *práxis* em Arendt. Pretende apenas realçar o modo como a pensadora se apropriou de maneira criativa de um conceito tradicional existente na filosofia aristotélica e o modo como ele é utilizado para fundamentar o seu conceito de política. Também não objetiva adentrar na discussão se o conceito de *práxis* arendtiano é fundamentalmente aristotélico ou se é o resultado da leitura Heideggeriana de Aristóteles em Arendt. Todas discussões já estão muito bem trabalhadas na obra de TAMINIAUX, Jacques. **The Thracian Maid and the Professional Thinker – Arendt and Heidegger**. Albany: State University of New York Press, 1997. Sobre a influência da leitura de Heidegger do conceito de *praxis* em Aristóteles, ver especialmente a introdução: *The History of an Irony* e o capítulo 1: *The Phenomenologists of Action and Plurality*.

que instaura um ciclo de meios e fins interminável, que não possibilita o surgimento de qualquer novidade. (Moreault, 2002:40).

Ademais, *poiesis* tem um fim distinto de si mesma. O seu fim é a obra, isto é, um produto que é exterior à sua atividade. O seu resultado é obtido graças a uma *techné*, uma habilidade específica de um homem apenas, que isolado do mundo, ao fazer o seu ofício, se entrega ao projeto de algo previamente definido (CH, 153). Em razão dessa previsibilidade contida na noção de *poiesis*, e pelo fato dela se dar no isolamento, ela não poderia se apresentar como uma atividade política, pois o que faz é apenas reificar por meio de uma técnica, uma idéia previamente concebida.

Ao contrário de uma atividade que se realiza num processo cíclico, que impede qualquer inovação, Arendt propõe a criatividade da *práxis* em sua relação de constante ruptura com as estruturas dadas do mundo. A relação da *práxis* é a que se dá entre homens e mundo – de homens no mundo – diferente da perspectiva solitária do trabalho do artesão ou mesmo do artista que se isola para fazer sua obra.

Assim, os homens, e não o homem são o fundamento da *práxis*. Arendt retira qualquer privilégio do homem entendido em sua pura individualidade. Um só homem não é criativo a ponto de mudar o mundo. Ele pode até se constituir como *arché*, o princípio e o primeiro impulso para o agir, encarnando o começo da ação que é realizada por uma só pessoa. Mas a ação em si somente pode se dar mediante uma realização levada a cabo por muitos que aderem ao empreendimento (CH, 202).

Este privilégio da pluralidade e a conseqüente desconsideração das questões advindas da interioridade fez com que se definisse a *práxis* arendtiana como destituída de conteúdo. As críticas a este modelo de ação apontam que Arendt, ao prescindir da subjetividade como um dos elementos da ação política, estaria estabelecendo um conceito de política estética.

Autores como George Kateb (1999) chegam a afirmar que, o elemento estético da política de Arendt seria tão dominante que chegaria a suplantar qualquer caráter prático existente na ação. Segundo Kateb, nessa perspectiva estética, a política seria entendida negativamente. Tal como os trabalhos artísticos, a política contrasta ao que é prático, moral ou ao que aspira se constituir como verdade universalizável: “os envolvimento políticos, quando comprometidos no espírito correto ( e esta condição é de fundamental importância) *não são primariamente práticos* ou morais, ou, tampouco orientam-se de verdades abstratas e universais”<sup>6</sup>. Para ele, Arendt “estabelece que o político é um fenômeno à parte, em um grau decisivo, do *prático*, do moral e da verdade universalizável” (1999:134, grifos nossos. )<sup>7</sup>.

Para o autor, Arendt também conceitua a política de forma positiva, mas o que ganharia destaque em seu conceito seriam as negatividades. O ponto mais importante da estetização de Arendt seria a não submissão do político às questões morais. A moralidade ameaçaria o estético, impedindo o compromisso da política com o “espírito correto”<sup>8</sup>. Este “espírito correto” se apresentaria quando o ator político agisse tendo como referência um modelo, ou princípio, na terminologia de Arendt; atuasse para demonstrar uma habilidade política, algo como a *virtù* de Maquiavel; agisse por uma euforia do agir, especialmente quando o agente inicia algo novo e requer a interrupção de um processo necessário ou transgressão de uma prática estável e, por fim, quando suas ações se fizerem em razão do objetivo de ganhar a excelência num contexto político (Kateb, 1999:134)<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup>Tradução livre. No original: “political involvements, when undertaken in the right spirit (and this proviso is of fundamental importance) are *not primarily practical* or moral, or, nor do they take their bearings from abstract and universal truth”.

<sup>7</sup>Tradução livre. No original: “makes to set political phenomena *apart*, to a decisive degree, *from the practical*, the moral, and the universally truthful”

<sup>8</sup> Este termo Kateb (1999:134) retirou do texto de Arendt “O que é Liberdade?”

<sup>9</sup> “What is the right spirit? (...) we can say that for Arendt political actors show the right spirit when they act for the sake of exemplifying a passion (Arendt calls it a “principle”); or for the sake of displaying

Ao apresentar estes elementos, Kateb afirma que a política estética de Arendt se dá por meio da purificação da política, tanto da ansiedade moral (*moral anxiety*) quanto de objetivos morais (*moral goals*), como somente os fenômenos estéticos podem ser (1999:135).

Dos pontos levantados por Kateb destacamos que, de fato, encontra-se em Arendt uma desconsideração das questões morais quando tratadas no âmbito político. Contudo, o que mais chama a atenção em sua análise é a retirada do elemento prático do conceito de política arendtiano. Para o autor, a recusa de Arendt na utilização da política como um meio para obtenção de determinados fins, sejam estes sociais ou morais, retiraria todo o conteúdo prático de seu conceito de política (Kateb, 1999:135)<sup>10</sup>.

A razão pela qual Kateb identifica a ausência da *praxis* em Arendt é porque relaciona a não instrumentalidade da ação política arendtiana com a não-praticabilidade. Para Arendt, e Kateb realça este ponto, a ação política não poderia ser um meio para atingir um determinado objetivo, ou seja, ela não é guiada pela categoria de meios e fins, e não se fundamenta, portanto, na instrumentalidade. Porém, para Kateb afirma que se a política não for orientada por algum objetivo, não será prática. Deste modo, trata o instrumentalismo como se fosse praticidade (1999:135), ou *poiesis* como *praxis*. Como já foi dito, a *poiesis* é própria da fabricação, em que se define um objeto e se estabelecem os meios para atingi-lo (CH, 208). Enquanto a *praxis* reside na própria atividade, em que a “obra não sucede e extingue o processo, mas está contida nele” (CH, 218).

---

one's political skills (Arendt follows Machiavelli in calling this disposition “virtu”); or for the sake of the exhilaration of acting, especially when action starts something new and requires interruption of a seemingly necessary process or the transgression of a settled practice; or for the sake of winning or excelling in political contests, quite apart from the tangible gains of victory” (1999:134).

<sup>10</sup>Tradução livre. No original: “Next, a concern for using political action as a means to attain concrete social goals, even non-moral or immoral goals, disfigures or denatures it. Just as practicability is not in general compatible with aesthetic considerations, so practicability in politics, if it becomes the sole or preponderant mentality, diminishes or prevents political phenomena from becoming aesthetic ones”

Afirmar que a política não está guiada pela lógica instrumental de meios e fins não é negar a sua praticidade. Instrumentalidade e praticidade não são a mesma coisa para Arendt. Caso desconsiderasse a praticidade, não seria possível se criar nada com a política, ela não passaria de uma espécie de idéia essencial distanciada do mundo, da vida cotidiana dos homens, entendimento que Arendt critica fortemente. Ademais, o agir nunca poderia ser chamado deste modo, se não tivesse como uma de suas partes constitutivas a intervenção prática sobre o mundo. Seria uma contradição chamarmos de ação algo que não se realiza praticamente.

A instrumentalidade é guiada pela categoria de meios e fins. Se faço algo, o faço com o objetivo de alcançar um determinado objetivo. Este fazer figura apenas como um meio para algo que está previamente determinado. Já a praticidade não está necessariamente ligada a uma finalidade. Posso estar agindo sem algo previamente determinado: *praticare* do latim, que quer dizer pôr em prática uma ação que se vivencia no momento mesmo da execução. A prática ou o verbo praticar, deste modo, está fundamentado numa experiência que se exaure à medida em que é desempenhada. A prática diz respeito à ação. A instrumentalidade, diferentemente, não está marcada por este desempenhar que se exaure no próprio ato, mas sim, pelo intuito de previsibilidade de um objetivo, de modo que, primeiro defino um alvo, depois determino qual seria a melhor forma de conquistá-lo, utilizando os meios que me são disponíveis. Se a praticidade é o agir, a instrumentalidade é quase uma teoria, pois é a formalização de uma pré-ação, controlada e dirigida.

Ademais, a afirmação de Kateb que a política de Arendt é estética, por ter compromisso com um “espírito correto”, se afasta do entendimento desta pensadora em que a política seria “algo em si mesmo” (CH 218). Deste modo, já que é algo que se define por si, não tem qualquer teleologia. É um princípio no contexto aristotélico e, por



isso, não está guiada ou submetida a qualquer fim, por mais que seja “correto” como afirma Kateb.

A política em Arendt não segue nenhum espírito ou natureza para afirmar a existência de qualquer projeto que diga o que é correto. Isso já seria criar amarras para o fenômeno político, colocando-o contra a idéia do novo. Seria desfigurar o conceito de Arendt tentar submetê-lo a qualquer objetivo ou persecução com faz Kateb. Para a autora, a política de Arendt não tem objetivos e seu fundamento é a liberdade. É uma política sem propósito, influência de Kant da *Crítica do Juízo*, de quem Arendt retira a afirmação de que a política é “propósito sem propósitos”<sup>11</sup> (Apud Kateb, 1999:44).

Habermas (1993), em seu texto *O Conceito de Poder de H. Arendt*, também critica em Arendt o conceito de política ‘pouco objetivo’, fundamentado na idéia de *práxis* aristotélica, em que a ação tem um fim em si mesma. Mas, diferentemente de Kateb, não trata a *práxis* como *poiesis*. Contudo, mesmo considerando a diferença entre os dois conceitos, Habermas pretende que a *práxis* absorva os elementos da *poiesis*. Para ele, o conceito de política arendtiano, pautado na *práxis* aristotélica, ao estabelecer uma rígida fronteira com relação às atividades não políticas do trabalho e do labor (*poiesis*), e também em relação ao *bios theorétikos* (filosofia), - que Habermas denomina como “pensamento” (1993:110)<sup>12</sup>, enquanto Arendt chamaria de contemplação - não tem condições de responder aos desafios contemporâneos.

Apesar de reconhecer que o conceito de política arendtiano é importante para ilustrar a situação atual, caracterizada pela eliminação de conteúdos

---

<sup>11</sup> No original: “purposiveness without purpose”

<sup>12</sup> No texto original em alemão termo utilizado é *Denkens* (pensamento). Cf. HABERMAS, Jürgen. “Hannah Arendts Begriff der Macht” in **Philosophisch – Politisch Profile**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1981/Dritte Auflage 1984, p. 240.

essencialmente práticos do processo político, Habermas ressalta que o preço que se paga por tal entendimento do político é de: “a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; b) isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) não poder compreender as manifestações da violência estrutural” (1993:110-111- versão brasileira e 1994:220, versão americana).

O que propõe é instrumentalizar a *práxis*, estabelecendo que ela deveria possuir elementos estratégicos: “não podemos excluir do conceito do político o elemento da ação estratégica” (Habermas, 1993:112) como forma para lidar com os problemas contemporâneos. Ao insistir nessa ação estratégica, Habermas recai naquilo que Arendt criticou de maneira veemente: trazer para a política a lógica do *homo faber*; pretender que a ação humana seja pautada pela lógica da fabricação, pela qual o homem define um modelo e, a partir daí, toda a sua atividade subsequente é orientada pelo objetivo de construir um objeto segundo este fim (CH, 153). A categoria de meios e fins é que rege este tipo de relação (CH, 156). Deste modo, a coisa fabricada tem um começo definido e um fim também definido e previsível.

Trazer para as ações políticas este tipo de previsibilidade tem várias conseqüências. Inicialmente, esta perspectiva se volta contra o caráter contingencial e espontâneo de toda ação humana, retirando o potencial criativo inerente a cada homem, pois estabelece a valorização de uma estabilidade que somente pode ser obtida ao se instituir a repetição e, sobretudo, pela mecanização dos atos. Ao negar a imprevisibilidade, a lógica do *homo faber* apoiada por Habermas, favorece que nossas ações se tornem hábitos, os quais podem até nos proporcionar uma sensação de segurança que somente as coisas previsíveis possibilitam, mas nos despreparam para lidar com situações inusitadas (Assy, 2004:41).

Ademais, para Arendt é pela ação política que se dá a distinção particular de cada homem. É por seus feitos e discursos que o homem estabelece a sua singularidade e revela “quem” ele é, meio à multiplicidade de outras pessoas. Caso o homem renuncie à ação política e passe a adotar a ação finalística própria do *homo faber*, ele deixa de apresentar “quem” ele é para mostrar apenas o “que” ele se transformou (HC, 180). Para Arendt, a instrumentalização do agir tem como consequência a perda desta capacidade de revelação do agente. Ao se apresentar apenas como o “que” ele é, o homem se assume como coisa, um meio para determinado fim, que pode ser substituído ao longo do processo por qualquer outra peça ou mesmo ser descartado, ao se atingir o objetivo pretendido. Ao renunciar à sua singularidade e adotar a lógica da fabricação, o homem torna-se descartável.

Arendt entende que a ação política é desembaraçada de qualquer funcionalismo ou determinação de qualquer tipo, seja de caráter econômico ou social. A política tem uma dignidade própria, a qual não deve estar submetida à satisfação utilitária do mercado ou das necessidades. A ação é sempre uma causa, nunca um efeito. Contudo, ela é causa dela própria, *causa sui* (Tassin, 1999:269) e seu sentido específico está na sua praticidade.

Não se pode negar a influência da concepção aristotélica de *práxis* na construção do conceito de ação de Arendt (Habermas, 1993:110). De fato, ela retira da expressão *vita activa*, que é a tradução latina do *bios politikos* de Aristóteles (CH, 20), a exemplificação de um tipo de vida voltada exclusivamente para a ação (CH, 21). Arendt faz muitas referências à *Política* de Aristóteles para apresentar o entendimento grego da vida política como um modo de viver autônomo, livre das necessidades e privações

humanas (CH, 21), e que tem sua finalidade em si mesma<sup>13</sup>: “a ação boa é o seu próprio fim” (EN, 1140 b, 10).

Apesar de se reconhecer que o conceito de ação arendtiano tem a influência de Aristóteles, Arendt não fica restrita à idéia aristotélica de *práxis*. O seu conceito vai além e traz uma gama muito maior de possibilidades, pois está baseado na potencialidade ilimitada de agir, algo muito distante da noção teleológica da *práxis* aristotélica, baseada na idéia de se atingir um fim: o Bem.

Villa destaca o distanciamento arendtiano ao aspecto teleológico da *práxis* aristotélica: “Genericamente falando, nós podemos dizer que o modelo teleológico [de Aristóteles] subsume toda atividade, a *práxis* incluída, ou como a realização de um bem, ou como a execução de uma função. Se de uma perspectiva a *práxis* é intrinsecamente valiosa, de outra é sempre subserviente a um objetivo, com seu valor estando em função da natureza peculiar do ‘mais alto bem’, o trabalho do homem” (Villa, 1996:46)<sup>14</sup>. O objetivo de Aristóteles e de sua ética é a formação do caráter do cidadão para que se torne bom e disposto a engendrar ações nobres para a realização de um propósito: o bem comum, o bem final do estado (Villa, 1996: 46).

Ao contrário dessa perspectiva, Arendt não se apóia em teleologias de qualquer tipo, em referências a absolutos tais como natureza, metafísica ou história, ou ainda em qualquer tentativa de submissão da política à ordem do privado, à moralidade ou ao racionalismo instrumental habermasiano.

Em razão dessa autonomia da política, o seu conceito de ação e seu lugar filosófico são totalmente originais. Alguns autores como Etienne Tassin (1999),

---

<sup>13</sup> Cf Aristóteles, *Política*, I, 1253a. Sobre *bios politikos* cf. também *Ética a Nicômacos* 1095 b5, obra a identificaremos pela sigla EN.

<sup>14</sup> No original: “Generally speaking, we can say that the theological model subsumes *all* activity, *praxis* included, as either the achievement of a good or the fulfillment of a function. While from one perspective *praxis* is intrinsically valuable, from an other it is always subservient to a goal, with its value being a function of the peculiar nature of the ‘highest good’, the work of man” (Villa, 1996:46)

chegam a afirmar que não se poderia inscrever Arendt em qualquer tipo de tradição, seja ela aristotélica ou mesmo maquiavélica (1999:264)<sup>15</sup>. Mas, como já se disse acima, apesar de se reconhecer essa originalidade, não se pode afastar uma inspiração aristotélica em Arendt. De fato, o estudo da ética aristotélica e o seu entendimento da *práxis* é um canal importante e valioso para se compreender essa idéia arendtiana da prática política voltada para si mesma e sem qualquer outro tipo de finalidade.

Apesar de Aristóteles partir de uma perspectiva teleológica da ação, ele traz para Arendt a idéia de que determinados tipos de ação têm sua finalidade em sua própria atividade. Na *Ética a Nicômacos*<sup>16</sup>, Aristóteles afirma que “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem”; mas existem atividades que a finalidade reside em si mesma: “não haverá diferença alguma no caso de as *próprias atividades serem as finalidades das ações* ou serem algo distinto delas” (EN, 1094 a1, grifos nossos). Deste modo, em Aristóteles se observa uma valorização da *práxis*, uma ênfase na ação como forma de obtenção do bem: “se há portanto um fim visado em tudo que fazemos, este fim é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade” (EN,1097 a7).

Porém, Aristóteles retoma o argumento finalístico e afirma que toda ação visa um objetivo é que, no caso, é a idéia de bem: “se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado

---

<sup>15</sup> Sobre a influência de Maquiavel em Arendt, cf. KATEB. George. “Political action: its nature and advantages” in VILLA, Dana (Ed.) **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 136 e 137.

<sup>16</sup> Utilizou-se duas traduções para esta obra de Aristóteles. A primeira de Mário da Gama Kury. **Ética a Nicômacos**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1992. A segunda de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. **Ética a Nicômaco** (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979. Contudo, utilizamos a tradução de Mário da Gama Kury somente para as referências do Livro I da *Ética a Nicômacos* que vai de 1094 a até 1098 b8. As demais referências à obra seguem a segunda tradução. A mudança de uma tradução pela outra se deu pela opção de Kury traduzir *arete* por “excelência moral” no lugar de “virtude” e “excelência intelectual” em vez de “virtude intelectual” ressaltada em sua Introdução, p. 12. Esta tradução se mostrou problemática para os objetivos deste trabalho em razão de conceber que há virtudes “morais” no contexto do pensamento grego, entendimento este que contrastaria com os pressupostos aqui apresentados, em que a ação se pauta por princípios éticos que são inspirados pelo mundo e não na subjetividade da moral. As referências que não contradizem esses objetivos foram mantidas.

por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (...), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor de todos os bens” (EN, 1094 a2). Deste modo, para cada atividade há bem e um fim específico a ser atingido, mas existe um bem maior que todos: “o bem em si”, o mais final de todos os bens, que Aristóteles identifica na idéia de felicidade que se encontra na vida teórica.

O uso das faculdades racionais também é para Aristóteles uma atividade: “atividade vital do elemento racional” (1098 a7 e 1098 b8). Assim, Aristóteles insere na *vita activa* o modo de vida do filósofo pautado na contemplação. Arendt aponta esta aparente contradição, em que se estabelece a identificação da quietude do pensamento como uma forma de atividade. Segundo a autora, a chave para se compreender essa questão está na noção de *askholia* grega, palavra que designa ocupação ou desassossego, e que Aristóteles utilizava para todo tipo de atividade. Assim, para o filósofo, a contemplação também seria uma atividade. (CH, 23).

O que Arendt retira de Aristóteles é que toda ação tem como fundamento a *práxis*, e que esta prática não pode ser considerada esvaziada de conteúdo. Mas poder-se-ia perguntar como uma ação que encontra seu fundamento em si mesma, que não tem qualquer tipo de finalidade, pode ser ética? Aqui o que se chama de ética tem como fundamento o cuidado com a pluralidade humana constitutiva do mundo, e este cuidado é feito por meio de uma realização (*práxis*), que se renova à medida que está sendo executada. É neste ponto que se encontra a contribuição da ética aristotélica para Arendt, pois para o estagirita a ética é entendida como a *prática* de hábitos virtuosos: “aos hábitos dignos de louvor chamamos virtudes”(Aristóteles, EN, 1103a 10). A virtude ou *aretê* é a busca pela excelência que se faz pela ação. No contexto arendtiano essa prática é o próprio “horizonte da experiência” em que se dão os problemas éticos centrais (Curtius, 1997:33).

A ética, por se constituir como uma resposta às questões que surgem da experiência cotidiana, do inesperado e do contingente que atuam em nossas vidas, não poderia ter um sentido unívoco; nem se constituir a partir de uma essência invariável, definidora do modo como se deve agir, ou ainda afirmar a idéia de Bem essencial e exigir que toda ação seguisse necessariamente para este fim. Não há Bem, portanto, mas bens que surgem e se mostram à medida que os homens se movimentam em seu espaço mundano.

A virtude, portanto, surge da experiência e não de uma idéia preconcebida. Aristóteles, ao definir que a virtude é de duas espécies, a intelectual e a moral, assinala que tanto uma como a outra são geradas de forma prática. A virtude intelectual se dá graças ao ensino, atividade que exige experiência e tempo; e a virtude moral é adquirida pelo hábito: “por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza” (EN, 1103 a 15).

Também influenciado por Aristóteles, Macintyre ressalta o valor da prática para a construção das virtudes: “E grande parte dos nossos conhecimentos acerca das virtudes são, deste modo, empíricos; aprendemos que tipo de qualidade é a sinceridade ou a coragem, o que acarreta sua prática, quais obstáculos gera e quais evitar, e assim por diante, em grande parte somente observando sua prática em outrem e em nós mesmos” (Macintyre, 2001: 301).

A ética varia de acordo com o espaço político. Assim, em determinadas sociedades pode ser considerada como ético a prática da bondade ou a renúncia a qualquer tipo de ação, tal como estabelecido pelos modelos cristãos; em outras, a ética pode se estabelecer por meio de virtudes contrárias, tais como a ação e a sua indiferença ao que denominaríamos de piedade, como nas sociedades heróicas.

Ciente dessa diversidade de princípios ou “valores” éticos Arendt afirma que: “pode ser a grandeza e a fama como na Grécia pré-socrática; pode ser a permanência da cidadã como na virtude romana; pode ser a saúde da alma nesta vida ou a salvação da alma na vida após a morte; pode ser a liberdade ou a justiça, ou muitas outras dessas coisas” (RJ, 115). E mesmo se isolarmos o contexto grego e filtrá-lo mais ainda encontramos em uma *polis* específica, como Atenas, várias noções de virtudes: dos sofistas, de Platão, de Aristóteles, dos políticos e dos poetas épicos ou trágicos. Deste modo, as virtudes são entendidas pela sua diversidade e variedade, e refletem a especificidade do ambiente em que são forjadas. É neste sentido a afirmação de Macyntire (2001) que toda ética, até certo grau, está ligada ao socialmente local e particular, e que toda a aspiração de uma ética universal, liberta desta particularidade, é uma ilusão (2001:218).

Mas como uma determinada prática pode tornar-se um modelo de virtude a ser copiado, ou dito de outra forma, como a prática torna-se virtude? Primeiro, deve ser visível para existir a possibilidade da imitação; segundo, para alçar o posto de algo a ser imitado, deve ter dignidade que somente têm as coisas ou práticas que são algo em si, que não são originadas de nada além delas mesmas, ou seja, quando são um princípio no sentido aristotélico do termo<sup>17</sup>.

Para se compreender o conceito ético de ação arendtiano encerrado em sua pura autonomia como algo em si mesmo, é preciso considerarmos os ensinamentos aristotélicos. Arendt, ao afirmar que o agir é livre de qualquer forma de determinação,

---

<sup>17</sup> Aristóteles, *Poética*, §42 “ ‘Todo’ é aquilo que tem princípio, meio e fim. ‘Princípio’ é o que não contém em si mesmo o que quer que siga necessariamente outra coisa, e que, pelo contrário, tem depois de si algo com que está ou estará necessariamente unido. ‘Fim’, ao invés, é o que naturalmente sucede a outra coisa, por necessidade ou porque assim acontece na maioria dos casos, e que, depois de si, nada tem. ‘Meio’ é o que está depois de alguma coisa e tem outra depois de si”. Observe-se, contudo, que o Todo de Aristóteles, o Uno, tem um fim. O que na ação arendtiana não existe. Há, enfim, um componente teleológico na ação de Aristóteles.



estabelece que a ação é um princípio. A ação não nasce de qualquer determinação anterior, como se fosse a consequência imediata de algo que lhe vem anteriormente. Arendt recusa a idéia de que toda ação segue uma causalidade, porque assim a política perderia sua imprevisibilidade intrínseca, pois ao se conhecer a causa de todas as coisas, poder-se-ia ter a previsibilidade dos efeitos de todas elas (EPF, 189).

Também se deve matizar a afirmação de que a ação política de Arendt e toda a novidade que ela representa, seria fruto de uma pura e simples aparição fenomenológica, como se a luz que brilha do tesouro da liberdade surgisse do nada e aparecesse de forma puramente espontânea. O conceito de ação de Arendt não segue de maneira tão inequívoca e estrita o que Tassin (1999) denomina “de uma inteligência propriamente fenomenológica” (1999:269)<sup>18</sup>. De fato, a ação, como assinala o autor “como liberdade é começo”<sup>19</sup>; mas há que se relativizar um pouco a sua afirmação de que este começo se dá por meio de pura espontaneidade: “como começo ela é espontaneidade” (1999:269)<sup>20</sup>. O aspecto fenomenológico da ação, o seu caráter de aparição, é consequência do percurso específico da ação, de sua performance já iniciada. E isto se dá porque a atividade da *práxis*, por meio da energia (*energeia*) que utiliza, produz a luminosidade para sua própria aparição. Assim, esta energia utilizada é também liberada como fenômeno visível, o qual contém em si o seu conteúdo na forma de pura prática.

Deste modo, o caráter fenomenológico surge porque o agir se iniciou anteriormente; ele é sua consequência, o que afasta a idéia de que a ação, por ser uma novidade, possa surgir sem uma referência, pois de acordo com Arendt, “uma das características da ação humana é a de sempre iniciar algo novo, o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*” (CR, 15).

---

<sup>18</sup> No original: “d’une intelligence proprement phénoménologique”

<sup>19</sup> No original: “comme liberté est commencement”

<sup>20</sup> No original: “comme commencement elle est spontanéité”

Outros fenômenos também aparecem no mundo, e nem por isso são políticos. Quando Arendt diz que “ser e aparecer coincidem” (VE, 17), ela está a reafirmar um critério de realidade. E realidades podem ser meramente fáticas, podem já estar disponíveis para uma simples apresentação de sua existência. Quando se diz: isto é uma pedra, oferece-se visibilidade para um objeto que já estava dado, mas que a partir do momento em que se chama a atenção de outros para sua existência, ele passa a constituir-se como algo presente e com certa relevância, mesmo que antes já estivesse presente.

Já a visibilidade política não se dá por sua pura e simples fatualidade. Ela necessita ser impulsionada por um ato humano, a *arché*, que é apenas o início, e depois garantir sua expansão com a participação de outros por meio da *práxis*. Deste modo, a sua visibilidade é garantida pelo elemento irruptor (*arché*) e prático (*práxis*) da ação, que ao serem inseridos num mundo que segue seu ritmo normal, chamam a atenção e ganham visibilidade pelo simples e grandioso fato de interromperem a linearidade da vida.

Esta ação, que não se dá por nenhum tipo de causalidade intrínseca, ou seja, por nada que se constitua como sua causa necessária determinando seu direcionamento, tem seu início específico. A ação surge de algo que lhe é externo: os modelos ou princípios gerados em um espaço público específico, que se tornam a referência do que é virtuoso. Arendt então estabelece que a ação tem como referência a virtude ou a excelência, a *arete*, dos gregos. (EPF, 199). A *práxis* arendtiana encontraria nos modelos da ética heróica, fundamentada na perspectiva de um ato virtuoso, uma de suas fontes inspiradoras. É esta a discussão que faremos a seguir.

## 2- ELEMENTOS HERÓICOS DA *PRÁXIS*

O conceito de ação de Arendt tem a excelência como um de seus fundamentos, pois somente pelos seus feitos e discursos que o homem pode distinguir-se dos demais e tornar-se um ser singular (CH, 189). Deste modo, o conceito de *práxis* arendtiano retoma elementos da ética heróica grega em que a *arete*, a excelência ou a virtude, é alcançada somente por meio de atos que possibilitam a distinção de um agente sobre os demais. Contudo, isso não quer dizer que Arendt privilegie a ação individual. Ao contrário, o caráter revelador da ação heróica depende essencialmente da mobilização de uma rede de atores que age juntamente com o herói da ação (Duarte, 2000:233). É neste sentido as palavras de Arendt: “para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença de outros, e essa presença requer um público formal, constituído pelos pares do indivíduo” (CH, 58).

O presente capítulo busca analisar esta noção de excelência ou virtude em Arendt. A partir daí identificamos um predomínio de virtudes ligadas à ética heróica grega, as quais fundamentam o conceito de ética arendtiana que se constrói pela *práxis*.

### 2.1-*Virtudes e Princípios*

A excelência é um dos elementos da ética Arendtiana. Neste sentido, *ethos* expressa a prática (*práxis*) de hábitos virtuosos em meio a uma pluralidade. Ética é, portanto, o conjunto de práticas virtuosas que são executadas como forma de se realizar o Bem em determinada comunidade. Contudo, esta idéia de Bem não se refere a um padrão ou valor fixo, mas é construída à medida que responde às mudanças geradas na esfera política. Há, portanto, uma via de mão dupla em que *ethos* expressa uma

prática influenciada por princípios já existentes, mas à medida que os efetua, também os modifica, renovando-os.

Deste modo, quando se fala da ética Arendtina, pode-se destacar que esta ética é influenciada pela maneira como a antigüidade concebia agir eticamente. Trata-se, portanto, de uma ética guiada por valores coletivos, por um compromisso com a comunidade que a constrói. A sua referência são as virtudes e os princípios que expressam a psicologia e os valores de uma comunidade, os quais são formados ao longo do tempo e ganham existência concreta, a partir do momento em que se manifestam em cada ato realizado. Uma ética guiada por uma luminosidade antiga que vê na prática constante o seu referencial de realização e cuja perspectiva distancia-se de uma noção de ética pautada em valores pré-determinados por algum tipo de autoridade, seja ela religiosa ou laica, ou mesmo por algum imperativo construído na subjetividade.

Diferente de toda análise que busca entender o conceito de *práxis* arendtiano exclusivamente por seu caráter estético, portanto, destituído de todo e qualquer conteúdo que não seja a sua própria aparição<sup>21</sup>, o entendimento de ética que estamos a ressaltar fundamenta-se também na noção arendtiana de princípios.

Como a ação é entendida como um fenômeno autônomo, os princípios não devem ser entendidos neste contexto como leis prescritivas ou imperativas. Como destaca Arendt, funcionam como fontes inspiradoras, semelhantes à idéia de *Espírito* que, para Montesquieu, deveriam guiar a feitura das leis (EPF, 199). São valores gerais de determinada comunidade, que se tornam a referência do modo mais prestigioso de se agir. Esses princípios modelam uma diversidade de práticas, as quais, quando tomadas conjuntamente, formam aquilo que Aristóteles denominou de *Ética* ou *prática das Virtudes* (EN 1103 a 10).

---

<sup>21</sup>Sobre esta discussão cf. DUARTE, André. **O pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000, pp. 218-233.

Quando afirma que a ação brota dos princípios, Arendt exemplifica que “tais princípios são a honra ou a glória, o amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência – do grego *aí aristeúein* (“ambicionar sempre fazer o melhor que puder e ser o melhor de todos”), mas também o medo, a desconfiança ou o ódio” (EPF, 199). Apesar de também fazer referência a princípios como medo, desconfiança e ódio, o que se destaca na relação de Arendt são as virtudes mais ligadas a uma ética de caráter heróico grego: honra, glória, distinção e excelência.

Ademais, como bem ressalta Kateb, a relação de princípios consternadores como medo, desconfiança e ódio contribuem para a perspectiva trágica do conceito de política de Arendt, à medida que enriquecem e completam o drama da política: “eles contribuem para o fracasso da autêntica política<sup>22</sup>” (2000:138-9), pois toda queda representa também a possibilidade de soerguimento, a possibilidade de novos começos.

---

<sup>22</sup> Tradução livre. No original: “they contribute to the failure of authentic politics”

## 2.2 - A Virtude Heróica

A ética arendtiana reflete o espírito heróico antigo. O modelo para Arendt é aquele que se apóia na épica homérica e seus heróis como Ulisses<sup>23</sup> (EPF, 74) ou Aquiles<sup>24</sup> (CH, 206), homens que agem tendo com referência o mundo externo e não seus conflitos e valores pessoais.

Arendt destaca constantemente a permanência e a influência dos valores homéricos nas origens do fenômeno político. Em seu esforço para compreender com que condições fundamentais da existência humana a política tinha a ver, encontra nas práticas e virtudes existentes na épica homérica uma de suas fontes essenciais: “essa estreita união do político com o homérico é de grande importância para a compreensão de nosso conceito de liberdade política tal como aparece em sua origem na *polis* grega” (OQP, 54). Para a pensadora, alguns dos elementos fundamentais para a compreensão da política podem ser encontrados na ética heróica contida no homérico: “e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito” (EPF, 201).

---

<sup>23</sup> Quando se refere a Ulisses, Arendt destaca que o herói está a seguir os princípios que pautam a ética de sua comunidade. Ele estaria a tentar realizar os grandes feitos que se tornaram a referência da ação. Contudo, ao perseguir estes grandes feitos Ulisses não está simplesmente a repeti-los. Ao agir de acordo com os princípios, suas ações acabam por se tornarem inéditas, num ciclo de imitação criativa própria de toda ética que não se baseia em padrões rígidos e imutáveis. Como seus atos se tornam novos ao serem executados, ele não tem consciência da grandeza de seus feitos. Faz-se necessário que um narrador apresente estas ações para que o herói perceba o valor de sua própria figura e de suas realizações. Este processo de narração, para Arendt, constitui-se a fundação mais profunda da História: “A História como uma categoria de existência humana é, obviamente, mais antiga que a palavra escrita, mais antiga que Heródoto, mais antiga mesmo que Homero. Não historicamente falando, mas poeticamente, seu início se encontra, antes, no momento em que Ulisses, na corte dos Feácios, escutou a estória de seus próprios feitos e sofrimentos, a estória de sua vida, agora algo fora dele próprio, um ‘objeto’ para todos verem e ouvirem. O que fora pura ocorrência tornou-se ‘História’. Mas a transformação dos eventos e ocorrências singulares em História era, em essência, a mesma ‘imitação da ação’ em palavras mais tarde empregadas na tragédia grega. (...)” (EPF, 74, aspas da autora).

<sup>24</sup> De acordo com Arendt em *A Condição Humana*: “O que dá à história de Aquiles sua importância como paradigma é que ela mostra, em breves palavras, que o preço da *eudaimonia* [condição duradoura de uma boa vida] é a própria vida; que ela só pode ser garantida quando renunciamos à continuidade da existência ao longo da qual nos revelamos aos poucos, quando condensamos toda a existência num único feito, de sorte que a história do ato termina ao mesmo tempo que a vida”, p. 206.

De fato, os gregos estabeleceram em seu passado histórico uma idade heróica. Que tal idade houvesse existido, nenhum grego ousava duvidar. Sabia-se muito deste passado onde a terra era habitada por esses semi-deuses: seus nomes, genealogias e feitos. Homero e Hesíodo eram as fontes de informação mais autorizada sobre este tempo e homens<sup>25</sup> (Finley, 1982:26).

Se Homero nos relata uma série de feitos fantásticos produzidos pelos heróis, Hesíodo nos apresenta como se deu a origem dessa raça<sup>26</sup>. Inicialmente eram cinco as raças: ouro, prata, bronze, heróis e a de ferro. Numa narrativa que apresenta a melhor raça para a mais simples, há o destaque para a raça de ouro e para a raça dos heróis. As demais tiveram ou lhes foram destinado um triste fim, como no caso da raça férrea. A raça de ouro é a dos deuses que ocupam o Olimpo (v. 111). A de prata, acometida pelo Excesso e Desmedida (*Hýbris*), foi ocultada por Zeus sob a terra (v. 136). A brônzea, influenciada por Ares, era terrível por sua brutalidade e violência. Por essa razão morreu e passou a ter morada na escuridão do gélido palácio de Hades (v. 152-3). Surge a quarta raça, a qual “Zeus Cronida fez mais justa e mais corajosa,/raça divina de homens heróis e são chamados/semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim” (v. 158-60). A estes Zeus confinou nos confins da terra, na “Ilha dos Bem-Aventurados, junto ao oceano profundo” (v. 170). Por fim, a raça de ferro, a raça dos atuais homens, condenados às penas da labuta diária para sobreviverem numa vida onde “males e bens estarão misturados” (v. 179), e dominada pelos piores exemplares da raça.

---

<sup>25</sup> **Íliada e Odisséia** teriam sido escritas por volta de 740 e 600 a. C. **Os Trabalhos e os Dias** de Hesíodo entre os séculos VIII e VII a. C. Cf. FINLEY, Moses. **O Mundo de Ulisses**. Lisboa: Editorial Presença, 1982, p. 14.

<sup>26</sup> Sobre o mito das cinco raças de Hesíodo utiliza-se aqui **Hesíodo - Os Trabalhos e os Dias** (Primeira Parte) - Introdução, tradução e comentários – Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

A raça mais justa e corajosa é a dos heróis. É ela que vai se constituir como a referência da virtude para o homem grego. Estes valores heróicos, como assinala Jaeger, refletem o “*ethos* da cultura e da moral aristocrática” e encontram “na Odisséia o poema de sua vida” (Jaeger, 1989:46).

A comunidade dos chamados séculos obscuros gregos, que produziu forma de vida heróica, desapareceu, mas a sua representação ideal, expressada na poesia de Homero, converteu-se no fundamento da cultura helênica como destaca Jaeger (1986: 46) e a própria Arendt: “Homero foi ‘o educador da Hélade’” (CH, 51, nota 33, aspas da autora)<sup>27</sup>. A épica homérica teve o papel especial de se constituir como fonte para a preservação e transmissão de todo o sistema de valores éticos gregos (Goldhill, 2003:140-1).

A poesia homérica celebra a tradição do passado e exalta a glória, o conhecimento do que é magnífico e nobre, e recusa qualquer acontecimento que não busque alcançar o extraordinário. Deste modo, os mitos e as lendas heróicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos de ação, e intimamente ligada à origem da poesia nos cantos heróicos, existe a idéia da glória, do louvor e da imitação dos heróis (Jaeger: 1989:48).

Como bem ressalta Finley, para os heróis homéricos “tudo gira à volta de um único elemento de honra e de virtude: a força, a bravura, a coragem física, a valentia. E, ao invés, nenhuma fraqueza, nenhum traço negativo além de um só: a covardia, com a conseqüente incapacidade de prosseguir os objectivos heróicos” (1982:27). Veja-se este ilustrativo trecho da *Ilíada*: “Zeus e vós todos, ó deuses!” rogava Heitor, “permiti que meu filho com eu se distinga entre os Troianos, que ele mostre uma

---

<sup>27</sup> Os poemas homéricos seriam testemunhas de seu próprio tempo, o século VIII. Contudo, descrevem um período intermediário entre dois mundos, que não seria nem o mundo micênico, nem a sua própria época. Descreve a sociedade da chamada idade obscura dos séculos X e IX, posterior ao período micênico, mas anterior ao desenvolvimento da *polis* no século VIII. Cf. AUSTIN, Michel e VIDAL-NAQUET, Pierre. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. Lisboa: Ed.70, 1986, p.47.



coragem e valentia iguais às minhas e reine pela força em Ílion . E que um dia se diga dele: “É ainda mais valente que seu pai”, quando regressar do combate. E que dele traga os despojos ensangüentados dos inimigos mortos e que o coração de sua mãe rejubile!”. (Apud Finley, 1982:27).

Por essa citação observa-se que o *ethos* heróico destacava a valorização de práticas guerreiras que exaltavam a grandeza da ação como um fim em si mesmo. A vitória, por mais que fosse desejada, não era o objetivo específico do herói. O mais importante era a própria ação como forma de revelação de sua coragem e valentia, sendo irrelevante a forma como ela foi empreendida. Daí Finley afirmar que não se pode entrever nenhum vestígio de Decálogo nessas palavras ou nenhuma responsabilidade social além da familiar; nenhuma obrigação por nada nem ninguém, apenas a afirmação da valentia e a marcha para a vitória e o poder (1982:27).

A idade dos heróis, tal como concebida por Homero, era uma época onde havia homens que excediam de maneira espetacular as normas usuais referentes a um grupo delimitado e bem definido de virtudes. Os heróis têm somente olhos para as ações grandiosas e isso os afasta de qualquer perspectiva que leve em conta os atuais padrões morais de bem e mal. Ulisses na casa de Alcínoo, começa assim o relato das suas viagens desde Tróia: “De Ílio levaram-me os ventos à terra habitada por Cíconos,/onde a cidade de Ismaro saqueei e matei seus homens;/mas da cidade as mulheres e o grande tesouro amontoado foi dividido, porque nenhum homem sem lote ficasse”(Odisséia, IX, 39-49). Observe-se que na Odisséia o relato dessas ações tem o objetivo de descrever os grandes feitos do herói. Não são levados em conta os meios como estes atos se deram. Deste modo, nessas ações e no universo em que estavam inseridas, não se vislumbrava qualquer perspectiva de ordem moral.

Atentando-se para as grandes diferenças que separam e distanciam a sociedade homérica do século IX-VIII e da *polis* clássica do século V, não se pode deixar de salientar certas continuidades e semelhanças do mundo homérico com sua ética e sistema de valores, sobre os séculos que lhe seguem. (Austin e Vidal-Naquet, 1986:56). Deste modo, esse comportamento de Odisseu e os valores que eles representam na busca de uma glória imorredoura, ainda influenciam de maneira decisiva a ética da *polis*, observando-se, contudo, que sofrera uma alteração do sentido individual do guerreiro, possuindo, a partir de então, uma orientação cívica própria à vida na cidade.

Os valores dessa ética heróica constituem a *paidéia* grega, uma verdadeira educação para os helênicos, pelos menos quanto a um princípio ou exemplo a ser seguido. Daí Arendt afirmar que “não importa quanto pode ter-se modificado, através dessa constância no futuro, o conteúdo da *polis* permanece ligado ao homérico em sua origem” (OQP, 55).

As fontes de tal percepção podem ser localizadas numa tradição que se inicia na poesia e epopéia, Homero e Hesíodo; nos historiadores, Heródoto e Tucídides; nos políticos, Péricles; e magistralmente representada de forma estética por meio da dramaturgia trágica e seus maiores representantes: Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. E dentro dessa extensa contribuição cultural grega, não poderia faltar um lugar reservado para a filosofia. Ao longo do livro IV da *República*, Platão lista a coragem como uma das quatro virtudes cardeais da cidade, juntamente com a sabedoria, a temperança e a justiça (*República*, IV, 427e). Apesar de ser uma coragem de tintas filosóficas, moldada pela educação e guiada pela razão para saber discernir o que temer e o que não temer (430b), verifica-se ainda a referência à coragem como virtude essencial para a vida política.

A filosofia de Aristóteles também não foge a esta *paidéia*, ao listar entre as virtudes algumas que refletem de maneira clara o *ethos* heróico: a coragem e seu desafio à morte (EN, 1115a 10) e a honra (EN, 1115b 10). Contudo, não se pode deixar de destacar que, mesmo refletindo estes valores heróicos, a filosofia instaura um novo tipo de virtude relacionada à razão e a própria vida do filósofo: a vida contemplativa. Como bem destaca Arendt (CH, 22), se antes do advento da filosofia socrática as virtudes *par excellence* eram as advindas da *vita activa*, com o desenvolvimento posterior desta filosofia houve uma inversão. Aristóteles chega a construir uma gradação das virtudes estabelecendo a teórica como superior à *activa* (EN, 1177b 15).

Como virtude se entende a excelência produzida em qualquer atividade, as virtudes políticas eram identificadas como as mais elevadas que se poderia alcançar. A coragem, a nobreza, a grandeza e a honra se estabeleceram como virtudes porque era o máximo que um mortal poderia atingir, para de alguma forma se assemelhar a um deus. E isto ele obtinha por meio de uma ação prática sobre o mundo. Neste ponto, Arendt se afasta de Aristóteles, pois no lugar do privilégio à contemplação como virtude principal, ela realça as virtudes pré-filosóficas em que se baseavam a vida política. Ao contrário da virtude recôndita da razão, que tem sua atividade na privacidade da mente do filósofo, Arendt elege as virtudes que podem ser motivo de admiração pública, porque estas aparecem ao mundo e, por conseguinte, são as que oferecem maior segurança, pois estão à vista e ao escrutínio de todos, à maneira das atividades artísticas.

Neste sentido, o teatro é um dos melhores expoentes destas virtudes que expressam os valores heróicos. Mas, por meio da tragédia, há não somente a apresentação destes valores como a sua discussão e problematização. Os atos de

violência, morte e sacrifícios em nome da honra heróica passam a ser questionados na *polis* por meio do teatro. Contudo, a própria consumação trágica consubstancializada pela ação dos homens revela, além da humanidade do herói, também a sua grandeza. Daí Aristóteles afirmar, na *Poética*, que a tragédia procura imitar os melhores homens enquanto a comédia, os piores<sup>28</sup>. Aristóteles faz menção ao sentido grego clássico formulado a partir de Homero, em que os “homens de elevada índole” (1448a) só podem ser os heróis, e os de baixa índole, a multidão (Souza, 1979: 275, nota ao §7).

Os atos, para alcançarem a medida do heroísmo, não poderiam ser medíocres. O elemento constituinte do herói é a sua distinção, a qual se faz por grandes feitos. E o que são estes grandes feitos? No contexto da tragédia e da cultura grega, os grandes feitos não são aqueles que modernamente seguem os atuais padrões de moralidade. São atos grandiosos em si e não encerram um julgamento de ordem moral. A grandeza é o seu critério. Mesmo quando é abatido pela vontade de um deus, ao herói é reservada uma maneira de sê-lo com grandeza, de modo a preservar-lhe uma parte da honra. (Romilly, 1998:154).

Na política, os ecos desses valores heróicos podem ser vislumbrados na célebre oração fúnebre de Péricles e nas guerras travadas no interior do mundo helênico. A teoria da ação de Arendt está imbuída desta ética heróica e a utilização do discurso de Péricles pela pensadora é exemplificativo dessa postura.

A política, entendida no contexto da teoria arendtiana como ação, tem como critério a grandeza. Deste modo, coloca-se acima dos padrões morais do bem e do mal. E esses padrões, diferentes da ética e sua perspectiva de mundo, estão fora do âmbito político, pois são construídos a partir da subjetividade. Neste sentido, a ação

---

<sup>28</sup> Por este comentário de Aristóteles, certamente Sócrates ficaria em má situação quanto à sua grandiosidade, pois, apesar de ser considerado por todos – menos por ele próprio – um grande sábio, portanto, um grande homem, foi vítima da chacota de seus opositores, dentre eles Aristófanes, que o fez personagem de sua comédia *As Nuvens*. Cf. a tradução de Mario da Gama Kury: Aristófanes. *As Nuvens*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, pp. 11-107.

como algo em si, busca alcançar o extraordinário. Não está imbuída de qualquer teleologia e, por isso, não tem a preocupação se o resultado final terá conseqüências boas ou más. Arendt encontra no discurso de Péricles, citado por Tucídides II 41<sup>29</sup>, a expressão de um tipo de política que não considera questões de ordem moral. Diz a autora:

Nas formulações de Péricles – e aliás, também nos poemas de Homero – fica eminentemente claro que o significado mais profundo do ato praticado e da palavra enunciada independe de vitória ou derrota, e não deve ser afetado pelo resultado final, por suas conseqüências boas ou más. Ao contrário do comportamento humano, (...), a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade, uma vez que tudo o que existe é único e sui generis (CH, 217).

Neste ponto o pensamento de Arendt se aproxima de Nietzsche<sup>30</sup> que, em sua crítica à moral, considera que os valores de bem e mal são relevantes apenas para aqueles que estão destituídos da capacidade para agir. Estes são movidos pelo ressentimento aos homens de ação, o herói ou o aristocrata na genealogia de Nietzsche, e geram assim valores onde estes não existiam, já que no mundo dos homens ativos não há valoração ou adjetivação para um igual, pois todos são “homens em si”. O nobre “é alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro” (Nietzsche, 1998:22). Desta forma, existe uma esfera, seja a da política ou da aristocracia, onde os homens não podem fazer qualquer menção a valores de bem/mau em relação aos seus atos porque estes valores, simplesmente, não têm qualquer referência nesta realidade. A valoração somente pode ser feita por quem está de fora, o excluído, o escravo, que com seu ressentimento estabelece padrões para se afirmar.

---

<sup>29</sup> Algumas traduções da declaração de Péricles são apresentadas por Paulo César de Souza em sua tradução da **Genealogia da Moral: uma polêmica**, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, primeira dissertação, nota 13. Em nosso trabalho utilizamos a tradução de Mário da Gama Kury para a obra de Tucídides, **A guerra do Peloponeso**, Brasília: Editora da Universidade de Brasília/HUCITE, 1982, p. 100, versão também trazida por pelo tradutor de Nietzsche: “compelimos todo o mar e toda a Terra a dar passagem à nossa audácia, e em toda parte plantamos monumentos imorredouros dos males e dos bens que fizemos”.

<sup>30</sup> Cf. NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral: uma polêmica**, principalmente a primeira e segunda dissertações.

Segundo Nietzsche houve uma mutação dos valores que se reflete na desvalorização da ação: “a impotência tomou a roupagem pomposa da virtude” (Nietzsche, 1998:37). Daí o homem dispostamente negar seu espírito ativo para ser tornar “bom” no sentido servil do termo da palavra. A interpretação moral da ação revelaria a hostilidade com as grandes ações. Adequar as ações à moralidade ensejaria o que Nietzsche chama de ajuste ao comportamento da manada, uma passividade, uma renúncia à ação (Villa, 1996:88).

O que o excluído valora como bem/mau é algo inerente aos fortes, e estes movem-se de acordo com um código próprio, o qual não pode ser considerado como uma moral, que tem por objetivo a glória<sup>31</sup>. Assim, para Nietzsche, a idéia de moral não foi gestada num mundo que tenha como referência a grandeza e a glória, estruturas que, para Arendt, são os únicos critérios pelos quais se pode julgar a política (CH, 217), mas não defini-la. A sua definição, com já dito, somente se dá pela *práxis*, e seu conteúdo pela ética, e não na moral.

Observa-se, portanto, que Arendt se aproxima da crítica Nietzscheana da moralização do agir. Arendt compartilharia com Nietzsche a profunda suspeita de que a epistemologia moral parece conduzir à formação de sujeitos dóceis e que sistematicamente desvalorizam a ação (Villa, 1996:89). Além disso, para Arendt, inserir a moralidade na esfera política, além dos perigos inerentes de algo que é construído na subjetividade e, portanto, não é colocado à vista de todos, seria uma forma de instrumentalizar a ação. Quando se define o que é o Bem e se busca alcançá-lo, o risco para a política é o modo como se chegou a tal idéia. Que Bem é este? Quem o definiu? E isto se torna mais dramático se pensarmos nas sociedades contemporâneas,

---

<sup>31</sup> Nas palavras de Nietzsche: “perguntemo-nos *quem* é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: *precisamente* o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento” in **Genealogia da Moral: uma polêmica**, p. 32, aspas do autor.

onde o poder é transferido dos cidadãos para alguns poucos que os representam. Deste modo, a idéia de Bem passa ser o que é decidido e definido por esta minoria, e todo o esforço e sacrifício para alcançá-lo passa a ser função da maioria.

Arendt traz ainda a lição de Maquiavel e seu distanciamento dos padrões morais para a vida política. Em *O Príncipe*, ao ensinar que os governantes “*não* devem ser bons” (*Príncipe*, XVII), ele não pretendia dizer que deveriam ser ensinados a serem ruins e cruéis, mas deveriam evitar as duas inclinações para agirem, não por critérios morais ou religiosos, mas sim por princípios políticos, em muito distinto daqueles: “Para Maquiavel, o padrão pelo qual julgamos não é o eu, mas o mundo, é exclusivamente político, e isso é o que o torna tão importante para a filosofia moral” (RJ, 145).

O modelo para Arendt é a perspectiva heróica grega da virtuosidade da ação. Esta virtuosidade está primeiramente relacionada à realização, no sentido que a excelência de uma ação se dá com o próprio desempenho e não pelo resultado final da atividade. Arendt nos lembra que os gregos, para expressarem metaforicamente a política, utilizavam-se de atividades em que a excelência e o virtuosismo somente poderiam ser auferidos enquanto estavam sendo desempenhadas, como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar (EPF, 200). Inspirada em Aristóteles (EN, 1103 b)<sup>32</sup>, diz a autora: “como todo agir contém um elemento de virtude, e o virtuosismo é a excelência que atribuímos à prática das artes, a política tem sido com freqüência definida como uma arte” (EPF, 200). Esta relação entre arte e política possibilitou que se interpretasse a recorrência de Arendt a estes princípios como um dos elementos teatrais de sua obra.

---

<sup>32</sup> Diz Aristóteles em relação às virtudes: “adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo este instrumento” (EN, 1103b).

A “imitação” promovida pelo ator político faz com que ele vista uma espécie de máscara que lhe fornece o seu papel como ator no meio público (Kateb, 2000:138).

É importante salientar que os princípios éticos, estando relacionados com algo externo, que se torna uma fonte de inspiração para os atos, perderiam completamente sua importância e significação para o corpo político se não fossem de algum modo perseguidos de forma prática. Eles necessitam ser constantemente “reavivados” por meio da ação. Ao se tornarem princípios dignos de louvor, ganham uma nova estatura representando atos acima da média e, por isso, auferem glória a quem tentar imitá-los. A honra passa a se constituir como uma finalidade da virtude (EN, 1122b 10). Os gregos entendiam que a honra não era construída na interioridade do homem, como uma consciência interna de honradez; ao contrário, era algo voltado para o externo. O que trazia a honra era tudo o que era visto publicamente, como sacrifícios e ofertas aos deuses da cidade, construção de templos e “todos aqueles que são objetos apropriados de ambição cívica” como nos diz Aristóteles (EN, 1122b 5).

A magnificência é, portanto, tudo o que é relacionado como objetos públicos, e não consigo mesmo (EN, 1123a 5). Para o contexto grego, o homem que não contribui em nada para o bem comum não auferirá honra, pois esta somente pode ser dada pelos outros homens como forma de reconhecimento pelos atos e palavras do agente, pois a “a honra pertence ao público” (EN, 1163b 5). Ela somente pode ser conferida pelos pares, e sem ela o homem não tem valor (Macintyre, 2001:216).

O caráter do agente é formado por algo que lhe é externo, o que se faz por meio das práticas já consagradas antes de sua vinda ao mundo. Como o caráter não é algo que lhe seja natural ou intrínseco à sua pessoa, Aristóteles afirma que ele se forma por meio da “imitação” pois “as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes” a atos que sejam bons ou maus (EN, 1103b 23-5). Os atos é que



determinam o caráter do agente (EN, 1103b 33), e não o contrário; ou dito de outra forma, são os princípios éticos como referência de atos virtuosos que moldam a ação.

Diverso da noção de moral que é vivenciada na subjetividade, o espírito do homem grego, no qual Arendt se inspira, é voltado para o exterior. Como afirma Vernant: “a organização mental e psíquica do grego é tal que ele desconhece totalmente a introspecção” (Mito e Política, p. 70). Deste modo, o “eu” só se torna o que é nas sociedades heróicas por intermédio de seu papel, da máscara que assume; é uma criação social, e não individual (Macintyre, 2001:223). A ética de Arendt reafirma este posicionamento ao criticar o uso de critérios morais para a política: “No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo” (RJ, 220).

Mister que se possa então expor publicamente a imitação das virtudes para poder ser reconhecido como digno de louvor e honra, e talvez, alcançar a glória maior: tornar-se a personificação de algumas dessas virtudes, ao se constituir um exemplo, assim como Aquiles representa a coragem (CH, 206; EPF, 307); Jesus Cristo ou São Francisco a bondade (EPF, 307) e Odisseu, a perspicácia<sup>33</sup>. Ao encarnar uma das virtudes o homem torna-se o exemplo, e a partir daí, ele mesmo passa a se constituir como um princípio (ético) – ser um novo. Daí Arendt ressaltar que “a única oportunidade de que um princípio ético seja simultaneamente verificado e validado”, é por meio dos exemplos (EPF, 306-7). Eles ensinam o persuadem por meio da inspiração, “de tal modo que, sempre que procuramos realizar um ato de coragem ou

---

<sup>33</sup> Arendt ao trazer os exemplos de Cristo ou de Francisco de Assis pretende mostrar apenas que toda virtude tem como referência um exemplo. Contudo, a virtude cristã da bondade não é política, pois não pode aparecer nem para o mundo e muito menos para quem a pratica. “Pois é claro que, no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade”. Continua Arendt: “A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom; será, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja” (CH, 85).

bondade, é como se imitássemos alguma outra pessoa – a *imitatio Christi*, ou qualquer que seja o caso” (EPF, 307).

Diferente da verdade filosófica, originada de um transcendente, o caráter de modelo da virtude não vem de algo que esteja fora do mundo dos homens, mas é produzido a partir dele, por meio de exemplos. A sua capacidade de permanência depende das práticas imitativas que lhe fazem referência e louvor. Deste modo, o modelo ético tem sua fonte no homem voltado para a vida mundana, e é constantemente alimentado pela única atividade especificamente humana: a ação. De acordo com Arendt: “a manifestação de princípios somente se dá através da ação, e eles se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais” (EPF, 199). Cria-se assim um “mundo” no contexto arendtiano do termo, em que os parâmetros, princípios e valores são criados a partir dos próprios homens, sendo eles mesmos referência em sua pluralidade, e não por meio de formas transcendentais ou padrões criados individualmente. Por esta razão Arendt não inclui nenhum princípio moral em sua lista (Kateb, 2000:139).

As virtudes são criadas a partir deste mundo e deste modo, como afirma Arendt, “são o resultado de algum treinamento ou ensinamento” (RJ,139). Nesse sentido vale lembrar a advertência de Aristóteles: enganam-se aqueles que “refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e se tornarão bons dessa maneira” (EN, 1105b 15), pois é por meio do hábito que se alcança a virtude (EN, 1179b 25).

As virtudes seguem o exemplo, de forma que aqueles que as praticam, o fazem “tal como o fazem os justos e temperantes” (EN, 1105b 5). De forma recorrente, o exemplo para as virtudes são os heróis das epopéias. Somente por meio de grandes feitos que os homens podem alcançar um tipo de reconhecimento que lhes possibilite uma imortalidade típica dos deuses: “os homens se tornaram deuses pelo

excesso de virtude” (EN, 1145a 20). Aristóteles cita como uma referência de virtude sobre-humana a que Príamo atribui a Heitor na *Ilíada* (XXIV): “pois ele não parecia o filho de um mortal, mas de alguém que viesse da semente dos deuses” (EN, 1145 a 20). Em outros trechos traz como exemplo de ação nobre o homem que desafia a morte em nome de uma ação grandiosa.

### ***2.3- As Virtudes Políticas: coragem, honra, liberdade, perspicácia e amizade.***

O conceito político de Arendt ao refletir essa virtude heróica faz com que estabeleça a coragem como uma das virtudes capitais: “a virtude política por excelência” (CH, 45-6 e EPF, 203). A essência da coragem é a disposição do ator político de arriscar a sua vida: “quem quer que ingressasse na esfera política deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo” (CH, 45). A coragem se apresenta como exigência da esfera política. O desafio à própria existência que a coragem requer é expressão máxima de desapego do homem da perspectiva individual de vida: “é preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação com a vida perdeu a sua validade” (EPF, 203).

A perspectiva ética de Arendt, por se pautar em virtudes que somente podem ser auferidas politicamente, tem como fundamento o cuidado com o mundo: “a coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (EPF,203). O desapego à vida não é a expressão de um desprezo do nosso senso pessoal de sobrevivência, mas sim de um sentido de responsabilidade com os outros, com a própria pluralidade humana, expressão de nosso mundo; pluralidade esta que dá sentido à própria existência individual: “é que este nosso mundo, que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente atenção às vidas individuais e aos interesses a elas associados” (EPF, 203). A ética arendtiana se constrói por este sentido de responsabilidade com o mundo, enquanto expressão da pluralidade:

Da *Ética a Nicômacos* até Cícero, a ética ou a moral era parte da política, aquela parte que não tratava das instituições, mas do cidadão, e todas as virtudes na Grécia ou em Roma são definitivamente virtudes políticas. A questão nunca é se um indivíduo é bom, mas se a sua conduta é boa para o mundo em que vive. No centro do interesse está o mundo, e não o eu” (RJ, 218).

Arendt expressa essa responsabilidade ética com o mundo, que é a responsabilidade com os outros, por meio do adágio romano: “viver” é sinônimo de “estar entre os homens” (*inter homines esse*) ou “morrer é deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). Uma existência exclusivamente pautada no “eu” e que não tem a perspectiva dos demais é como uma morte. Deste modo, arriscar-se por este mundo é a garantia da própria sobrevivência, no sentido de que nada adiantaria viver, se não fosse em meio aos outros homens, caso este mundo sucumbisse. Macintyre cita em *Filocteto*, de Sófocles, como exemplo, um adágio semelhante ao romano, ao indicar que estar vivo é estar entre os homens. Diz a história que por ser abandonado numa ilha por dez anos, a razão do rancor de Filocteto não foi apenas ter perdido o contato com outros homens, mas o *status* de homem, o qual se dava somente àquele que fazia parte de uma organização política (*polis*). Diz Filocteto: “vocês me abandonaram sem amigos, solitário, sem cidade; um cadáver entre os vivos” (Apud Macintyre, 2001: 232).

A coragem como princípio enseja a honra. A honra é forjada no contexto aristocrático de luta e constante desafio à vida. Na perspectiva da ética heróica, a freqüente aproximação com a morte estabelece um lugar privilegiado àquele que desafia a única certeza humana. É nesse ambiente agonístico, de embates ativos entre os homens, que se estabelece um dos grandes enunciados gregos que, ao contrário do que afirma Macintyre, não se faz no sentido de que “vencer também é perder, e que, perante a morte, vencer e perder não mais se afastam” (Macintyre, 2001:235), e ainda que “a derrota é o horizonte moral do herói homérico, aquele ponto além do qual nada se vê,

não existe nada” (2001:220). Macintyre liga coragem e possibilidade de morte à derrota. Entende, portanto, que o preço da derrota era a morte, ou seja, estabelece a ligação entre morte e derrota. Porém, ao contrário do que afirma, para os gregos, morrer é também vencer. Neste caso, um exemplo poderia ser o de Aquiles e sua disposição de enfrentar a morte:

(...) dois destinos levam-me para a morte, que tudo termina; em compensação, uma glória imperecível me espera. Se volto, ao contrário, para a terra de minha pátria, não teria mais glória; uma longa vida, em compensação, está reservada pra mim e a morte que tudo termina não conseguirá me atingir por muito tempo (Ilíada, IX, 401-16. Tradução de Vernant, J. P. Mito e Política, p. 410).

A lição de Aquiles sobre as virtudes é de que mais vale uma vida breve que possibilite alcançar um renome imorredouro, do que uma vida longa sem brilho. A “bela morte” (*kalos thánatos*) confere à figura do guerreiro, caído em batalha, a qualidade de *anér agathós*, homem valoroso e ousado, que paga com a própria vida o preço da glória<sup>34</sup>. Essa morte é um segundo nascimento, pelo qual o homem ressurge no mundo, não como mero mortal, mas quase divino, porque alcança imortalidade própria aos deuses, ao fazer de seus feitos algo digno de ser lembrado ao longo dos tempos. Ele se torna um exemplo a ser glorificado de geração em geração por suas façanhas, por meio dos cantos dos poetas (Vernant, Mito e Política, 411).

Apesar da constante ligação que Arendt faz entre coragem e desafio à morte, a coragem deve ser entendida como um princípio, ou seja, algo marcado por sua generalidade e, por isso, não é uma prescrição que deve ser exercida de maneira estrita ou particular. Deste modo, Arendt não determina que estes princípios sejam regras rígidas e padrões imutáveis de conduta. Quando realça a lição aristotélica e afirma que “as virtudes são derivadas de princípios” (RJ, 115), destaca que eles “são demasiados gerais para prescreverem metas particulares” (EPF, 199).

---

<sup>34</sup> Sobre a morte dos heróis cf. VERNANT, Jean-Pierre. "L'individu, la mort, l'amour". Paris: follio/gallimard, 1996, pp. 41-79.

A coragem como um princípio é ajustado por Arendt às condições políticas contemporâneas e, de maneira geral, não requer que o ator político arrisque a sua vida. Ela fala de uma coragem mais simples. Aquela que consiste em sair da proteção da vida privada e se lançar ao espaço público por meio de ações e falas; a coragem de se expor aos demais:

A conotação de coragem, que hoje reputamos qualidade indispensável a um herói, já está, de fato presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história. (...). O próprio ato do homem que abandona seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exibir sua individualidade, já denota coragem e até mesmo ousadia. (CH, 199)<sup>35</sup>.

A coragem liga-se a outra virtude essencial da política: a liberdade. Arendt chega mesmo a falar que “a liberdade é a *raison d’être* da política (EPF, 203) e seu domínio de experiência é a ação. A liberdade é também, para Arendt, uma prática. Deste modo, somente pode ser auferida caso ela seja manifestada no mundo fenomênico. Não interessa, pelo menos no contexto em que se está a discutir esse tema, qualquer tipo de causalidade, seja a da motivação interna, como a vontade, seja a adoção de um princípio causal que poderia gerir o mundo exterior. Isso pelo simples fato de que essas motivações não aparecem no mundo exterior dos nossos cinco sentidos e não podem ser compartilhados por outras pessoas (EPF, 190). Para Arendt, a liberdade somente poderia ser conhecida como um fato concreto no âmbito da política (EPF, 191).

A política exige a coragem representada na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo abandonando a proteção da casa, do privado. Deste modo, para que possa ser exercida, a política pressupõe a coragem de exposição e de movimento, que é a liberdade. O elemento do risco, da aventura, é inerente a este tipo

---

<sup>35</sup> Arendt chega também a falar de uma coragem para sair do espaço público. Isto se dá nos momentos de catástrofes políticas, quando o homem, impossibilitado de qualquer condição de poder, tem como único ato político responsável, a sua retirada da arena pública como único meio para preservar a sua consciência como também a sua vida. (RJ, 96).

de liberdade; portanto, “só podia ser livre quem estivesse disposto a arriscar a vida, e tinha alma escrava; e era não-livre aquele que se agarrava à vida com um amor grande demais”(OQP, 53).

Liberdade e política não poderiam ser concebidas uma sem a outra. Para Arendt, “política e liberdade são idênticas e sempre onde não existe essa espécie de liberdade, tampouco existe o espaço político no verdadeiro sentido” (OQP, 60). A liberdade constitui o próprio conteúdo e sentido da política. Não se poderia falar, portanto, que uma precede a outra; que o objetivo da política é a liberdade ou o contrário. Política e liberdade são fenômenos concomitantes, os quais se constituem por meio de práticas de movimento, “liberdade de ir em frente e começar algo novo e inaudito”, ou por meio de práticas discursivas, “a liberdade de se relacionar com muitos conversando e tomar conhecimento de muitas coisas” (OQP, 60).

Deste modo, a liberdade se constitui como uma virtude, entendida aqui como *performance*; algo que, para existir, pressupõe ser executada: “(...)a liberdade [é] vivenciada apenas no processo de ação e em nada mais (...)” (EPF, 213). Nesse sentido, é diferente da perspectiva de Villa (1996) em que “a ação virtuosa é aparência que gera seu próprio significado” (1996:94)<sup>36</sup>. Por essa sentença, Villa, que pretende explicar a “fenomenalidade” do espaço político arendtiano, o qual, sem dúvida é marcado pelo privilégio fenomenológico da aparência, conceitua a virtuosidade como aparência. Contudo, entende-se que a virtuosidade não é única e exclusivamente aparência, mas também o resultado de uma prática. O que caracteriza a virtuosidade da ação arendtiana é o fato de ser algo executável, performático, e não pelo simples fato de aparecer.

---

<sup>36</sup> No original: “virtuosic action is appearance that generates its own meaning” (Villa, 1996:94).



Por certo, não se pode deixar de ressaltar a ligação entre virtude e aparição, ou seja, as virtudes precisam ser vistas. Mas antes disso, necessitam ser executadas. Quando Arendt diz : “se entendemos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter existente um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer” (EPF,201), isso se dá porque a liberdade como virtuosidade surge somente a partir da ação (política) e não por sua própria aparência. Não há que se falar em uma ontologia do aparecer em Arendt<sup>37</sup>. Isso porque não existem essências no conceito de ação de Arendt, ele se faz somente por meio da pura atividade. A virtuosidade da liberdade, quando surge fenomenologicamente, se dá a partir de uma prática política. Ela não lhe é anterior, mas o próprio resultado da ação. A liberdade como virtude está relacionada à ação naquilo que a define como a prática do novo.

O conceito de ação como virtude em Arendt também está ligado à noção maquiavélica de *virtù*: “à excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa da *fortuna*” (EPF, 199). Contudo, apesar da referência a Maquiavel, o que Arendt pretende destacar é que a matriz da idéia de *virtù*, ou como diz, da “virtuosidade da *virtù* de Maquiavel”, liga-se também ao entendimento grego de que a virtuosidade é, antes de tudo, uma realização, onde a perfeição se dá pelo próprio desempenho e não pelo resultado final da atividade (EPF,200). A *virtù* arendtiana se constrói pela valorização deste senso de oportunismo, de “pegar o momento”, próprio dos grandes atores políticos, e não pela transformação da política em meio ou ferramenta para determinado fim (Kateb, 2000: 137).

---

<sup>37</sup> Sobre a ontologia da aparição em Arendt cf. VILLA. **Arendt and Heidegger – The Fate of the Political**. Princeton: New Jersey. Princeton University Press, 1996, p. 94 e CURTIUS, Kimberley F. *Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the work of Hannah Arendt* in CALHOUN, Craig and MCGOWAN, John. **Hannah Arendt and de Meaning of Politics**, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1997.

É interessante observar a constatação de Arendt de que a verdade nunca foi considerada uma virtude política em razão de seu caráter coercitivo. No lugar do conceito de verdade, Arendt estabelece que a política trabalha com a realidade, como ressalta a seguir:

“A verdade carrega dentro de si um elemento de coerção”, (...). Asserções como ‘Os três ângulos de um triângulo são iguais aos dois ângulos de um quadrado’, ‘A terra move-se em torno do sol’, ‘É melhor sofrer o mal do que praticar o mal’, ‘Em agosto de 1919 a Alemanha invadiu a Bélgica’ diferem muito na maneira como se chegou a elas, porém, uma vez percebidas como verdadeiras e declaradas com tal, elas possuem em comum o fato de estarem além do acordo, disputa, opinião ou consentimento. (...); a persuasão ou dissuasão é inútil, pois o conteúdo da asserção não é de natureza persuasiva, mas sim coerciva” (EPF, 297).

A realidade, ao contrário, não se constrói pela imposição de algo como verdadeiro. Ela se faz por meio da persuasividade da opinião (*doxa*); por isso, é informada pela diversidade dos pontos de vista em relação a um fato específico. Realiza-se pelo pensamento representativo e discursivo, em que uma pessoa forma uma opinião sobre determinado tema considerando as diferentes perspectivas de outros que estão ausentes (EPF, 299). Não se trata, contudo, de adotar cegamente as concepções dos que estão em outro lugar como forma de empatia, na qual uma pessoa busca ser outra. Mas antes, “de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro” (EPF, 299). Isso se dá por meio da imaginação, quando ao se deparar com uma questão, se estabelece um diálogo mental com diferentes posições, na forma de uma mentalidade alargada em que “quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em outro lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião” (EPF, 299).

Quando Arendt afirma que “a veracidade nunca esteve entre as virtudes políticas, e mentiras sempre foram encaradas como instrumentos justificáveis nestes assuntos” (CR, 15), pode-se encontrar uma das fontes desse entendimento na épica heróica. É exemplar dessa postura o caso do herói Odisseu. A sua virtude digna de

ser imitada estava em sua capacidade de agir de maneira ardilosa utilizando-se da retórica<sup>38</sup>. Na Odisséia lê-se o seguinte trecho em que a deusa Atena se refere ao herói homérico:

Simulador sem defeitos seria quem te superasse/em qualquer sorte de astúcia, ainda mesmo que fosse um dos deuses./ Ó astucioso e matreiro incansável, nem mesmo na pátria/resolverás pôr à margem, de vez, esta sorte de embustes/ e de artimanhas falazes, que tanto condizem com tua alma?! (...) No meio de homens salientas-te sempre pelos discursos e planos;” (Odisséia, XIII, 290).

O político é a área do indeciso, de um campo movente que não tem forma precisa e, por isso mesmo, é expressão do múltiplo. Nesse terreno movedição é necessário aplicar um tipo de inteligência adequado à esta instabilidade. É a “inteligência de raposa”, muito diferente de uma inteligência direcionada a um terreno bem definido e com sua linguagem particular, como a da matemática ou mesmo a da filosofia. Esta última, pautada pela “razão do discurso demonstrativo”, trata de questões e valores imutáveis, enquanto o político lida com o que não tem forma precisa<sup>39</sup>.

O herói Odisseu expressa este tipo de inteligência política, pois ele é o astuto, o mentiroso, como afirma Vernant: “a mentira não é o contrário da verdade: o mentiroso é aquele que conhece a verdade, mas que, além disso, consegue usar seu conhecimento do verdadeiro para obter alguns efeitos perfeitamente válidos” (Mito e Política, p. 112). A inteligência política, representada pela figura de Odisseu, supõe

---

<sup>38</sup> Para uma descrição de Odisseu como argente ardiloso nos textos trágicos cf. GOLDHILL, Simon. Reading Greek Tragedy. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 159.

<sup>39</sup> Na **A República** - Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/ano – Platão em sua busca da Verdade por meio do discurso demonstrativo estabelece o conceito de dialética: um processo racional (532 a e 533d) em que a opinião (*doxa*) é desconstruída por meio de um discurso lógico, o qual, com o uso de um ‘raciocínio infalível’ (535c), retira todas as objeções para se chegar a idéia de Bem. A Verdade é revelada, portanto, por uma atividade característica do pensar filosófico, que consistiria num constante processo de indagação e reflexão, distanciada do mundo das aparências, em que, pelo uso da razão, se possa apreender a essência das coisas (532a a). Nas palavras de Platão “o método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, o caminho do autêntico princípio”(533a). Este processo é um diálogo travado entre ‘eu comigo mesmo’ se faz por meio de um “falar, perguntar e responder sobretudo para mim mesmo” (528 a), portanto na solidão do pensamento e distanciado do mundo político.

então a qualidade da perspicácia, de entender antecipadamente o que ainda não é visível.

E por que a verdade não seria uma virtude política? Para Arendt a verdade não constitui uma ação, enquanto a mentira sim. O mentiroso, por ser um ator por natureza “diz o que não é por desejar que as coisas sejam diferentes daquilo que são – isto é, ele quer transformar o mundo” (EPF, 310).

De acordo com Arendt, a capacidade de mentirmos, de afirmarmos que é sol quando é lua, aliada à capacidade transformadora da ação “é um dos poucos dados óbvios” que afirmariam nossa liberdade humana (EPF, 310): “o simples fato de podermos mudar as circunstâncias sob as quais vivemos se deve ao fato de sermos relativamente livres e dessa liberdade é que se abusa, pervertendo-a através da mentira” (EPF, 310). Para ela, a mentira liga-se à ação, pois a capacidade de mudar, por meio da negação deliberada, expressa a capacidade de agir (CR, 15): “sem a liberdade mental de negar ou afirmar a existência, de dizer ‘sim’ ou ‘não’ (...) nenhuma ação seria possível, e ação é exatamente a substância de que é feita a política” (CR, 15).

Já a verdade, enquanto mera enunciação de fatos, não conduz à ação e tende “em condições normais, à aceitação das coisas como elas são” (EPF, 310). E isso muito em razão do elemento coercitivo da verdade. Quando se apresentam asserções como “dois mais dois são quatro”, “a terra gira em torno do sol”, entre tantas outras, e se aceita isto como verdade, elas não são modificadas por estruturas políticas como persuasão, acordos, disputas, opinião e consentimento. (EPF, 297).

A verdade somente se torna ação quando a comunidade adere à mentira organizada, como se esta fosse um princípio: “onde todos mentem acerca de tudo que é importante, aquele que conta a verdade começou a agir” (EPF, 310-11). Ademais, a verdade frequentemente “desagrada a integridade do bom-senso tanto

quanto prejudica o proveito do prazer” (EPF, 311). A mentira aproveita-se desse efeito, pois por ser livre para moldar seus “fatos” aos eventos, adequando-os tanto ao proveito e prazer, quanto às expectativas de sua audiência, detém maiores condições de ser convincente (EPF, 311 e CR, 16).

Contudo, por possuir o caráter de ação e pela imprevisibilidade decorrente de todos os atos, é que se encontra a causa da derrocada da mentira. A partir do momento em que se decide manipular o corpo político com uma ação que é ilimitada, será necessário um contínuo gasto de energia para ajustar as imagens e estórias às circunstâncias em permanente mudança. A consequência disso é uma situação de deriva e impotência, ante a incapacidade de sustentar infinitamente as próprias invencionices: “Longe de conseguir um sucedêneo adequado para a realidade e a fatualidade, eles transformaram os fatos e ocorrências novamente na potencialidade da qual haviam saído originalmente” (EPF, 318). Assim, a contingência, perseguida e defenestrada, por lembrar ao homem da sua impossibilidade de controle e domínio sobre o futuro, é o fator de salvação do domínio público sobre o reino da mentira. Por isso, Arendt afirma que “a afinidade inegável da mentira com a ação e com a alteração do mundo (...) é limitada pela própria natureza das coisas que são expostas à faculdade de ação de homem” (EPF, 319).

Em vez de afirmar a verdade, Arendt está a valorizar a *doxa*, o modo como o mundo se apresenta às pessoas como expressão de diversos pontos de vista, do que parece para mim (*dokoi moi*). Rejeita, portanto, a posição platônica do privilégio da verdade como uma essência imutável e identifica a *doxa* como representativa da vida política (Villa, 1996:95). Caso se deva ter um critério para a construção da “verdade”, que ele seja os *outros*, no sentido de que estes participam conosco de um mundo em que se compartilha o que é visto e ouvido; de que se dividem sensações e objetos que têm

realidade pelo simples fato de se mostrarem aos nossos sentidos, ao contrário da verdade platônica, somente vislumbrada por uma minoria: “a presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (CH, 60). Neste sentido, Arendt afirma: “Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (CH, 59).

Ao relacionar o conceito de ação arendtiano aos princípios heróicos de virtude poder-se-ia afirmar que se trata de um tipo de ação fundamentalmente individualista, pois este é o padrão do agente homérico. Daí a imagem do herói que age individualmente, porque não há uma comunidade a qual se deve reportar, pois sua referência é a vida privada do *oikos*<sup>40</sup>: “Os grandes heróis ocupam o primeiro plano e agem habitualmente por conta própria, como se a comunidade não existisse” (Austin e Vidal-Naquet, 1986:50).

De fato, as virtudes heróicas são aparentemente egoístas, pois estariam relacionadas a um tipo de prática e objetivos individuais do guerreiro e não a virtudes que existiriam em função de valores comunitários. Arendt traz novamente o exemplo de Aquiles, como o herói que pretende atingir a glória arriscando a sua vida em nome de um grande feito que lhe possibilite fama imortal. Concorda que “este conceito de ação é, sem dúvida, altamente individualista” (CH, 206), pois “Destaca o anseio de auto-revelação à custa de todos os outros fatores, e fica por isso relativamente isento do problema da imprevisibilidade. Como tal, passou a ser o protótipo da ação na Grécia antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o veemente desejo de

---

<sup>40</sup> De acordo com AUSTIN e VIDAL-NAQUET in. **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. Lisboa: Ed.70, 1986, p. 51, o conceito de *oikos* é o de família extensa. Inclui todas as pessoas, livres ou escravas, que dependem do chefe do *oikos*. Não é estritamente baseada no parentesco. É também uma unidade econômica, regida pelo chefe do *oikos*, que será no mundo homérico um grande chefe guerreiro, tal como Ulisses. Seu ideal é autarcia, ou seja, tanto quanto possível ser economicamente autônomo.

auto-exibição na competição entre os homens, que está na base do conceito de política predominante nas cidades-estados” (CH, 207)<sup>41</sup>.

Segundo Arendt, com a fundação da *polis* a questão foi solucionada (CH, 209). A busca da glória imortal por meio de grandes feitos e palavras encontrou um espaço que garantia que eles não iriam se perder na memória dos homens. O espírito agonístico iria se fazer em novas bases, por meio da disputa política. Os atos e palavras do herói conservariam em sua essência o ânimo para a distinção; contudo, isso não mais seria feito por um ato individual, mas levando em consideração uma platéia que também é co-participante desse processo ativo.

A *polis* deveria multiplicar as oportunidades de distinção de cada homem por meio de seus atos e falas para que ele pudesse revelar sua identidade singular e distinta (CH, 209), além de remediar a futilidade da ação e do discurso. A organização da *polis* seria “uma espécie de memória organizada” (CH, 210), que garantiria aos homens que buscam distinguir-se uma garantia de imortalidade ao terem seus atos narrados por “outros do mesmo ofício” de Homero (HC, 210). A organização do espaço político garante que a prática das virtudes heróicas encontre possibilidade de exercício contínuo, contudo o herói não está sozinho, pois divide com outras pessoas o mesmo lugar. Fora da *polis*, que é um espaço público, mas não político, por meio das

---

<sup>41</sup> Sobre o sentido agonístico do conceito de ação em Arendt cf. BENHABIB, Seyla. *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas* in CALHOUN, Craig (edit.) **Habermas and the Public Sphere**. Massachusetts: The Mit Press, 1996, especialmente o ponto 1: “Hannah Arendt and the Agonistic Concept of Public Space”. DUARTE, Andre in **O pensamento de Hannah Arendt: Política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000, traz rica discussão sobre o conflito entre a perspectiva agonística da ação em Arendt, que pressuporia um privilégio da figura individual do herói, e por outro lado, a perspectiva intersubjetiva e deliberativa de seu conceito, pp. 229-238. De acordo com Duarte: “Aquilo que alguns intérpretes tendem a conceber como uma ambigüidade ou uma incoerência da reflexão política arendtiana tem de ser visto, na verdade, como um sinal de sua riqueza e originalidade, que afirma tanto o caráter “expressivo” e heróico da ação e do ator quanto o seu caráter dialógico, coletivo e consensual. Agindo, os homens tanto revelam “quem” são em sua individualidade única quanto entram em contato com uma pluralidade de semelhantes que precisam ser persuadidos de modo a colaborar para a consecução de tal ou qual iniciativa” (234). Nesta discussão, é de se estranhar que Chantal Mouffé in **On the Political** (Thinking in Action) Abington and New York: Routledge, 2005, p. 9, afirme que não se possa encontrar em Arendt uma concepção agonística de política. Destaca em Arendt somente uma perspectiva deliberativa, apresentando apenas uma leitura parcial das possibilidades da ação em Arendt.

guerras, pode até tentar repetir as práticas violentas dos heróis que tem como modelo; contudo, dentro da cidade, isso não poderia ocorrer, já que o exercício da violência destruiria a própria constituição da comunidade. Com diz Arendt: “O espaço público da aventura e do empreendimento desaparece assim que tudo chega ao fim, logo que dissolvido o acampamento do exército e os ‘heróis’ – que em Homero nada mais significam que os homens livres – retornam para suas casas” (OQP, 54)

Na *polis* as práticas virtuosas deverão assumir outras feições. No lugar do silêncio da violência - que não pressupõe comunicação entre os combatentes, mas somente a ação de destruição do oponente – a disputa deverá se dar por meio de palavras ou de ações que, ao serem inseridas no espaço público, não se constituam como ameaça à sua existência e, por isso, transformem este mesmo espaço, num espaço político.

Deste modo, a ação, para poder alcançar a imortalidade, precisava ser vista e ouvida, pois ela resulta da comparticipação de palavras e atos. Para que a *polis* pudesse existir como lugar de aparição da singularidade do homem, era de fundamental importância que ela se constituísse como uma comunidade, uma organização do agir e falar em conjunto, que se estabelece como o meio adequado para possibilitar a estes feitos a publicidade necessária para se tornarem algo digno de serem lembrados.

Deste modo, a prática das virtudes políticas inspiradas no modelo heróico exige relações com outros e se faz em meio a convivência entre os participantes: “As virtudes são esses bens que servem de referência, gostemos ou não, para definir nosso relacionamento com aquelas pessoas com quem partilhamos os propósitos e os padrões que configuram as práticas” (Macintyre, 2001:322). Nesse sentido, as virtudes heróicas estão relacionadas entre si. Para se obter honra e glória deve-se ser corajoso, e a coragem pressupõe o cuidado e a preocupação com outras pessoas. Caso alguém não



esteja disposto a correr o risco por uma pessoa específica, comunidade ou causa qualquer, se coloca em dúvida a sinceridade de seu cuidado e do seu interesse (Macintyre, 2001: 323).

As virtudes exigem um tipo de relacionamento entre os que dela participam, um sentimento de *philia*, de amizade, que no dizer de Aristóteles torna os homens “mais capazes tanto de agir como de pensar” (EN, 1155a 15). Aristóteles fala da amizade (*philos*) como uma forma de virtude essencial para a criação do senso comunitário que possibilita a coesão da *polis*: “a amizade também parece manter unidos os Estados, e dir-se-ia que os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é à unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o faccionismo como se fosse o seu maior inimigo” (EN, 1155a 20).

*Philos* indica a noção de pertencimento, de pessoas que estão ligadas de alguma forma, seja familiar ou política; diz respeito a uma noção de comunidade de maneira abrangente<sup>42</sup>. Porém, também pode ter o significado de amor, não necessariamente amor sensual, mas uma forma de afeição, “uma ação afetuosa”, que é obrigatória entre dois *philoí*, a qual faz florescer um aspecto emocional para o termo *philos*, por meio de um sentimento que surge ao se fazer parte de um corpo coletivo ou instituição (Goldhill, p. 82).

Essa relação entre amizade e amor é apontada por Aristóteles como o meio de assegurar a unidade do corpo político, pois a amizade é amor mútuo, pressupõe uma certa semelhança entre os parceiros e tem como objetivo o bem: “com efeito, toda a amizade tem em vista o bem ou o prazer – quer em abstrato, quer tais que possam ser

---

<sup>42</sup> GOLDHILL, Simon in **Reading Greek Tragedy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, apresenta rica discussão sobre o conceito de *philos* em sua obra, especificamente no capítulo 4 intitulado “Relations and Relationships”.

desfrutados por aquele que sente a amizade –, e baseia-se numa certa semelhança” (EN, 1156b 20).

Os sentidos de *philia* estão intrinsecamente ligados à noção de cidadania na democracia ateniense, pois cidadania implica fazer parte, estar inserido. E um dos primeiros critérios para essa inserção é ter nascido legitimamente de alguma família ateniense, ou seja, fazer parte das famílias em seu sentido amplo de fratria ou *demos* (Goldhill, 1986:58).

A fundação da *polis*, como destaca Arendt, foi precedida, portanto, por estas “unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratria* e a *phyle* (CH, 33). E do outro lado, esta cidadania tinha como um de seus fundamentos o “amor à *polis*” (Goldhill, 1986: 65).

Para este envolvimento, a democracia se constituiu de um pequeno grupo de cidadãos com laços comuns, que possibilitou a criação de um espaço político à imagem de uma comunidade de amigos. Arendt se utiliza desse sentido comunitário para a construção de sua ética política; uma ética também referenciada pela amizade e amor, pelo cuidado com os outros, que se constitui componente essencial do mundo arendtiano: o *amor mundi*.

Ao discutir a relação estabelecida por Sócrates entre amor e sabedoria – os filósofos amam a sabedoria por não serem sábios – afirma que “o amor é o único assunto sobre o qual Sócrates se diz conhecedor; e esta habilidade guia-o, também, na escolha de companheiros e amigos” (VE, 134). O amor, entendido como a busca do significado é antes de tudo uma falta (VE, 134) e, por isso, ao desejar o que não tem, “o amor estabelece uma relação com o que não está presente” (VE, 134). Em razão do amor ser desejanter, ele busca coisas tais como beleza, sabedoria e justiça. Neste sentido, o amor procura algo que tenha essências, por essa razão não busca o mal e a feiúra, pois

eles apresentam-se como “deficiências, consistindo a feiúra na ausência de beleza e o mal, *kakia*, na ausência de bem” (VE, 134). Deste modo, Arendt apresenta uma perspectiva da filosofia grega, especificamente socrática, na qual o amor poderia se estabelecer como um dos meios para se evitar o mal, apesar de reconhecer realisticamente que “na maioria dos casos o mal é praticado por pessoas que jamais se decidiram a fazer o bem ou o mal” (VE, 135).

Arendt também destaca que o espírito agonístico grego, caracterizado pela acirrada disputa entre os cidadãos para ganharem destaque, por mais paradoxal que possa parecer, favorece o amor à *polis*, no sentido que de ter cuidado com algo que possibilita o ganho do que não se tem: a distinção oferecida pelos demais. Segundo a autora: “Em benefício dessa possibilidade [de distinção singular] *e por amor a um corpo político* que a propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos negócios públicos” (CH, 51, itálicos e chaves nossos).

Em seu texto *Filosofia e Política* de 1954, Arendt realça a relação entre amizade e política. Lembra como Sócrates tentou tornar os cidadãos da *polis* amigos, como meio para aliviar intenso espírito agonístico grego e sua permanente competição de todos contra todos, de *aei aristeuein*, em que se buscava demonstrar ser o melhor de todos (DP, 98). Destaca também que Aristóteles, na *Ética a Nicômacos*, estabelece que a comunidade não é feita de iguais, mas, ao contrário, de pessoas desiguais. É por meio do igualar-se que nasceria a comunidade. A amizade favoreceria esta igualação: “é deste modo, mais que de qualquer outro, que até os desiguais podem ser amigos, pois é possível estabelecer-se uma igualdade entre eles” (EN, 1159a 35). Contudo, amizade e igualação não quer dizer que os amigos se tornem iguais entre si,

mas antes, que sejam parceiros em um mundo comum e “que, juntos, constituam uma comunidade” (DP, 99).

A amizade é um dos fundamentos do sentimento de comunidade, de compartilhar um mundo em comum, que se constrói pela igualação entre os diferentes. “O elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. (...). Esse tipo de compreensão – em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro – é o *insight* político por excelência” (DP, 99).

A amizade é uma forma de parceria que se estabelece por meio da conversação. Está baseada no respeito mútuo e no compromisso para uma empresa comum. Para Arendt o mundo “só se torna compreensível na medida em que muitos falam *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro é que nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados (OQP, 60). Por meio da amizade, a fala se estabelece como o espaço político entendido como uma comunidade. É neste sentido que Villa (1996) destaca no pensamento de Arendt a primazia que ela estabelece para participação, a ênfase sobre a comunidade ou pluralidade como a fundação da ação e o aspecto deliberativo do seu conceito de política, no qual o debate e a deliberação entre iguais possui um valor intrínseco (1996:35).

Por meio da conversa estabelecida na comunidade cada um pode se colocar do ponto de vista do outro. A deliberação estabelece o que Arendt, inspirada nas lições de Kant, chamou de comunicabilidade. E esta depende da *mentalidade alargada*, que é a capacidade de pensarmos a partir da perspectiva de outra pessoa (LFK, 95), e partir daí estabelecermos o “senso comum”, que é uma capacidade extra do espírito (...)

que nos ajusta a uma comunidade” (LFK, 90). É o sentido especificamente humano, porque a comunicação, ou seja, o discurso, depende dele.

O senso comum é o senso comunitário – e senso é o efeito de uma reflexão sobre o espírito (LFK, 92). É um ‘sentido cuja consideração interessa apenas em sociedade, pois ele implica a compreensão dos homens como “criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidade, (...). cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento” (LFK, 37).

Se há um pacto original da comunidade, e nele há uma idéia unificadora entre os homens, “julga-se sempre como membro de uma comunidade, guiando-se pelo senso comunitário, pelo *sensus communis*”. (LFK, 97). Diz Arendt: “Quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da idéia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo e, portanto, também um “Welbetrachter”, um espectador do mundo” (LFK,97).

Essa idéia de humanidade abre a perspectiva de cuidado com o mundo; do mundo como parte do homem e não do mundo como objeto. A ética arendtiana estabelece o sentido de pertencimento a uma comunidade, a qual guiada pelo senso comum, cria o sentido de responsabilidade em relação ao mundo e, por conseguinte, em relação a nós próprios como membros dessa comunidade. Ela baseia-se na responsabilidade que cada componente de um espaço político tem em relação ao outro. Essa responsabilidade assume a forma de *amor mundi*, e como o amor é uma relação que estabelece ligações e que vincula, o amor ao mundo é aquele formado a partir da ação em conjunto, em que cada elemento se responsabiliza pelo outro como forma de proteção a si próprio.

A ação como *práxis*, inspirada em princípios, demonstra a perspectiva ética de Hannah Arendt. Tais princípios têm como referência o mundo. Movem-se,

portanto, a partir de práticas mundanas que se estabeleceram como formas de virtudes. A subjetividade constitutiva dos padrões morais, por ser expressão do oculto, do que não aparece à vista de outros, não poderia se constituir como referência para a ação política. Deste modo, mais do que a afirmação do sentido da política em razão de seu caráter puramente estético, calcado somente em sua aparição, Arendt realça a ação que conduz a si própria como uma espécie de “imitação criativa” de seu próprio fundamento: os homens.

Ação como expressão de homens que “imitam” outros homens por meio do exemplo, onde cada “imitação” constitui também uma criação quando revelada como algo novo ao fim do processo. Essa “imitação” se realiza como inspiração de atos admiráveis que expressam a sempre renovada possibilidade de grandeza humana: a coragem, a liberdade, a honradez, a perspicácia, a amizade e o amor ao mundo, que torna possível todos estes princípios. Em sua maioria, todos eles foram elevados à categoria de virtudes conhecidas desde a antigüidade, mas que ainda servem como forma de orientação para as ações políticas em um mundo que está sempre correndo o risco de entrar em “tempos sombrios”.

### 3- *PRÁXIS* E TRAGÉDIA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

No século V a. C., a democracia ateniense atingiu seu auge<sup>43</sup>. Nesse mesmo espaço de tempo a tragédia se consolida como um gênero literário específico e inovador. No intercurso de oitenta anos, foram escritas as principais obras deste gênero. Numa relação que não poderia ser casual, este período corresponde ao da expansão política de Atenas (Romilly, 1998:8).

A tragédia está enraizada na realidade social em que brotou. Seria um reflexo da cidade no sentido de que espelha algo que é real, com seus problemas, ambigüidades e contradições. Ela é a representação da ação, contudo, de uma forma problematizada. Neste sentido, ela problematiza a cidade, questiona-a (Vernant, 1999:10).

As peças trágicas trazem para a cidade um mundo lendário, um passado longínquo baseado nos mitos que passa a conviver com pensamento jurídico em pleno trabalho de elaboração na *polis* (Vernant, 1999:3). A partir deste encontro estabelece-se um contraste entre estes dois universos, o do mito e o da cidade, que expressam duas formas de pensamento conflitantes. O momento trágico é quando se delinea a contestação do mito e da própria cidade com seus novos valores (Vernant, 1999:13)

Poder-se-ia dizer que na tragédia a cidade se faz em teatro. Estão ali todos os seus elementos: o palco é a própria representação do espaço público da cidade; os seus cidadãos são personificados pelo coro; seus modelos de virtude e também seus

---

<sup>43</sup> Sobre a história da democracia ateniense e o século V cf. MOUSSÉ, Claude. **Atenas – A história de uma democracia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, especialmente o capítulo II- “O ‘século’ de Péricles”.

problemas estão refletidos pela figura do herói. E, principalmente, é nas tragédias que é encenado o fundamento de toda a vida política: a ação. Como ressalta Aristóteles na *Poética*: “a tragédia é imitação da ação” (1449b 35). E nesta “imitação” trágica estão espelhados os principais elementos da política: espaço (palco), pluralidade (herói e coro) e a ação.

Deste modo, Arendt à medida em que busca compreender a política em suas origens, não poderia deixar de absorver os elementos trágicos inerentes à própria constituição do agir político. Este aspecto do pensamento de Arendt foi observado por alguns de seus comentadores. Peter Euben em *Arendt's Hellenism* (2000) destaca que Arendt, mesmo não sustentando sua argumentação em nenhuma tragédia específica, possui uma discussão do político e da ação profundamente influenciada pela linguagem e imagens do teatro. Ela se reporta em seu trabalho sobre *performances* e audiência, àqueles que fazem a ação e dos que são espectadores; do espaço da aparência como o palco em que se dá a revelação do ator político por meio de seus atos e falas. Muitos de seus temas tais como o heroísmo e grandiosidade da ação, público e privado, a narração dos grandes feitos e discursos, julgamento e imparcialidade, a importância da fala, da ação e da contingência, são todos assuntos recorrentes na tragédia grega (Euben, 2000:152).

Dana R. Villa, em *Theatricality in the Public Realm of Hannah Arendt* (2001), também realça os pontos de interseção entre política e teatro no pensamento de Hannah Arendt, mas o seu estudo focaliza a metáfora arendtiana do espaço público como palco para as ações políticas

Robert C. Pirro, em *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy* (2001), numa obra exclusivamente dedicada à relação de Arendt com a tragédia, analisa



dentre outros temas, a noção de *storytelling*<sup>44</sup> nesta pensadora. Neste sentido, ressalta como ela se utiliza da literatura como meio da análise para os fenômenos políticos contemporâneos, pois as obras literárias apresentariam dimensões mais complexas da conduta humana que não poderiam ser encontradas no racionalismo estrito dos ditos textos ‘científicos’ (2001:19-20). Pirro sublinha ainda a existência de uma tradição germânica de leitura da tragédia da qual Arendt seria depositária. Nesta tradição estão figuras como a de Schiller, Hegel e Nietzsche, passando por Heidegger, que a partir do século XIX e início do século XX iriam influenciar a geração subsequente de pensadores alemães. Em seu estudo, Pirro mostra como há em Arendt uma conceituação do terreno político similar a um teatro. Haveria, portanto, um parentesco do fenômeno político com o drama teatral. O ator político é visto como um potencial herói; a ação política tem uma natureza performática similar à *performance* dos artistas e a *polis* é vista como o grande palco que possibilitou o espaço de aparência pelo qual a liberdade poderia aparecer (2001:38).

Por fim, o estudo de Taminaux (1997), no qual destaca como Arendt procede a uma leitura política de Aristóteles ao privilegiar o *bios politikos*, se distanciando do foco de Heidegger, em que a excelência residia no *bios theoretikos* em sua solitária contemplação do *Ser* (1997:94). Taminaux mostra como a apropriação do conceito de *práxis* aristotélica feita por Arendt possui elementos trágicos retirados da *Poética* (98). Ressalta também que apesar de Arendt falar da tragédia apenas como uma alusão, seu trabalho insiste na ligação do trágico com vários aspectos da *práxis* entendida no contexto da política (105).

---

<sup>44</sup> Sobre o conceito de *storytelling* em Arendt: DISCH, Lisa J. *More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt* in. **Political Theory**, vol. 21. n.º4, November, 1993, 665-694. BENHABIB, Seyla. *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative* in **Social Research**, vol. 57, n.º1, Spring 1990, 163-196. AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza:EUFC, 2001, especificamente o capítulo 10- *O filósofo como storyteller*

Este capítulo se propõe a analisar mais detidamente este último ponto, destacando a relação entre *práxis* e tragédia em Hannah Arendt. O conceito de trágico é focalizado tendo como referência analítica as reflexões de J. P. Vernant (1999), nas quais define o trágico por sua ambigüidade. A discussão está inserida no contexto de nossa discussão sobre o conteúdo ético presente no pensamento de Hannah Arendt e mostra como a perspectiva trágica realça a preocupação de Arendt com o mundo e não com a subjetividade. A tragédia destaca esta externalidade. Como referência da análise dos componentes trágicos da *práxis*, utilizaremos a figura do agente trágico, pois ele apresenta os principais elementos constitutivos de uma ação que é trágica e também política. Neste percurso, recorreremos às análises de Vernant (1999) sobre este agente trágico para ressaltar a possibilidade da ação sem os elementos da interioridade.

Como esta dissertação privilegia os elementos helênicos que inspiraram o pensamento de Arendt, apresentamos também uma discussão sobre a possibilidade de se conceber o “novo” no contexto grego. Nossa hipótese é de que não há elementos na “psicologia” grega e na própria estrutura de pensamento da antiguidade clássica que permitam inferir que eles conheciam o sentido da inovação. Como fica a ligação que Arendt estabelece entre ação e novidade que teria sua matriz na *polis* grega?

Nesta discussão recorreremos, além das fontes pré-filosóficas como os textos trágicos, também a argumentos retirados da *Poética* de Aristóteles já que esta foi uma das referências da própria Arendt em suas análises sobre a *Ática* e da tragédia grega como um gênero poético (Pirro, 2001:39). Por fim, ao definirmos o trágico em razão de sua ambigüidade, pretendemos destacar este caráter no conceito de *práxis* arendtiano e também mostrar como ele está baseado na supremacia da ação sobre o ato individual.

### ***3.1- O privilégio do mundo sobre a subjetividade***

Em seu ensaio *Que é Liberdade?* Arendt afirma que: “A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade” (EPF, 197). A partir desta frase, a pensadora estabelece sua discussão sobre a falta de vínculos entre a liberdade e a faculdade da vontade no contexto de suas obras antes do julgamento de Eichmann. Liberdade expressa a possibilidade da ação política gerar o novo. Portanto, liberdade e natalidade são faces diferentes do mesmo fenômeno.

De maneira geral, a liberdade – a condição de sermos livres – pressupõe que somos a causa e a fonte de nossos atos e que, portanto, somos os responsáveis pelas ações que engendramos. Para o homem contemporâneo, a vontade constitui uma das dimensões de sua pessoa; é a expressão da pessoa vista como agente, a essência de um “eu” que é a fonte de atos pelos quais é responsável diante de outrem. A vontade é entendida como a origem, a causa produtora de todos os atos ou realizações práticas emanadas do homem. A partir do momento que existe um indivíduo que decide, ele constitui a si próprio como agente, como sujeito responsável pelos atos que lhe são imputados. Deste modo, entende-se que não pode haver ação sem um agente individualizado, que ofereça os motivos para que os atos possam acontecer, que seja seu centro e fonte (Vernant, 1999:26). Estas afirmações que nos soam tão óbvias colidem frontalmente com a afirmação arendtiana de que as ações prescindem do elemento volitivo.

A razão deste posicionamento, polêmico como tantos outros de Arendt, está em sua análise fenomenológica da liberdade<sup>45</sup>. Ao defini-la

---

<sup>45</sup> Sobre a análise fenomenológica de Arendt: ASSY, Bethânia. *Hannah Arendt e a Dignidade da Aparência* in DUARTE, André (et. al) **A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. Também DUARTE, André. **O Pensamento à**

fenomenologicamente, Arendt não estaria a determinar que ela exista única e exclusivamente por sua aparição no mundo. A liberdade é antes uma prática (*práxis*), a qual interfere no mundo fenomênico e que, por isso, ganha visibilidade, pois o fundamento deste tipo de aparição é uma ação que lhe é anterior.

Para Arendt a liberdade não seria entendida como um fenômeno da interioridade e “se revela uma miragem no momento em que a Psicologia procura aquilo que é supostamente seu domínio próprio” (EPF, 189). Deste modo, não poderia ser compreendida como a simples motivação gerada no íntimo do agente. Para Arendt, a liberdade, se entendida como um evento intrinsecamente ligado à política – é a razão de ser da política – somente poderia ser auferida como realidade, caso seja compartilhada por uma pluralidade humana. A liberdade interior, lugar de reflexão, do pensamento ou da vontade, não teria para Arendt relevância política porque estaria estabelecida no âmbito estritamente privado do espírito, distanciada e protegida da luminosidade pública: “as experiências da liberdade interior são derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso” (EPF, 91). A liberdade política é voltada para fora, para as coisas do mundo, a qual, pelo fato de ter sido constituída anteriormente, - já que era o único tipo de liberdade conhecida na antiguidade clássica -, serviu de referência para a vindoura liberdade interior: “parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível” (EPF, 194).

A ação para ser livre não poderia estar submetida a qualquer tipo de determinação, motivos ou fins definidos (EPF, 198). Os motivos estão ligados ao indivíduo e sua restrita possibilidade de proceder a um ato particular, enquanto a ação

---

**Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo: Paz e Terra, 2000, especificamente o capítulo cinco, item um, *liberdade e ação*, p. 204.

política é fundamentalmente um ato de muitos. Ademais, para Arendt, a vontade, em razão de ter o poder de comandar, de ditar o que a ação deveria ou não fazer, não estaria ligada à liberdade, mas à força ou à fraqueza (EPF, 198). A sua origem nasce e brota de algo que lhe é externo: as virtudes. Estas virtudes são os princípios gerais que não funcionam com leis prescritivas ou imperativas. São apenas inspiradoras. São os valores específicos de determinada comunidade que servem como fonte de inspiração para o agir. Eles podem ser melhor definidos como uma ética, no sentido que este conceito tinha na antiguidade, ou mais adequadamente como virtudes. Daí poder-se-ia afirmar que o conceito de política de Arendt, por estar voltado ao mundo, por inspirar-se no modelo da ética antiga pautada pelo interesse público, é um conceito que incorpora uma dimensão ética.

Uma questão surge a partir deste entendimento arendtiano da liberdade e diz respeito à responsabilidade individual do ator político. Em razão de retirar a vontade, em sua expressão pessoal, como um dos fundamentos da ação política, Arendt vincula a ação política a princípios.

Como conceber este agente arendtiano que prescinde da vontade, mas que age por princípios éticos? Para explicar esta falta de relação entre vontade e ação, o modelo que mais se aproximaria deste posicionamento seria o da ação trágica.

A tragédia, como diz Aristóteles, é a imitação da ação (Poética, 1449 b 24), mas uma ação em que temos a figura de um agente que desconhece a vontade como a causa de seus atos; há apenas o que Vernant denomina de um “esboço da vontade” (1999:25). De fato, a noção de vontade não fazia parte da mentalidade antiga, razão pela qual os gregos da antiguidade não tinham em sua língua nenhuma palavra que designasse o que contemporaneamente entendemos por vontade (Vernant, 1999:26). Arendt chama a atenção para este ponto, ao ressaltar que o conceito antigo de liberdade

política é destituído da subjetividade e que o surgimento da liberdade interior somente se dá a partir da filosofia cristã (EPF, 193 e VE, 248).

A vontade não se apresenta como uma função psicológica inata, universal e permanente. Não é um dado da natureza. Como diz Vernant: “é uma construção complexa que parece tão difícil, múltipla e inacabada como a do eu, com a qual é em grande parte solidária” (1999:26). O homem grego não possuía as estruturas de nossos processos de decisão, de nossa representação do voluntário que definem nossos modelos de comprometimento do eu com seus atos e, por isso, estabeleceram outras formas de relação entre o agente e suas ações (1999:26).

No contexto da tragédia e do homem trágico essas questões são visíveis. No sujeito trágico, a motivação do ato não está relacionada à sua autonomia e liberdade para proceder desta ou de outra maneira. Há o papel decisivo de forças sobre-humanas que agem no drama e que lhe dão sua dimensão especificamente trágica. São potências religiosas que não estão apenas presentes de maneira externa na vida do agente, mas também intervêm em seu íntimo, de fora para dentro, de modo a interferir em sua decisão para coagi-lo em sua pretensa ‘escolha’. Veja-se o exemplo de Orestes de Ésquilo, em *Coéforas*<sup>46</sup>. O herói, no momento em que se depara com sua mãe e a possibilidade de enfim vingar a morte de seu pai, Agamêmnon, executado por Clitemnestra e seu amante Egisto, apresenta uma certa hesitação em cometer o assassinio monstruoso de sua mãe. Ante as súplicas de Clitemnestra ela titubeia: “Ah, Pílates, Que faço? Mato a minha mãe?” (1148). Contudo, a sua relutância não é muito demorada ante a observação de seu amigo Pílates às determinações maiores vindas do plano sobrenatural. O desígnio divino se apresenta para ele como uma necessidade irresistível: “Que restaria de agora em diante, Orestes,/ do oráculo de Apolo, das

---

<sup>46</sup> Ésquilo. *Oréstia*: Agamêmno, Coéforas, Eumênides. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

proclamações; de Pito, sua intérprete, da lealdade,/penhor dos juramentos? Seria melhor/obedecer aos deuses que a todos os homens!” (1149-1153). Diante da imposição de forças externas que expressam os valores éticos de justiça vigentes, Orestes executa o crime funesto.

O que define a decisão é uma *anánke*, uma necessidade, imposta pelos deuses que, num determinado momento do drama, põem fim à situação de equilíbrio como também antes a fizera nascer (Vernant, 1999:27). O homem trágico não tem que “escolher” entre duas possibilidades; há uma via única para a qual ele se dirige. “O comprometimento traduz não a livre escolha do sujeito, mas o reconhecimento dessa necessidade de ordem religiosa à qual a personagem não pode subtrair-se e que faz dela um ser ‘forçado’ interiormente, *biasthéis*, no próprio seio de sua ‘decisão’” (1999:28, aspas do autor).

A vontade, por ser uma faculdade complexa e com múltiplas implicações, necessita que algumas condições se apresentem para que possa existir. De pronto se exige o advento do “indivíduo apreendido na sua função de agente, a elaboração correlativa de noções de mérito e de culpabilidades pessoais, a aparição de uma responsabilidade subjetiva, um começo de análise dos diversos níveis de intenção de um lado, da realização efetiva de outro” (Vernant, 1999:29). Todos estes elementos envolvem “a organização interna da categoria da ação, o estatuto do agente, o lugar e o papel do indivíduo na ação, as relações do sujeito com seus diferentes tipos de atos, seus graus de comprometimento com o que faz” (1999:29).

De fato, estas condições e elementos apresentados por Vernant não existiam entre os gregos. A palavra mais próxima do que hoje entendemos por vontade é o termo aristotélico *proairesis* apresentado tanto pelo helenista como por Arendt, para exemplificarem como se dava o agir desvinculado da construção da subjetividade.

### 3.2 - O esboço da vontade: a *proairesis*

No contexto trágico, a decisão se dá sem escolha e, a responsabilidade, independe das intenções. Portanto, o que os gregos entendiam por escolha e ausência de escolha, por responsabilidade com ou sem intenção, era muito distante do que hodiernamente compreendemos.

Vernant ilustra estes entendimentos a partir da filosofia de Aristóteles, a qual pretendia refutar as doutrinas que afirmavam que o mau não age de bom grado, mas comete a falta a contragosto seu. Aristóteles elabora então uma doutrina do ato moral objetivando distinguir, segundo suas condições internas, as diferentes modalidades de ação, tanto o ato realizado de mau grado, seja porque foi realizado por coerção externa ou por ignorância do que se fez (derramar veneno pensando tratar-se de remédio), como o ato realizado de bom grado e decidido pelo agente com pleno conhecimento de causa após deliberação e decisão (Vernant, 1999:30). Aristóteles cria um termo novo para marcar o mais alto nível de consciência do sujeito com o ato que está a praticar: *proaireses*. Com emprego técnico e preciso, *proaireses* “é a ação sob a forma de decisão, privilégio exclusivo do homem, enquanto ser dotado de razão, por oposição às crianças e aos animais que dela são privados” (Vernant, 1999:30).

*Proaireses* se apóia sobre um desejo, contudo, um desejo racional, uma aspiração (*boúlēsis*), eivada de inteligência e que tem por fim um objeto prático, não um prazer, para o qual o pensamento apresentara à alma como um bem. “A *proaireses* implica um processo prévio de deliberação (*boúleusis*); ao termo desse cálculo racional institui, como o seu nome indica (*haíreses* = escolha) uma escolha que se exprime num julgamento que desemboca diretamente na ação. Esse aspecto de opção prática, que compromete o sujeito com o ato no próprio momento em que ele é



decidido, distingue em primeiro lugar a *proáireses* da *boúlēsis*, cujo movimento pode não alcançar seu fim e permanecer num estado de pura “aspiração” (pois pode-se aspirar o impossível), em segundo lugar, distingue-a do julgamento de ordem teórica que estabelece o verdadeiro, mas nada tem a ver com o domínio da ação” (Vernant, 1999:31).

Esta doutrina, por apresentar características modernas, fez com que se entendesse a *proáireses* como o livre poder de escolha que o sujeito tem à sua disposição e, por isso, se constituiria como um verdadeiro querer. Para Vernant, esta interpretação é insustentável: “A *proáireses* não constitui um poder independente dos dois únicos tipos de faculdades, que segundo Aristóteles, agem na ação moral: de um lado, a parte desejante da alma (*tò orektikón*); de outro, o intelecto, o *noús*, na sua função prática”(1999:32).

De acordo com Vernant (1999), para se entender melhor como se constrói a noção de *proáireses* há que se recorrer aos compostos do verbo *boul-*, que servem para exprimir as modalidades do intencional. O verbo *boúloomai* – às vezes traduzido por querer – em Homero tem o sentido de ‘desejar’, ‘preferir’. Na prosa ática é substituído por *ethélo* e designa a inclinação própria do sujeito, sua aspiração e preferência pessoal, enquanto *ethélō* passa a ser utilizado no sentido de ‘consentir em’ e é empregado como referência a algo contrário à inclinação própria do sujeito. Do verbo *boúlemai* foram retirados três nomes de ação: *boúlēsis*, desejo, aspiração; *boúlēma*, intenção; *boulē*, decisão, projeto, conselho (no sentido de conselho dos Anciãos). Todo o conjunto expressa o plano do desejo (*oréxis*), da inclinação espontânea, e o da reflexão, do cálculo inteligente (1999:38). A *boúlēsis*, a aspiração penetrada de razão, orienta-se para o fim da ação; é ela quem move a alma para o bem; pertence, porém, da mesma forma que o apetite e o impulso, à ordem do desejo, *órexis*. Mas por ter uma

função desejante ela se caracteriza por sua passividade. A aspiração (*boúlēsis*) é, pois, o que orienta a alma para um fim racional, mas um fim que lhe é imposto e que ela, a aspiração, não escolheu. A deliberação (*boúleusis*) pertence, ao contrário, à parte dirigente, isto é, ao intelecto prático. Mas ao contrário da aspiração, ela não tem relação com o fim, diz respeito aos meios. “A opção da *proaireses* não se dá entre o bem e o mal, entre os quais teria livre poder de escolha. Posto um fim, a saúde, por exemplo, a deliberação consiste na cadeia de julgamentos pelos quais a razão conclui que tais meios práticos podem ou não conduzir à saúde.” (Vernant, 1999:32). Desta forma, a aspiração (*boúlēsis*) não visa ao seu fim (saúde, p. ex) de maneira geral e abstrata, inclui no seu desejo pelo fim o modo como atingi-lo, ou seja, estabelece por meio da deliberação (*boúleusis*) as condições concretas para realizá-lo. A deliberação é apenas o modo como atingir um objetivo que foi definido pela ordem do desejo (*órexis*). Neste sentido, não há que se falar em uma autonomia da vontade pelo simples fato dela estar sujeita ao desejo e ao impulso. Nas palavras de Vernant: “logo que o desejo da *boúlēsis* assim se fixou sobre o meio imediatamente realizável, segue-se a ação e segue-se necessariamente” (1999:32).

Arendt também analisa o conceito de *proairesis* em Aristóteles como um precursor do fenômeno da vontade, e suas conclusões vão na mesma direção que as de Vernant, ao relacionar o impulso da *proairesis* no desejo (*órexis*). De acordo com Arendt, Aristóteles estava a se colocar contra o posicionamento platônico de que a razão, por si só, moveria a ação humana (VE,228). Ele pretendia saber “o que é que, na alma, origina o movimento?” (apud Arendt, 228). Aristóteles teria concordado com Platão de que a razão dá ordens, pois sabe o que se deve buscar e que de se deve evitar, mas discordava que essas ordens fossem necessariamente obedecidas. Há o homem

incontinente, que segue seus desejos desprezando as ordens da razão. Mas, por outro lado, por recomendação da razão, pode-se resistir a esses desejos (VE, 229).

Contudo, Arendt afirma que, em Aristóteles, o desejo teria uma prioridade na origem do movimento, e isto se daria por um jogo entre razão e desejo (VE, 229). Seria o desejo de um objeto ausente que estimularia a razão, fazendo com que ela calculasse as melhores formas e meios para obter o objeto. Esta razão que calcula tem o nome em Aristóteles de *nous praktikos*, razão prática, diferente da *nous theorétikos*, razão especulativa ou pura (VE, 229).

A razão prática entra em cena para auxiliar o desejo sob certas condições. De forma geral, o desejo (*órexis*) é algo facilmente alcançável. A tradução de *órexis*, que vem de *orego*, indicaria a ação de esticar a mão para pegar algo que esteja bem próximo. Somente quando a satisfação de um desejo está no futuro e tem que levar em conta o fator tempo é que se faz necessária a razão prática (VE, 229). Também há desejos que não estão à mão do homem; são aqueles que são imaginados, os quais, para serem obtidos, tornam necessário o cálculo dos meios apropriados. A razão, contudo, só se torna um princípio governante porque os desejos são cegos e destituídos de razão, portanto, deveriam obdecer à razão cegamente. Quando isso não acontece, o resultado em Aristóteles é o homem vil, que se contradiz, que está em desacordo consigo mesmo (VE, 230).

A explicação do conflito que pode se dar entre razão e apetites serviriam para explicar a conduta do homem, mas não a ação. A ação, o tópico da ética de Aristóteles, não seria simplesmente a execução de ordens da razão, mas da razão prática. De acordo com Arendt, esta razão prática seria chamada nos tratados éticos de *phronesis*, um tipo de sagacidade, que permite aos homens terem entendimento sobre coisas boas ou ruins para eles (VE, 230). A ação ética é a ação bem feita, *eupraxia*. Ela

deveria fazer parte do rol das virtudes ou excelências (*aretai*) aristotélicas. Mas, de acordo com Arendt, estes tipos de ação “são movidos não pela razão, mas pelo desejo; não se trata, contudo, de desejo de um objeto, de um ‘o que’ que posso pegar, compreender e usar de novo como um meio para outro fim; o desejo é de um ‘como’, um modo de desempenhar, uma excelência de aparência na comunidade – a região que é própria dos assuntos humanos” (VE, 230-1, aspas da autora).

A ação, ao se constituir num modo como os homens querem aparecer, exigiria uma anterior deliberação. Para este plano deliberado Aristóteles cunha a expressão, *proairesis*, que teria o sentido de “escolha, no sentido de preferências entre alternativas – uma em vez da outra” (VE, 231). A *proairesis* seria uma faculdade intermediária, inserida na dicotomia entre razão e desejo e sua principal função seria mediar a relação entre os dois. O elemento da razão da escolha é sempre uma deliberação, a qual nunca delibera sobre fins, mas sobre os meios para obtê-los. Neste sentido, o homem não escolheria ser feliz, já que este fim não é uma opção, não há o que deliberar portanto, pois não seria plausível o homem desejar ser infeliz. A questão se dá apenas sobre os meios para alcançar este fim. A finalidade última dos atos em Aristóteles seria a escolha dos meios para se chegar a *eudaimonia*, a felicidade, o “bem-viver” que todos os homens desejam.

A *proairesis* foi a saída encontrada por Aristóteles para resolver o conflito entre razão e desejo. Contudo, ela não poderia ser entendida como a precursora da vontade. Como diz Arendt, ela “abre um primeiro espaço, pequeno e bastante restrito” (VE,232), pois ela diz respeito apenas a deliberação de meios para alcançar um fim, que em Aristóteles, já estão previamente definidos. Não se poderia escolher a felicidade ou a saúde como objetivos da vida, embora se pense nessas duas coisas; estes fins já seriam inerentes à natureza humana e seriam os mesmos para todos. O que

importa seriam os meios para adquiri-los. Neste ponto, revela-se uma restrição à possibilidade do novo entre os gregos, pois todo fim já está estabelecido. Arendt conclui que “consequentemente, os meios, e não somente os fins, são dados; e nossa livre escolha consiste apenas em uma seleção ‘racional’ entre eles; *proairesis* é o árbitro entre as diversas possibilidades” (VE, 232).

### **3.3 - A impossibilidade do novo no contexto grego.**

Apesar do peso das afirmações de Arendt em ressaltar que os gregos conheciam o sentido da inovação, pode-se mitigar um pouco esta assertiva<sup>47</sup>. Isto em razão dos gregos desconhecerem a faculdade da vontade. Com base nas discussões da *Poética* de Aristóteles, especialmente nos conceitos de verossimilhança, necessidade e *mimeses*, pode-se observar como o sentido da novidade era desconhecido entre os helênicos. Nesse ponto, ganha destaque a idéia de *mimeses* destacada por Arendt como a única forma de se “reificar” uma ação, ou seja, como um meio específico de apreendê-la como algo que possa ser posteriormente repetido à maneira de um princípio:

(...), o caráter de revelação, específico da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do autor das palavras, está tão indissolúvelmente vinculado ao fluxo vivo da ação e da fala que só pode ser representado e ‘reificado’ mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimeses* que, segundo Aristóteles, existe em todas as artes mas só é realmente adequada ao *drama*, cujo próprio nome (do verbo *dran*, ‘agir’) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação (CH, 200, aspas e itálicos da autora)

Os gregos não concebiam o ‘sujeito’ como fonte de criação. Deste modo, o indivíduo no contexto antigo não poderia ser considerado como um ser criador, uma fonte para o novo, pois tudo o que fazia era apenas realizar em matéria o que já

---

<sup>47</sup> Por exemplo Em *Da Revolução* Arendt afirma que “em contraposição aos romanos, os gregos estavam convencidos de que a mutabilidade, ocorrendo no mundo dos mortais, e na medida em que todos eram mortais, não podia ser alterada, pois estava baseada, em última análise, no fato de que os véot, os jovens, que eram ao mesmo tempo ‘os novos’, estavam constantemente invadindo a estabilidade do *status quo*” (22).

estava dado por padrões cósmicos e exigências de medida e proporção. A relação entre verossimilhança e necessidade feita por Aristóteles na *Poética* é ilustrativa a este ponto:

(...) não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (...) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular” (1451a 36).

De acordo com Eudoro de Souza, “o ‘universal’ consiste em narrar, não o que aconteceu, mas ‘o que poderia acontecer’ – ‘o que é possível [*acontecer*] segundo a verossimilhança e a necessidade’(aspas e grifos de Souza, 1979: 285, nota ao §50)”. Em que esta possibilidade de acontecimento é reveladora do sentido contingencial da vida para os gregos. Continua Souza:

“(...) noutros termos, o ‘universal’, em poesia, é a *coerência*, a *íntima conexão* dos fatos e das ações, as próprias ações entre si ligadas por liames de verossimilhança e necessidade. A oposição entre poesia e história (...) exprime-se pela oposição entre o *acontecido* e *disperso no tempo* (história) e o *acontecível*, *ligado por conexão causal* (poesia). ‘*Acontecido*’ e ‘*acontecível*’ são ambos *verossímeis*; mas só os acontecimentos ligados por conexão causal são *necessários*. Quer dizer: pelo lado da verossimilhança, haveria um ponto de contato entre história e poesia; contudo, a poesia ultrapassa a história, na medida em que o âmbito do *acontecível* excede o do *acontecido*” (aspas e grifos de Souza, 1979: 285-6).

Para Aristóteles, a poesia refere-se ao universal, neste sentido dá mais importância a ela do que à história, já que esta expressa o particular. No seu conceito de universal, ao qual insere a conexão entre fatos e ações, eles seriam mais verossímeis que a história em razão de que o que está para acontecer, o aspecto contingente da vida, ser muito mais certo, e portanto, verossímil, do que o que já se deu. A mudança é algo que está para acontecer sempre. Já a história é o acontecido e disperso no tempo (Souza, 1979:286)

Contudo, deve-se entender que esta noção de contingência entre os gregos não revela nenhuma novidade. De certo, trata-se de uma perspectiva de mudança, mas limitada a um fim já traçado. Os gregos tinham uma perspectiva cíclica de tempo, onde temos ciclos recorrentes de crescimento e decadência e, tendo como

ponto fundamental, a percepção de uma fatalidade inexorável. Sem o sentido desta fatalidade não teria existido, por exemplo, a tragédia, pois um de seus fundamentos é o de que a ação herói é guiada para a um destino (*moira*) para o qual ele não tem como fugir.

Arendt tinha plena consciência desse sentido circular da vida na antiguidade, expresso tanto nas obras artísticas como na filosofia, em que a imortalidade do homem era garantida apenas pelo fato dele estar inserido no curso eterno da natureza, ou seja, de ser uma espécie como outra qualquer a seguir o ritmo e ordem da vida: nascimento, reprodução e morte.

Todas as criaturas vivas, inclusive o homem, acham-se compreendidas neste âmbito do ser-para-sempre, e Aristóteles nos assegura explicitamente que o homem, enquanto ser natural e pertencente ao gênero humano, possui imortalidade; através do ciclo repetitivo da vida, a natureza assegura, para as coisas que nascem e morrem, o mesmo tipo de eternidade que para coisas que são e não mudam? (EPF, 71)

Contudo, esta inserção no ciclo da natureza não garantia ao homem uma imortalidade individual. Somente ao conseguir que seus atos e falas se tornassem dignos de virarem uma narrativa, de se transformarem em histórias, que o homem poderia destacar-se desta eterna repetição. E isto se dava somente se ele conseguia realizar em suas ações atos comparáveis aos de homem ou semideuses (heróis) que representavam os modelos de virtudes também já estabelecidos. Porém, mesmo ao se tornar uma história, o homem não fugia a um padrão estabelecido, pois para galgar esta condição tomava a ação de outros como exemplo, e ao fim, tornava-se ele mesmo um exemplo, fomentando assim o processo circular em que se dava a vida na antiguidade.

Esta fatalidade do tempo é uma das facetas do sentido trágico para os gregos que, diferente da construção moderna, pautada numa crença de um progresso

indefinido e crescente, não acreditam que os acontecimentos necessariamente estavam inseridos num tempo contínuo de desenvolvimento sem fim (Terra, 2004:28)<sup>48</sup>.

Para Aristóteles, por não seguir a uma lógica causal em si, a história era algo que estava disperso no tempo, seguindo um fluxo repetitivo e eterno. Pelo fato de ser ligada à natureza e por isso ser eterna, não era possível se definir seu motivo primeiro, o inicial fator que a fez movimentar-se. Só as ações é que poderiam identificar a sua “necessidade”, ou seja, o seu desenrolar-se em razão de ter sido iniciada, ou dito de outro modo, somente às ações é que se pode estabelecer uma relação causal.

Já o *acontecível*, a possibilidade do acontecimento, esta potencialidade para a mudança, seria mais verossímil porque de fato se realiza em todos os instantes da vida do homem. Desta forma, é a possibilidade da mudança, do *acontecível*, o qual ao relacionar-se com uma esfera concreta da vida que lhe ofereça o terreno para a ação (por exemplo, o espaço público, no caso da política) que possui mais *verossimilhança* do que os feitos já constituídos. Diz Aristóteles: “(...) o poeta deve ser mais fabulador que versificador; (...) pois nada impede que algumas das coisas que realmente acontecem sejam, por natureza, verossímeis e possíveis e, por isso mesmo, venha o poeta a ser o autor delas” (*Poética*, 1451b 27).

Porém, mesmo o conceito de *acontecível* em Aristóteles não é algo que se traduza como a abertura para o completamente novo. Ao contrário, o *acontecível* deve possuir *verossimilhança*, portanto, ter como referência algo já existente. A *verossimilhança* da poesia, assim como explicada acima, deve amparar-se em algo que lhe ofereça um parâmetro. No primeiro caso que abordamos, é o aspecto contingencial da vida e da ação, o segundo é que se relacione a fatos. A *verossimilhança* diz respeito a

---

<sup>48</sup>TERRA, Ricardo. *Algumas questões sobre a filosofia da História em Kant* in KANT, Immanuel. **Idéia de uma história Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, ver especialmente nota 09 da p. 28-9.



uma espécie de descobrimento das relações entre fatos (como o físico é o ‘descobridor’ das relações que já existem implicitamente na *physis*). Não se está a falar de criação, porque para o grego, isto significava ‘descobrimento’. Revela ao mundo relações que estão ocultas no próprio acontecer. Este descobrimento ou revelação poderia ser compreendido, no máximo, como uma *imitação criadora* (Souza, 1979, nota ao §54, p. 286-7.), mas nunca como uma pura criação.

Arendt, contudo não limita o seu conceito de *acontecível* a estruturas dadas que lhe ofereçam uma determinação. Utiliza-se de Aristóteles como forma de se pensar o novo, indo além das possibilidades da filosofia grega. Trabalha esta revelação do *acontecível* – contingência das ações - como expressão de uma novidade, como se o que está sendo revelado constituir-se-ia, por si só, uma criação. A pensadora estaria seguindo as lições de seu antigo professor, Heidegger, e sua análise do conceito de verdade entre os gregos a partir da leitura aristotélica do *Sofista* de Platão<sup>49</sup>. De acordo com Heidegger, a verdade para os gregos refere-se a algo negativo, no sentido que *aletheia*, a palavra grega equivalente para a verdade, é algo que está encoberto, escondido e que posteriormente é revelado. *Aletheia* significa então o que é revelado, o que existe por meio da aparição, retirando a verdade do domínio do *noumena* para o terreno do *phenomena*, que é o domínio da visibilidade. Esta interpretação é de fundamental importância na análise fenomenológica arendtiana da ação política em que ser e aparecer são coincidentes. E como bem ressalta Assy, reverbera em muitos temas de *A Condição Humana*, como trabalho, ação, fama, imortalidade, terreno do público e privado, entre outros (2005:6-7)

Mas diferente da fenomenologia de Heidegger e seu privilégio para a aparição, a tradição de pensamento grego, especialmente a partir da filosofia platônica,

---

<sup>49</sup> Sobre a influência da leitura Heideggeriana do *Sofista* na análise fenomenológica da ação em Arendt cf. TAMINAUX, Jacques. **The Thracian Maid and the Professional Thinker- Arendt and Heidegger.**

procedia a uma separação entre essências e aparências<sup>50</sup>. Deste modo, a revelação da *aletheia* demonstraria apenas que o que se revela é algo já existente. A imagem não teria um status ontológico próprio. Ela consiste em pura semblância:

Ser de semblância, a imagem é da ordem do parecer, do *phaínein*: ela se ‘faz ver’ como aparência do que não é. Enquanto semblância, é, portanto, falso semblante. Da coisa que imita, não manifesta senão o aspecto exterior, a forma concreta, o que é percebido pelos diversos sentidos, sem tal ou qual momento, sob este ou aquele ângulo (Vernant, 1979, trad. Nogueira, p.12, aspas do autor).

Poder-se-ia apontar que uma das razões para os gregos não conceberem a aparição como algo que revela o novo se dá pelo fato deles não conhecerem o fenômeno da interioridade ou de uma subjetividade criadora. Peguemos como exemplo o caso de uma forma artística, a poesia, considerada como expressão da criatividade humana, e aqui entendida como a manifestação de diversas formas de narrativas produzidas por meio de versos, tais como a tragédia ou a epopéia.

A poesia era somente a materialização de uma forma que é, em si, preexistente e superior à técnica (*tékhnē*) do poeta (Barreira, 1999:11). A poesia consiste então numa imitação (*mimeses*) desta forma, a qual, no contexto aristotélico, caracteriza-se como *physis*.. Para Aristóteles, não somente a ‘criação’ artística, mas toda *tékhnē* humana é uma imitação da natureza (*physis*). Natureza significa a gênese das coisas, a origem primeira, o princípio; significa não uma forma prefigurada, mas uma vitalidade (Barreira, 1999: 20). Deste modo, a função do poeta não contém em si a substância do que ele fabrica. A sua atividade consiste em proceder a uma *mimeses*, mas não uma imitação pura e simples. A atividade mimética “projeta as possibilidades do

---

<sup>50</sup> Cf especialmente PLATÃO. *A República*, livros II e III. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2ª edição, s/ano. No livro II ele lança seu projeto contra as aparências: “Portanto, ‘uma vez que a aparência’, como me demonstram os sábios, ‘subjuga a verdade’ e é senhora da felicidade, é para este lado que devemos voltar-nos por completo” (365c). Para um estudo detalhado da separação entre aparências e essências em Platão cf. VERNANT, J. P. *Religions, histoire, raison*. Paris: Maspero, 1979, pp. 105-137. Seguiu-se neste trabalho a tradução do capítulo 8 desta obra de Vernant feita por José Otávio Nogueira Guimarães, do Núcleo de Estudos Clássicos – NEC, do Departamento de História da UnB, com o título *O nascimento de Imagens*, não publicado.

vir-a-ser” (Barreira, 1999: 23), no sentido de que a armação da trama dos fatos sigam as relações de necessidade e verossimilhança, ou seja, que os atos sigam relações enredadas de um modo que sejam plausíveis de acontecer (contingencialidade), mas que remetam a uma forma já dada.

O aspecto contingencial da verossimilhança é exemplificado por Aristóteles quando ele lança o caso da morte do assassino do escultor Mítis, o qual, ao admirar uma estátua - obra de sua vítima - é abatido por esta quando lhe cai, repentinamente, sobre a cabeça. O que se deu foi completamente um “feito do acaso e da fortuna” (*Poética*,1452a), estabelecendo o que Aristóteles denomina de ação paradoxal, que são as ações surpreendentes e contra a expectativa, também denominadas de peripécia e reconhecimento pelo estagirata. A verossimilhança se dá com este exemplo para mostrar que mesmo um fato, caso fosse exposto de maneira poética por algum tragediógrafo, pareceria impossível de acontecer, na verdade se mostrou *acontecível*, produzindo ainda um “efeito maravilhoso” (*Poética*, 1452a, expressão de Aristóteles) dada a circunstância do acaso e, principalmente, pelas pessoas nele envolvidas. “Os elementos paradoxais (...) – peripécia e reconhecimento - têm, como qualquer outra ação *poetada*, que obedecer às leis de verossimilhança e necessidade, que são leis gerais da poesia dramática (§59)”. (Souza, 1979, notas aos §§ 57 e 59, p.287).

Contudo, novamente Aristóteles, ao tratar da contingencialidade da ação, expõe a necessidade de sua limitação ao ter que esta submeter-se à necessidade, ou seja, ser fruto de uma relação necessária, na qual uma ação está ligada a um fato que lhe deu motivo. As ações, assim, para serem verossímeis, devem apresentar uma relação de causalidade para que desta maneira possam conferir “reconhecimento” para aqueles que a vêem. Não podem, portanto, serem construídas de maneira absurda, pois assim se

correria o perigo de se ter uma sucessão de atos que não guardam uma estrutura razoavelmente lógica e verossímil entre si: “É porém necessário que a peripécia e o reconhecimento surjam da própria estrutura interna do mito, de sorte que venham a resultar dos sucessos antecedentes, ou necessária ou verossimilmente. Porque é muito diverso acontecer uma coisa por causa de outra, ou acontecer meramente depois de outra”(Poética, 1452 a 13).

Neste sentido, a ação, como algo ligado à natalidade, ao imprevisível e ao completamente novo, não pode ser aduzido deste conceito de ação imitativa da *Poética*, pois aqui, a necessidade de verossimilhança e a exigência de uma necessidade fundamentada numa causalidade entre fatos e ações, retira todo aspecto da novidade da ação, colocando-lhe o grilhão de ter alguma referência a algo existente. O que se pode aproveitar deste conceito, que o retire de uma completa dependência a algo já existente, é o aspecto contingencial existente na idéia de “acontecível”.

O poeta não tem a tarefa de inventar uma intriga e personagens como frutos de sua imaginação. Eles já estão prontos na tradição mítica das lendas conhecidas pelos gregos desde a sua infância. Como bem ressalta Vernant, “o fictício não se situa neste plano” (Mito e política, 395). Ele consiste num arranjo de tramas preexistentes. A ordem do mundo se encontra estabelecida desde o início; o que faz o poeta é estabelecer o modo como a ação será construída para a condução da catástrofe final.

Vernant traz outro exemplo do modo como os gregos não poderiam conceber a novidade existente em cada nascimento. Trata-se da idéia platônica, retirada das tradições pitagóricas ou órficas, de que existe um número de almas fixas e cada pessoa não possui a sua, mas encontra uma que já serviu e que posteriormente servirá a outro. Por esta concepção, o homem é, essencialmente, a repetição de algo já existente. (Mito e Política, 70).

Desta forma, indivíduo grego não poderia ser considerado como um ser criador, uma fonte para o novo, pois tudo o que faz é apenas realizar mimeticamente uma natureza dada. Além desta limitação metafísica, há uma segunda, ligada à noção de ética antiga, que tem como fundamento a exigência do indivíduo adequar-se a uma ordem pública.

O conflito do agente com essas ordens determina um efeito trágico para a ação. A tragicidade do conflito surge quando a determinação de uma ação se impõe ao homem de maneira externa, tanto por uma resolução divina ou pela força impositiva dos princípios que deve seguir no seio da comunidade em que vive. É novamente o caso de Orestes em *Coéforas*, ao ter que matar sua mãe por questões de uma justiça ética e por uma determinação divina reveladora desta mesma ética. Feito o ato, é atacado pela culpa e loucura que lhe aparecem, não a partir de sua pessoa, mas também como forças exteriores na forma das divindades malignas: as Eríneas. Arendt utiliza o mesmo exemplo, e demonstra em *Responsabilidade Coletiva* o entendimento da antiguidade em que as decisões, ao contrário da tradição hebraico-cristã, não se davam por uma decisão da “alma”, mas como imposição do mundo:

(...) se em Ésquilo Orestes mata a mãe sob as ordens rigorosas de Apolo e é depois, ainda assim, perseguido pelas Eríneas, é a ordem do mundo que foi duas vezes perturbadas e que deve ser restaurada. Orestes fez o que era certo quando vingou a morte do pai e matou a mãe; ainda assim era culpado, porque tinha violado outro ‘tabu’, como diríamos hoje em dia (RJ, 219).

O reconhecimento da *mimeses* é limitadora da possibilidade de criação do homem. Com a idéia de *mimeses* da filosofia e pensamento grego o homem não pode construir algo de novo. Não existe natalidade neste contexto. Como tudo que o homem faz no mundo é apenas o resultado mimético de algo que já está previamente estabelecido em formas imutáveis, pré-determinadas e eternas, é impensável se fazer

algo que esteja além do dado, o completamente novo. O homem não supera a natureza. Neste sentido é que se pode afirmar que os gregos faziam, mas não criavam.

Contudo, Arendt afirma que os gregos conheciam a liberdade, portanto, por meio da ação geravam o novo. Afirmção esta que contrasta com a própria estrutura psicológica antiga. O modelo de ação apresentado por Arendt fundamenta-se na noção antiga de liberdade. É a liberdade para a ação, não a liberdade interna e subjetiva. Não se dá o diálogo interno: eu vou fazer isso porque eu quero fazê-lo. Diz simplesmente: vou fazê-lo. Não há uma interferência da vontade nesta afirmação. Parece muito mais uma liberdade ligada ao não impedimento espacial ou físico que uma liberdade de “espírito”: “antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações” (EPF, 194). A liberdade pressupõe esta liberação de qualquer tipo de amarra ao homem, seja ela familiar ou mesmo espacial. Esta é a razão por que Arendt liga liberdade ao espaço onde ela é praticada. Toda liberdade pressupõe a saída de um espaço privado para a inserção em um outro espaço: o público. Assim, para ser livre o homem precisa de um lugar no mundo, precisa de um palco, onde possa apresentar-se a outros como um ser singular (EPF, 195, CH, 71). Como não há a perspectiva de uma liberdade interna, calcada na volição, o amparo do homem é a pluralidade em que vive. Sem ‘outros’ o homem não poderia ser livre, tornar-se ia um morto entre vivos, incapaz de agir e de ganhar visibilidade no mundo.

Por inspirar-se no modelo helênico em que a vontade não é um componente para o agir, Arendt não poderia encontrar entre os gregos o modelo para o seu conceito de ação concebido como expressão do novo. A sua referência principal quanto à localização de um evento que representasse politicamente a experiência do

novo se dar-se-ia somente a partir da filosofia cristã, com a ligação que estabelece entre novidade e natalidade encontrada em Santo Agostinho<sup>51</sup>. Em *A Condição Humana*, Arendt retira da *Cidade de Deus* um trecho que resume esta relação: “portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia” (Apud Arendt, CH, 190; OQP, 57). Portanto, a novidade de cada ação se dá porque em cada nascimento se encontra a possibilidade do infinitamente improvável. E isto “só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo” (CH, 191).

A localização da liberdade como expressão da capacidade do homem de criar o novo em Santo Agostinho somente se deu pelo fato dele ter sido o formulador da vontade como faculdade autônoma. Arendt reconhece este fato, mas de início, entendia que o conceito de liberdade descoberto por Agostinho seria apenas uma liberdade filosófica, distanciada da liberdade política voltada para o mundo (EPF, 193, 216). Somente em *A Vida do Espírito* é que Arendt reconhece a vontade como “idêntica ao poder de começar algo novo” (VE, 208), mantendo ainda o vínculo como Santo Agostinho, afirmando que ele é o primeiro filósofo da vontade (VE, 248) e finalizando capítulo sobre o *O Querer* declarando que “A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a Vontade” (VE, 267).

Ademais, é com a filosofia de Agostinho que se estrutura de forma substancial a crítica à idéia do tempo cíclico da antiguidade, a qual inviabiliza a possibilidade se conceber o novo. No lugar de uma concepção temporal repetitiva, fadada à mera recorrência de fatos da vida, Agostinho afirma a singularidade absoluta

---

<sup>51</sup> De forma reiterada, Arendt realça a chave de seu conceito de liberdade vinculado à natalidade retirado de Santo Agostinho a partir de sua obra *A Cidade de Deus* (XII, 20). Cf. também em EPF, 215-216; DR, 171. Sobre a influência de Santo Agostinho em Arendt cf SCOTT, Joana Vecchialle e STARK, Judith Chelius (Eds). *Rediscovering Hannah Arendt* in ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Chicago e Londres: The University of Chigago Press, 1996, e especificamente sobre o conceito de natalidade, a página 147.

da vida e morte de Cristo na terra (EPF, 98). Este evento se estabelece como único e, por isso, está acima de qualquer concepção de temporalidade.

De acordo com Arendt, Agostinho se posiciona contra a idéia de tempo cíclico em razão de se tratar da esfera temporal da vida dos homens na terra, relacionada à história, enquanto, para ele, a única relevância possível era a unicidade da vida e morte de Cristo na terra (EPF, 98). Agostinho constitui, para este evento, uma dimensão única acima de toda perspectiva temporal pagã e laica. Portanto, está a conviver com o tempo cíclico, mas não o considera como relevante a ponto de inserir o singular fato da vinda de Cristo neste contexto. Deus está acima do tempo, de qualquer dimensão temporal seja ela cíclica ou linear.

Mas como conceber a criação de coisas novas tendo como referência um Deus que é eterno? De acordo com Arendt, para responder esta questão, “(...) Santo Agostinho vê primeiramente a necessidade de refutar o conceito cíclico de tempo dos filósofos, uma vez que a novidade não poderia ocorrer em ciclos” (VE, 266). Deste modo, continua a pensadora, “Para que possa haver novidade, ele diz, há de haver um começo: ‘e esse começo jamais existiria antes’, isto é, nunca antes da criação do Homem. Portanto, para que um tal começo ‘pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele’”. (VE, 266, aspas da autora).

Agostinho estava a discutir relação entre tempo e o homem contido em seu tratado *A Cidade de Deus* (VE, 265). A questão era: o que havia antes do homem e até antes de Deus. Existia o tempo? De acordo com Agostinho Deus, “embora seja Ele mesmo eterno e sem começo, fez que com o tempo tivesse um começo; e o homem, que Ele previamente não havia feito, Ele o fez no tempo” (Apud Arendt, VE, 265). A criação do mundo e do tempo se deu ao mesmo tempo e, antes da criação do homem, Deus criou as criaturas vivas que passaram a habitar o mundo. Mas, como



ressalta Arendt, essas criaturas “foram criadas ‘no plural’, como começos de espécies, ao contrário do Homem, que foi criado no singular e continuou a ‘propagar-se a partir de indivíduos’” (VE, 266, aspas da autora).

É este caráter único do homem, sua individualidade, “que explica o fato de Santo Agostinho dizer que não havia ‘ninguém’ antes dele, isto é, ninguém que se pudesse chamar de ‘pessoa’; esta individualidade manifesta-se na Vontade” (VE, 266, aspas da autora). Portanto, só com o homem se dá o começo, pois com sua individualidade ele ativa a faculdade que gera o novo: a vontade.

Com a chegada do Messias inaugura-se uma novidade incondicional no tempo. A vida não poderia mais ser resumida a um eterno retorno. Contudo, como ressalta Arendt, para Agostinho esta novidade não poderia ser repetida, era única: “(...) Agostinho reclamava essa singularidade que soa tão familiar a nossos ouvidos, somente para este evento – o evento supremo na história humana, quando a eternidade como que se quebrou no decurso da mortalidade terrena; ele jamais pretendeu essa unicidade, como o fazemos, para eventos seculares ordinários (EPF, 98). Deste modo, ao descobrir a vontade como faculdade autônoma e criticar a noção de tempo cíclico, Agostinho instaura e estabelece as bases do conceito de natalidade arendtiano que é, portanto, mais cristão do que grego.

Para Arendt, a liberdade em sua forma política é inspirada externamente por princípios que se manifestam no transcurso da ação (EPF, 199). Deste modo, a liberdade arendtiana se reporta a algo que lhe serve de inspiração. A questão que se coloca é: como algo fundamentalmente livre pode sofrer influências? A liberdade não deveria constituir-se em pura autonomia?

Para Arendt o surgimento da liberdade não estaria desvinculado do mundo. Ela não surgiria como um puro fenômeno *ex nihilo*, mas sim, como resultado de

formulações humanas. Assim, a liberdade estaria vinculada aos princípios que traduzem as noções éticas estabelecidas por determinada comunidade. Porém a recorrência a estes princípios não se traduz numa amarra às ações, no sentido de que devem sempre se reportar a eles como regras de conduta. Ao contrário, os princípios se colocam apenas como referências básicas; como herança de ações e de um mundo que já existia antes da chegada dos recém-nascidos e que continuará a existir após a sua partida. A alusão aos princípios se faz num sentido criativo, pois apesar deles indicarem algo previamente estabelecido, à medida em que se vai executá-los por meio da *práxis*, eles se transformam em algo diferente em razão da própria rede de relações humanas envolvidas na ação, o que impede qualquer determinação (CH, 196-7). Por isso, pode-se dizer que a *mimeses* arendtiana dos princípios é uma “repetição” criativa: “distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais uma vez, sendo inexaurível (...)” (EPF, 199).

Para evitar que a recorrência aos princípios submeta a ação ao ciclo repetitivo helênico de recorrência e repetição de padrões dados, Arendt busca no conceito de natalidade o modo de realçar a novidade inerente às ações. E, como já afirmamos, o conceito do novo ela não retira dos gregos, mas sim da ênfase de Santo Agostinho em que a novidade no mundo se dá através de cada nascimento. A partir daí Arendt estabelece a natalidade como um modelo da criatividade humana e condição intrínseca da liberdade (Scott e Stark, 1996:146).

### 3.4 - *A supremacia da ação sobre o agente*

A *práxis* personificada pelo ator político arendtiano também encontra similaridades com o agente trágico em razão da supremacia que a ação exerce sobre estas duas figuras.

O agente trágico não é o centro e a causa produtora da ação. A sua ação se inscreve numa ordem temporal da qual não tem atuação, pois a tudo sofre passivamente, seus atos lhe escapam e lhe ultrapassam. (Vernant, 1999:51). Há uma ordem que lhe é superior. Em razão de não se ter ainda constituído a noção de um sujeito plenamente responsável, como um centro autônomo e de decisão para seus atos, isto faz com que a idéia de uma organização prospectiva do futuro pareça algo estranho à categoria grega de ação. Se não há a possibilidade de se assumir de maneira autônoma e completa a responsabilidade dos atos, pois existem forças que estão além do homem as quais interferem e dão sentido às suas ações, qualquer tentativa de criar uma relação de antecipação ao futuro se revela vã. Um prognóstico eivado de um mínimo de precisão fundamenta-se na idéia de que unicamente o sujeito é a causa produtora da ação; de que não influirá em sua decisão outras forças além de sua própria vontade. É necessário, portanto, que se estabeleça a noção de um sujeito criador, que formule ou interfira no mundo para poder oferecer-lhe um sentido de antemão.

A ação no sentido grego não oferecia esta possibilidade. Por não ter este sujeito autônomo, centro da decisão de seus atos, não estabeleceu uma ligação com o futuro, isso lhe era estranho. A relação com o tempo se dava por um “puro presente”, algo que nas tragédias Romilly vai denominar como uma percepção “intemporal” do mundo (Le temps dans, 1971:32). Havia a noção de um presente contínuo, onde a ação era uma atividade prática mais perfeita à medida em que não se comprometia com o

tempo. A ação, portanto, deveria ser o quanto menos dirigida a um fim projetado ou preparada de maneira antecipatória, já que esta antecipação e comprometimento seriam vãos, pois não estavam sob o domínio do homem, mas de outras forças. “O ideal de ação é abolir toda distância temporal entre o agente e seu ato, fazê-lo coincidir inteiramente num puro presente” (Vernant, 1999:51).

A ação no contexto da teoria arendtiana segue esta estrutura trágica. Em razão do agente político prescindir da vontade, a ação passa a se constituir como uma força maior que qualquer determinação individual. Neste sentido, a ação exprime a fraqueza do indivíduo, pois ele se encontra enredado numa teia preexistente de relações humanas da qual não tem qualquer domínio. Desta forma, o iniciador da ação, o ator político, é suplantado pelo próprio curso da ação:

Embora todos comecem a vida inserindo-se no mundo humano através do discurso e da ação, ninguém é o autor ou o criador da história de sua própria vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é o seu autor (CH, 197)

O sentido da ação também lhe é revelado posteriormente. Deste modo, os atores políticos são “tolos”, - como destaca o Kant trazido por Arendt em sua análise política do juízo estético contido na terceira crítica -, pois não têm noção sobre o sentido completo da ação que estão a efetuar (LFK, 67).

Este sentido é dado somente por quem está fora da ação, o espectador. Por não estar envolvido, o espectador pode perceber o que está oculto para o ator. Desse modo, a ação é como um espetáculo teatral, no qual temos o espectador de um lado; e de outro, os atores com seus eventos singulares representativos dos acontecimentos contingentes e casuais (LFK, 68). Estes eventos singulares do ator somente ganham significação quando são vistos em seu todo pelo espectador. O ator, tal como Édipo, é cego ao sentido dos atos que constituem a ação. Ao agir, mesmo que obstinado na

certeza dos atos que está a fazer, o agente político é suplantado pela ação, por isso qualquer tentativa de se alcançar um fim determinado se mostra improficuo. Este é um dos elementos de sua tragicidade. Por isso o ‘rei’ de Tebas pode se apresentar como seu arquétipo.

Édipo é a figura dupla das análises de Vernant, o qual à medida que fala, “acontece-lhe dizer outra coisa ou o contrário do que está dizendo”. Ele é em si um enigma, no qual o sentido somente se adivinhará quando Édipo se descobrir e se revelar o contrário do que acreditava e, principalmente, do que parecia ser. (Vernant, 1999: 77). Este Édipo duplo e enigmático perde toda a sua *doxa* (fama):

O estrangeiro coríntio é na realidade, nativo de Tebas; o decifrador de enigmas, um enigma que não pode decifrar; o justiceiro, um criminoso; o clarividente, um cego; o salvador da cidade, sua perdição. Édipo, aquele que para todos é célebre, o primeiro dos homens, o melhor dos mortais, o homem do poder, da inteligência, das honras, da riqueza, se reconhece por último, o mais infeliz, e o pior dos homens, um criminoso, uma poluição, objeto de horror para seus semelhantes, odiado pelos deuses, reduzido à mendicância e ao exílio” (Vernant, 1999:79).

Tanto a revelação do Édipo duplo como qualquer outra face do agente político, ou mesmo de sua ação, somente pode ser dada por quem observa de fora. A responsabilidade do agente e de seu ato somente ganha sentido pelo que há além dele, pelo contingente e o desconhecido que lhe darão significado posterior. Isto confirmaria que na ação, na política, o critério não pode ser a individualidade dada a sua fragilidade intrínseca frente a estes elementos da ação.

A ação não emana do agente como sua fonte, ao contrário, é a ação que o arrasta e o envolve, dominando-o por uma potência que lhe escapa de modo que se estende, tanto no tempo e no espaço, muito além de sua pessoa. “O agente está preso na ação. Não é seu autor. Permanece incluso nela” (Vernant, 1999:36). Deste modo, tanto o homem trágico como o político estão imersos na ação.

### 3.5 -A ambigüidade da ação

A supremacia da ação revela um outro elemento trágico da ação: a sua ambigüidade. Como já ressaltado, no contexto grego, revelado pelas obras trágicas, a parte da decisão que cabe ao próprio sujeito não é da ordem da vontade (Vernant, 1999:45). Se há elementos da decisão que emanam do herói e que correspondem ao seu caráter, manifesta-se também a intervenção de potências sobrenaturais. *Ethos* e *daimom*, caráter e potências divinas, definem a decisão trágica. Contudo, se causalidade humana e divina se misturam na obra trágica, nem por isso se confundem (Vernant, 1999: 47).

As ações se revestem de dois aspectos contrários e indissociáveis que determinam a ambigüidade da ação trágica. De um lado os atos para os quais o agente é o responsável e, de outro, aquilo que está fora de seu domínio, além dele. O agente aparece como expressão de forças contrárias que habitam de forma única em seus atos. Ele é ao mesmo tempo, *aítios*, causa responsável dos atos que expressam seu caráter, e simples joguete dos deuses, da força de um destino para o qual não tem qualquer domínio e que se prende a ele como um *daímon* (Vernant, 1999:50).

Ao se verificar a especificidade deste “esboço da vontade” entre os antigos, a questão que se coloca é como esta ambigüidade entre *ethos* e *daímon*, própria do agente trágico, poderia servir como meio de análise do agente político arendtiano. Claro que Arendt não concebe o ator político como uma pessoa que é guiada pela intervenção divina. O elemento fundamental do agente arendtiano é a sua capacidade de agir, mas essa mesma ação, por ser expressão de uma novidade, pode trazer conseqüências imprevisíveis para o agente. É este jogo ambíguo entre ação e imprevisibilidade que nos interessa em Hannah Arendt. Uma ambigüidade que é constituída por dois elementos. Primeiro, o que cabe ao homem: a capacidade de ação;

segundo, o que não está sob o domínio humano, o próprio aspecto contingencial da vida, expresso pela imprevisibilidade de seus atos.

Há um jogo entre o homem e suas escolhas, sua interrogação ao o devir e os resultados que daí advém e que estão além de sua capacidade de controle, previsão e até mesmo de compreensão. Deste modo, quando aqui se fala deste aspecto trágico do agente em Arendt, o que é levado em consideração é a perspectiva humana da tragédia, é o que cabe ao homem, da “consciência da precariedade intrínseca à condição de *ánthropos*” (Lacerda, 2003:114). O que se pretende é fazer um corte antropológico neste conceito de trágico, em que a ação é considerada na perspectiva do homem, e não da dos deuses. Deste modo, estas forças, *daimons*, que estão além dos homens, não estão consideradas no contexto que aqui se aborda, e isto por uma simples razão, pois ao nos referirmos à política estamos a falar de uma das condições humanas; daquilo que diz respeito somente ao homem, e na perspectiva do puramente humano. Não poderíamos, portanto, discutir o que lhe está acima, pois para isso teríamos que entrar em fundamentos teológicos, mitológicos ou cosmogônicos, os quais não dizem respeito aos nossos objetivos. É nesta perspectiva antropológica que se instaura o trágico em Arendt e que reflete as palavras de Sólon: “Em todas as ações existe risco, e ninguém sabe, começada uma empresa, como ela vai resultar” (Apud Lacerda, 2003:112).

Ademais, mesmo nos textos trágicos este domínio do *daimon*, onde o destino parece reinar de modo absoluto, não impunha ao homem que ele renunciasse à determinação de seus atos. Ao se trazer os elementos trágicos do conceito de *praxis* não se está a afirmar que em Arendt o trágico da ação política segue a um destino ou a uma fatalidade. Se assim fosse, significaria assumir o fracasso do homem sobre a sua vida; de que ele pura e simplesmente se encontra num fluxo sobre o qual não tem determinação ou autonomia alguma. De forma alguma o agente trágico arendtiano se

assemelha ao homem kantiano que inaugura a modernidade acreditando que todas as suas ações são determinadas para um fim último - o progresso como realização da natureza<sup>52</sup>. Como bem ressalta Romilly, “mesmo um homem avisado pelos oráculos, como Édipo, procura lutar” (1998:151), não renuncia ao exercício de um papel dentro das malhas do mundo. Portanto, mais apropriado que o termo fatalidade, estamos a falar de uma contingência, pois “o que confere aos desastres da tragédia grega essa dimensão particular, sem a qual não há tragédia, não é o fato de que tenham sido previamente desejados pelos deuses, mas sim de que eles adquirem um sentido em relação aos problemas maiores relativos à condição humana” (1998:152). O trágico em Arendt fundamenta-se mais nas condições das ações humanas e suas conseqüências como resultado do aspecto contingencial da vida. Em Arendt essa perspectiva liga-se à sua idéia que os seres humanos são plurais e que iniciam ações que se enredam numa teia de conseqüências imprevisíveis. Isto significa que todos os eventos políticos são contingentes (Canovan, 1999:185).

O trágico não se fundamenta numa teleologia. Não é o fim o fundamento do trágico, mas o próprio ato que o possibilita. É por meio de seus atos que o homem se direciona à sua grandeza trágica. Neste sentido, o trágico é também revelador da grandeza de um herói ou de um agente político.

Ao afirmar a capacidade de agir própria a cada um de nós, Arendt destaca a potencialidade inerente do homem em interferir no curso das ações<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade*, as suas manifestações – as ações humanas- , como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais” KANT, Immanuel. **Idéia de uma História de um Ponto de Vista Cosmopolita**, p. 9 grifos no original).

<sup>53</sup> A afirmação de Arendt é muito diferente de uma perspectiva moderna que confere à mera seqüência temporal uma importância e dignidade que jamais tivera, ganhando status autônomo, no sentido em que Hegel atribuiu que “a verdade reside e se revela no próprio processo temporal” (EPF, 101). Isto também é visível em Kant, que afirma que a espécie humana existe para a realização da natureza. Isto tem conseqüências bem concretas, quando pensamos nas alegações de pessoas que afastam sua responsabilidade pessoal ao afirmarem que estavam a seguir o fluxo de um processo ao qual não tinham



Contudo, ao realçar esta a capacidade de interferência humana na ação, conclui-se que este mesmo agir afeta o curso particular da vida do homem. Nós não dominamos a ação, no sentido de determinar o curso que ela deverá seguir. Ao contrário, a ação se volta contra nós, também intervindo nas formas e modos de outras iniciativas que ensejamos. A ação se desenrola, portanto, nesses dois planos: na nossa iniciativa como agente singular e como expressão de uma força além do nosso domínio, apesar de ter sido motivada por nós e por outros. O sentido trágico se faz neste jogo de ambigüidades, onde um sentido completa o outro, onde diferentes planos interagem para oferecer uma intelegibilidade que expressa uma lógica ambígua, em muito diferente da lógica não contraditória da filosofia<sup>54</sup>.

Neste ponto, contudo, a ação ambígua que se extrai de *A Condição Humana*, onde para cada ação em que nos constituímos como agente, somos também paciente, ao sofrermos as conseqüências do atos por nós mesmos perpetrados, revela uma fragilidade do agente que atenua ou reduz a idéia de sua responsabilidade: “pelo fato de que se movimenta sempre entre e em relação a outros seres atuantes, o ator nunca é simples ‘agente’, mas também, e ao mesmo tempo, paciente” (CH, 203, aspas da autora). Se iniciamos um ato, mas a teia das relações que daí advêm estão além do nosso domínio, parte da nossa responsabilidade sobre aquele ato é minimizada. Poder-se-ia falar de uma responsabilidade limitada, portanto.

Similar à ação do herói trágico, a ação do agente político de Arendt exprime a fraqueza do indivíduo e de certo modo sua irresponsabilidade ou uma

---

domínio. Perde-se com esse argumento e com o novo status do processo em nossa era moderna, toda particularidade ou singularidade do humano em meio ao ciclo da vida.

<sup>54</sup> Sobre a oposição entre a ambigüidade própria da linguagem mágico-religiosa da Grécia arcaica, presente de maneira viva nos textos trágicos, com a linguagem filosófica pautada na lógica da não-contradição cf. DETIENNE, Marcel. **Os mestres da Verdade da Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, especificamente os capítulos 4- “A ambigüidade da Palavra”, 6- “A escolha: *alétheia* ou *Apáte*. Também conferir FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Platão: as artimanhas do fingimento**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999, especificamente o capítulo ‘O sofista, como o poeta: um fingidor’.

responsabilidade mitigada. O iniciador é suplantado pelo próprio curso da ação, pois à medida que a ação se desenrola, ela se apresenta como a manifestação de algo que está acima dele. No caso do herói trágico é o *daímon*, um tipo de potência divina, um pouco individualizada, que de diferentes formas age sobre o herói (Vernant, 1999:14). Para o agente político é o próprio caráter autônomo da ação, com sua imprevisibilidade, ilimitação e irreversibilidade.

Contudo, não se pode negar um certo grau de responsabilidade, pois a relação do homem com sua ventura é mais complexa e não pode ser definida em relação a forças que lhe estejam acima e lhe sobredetermine. Há como um jogo complexo marcado pela ambigüidade de forças que estão fora do domínio humano, mas que, ao mesmo tempo, necessitam para existir e serem deflagradas de alguma ação humana. Como o que faz emergir os elementos do *daímon* e os da ação política (imprevisibilidade, ilimitação e irreversibilidade) é o *ethos* (caráter), estas “potências superiores” não têm um grau absoluto de autonomia em relação ao homem.

No contexto grego o caráter é expressão de um *ethos* que corresponde aos valores pelos quais o homem da antiguidade se guiava. Estes valores éticos não são fixos. Apesar de haver um domínio de um *ethos* político, do compromisso do homem com a sua comunidade, pode-se falar que esta ética corresponde a um modelo psicológico variável. Deste modo, no contexto das tragédias e do homem ateniense do século V, vislumbra-se a mudança, e mais frequentemente, um cruzamento de uma psicologia política com uma psicologia mítica, estabelecendo o efeito trágico por meio da tensão entre estas duas psicologias (Vernant, 1999:14).

Para o agente político aqui trabalhado, o caráter pode ser definido de maneira geral, não restrito a um paradigma pautado exclusivamente no *ethos* grego em razão deste também ser influenciado por aspectos míticos. Contudo, esta noção de *ethos*

é importante para salientar que as ações podem ser concebidas e concretizadas fora de um modelo que determina a sua fonte na estrita subjetividade. *Ethos* também quer dizer que o caráter de um homem, fundamental para dar alguma singularidade ao seu ato, é criado a partir do mundo, pelos valores plurais de uma determinada comunidade que influenciam de maneira decisiva em seu agir. Agir em razão e para o mundo e não o domínio e sujeição do mundo ao “eu”. A existência deste *ethos* não trata de afirmar um sujeito constituinte tanto de si como do mundo, algo tão caro ao sujeito moderno. O mundo é a sua grande referência e não a obscuridade dos motivos da alma humana. O que motiva a ação são as questões éticas, entendidas como representativas de valores coletivos<sup>55</sup>.

Deste modo, o caráter - relacionado ao agente - quanto o *daímon* e os elementos da ação, - que expressam forças além do controle do homem -, relacionam-se de maneira ambígua e tensa, num confronto em que estão em jogo tanto as ações que emergem a partir do indivíduo, pautadas por motivos éticos, como estas forças intangíveis ao controle humano: o destino trágico do herói marcado pelo *daímon* e a autonomia da ação política, marcada pela imprevisibilidade e contingência. Assim, o sentido trágico da ação se dá nessa tensão que se estabelece entre o iniciador da ação e as conseqüências imprevisíveis que advém de seu ato.

Uma ação com conteúdo trágico. Este é um dos elementos da *práxis* Arendtiana. A tragicidade de seu conceito se reflete de formas diversas em sua aproximação com os elementos constitutivos do drama grego. Faz-se pelo privilégio do mundo sobre o indivíduo, resultado de uma perspectiva ética da ação, em que os

---

<sup>55</sup> A partir do caso Eichmann Arendt irá oferecer maior relevância para os motivos da ação criados na interioridade. Isto irá culminar em suas reflexões em *A Vida do Espírito* em que afirma que dentre as faculdades do espírito, a vontade é que está mais ligada à ação, pois é a que possui maior conexão com a liberdade (191).

princípios não são forjados a partir do Eu, mas pelos princípios da comunidade em que se vive.

Este mundo se apresenta como lugar do novo, do imprevisto, de forma que mesmo a recorrência a princípios já estabelecidos, não quer dizer que se vá repeti-los. A força trágica da ação se dá, então, pela contingência própria de cada agir, em que o homem, inicialmente seguro de seus objetivos, é arrastado pela imprevisibilidade da rede de ações em que está incluído.

O agente da ação Arendtiana torna-se a figura dupla como os heróis trágicos. O seu ímpeto dá ensejo às ações, mas estas lhe sobrepõem. A ação é fruto de sua decisão, mas, ao mesmo tempo, torna-se algo que foge ao seu controle. O homem é, ao mesmo tempo, agente e paciente. Qualquer tentativa de controle sobre os fins de suas ações, somente demonstra a sua fragilidade frente à dimensão maior da conjugação dos atos com o tempo em sua expressão contingencial. Contudo, estes mesmos atos e esta temporalidade não teriam qualquer significação se não fossem deflagradas pelo potencial de grandeza e imortalidade próprios a todos homens.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existem temas que se impõem de maneira irresistível numa pesquisa. À medida que ia avançando no estudo sobre a relação entre o teatro trágico e o conceito de ação política de Hannah Arendt, um dos capítulos desta dissertação, uma questão insistia ficar em primeiro plano: o caráter estético da ação arendtiana destacado por alguns de seus comentadores. A própria comparação de elementos do teatro e política favorecia esta identificação. Porém, essa caracterização estética do agir em H. Arendt incomodava-me a ponto de transformá-la no ponto de partida e uma das questões centrais deste trabalho.

André Duarte (2000:224), destaca como esta ligação entre política e estética se radicalizou, a ponto de se estabelecer uma crítica inadequada ao pensamento de Arendt que identificou um certo “fascismo” em sua teoria da ação. Isto se daria por sua recusa em adotar critérios morais para o agir político, bem como seu entendimento que a ação é autônoma em relação às necessidades sociais e econômicas. Como a política não está inserida na relação instrumental de meios e fins, pois é um fim em si mesma, ela é análoga às artes performáticas.

A desconsideração de Arendt às chamadas questões da subjetividade e sociais, tornaram-se uma espécie de “calcanhar de Aquiles” de seu pensamento. De acordo com Habermas (1993:110-11), o conceito de política arendtiano não seria adequado às questões essenciais do mundo contemporâneo.

O incômodo em relação a estas críticas me fez procurar outros elementos que pudessem explicar o conceito de ação em Arendt. Afinal, ele não poderia se restringir ao aspecto estético. A ação não poderia ser entendida de forma tão decisiva somente por “aparecer” ou por um certo voluntarismo “do agir pelo agir” em sua pura *performance*. Como destacamos na dissertação, Arendt entendia que os atos não surgem

*ex nihilo* (CR, 15). Estamos a falar de ações humanas e elas estão compreendidas numa rede de acontecimentos que pressupõe o inter-relacionamento com atos que lhes são anteriores. Todo ato, por mais singular que possa ser, é a expressão de um início (*arché*).

O primeiro capítulo da dissertação pretendeu discutir estas questões. Ele se fundamenta no entendimento que a ação arendtiana, por se pautar na *práxis*, não poderia ser identificada somente por seu caráter estético. Ela possui, juntamente com esse aspecto, um conteúdo ético.

Trata-se de uma ética de bases pluralistas, resultado da noção de mundo como o lugar onde se dá a relação entre os homens, estruturada na *praxis* e na segurança que somente os atos visíveis podem trazer. Deste modo, conforma-se uma ética prática, que não se baseia em valores e padrões previamente definidos e muito menos encontra seus fundamentos na subjetividade, mas é construída e renovada à medida que é efetivada.

Arendt apresenta uma referência ética voltada não para o Eu, mas sim, para o que é exterior ao homem: o mundo. Sua ética se forma a partir de uma prática referenciada pelo cuidado em relação ao espaço em que vivemos e compartilhamos com os outros, o qual garante nossa dignidade como seres singulares.

O segundo capítulo procura aprofundar o estudo das matrizes desta ética. A constante referência de Arendt à antiguidade como um período onde se poderia localizar historicamente a essência da coisa política, nos fez buscar no modelo ético grego uma das fontes para se compreender a formação da ética arendtiana. De forma mais específica, a partir da compreensão do conceito arendtiano de *práxis*, entendemos que no seu conceito de ação política estão presentes alguns dos princípios éticos de bases heróicas. Deste modo, ressalta-se aqui um pressuposto ético fundamentado numa

preocupação com o mundo. Por isso, a recorrência ao modelo das virtudes heróicas, pois ele prescinde de qualquer interioridade como gênese e fonte para as ações.

Trabalhamos com a noção de que as ações são inspiradas por princípios. No caso da ação arendtiana, princípios de bases heróicas. Os atos dos agentes políticos encontrariam nestas referências um modelo a ser seguido. As ações virtuosas dos heróis, pautadas pela coragem, astúcia e premiadas pela honra, transformam-se em modelos a serem imitados. Contudo, este objetivo não se constitui na mera repetição de estruturas dadas. A imitação do exemplo é criativa. No momento em que se busca alcançá-lo por meio da ação, esta resulta em algo novo. A teia preexistente de relações humanas faz com que a ação sempre deixe de atingir seu objetivo (CH, 196-7). É o que denominamos de *mimeses* criativa da ação ética de Hannah Arendt, ponto que desenvolvemos no terceiro capítulo.

Além da ética heróica, um outro elemento helênico pode ser encontrado na análise do conceito de ação arendtiano: sua perspectiva trágica. Este elemento, como todos os outros de matrizes gregas, prescindem da noção de subjetividade como fonte da ação. De fato, nos textos trágicos, temos um dos melhores meios para se analisar como se distancia a perspectiva contemporânea da antiga em relação à faculdade interna que julgamos ser a fonte para as ações: a vontade. Na tragédia temos uma ação sem o elemento volitivo.

Outras categorias da ação demarcam a possibilidade de se pensar a ação sem a constituição do querer. Neste ponto, Vernant e Arendt destacam a ausência na mentalidade grega de um termo que designasse a vontade. O termo mais próximo foi cunhado por Aristóteles, *proairesis*, o qual seria apenas um “esboço”, mas não a faculdade da vontade como conhecemos. Esta, de acordo com Arendt somente seria articulada de maneira decisiva a partir de Santo Agostinho (VE, 248).

Deste modo, a ação no contexto grego refletido nas tragédias, não se refere a um poder específico da vontade. A ação do agente trágico, quando não puder ser atribuída a uma fonte exterior coercitiva, tem como base a assimilação de elementos que compõem o seu caráter. A ação é o resultado da determinação do caráter do agente, moldado pelos modelos externos de vícios ou virtudes existentes que formam a ética de sua comunidade.

Na política e na tragédia se observa uma supremacia da ação sobre o ator político. No contexto trágico, a questão a se saber é sobre quem é o homem trágico que se mostra na figura do herói? E no contexto político, a mesma questão também é levantada por Arendt quando discute sobre a revelação do agente no discurso e na ação.

A tragédia qualifica o herói de *deinós*, “monstro incompreensível e desnorteante, agente e paciente ao mesmo tempo, culpado e inocente, lúcido e cego, senhor de toda a natureza através de seu destino industrioso, mas incapaz de governar-se a si mesmo” (Vernant, 1999:10). É um homem que assume e se responsabiliza por seus atos, mas o verdadeiro sentido destes lhe escapa e o ultrapassa. De tal forma, que o agente não compreende o significado de suas ações. Faz-se necessário que tenha um espectador, alguém que está de fora da ação, para lhe oferecer sentido. Assim, a revelação do ato não está no agente. É a própria ação, o elemento que envolve o agente, que oferece as condições para a sua compreensão. Apesar do valor do agente somente se manifestar a partir de seus atos, não lhe é intrínseco. Mas, como a ação não fala por si, faz-se necessário a existência de alguém que lhe oferece inteligibilidade, um narrador-espectador que possa revelar a grandeza do herói. Deste modo, somente ao término do drama que tudo se esclarece para o agente.

A prevalência da ação sobre o ato individual do agente revela também a ambigüidade da ação. Há uma relação entre as ações originadas do ator



político e as conseqüências imprevisíveis destes mesmos atos. A ação está submetida à indagação de agir ou não, como uma espécie de desafio ao futuro. Contudo, lida com o que é desconhecido, o aspecto contingencial da condição humana, e com a falta de compreensão do agente em relação às ações que efetua.

Os elementos heróicos e trágicos do conceito de ação de Hannah Arendt demonstram que a ação, para existir, não precisa encontrar sua fonte e origem na subjetividade. Os atos emanam do homem como resultado de sua inserção no mundo. A inspiração é mundana, pluralista, mais do que privada e íntima. Os modelos da antiguidade servem para demonstrar que as ações não estão vinculadas de maneira tão estreita a uma deliberação que se origina a partir da vontade. A ação pode surgir como expressão da ordem geral do mundo, como resultado de uma ética coletiva que se torna uma orientação para os atos humanos. Em Hannah Arendt esta ética tem como pressuposto o cuidado com o mundo, cuidado com o espaço onde se dá a possibilidade de grandeza e singularidade humana.

Por fim, estes seriam os principais pontos de investigação da nossa pesquisa. Procuramos demonstrar que o conceito de política de Arendt possui elementos éticos e não somente estéticos, na medida em que encontra na noção de princípios um de seus fundamentos.

Neste sentido, apontamos que as bases desses princípios são encontradas no modelo ético da antiguidade, que por sua vez, é profundamente influenciado pela tradição heróica de bases homéricas. Destacamos também uma perspectiva trágica do conceito de ação arendtiano, assinalando, deste modo, que ele toca em questões fundamentais da condição humana, especialmente da relação do homem com a contingência em sua forma de imprevisibilidade.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah (2003). **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_ (1998). **The Human Condition**. Chicago: University Of Chicago Press, 1998.
- \_\_\_\_\_ (1993). **A dignidade da Política – Ensaios e Conferências**. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- \_\_\_\_\_ (1999). **Eichmann em Jerusalém**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_ (2002). **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva.
- \_\_\_\_\_ (1977). **Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought**. New York: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_ (2004) **Responsabilidade e Julgamento**. (Edição Jerome Khon). Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_ (2002). **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- \_\_\_\_\_ (1978). **The Life of the Mind: Thinking/Willing**. One-volume Edition. A Haverst/HBJ Book.
- \_\_\_\_\_ (1988). **Da Revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Editora Ática & Editora da UnB.
- \_\_\_\_\_ (1990). **On Revolution**. New York: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_ (1993). **Lições Sobre a Filosofia de Kant**. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- \_\_\_\_\_ (2004). **O Que é Política?** (Edição Ursula Ludz). Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- \_\_\_\_\_ (1999). **Crises da República**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva.
- AGUIAR, Odílio Alves (2001). **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza:EUFC
- ARISTÓFANES (1995). **As Nuvens**. Trad. Mário da Gama Kury: Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

- Aristóteles (1997). **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília
- \_\_\_\_\_ (1979). **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural
- \_\_\_\_\_ (1992). **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário da Gama Kury, Brasília: Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_ (1979) **Poética**. Trad. Eudoro de Souza. (Col. Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- ASSY, Bethânia (2004). *'Faces privadas em espaços públicos': por uma ética da responsabilidade*, escrito como introdução à edição brasileira de ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_ (2004b) *Hannah Arendt e a Dignidade da Aparência* in DUARTE, André (et. al) **A Banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Hannah Arendt's Doxa Glorifying Judgment and Exemplarity – A Potentially Public Space* in **Veritas**, v. 50, nº1, Março 2005, p. 5-21, Porto Alegre.
- AUSTIN, Michel e VIDAL-NAQUET, Pierre (1986). **Economia e Sociedade na Grécia Antiga**. Lisboa: Ed.70.
- BARREIRA, Oliver (1999). **Mito, Mimeses e Condição Humana na Tragédia Grega**. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília. Não publicado
- BENHABIB, Seyla (1996). *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas* in CALHOUN, Craig (edit.) **Habermas and the Public Sphere**. Massachussets: The Mit Press.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative* in **Social Research**, vol. 57, nº1, Spring 1990, 163-196
- BERNSTEIN, Richard. J (1999). *Responsibility, judging, and evil* in **Revue Internationale de Philosophie** 2/1999, nº 208, pp. 155-172.
- CANOVAN, Margaret (1999). *Terrible Truths: Hannah Arendt on politics, contingency and evil*. **Revue Internationale de Philosophie**, 2/1999, nº 208, pp. 173-189.
- CORREIA, Adriano. “O pensar e a moralidade” in CORREIA, Adriano (org.) **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002
- COURTINE-DENAMY, Sylvie (2004). **O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Belo Horizonte: Editora UFMG

- CURTIUS, Kimberley F (1997). *Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the work of Hannah Arendt* in CALHOUN, Craig and McGOWAN, John. **Hannah Arendt and de Meaning of Politics**, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- DETIENNE, Marcel (1988). **Os mestres da Verdade da Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- DISCH, Lisa J (1993). *More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt* in. **Political Theory**, vol. 21. n °4, November, 1993, 665-694.
- DUARTE, André (2000). **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- ÉSQUILO(2003).**Oréstia**:Agamêmnon,Coéforas,Eumênides.Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- EUBEN, Peter (2000). *Arendt's Hellenism* in VILLA, Dana (Ed.) **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco (1999). **Platão: as artimanhas do fingimento**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- FINLEY, Moses (1982). **O Mundo de Ulisses**. Trad. portuguesa. Lisboa: Editorial Presença.
- GOLDHILL, Simon (1986). **Reading Greek Tragedy**. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, Jürgen (1993). *O conceito de Poder de Hannah Arendt* in FREITAG, Bárbara e ROUANET, Sérgio (organizadores e tradutores). **Habermas**. Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº15. Sociologia. Editora Ática.
- HABERMAS, Jürgen (1984). “Hannah Arendts Begriff der Macht” in **Philosophisch – Politisch Profile**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main /Dritte Auflage.
- HESÍODO (1991). **Os Trabalhos e os Dias** (Primeira Parte) - Introdução, tradução e comentários – Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras.
- HILL, Melvyn A (Edit). **Hannah Arendt: Recovery of the Public World**. New York: St Martin's Press, 1979.
- HOMERO (2002). **Odisséia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro
- JAEGER, Werner (1989). **Paidéia – A Formação do Homem Grego**. Trad. Portuguesa. São Paulo/Brasília, Martins Fontes/Editora da Universidade de Brasília

- JASMIN, Marcelo (1997). *As formas da História* in **Alexis Tocqueville: a historiografia como ciência da política**. Rio de Janeiro: ACCESS.
- KANT, Immanuel (2003). **Idéia de uma História de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes.
- KATEB, George (2000). *Political action: its nature and advantages* in VILLA, Dana (Ed.) **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1999). *The Judgment of Arendt* in **Revue Internationale de Philosophie** 2/1999, n° 208, Juin 1999, pp. 133-154.
- MACINTYRE, Alasdair (2001). **Depois da Virtude: Um Estudo em Teoria Moral**. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC.
- MAQUIAVEL, Nicolau (1992). **O Príncipe e Dez Cartas**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- MOTA, Marcus. **A dramaturgia musical de Ésquilo: investigação sobre composição, realização e recepção de ficções audiovisuais**. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, 2002.
- MOUFFE, Chantal (2005). **On the Political** (Thinking in Action), Abington and New York: Routledge.
- MOREAULT, Francis (2002). **Hannah Arendt, l'amour de la liberté. Essai de Pensée Politique**. Laval: Les Press de l'Université Laval.
- MOUSSÉ, Claude (1997). **Atenas – A história de uma democracia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- NIETZSCHE, F (1998). **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A . W (1953). **The Dramatic Festivals of Athens**. Oxford Univ. Press, 1953
- PIRRO, Robert C (2001). **Hannah Arendt and the Politics of Tragedy**. Dekalb: Northern Illinois University Press.
- PLATÃO (1997). **Apologia de Sócrates. Críton**. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora UnB
- \_\_\_\_\_ (Sem Ano) **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ROMILLY, Jacqueline de (1998). **A Tragédia Grega**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

- \_\_\_\_\_ (1971). *Le Temps dans la Tragedie Grecque*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- SCOTT, Joana Vecchiale e STARK, Judith Chelius (Eds). (1996). *Rediscovering Hannah Arendt* in ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- SOUZA, Eudoro (1979). Tradução, comentários e índices analítico e onomástico à ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Abril Cultural
- TAMINIAUX, Jacques. **The Thracian Maid and the Professional Thinker – Arendt and Heidegger**. Albany: State University of New York Press, 1997.
- TASSIN, Étienne. **Le Tresor Perdu - Hannah Arendt: l'intelligence de l'action politique**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.
- TERRA, Ricardo (2004). *Algumas questões sobre a filosofia da História em Kant* in KANT, Immanuel. **Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes.
- TUCÍDIDES (1982). **A guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília/HUCITE.
- VERNANT, J. Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre (1999) **Mito e Tragédia na Grécia Antiga I e II**. São Paulo: Perspectiva, (Coleção estudos, 163).
- VERNANT, J. P (1979). *Religions, histoire, raison*. Paris: Maspero, 1979, pp. 105-137. Utilizou-se a tradução do capítulo 8 desta obra feita por José Otávio Nogueira Guimarães do Núcleo de Estudos Clássicos – NEC do Departamento de História da UnB com o título *O nascimento de Imagens*, não publicado.
- \_\_\_\_\_ (1996). "L'individu, la mort, l'amour". Paris: follio/gallimard.
- \_\_\_\_\_ (Sem Ano). **Entre Mitos e Política**. São Paulo: EdUSP.
- \_\_\_\_\_ (1998). **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- VILLA, Dana (1996). **Arendt and Heidegger – The Fate of the Political**. Princeton: New Jersey. Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (1992). "Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche and the aestheticization of political action" in **Polical Theory**, 20 (1992).
- \_\_\_\_\_ (2001). Theatricality in the Public Realm of Hannah Arendt in HÉNAFF, Marcel & STRONG, Tracy B. *Public Space and Democracy*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.