

Hannah Arendt e a Constituição da Política entre a Ação e o Julgar

Hannah Arendt and the Constitution of the Politics between the Action and the Judging

David Francisco Lopes Gomes¹

Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira²

À Theresa Calvet de Magalhães

RESUMO

O presente artigo trata da política e do direito nos escritos de Hannah Arendt a partir de dois pontos específicos: a ação e o julgar. Nesse sentido, o artigo começa com uma reflexão sobre a ideia de *amor mundi*. Em seguida, passa a uma análise da ação e de suas relações com a liberdade, o poder, a violência, a soberania, o direito, o perdão e a promessa. O terceiro tópico foca o julgar, suas características gerais ao longo da obra de Hannah Arendt e as críticas às mudanças pelas quais teria passado a concepção de Arendt acerca do julgar. Por fim, são apresentadas algumas considerações a título de uma breve conclusão.

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt; *amor mundi*; ação; julgar.

¹ Mestre e Doutorando em Direito (UFMG)

² Mestre e Doutor em Direito (UFMG). Estágio Pós-doutoral com Bolsa da CAPES em Teoria e Filosofia do Direito (Università degli studi di Roma III). Professor Associado II de Teoria da Constituição e de Direito Constitucional (UFMG).

ABSTRACT

This article deals with the politics and the law in Hannah Arendt's writings from two specific points: the action and the judging. In this sense, the article begins with a reflection on the idea of *amor mundi*. Next, it passes to an analysis of the action in relation to the freedom, the power, the violence, the sovereignty, the law, the forgiveness and the promise. The third topic focuses on the judging, their general character throughout the work of Hannah Arendt and the problem of the changes in Arendt's conception about it. Finally, some considerations are presented as a brief conclusion.

KEYWORDS : Hannah Arendt; *amor mundi*; action; judging.

I. *Inter homines esse*

Assim como tantas outras referências buscadas na Antiguidade Clássica, a expressão “*inter homines esse*” – que, para os romanos, era sinônima do próprio viver – perpassa toda a obra de Hannah Arendt: em Roma, *viver* era o mesmo que estar entre os homens.

Ao final do livro *Da revolução* (ARENDR, 1988) – sem dúvida, o principal texto de Arendt voltado a uma análise profunda da tentativa dos homens de constituírem um espaço público para a vivência da liberdade –, outra referência tomada de empréstimo à Antiguidade ganha destaque. Trata-se de um trecho de *Édipo em Colono*, em que Sófocles faz Teseu pronunciar a assustadora sentença segundo a qual o melhor seria não ter nascido, mas, uma vez estando o nascimento consumado, o caminho deveria ser o retorno ao lugar de onde se veio.

No mesmo contexto das palavras finais de *Da revolução*, aparece outra citação importante, dessa vez de um poeta moderno: René Char e sua ideia de um tesouro encontrado – ou talvez, mais bem dizendo, vivido – naqueles anos da Segunda Guerra Mundial, anos os quais, muito embora difíceis, gravavam no poeta um aroma como que de anos essenciais.

Segundo a interpretação de Arendt, esse tesouro nada mais seria do que um tesouro que não tinha sequer uma denominação, mas que houvera tido, no início da era moderna, em ambos os lados do Atlântico Norte, um nome. “Felicidade pública”, nos Estados Unidos da América; “liberdade pública”, na França (ARENDDT, 2005a, p. 28-32).

Seja como felicidade pública ou como liberdade pública, esse tesouro não se encontra distante daquela que teria sido a resposta dos antigos para a fala de Teseu: era a *pólis* o que podia permitir suportar-se o fardo de se ter nascido. Essa *pólis* não era Atenas, mas os atenienses (ARENDDT, 2010, p. 243), era o *estar entre iguais*, um *estar entre iguais* que, nesse sentido, não se distingue daquilo que possibilitava a felicidade pública aos revolucionários norte-americanos, a liberdade pública aos revolucionários franceses e o aroma de anos essenciais aos resistentes europeus contemporâneos de René Char.

É difícil saber até que ponto as principais reflexões de Arendt ao longo de seus variados escritos não poderiam soar como uma espécie de contestação *moderna* ao desafio de Teseu. Em outras palavras, é difícil saber até que ponto um fio condutor para os distintos aspectos da obra arendtiana não poderia ser a compreensão, como chave interpretativa dessa obra, de uma tentativa moderna de replicar negativamente àquelas palavras sombrias. Alguns bons indícios, no entanto, não deixam que essa hipótese soe absurda.

Em carta a Jaspers, datada de 06 de agosto de 1955, Arendt menciona que somente há poucos anos teria começado a amar verdadeiramente o mundo e que, por gratidão, gostaria de dar ao seu livro sobre teorias políticas o nome de *Amor mundi* (ARENDDT; JASPERS, 1992, p. 264). No ano seguinte, em carta de 7 de abril de 1956, ela informaria a Jaspers a intenção de nomear o mesmo livro, que acabaria consagrado como *A condição humana* (ARENDDT, 2010), com o título de *Vita activa* (ARENDDT; JASPERS, 1992, p. 283).

Por amor ao mundo. Não parece de todo equivocado entender ter sido esse o principal motivo – se não pessoal, ao menos filosófico, e ainda que os motivos humanos permaneçam inevitavelmente carregados com uma boa dose de obscuridade – que levou Hannah Arendt a voltar tantas e tantas vezes aos temas centrais de suas reflexões. Afinal, seres humanos são não apenas no mundo: são do mundo (ARENDDT, 2000, p. 17; CALVET DE MAGALHÃES, 2009). Era preciso responder a Teseu, responder a Sófocles, resgatar a dignidade do *estar-se vivo*. E estar-se vivo significa estar entre os homens, estar entre os homens no mundo, em um mundo comum, partilhado pelos homens.

As questões que emergem neste ponto costumam ter por norte a concepção arendtiana da política e gravitar em torno dos conceitos de liberdade, ação, poder, soberania e violência. Um outro conceito, todavia, merece igual atenção, pese a que frequentemente não a receba: o julgar.

O último livro de Hannah Arendt, *A vida do espírito* (ARENDR, 2000), deveria ser composto por algo como uma trilogia. O primeiro volume seria dedicado à atividade do pensar; o segundo, às atividades do querer e do julgar. Arendt chegou a escrever os dois volumes. No segundo, entretanto, ateu-se só ao querer. O julgar, ao que tudo indica, teria passado a constituir-se como objeto de um volume à parte. Desse último volume do último livro, porém, não restou mais do que o título e duas epígrafes, uma de Catão, a outra de Goethe. Certamente, Arendt referiu-se ao julgar em distintos outros textos, fossem eles devotados a abordagens teóricas mais abstratas ou a análises de situações concretas, mas nunca com uma reflexão especificamente voltada a ele como objeto principal.

De todo modo, essa recorrência indica a relevância que a *atividade do julgar*³ ocupava em suas reflexões. Como consequência, não se pode tratar de Hannah Arendt, da política, e também do direito, a partir de Hannah Arendt, sem alusão ao julgar. Por outro lado, contudo, ela mesma não chegou a deixar suficientemente claro como compreendia esse julgar.

O presente artigo tem por objetivo discutir a política em Hannah Arendt pelo viés do amor ao mundo, da tentativa de erguer uma resposta à negação do ter nascido, à negação do estar-se vivo, do estar-se entre os homens, num mundo compartilhado pelos homens. O recorte adotado destaca os conceitos de ação e de julgar. De início, parte-se para uma exposição relativa à ação como uma das atividades humanas integrantes da *vita activa*. Abordam-se as características da ação, as potencialidades a ela inerentes, a promessa e o perdão, as diferenças e relações da ação com o trabalho e a obra, as temáticas da natalidade e da liberdade, o poder, o direito, a violência e a soberania.

Em seguida, passa-se a um estudo acerca do julgar. O foco é direcionado às mudanças pelas quais teriam passado as considerações sobre julgar ao longo da obra de Arendt, às proximidades e distanciamentos do julgar em face do pensar e do querer, à relação entre o julgar e a imaginação e aos problemas ligados à atribuição de sentido e à responsabilidade.

³ Nos diversos escritos em que se refere ao julgar, Hannah Arendt vale-se tanto da expressão “atividade do julgar” quanto da expressão “faculdade do julgar”. Esse uso alternado não deixa de aludir já a certa complexidade na concepção arendtiana do julgamento. Neste artigo, ambas as expressões serão utilizadas.

Por fim, são traçadas algumas considerações finais que procuram amarrar as ideias desenvolvidas anteriormente no texto.

II. A ação

Vita activa designa, para Arendt, três atividades humanas fundamentais: o trabalho, a obra e a ação. São atividades fundamentais no sentido de corresponderem cada qual a uma das condições dos homens na Terra. O trabalho refere-se ao processo biológico do corpo, às necessidades geradas por esse processo. A condição humana do trabalho é a vida. A obra refere-se à não-naturalidade da existência, proporcionando um mundo artificial de coisas. Sua condição humana é a mundanidade. A ação refere-se a algo que ocorre entre os homens, sem mediação de coisas ou matéria, correspondendo à condição humana da pluralidade. Essa pluralidade que é a *conditio per quam* de toda política (ARENDR, 2010, p. 8-9).

O espaço em que o trabalho se desenrola é o âmbito privado do lar. Ainda que concebida em isolamento ou na companhia de poucos ajudantes ou aprendizes, o espaço da obra é o mercado de trocas, um âmbito público, é verdade, mas não político. Quanto à ação, seu espaço é o espaço público numa acepção propriamente política (CORREIA, 2010, p. XXIV-XXXI).

O trabalho mantém o ser humano, o *animal laborans*, no ciclo recorrente do processo vital, na sujeição às necessidades do consumo para a manutenção da vida. A saída para as vicissitudes do trabalho encontra-se na obra. O fazedor de instrumentos, o *homo faber*, atenua as dificuldades do trabalho e, ao mesmo tempo, constrói um mundo de durabilidade, não mais restrito ao ciclo efêmero, embora eterno em sua circularidade repetitiva, ligado às atividades do *animal laborans* (ARENDR, 2010, p. 294).

Por sua vez, a obra possui como vicissitude a ausência de sentido, a impossibilidade de se encontrarem critérios válidos em um contexto marcado pela relação de meios e fins. A saída para as vicissitudes da obra encontra-se na ação (ARENDR, 2010, p. 294).

A ação somente é possível na pluralidade, na reunião de homens caracterizados pelo duplo aspecto da igualdade e da distinção. São homens que aparecem uns aos outros e geram teias de relações por meio da fala. Na ação e na fala, o homem se revela, não tanto para si

quanto para os outros, e não tanto o que ele é, com suas qualidades e talentos, mas quem ele é, um sujeito com uma biografia que também só pode ser elaborada e fazer sentido entre os homens.

A liberdade encontra na ação seu lugar: ser livre e agir são uma única coisa. Ela – a liberdade – não se liga à vontade, mas à capacidade de iniciar algo novo, de chamar à existência algo que até então não existia, o que é possível apenas no agir concertado entre iguais (ARENDDT, 2005C, p. 197-198). Nesse sentido, a ação é a atualização da condição humana da natalidade. É porque nasceram e, ao nascerem, vieram ao mundo como um início novo, como uma espécie de milagre da ruptura dentro da rede de causalidade universal, que os homens tomam iniciativas, começam algo, agem.

Essa ação livre possibilita o surgimento do poder. Distintamente de Max Weber (2008), para quem o poder implica domínio, afirmação de uma vontade frente a resistências que a ela se opõem, para Arendt o poder corresponde à capacidade humana de agir em comum acordo. Ele nunca é propriedade de um único indivíduo, só existindo enquanto o grupo no qual – a partir do qual e por causa do qual – surge permanece unido. Tão logo o grupo de desfaça, seu poder também se esvai (ARENDDT, 2006b, p. 123).

Se o extremo do poder é, assim, o todos contra um, o extremo da violência é o um contra todos (ARENDDT, 2006b, p. 121), o que não é possível sem instrumentos. É essa dimensão instrumental que caracteriza a violência (ARENDDT, 2006b, p. 124) e que – apesar de no mundo real aparecerem frequentemente associados (ARENDDT, 2006b, p. 124-125) – não permite assemelhá-la ao poder.

Além da violência, o poder difere-se também da soberania. A consequência política mais perniciosa da equação filosófica entre liberdade e vontade, entre liberdade e livre arbítrio, seria, para Arendt, a equação correspondente entre liberdade e soberania (ARENDDT, 2005c, p. 212). Essa identificação conduz à negação da própria liberdade, pois, se liberdade e soberania fossem uma só coisa, ninguém poderia ser livre, uma vez que a soberania contradiz a condição da pluralidade (ARENDDT, 2010, p. 292). Logo, se os homens almejam a liberdade, é exatamente à soberania que devem renunciar (ARENDDT, 2005c, p. 213).

Nesse aproximar entre a ação, a liberdade e o poder, bem como na diferença da ação frente à violência e à soberania, pode ser situado o direito, mais especificamente a constituição, ou, mais especificamente ainda, as constituições republicanas modernas

(CATTONI DE OLIVEIRA, 2007, p. 45-56; CATTONI DE OLIVEIRA; GOMES, 2011, p. 91-161). Como expressões da tentativa moderna de refundação da autoridade política (ARENDR, 2005b), a essas constituições caberia a institucionalização da liberdade. Em outros termos, a institucionalização de espaços nos quais fosse possível a ação concertada entre iguais, e logo a liberdade, e logo o poder, e logo a preservação da fundação, sua rememoração e a expansão da república fundada. A Revolução Americana e o modo como os pais fundadores compreenderam seu empreendimento seria, para Arendt, o exemplo mais notório de tudo isso (ARENDR, 1988; CATTONI DE OLIVEIRA; GOMES, 2011, p. 145-149).

No entanto, se a saída para as vicissitudes da obra encontra-se na ação, também esta possui suas vicissitudes. Acontecendo entre uma pluralidade de homens, toda ação gera a possibilidade de reações infinitas. Por conseguinte, a ilimitabilidade é característica da ação. Ademais, no limite é sempre impossível prever seu resultado, o que não diz respeito somente à impossibilidade de se predizerem as conseqüências lógicas de um ato, relacionando-se também ao fato de que o sentido desse ato revela-se apenas quando ele termina (ARENDR, 2010, p. 238-240). Ao lado da ilimitabilidade e da imprevisibilidade, e em estreita proximidade com ambas, a impossibilidade de se desfazer o que foi feito coloca uma outra característica no âmago da ação: a irreversibilidade (ARENDR, 2010, p. 289-290).

Ilimitabilidade, imprevisibilidade e irreversibilidade, além da fragilidade geral dos assuntos humanos, dão à ação um toque trágico. Todavia, a própria capacidade de agir carrega consigo potencialidades aptas a livrarem-na dessas vicissitudes (ARENDR, 2010, p. 294).

Diante da imprevisibilidade, a potencialidade inerente à ação é a promessa. Ela se volta contra a dupla obscuridade presente na ação, tanto a obscuridade do interior humano que sempre pode ser amanhã distinto do que é hoje, quanto a obscuridade presente na impossibilidade de se preverem todas as conseqüências de um ato. Essa capacidade de prometer e de cumprir promessas é o que mantém as pessoas unidas, possibilita a ação concertada, a ação livre, a liberdade e o poder, e oferece inclusive à soberania uma realidade no campo da política. Não a soberania como residindo numa entidade única e isolada, seja um indivíduo ou um corpo político nos moldes do Estado-nação – o que, conforme colocado acima, resultaria na impossibilidade da liberdade de todos –, mas uma soberania resultante das promessas mútuas entre os homens, uma soberania limitada, coincidente com uma

possibilidade igualmente limitada de calcular o futuro e estender até ele a dimensão de eficácia do poder (ARENDDT, 2010, p. 303-308).

Frente à irreversibilidade, o remédio é o perdão. Ele libera o agente daquele ato inicial que poderia mantê-lo preso numa cadeia infinita de ações e reações. Ao liberá-lo, o perdão o torna apto para continuar agindo, para seguir tomando iniciativas, começando algo. Sob esse aspecto, o perdão aparece como oposto da vingança. Esta enreda os sujeitos numa sucessão indefinida de ações e reações que os deixa atados ao ato inaugural dessa cadeia e lhes tolhe a capacidade de agir, de iniciar o novo.

Diferentemente, a punição apresenta-se como alternativa ao perdão, embora não como seu oposto. Também ela tem por objetivo interromper uma série de atos e não permitir o círculo vicioso da ação e reação. Não por acaso, os homens só são capazes de perdoar aquilo que podem punir (ARENDDT, 2010, p. 294-303).

III. O julgar

Nas variadas vezes em que se referiu à atividade do julgar, com frequência Arendt buscou apoio em Kant. Em suas conferências acerca da filosofia política kantiana (ARENDDT, 2003a) – textos que correspondem a uma das principais fontes, senão a principal, para se procurarem compreender as reflexões arendtianas sobre o julgar –, ela não hesitou em afirmar que Kant jamais teria escrito uma filosofia política (ARENDDT, 2003a, p. 21) e que sua – de Hannah Arendt – intenção seria discorrer sobre como poderia ter sido essa filosofia se Kant a tivesse escrito.

Também Arendt jamais escreveu um tratado sobre a atividade do julgar. Qualquer discussão a esse respeito deve reconhecer-se como uma discussão limitada, como um esforço de reconstrução de algo que, em verdade, nunca terminou – se é que se pode dizer que foi iniciado – de ser construído: uma tentativa de discorrer sobre o que poderia ter sido esse tratado se Arendt o tivesse escrito.

Em *A vida do espírito* (ARENDDT, 2000), ao final do volume dedicado ao pensar, Arendt dá alguns apontamentos sobre o que deveria vir a ser o foco do texto sobre o julgar (ARENDDT, 2000, p. 162-163). Ao final do segundo volume, dedicado ao querer, ela parece

enredada no impasse gerado por uma espécie de condenação dos homens, pelo nascimento, à liberdade. E diz, também sem hesitar, que esse impasse, se se puder tratá-lo como um impasse, só poderia ser solucionado com recurso a outra *faculdade do espírito*, a *faculdade do julgar* (ARENDR, 2000, p. 348).

Esses breves comentários feitos pela autora formam a moldura translúcida e maleável de suas considerações sobre o julgar. A eles somam-se muitos outros textos, mais ou menos importantes para o tema, como *A crise na cultura: sua importância social e política* (ARENDR, 2005d), *Verdade e política* (2005e), *Responsabilidade pessoal sob a ditadura* (ARENDR, 2004a), *Pensamento e considerações morais* (ARENDR, 2004b), *O que é política?* (ARENDR, 1999) e as *Conferências sobre a filosofia política de Kant* (ARENDR, 2003a).

Antes de discorrer sobre os problemas gerados por essa exposição fragmentária da atividade do julgar no todo da obra arendtiana, é possível traçar aquelas que seriam as características gerais do julgar, aquelas que aparecem de forma recorrente nos distintos textos, ainda que com ênfases variadas.

O julgar se distingue tanto da vontade quanto do pensamento. Em relação a este, porém, a atividade do julgar permaneceria em estreita ligação: com o pensar, os homens se retiram do mundo para uma atividade que não tem como finalidade nenhum produto fora de si mesma; com o julgar, os homens retornam ao mundo. Nesse retorno, o julgar, após o efeito liberador do pensar, empresta realidade a este, torna-o manifesto no mundo das aparências. O pensar não se manifesta como conhecimento, mas como capacidade de distinguir o belo do feio, o certo do errado. Essa capacidade de distinção é exatamente o juízo (ARENDR, 2004b, p. 257).

Se o julgar se realiza quando os homens retornam ao mundo, ele não pode ser tomado como uma atividade isolada, de alguém em diálogo tão só consigo mesmo. Ainda que permaneça sozinho, aquele que julga deve fazê-lo procurando ter em mente o ponto de vista dos outros com quem compartilha o mundo objetivo sobre o qual recai o julgamento. Isso acontece por meio do pensamento representativo, da mentalidade ampliada, que se torna possível pela faculdade da imaginação (ARENDR, 2003a, p. 84; 2003b). É a mentalidade ampliada que impede o julgar de assumir um caráter demasiado subjetivo ou mesmo puramente arbitrário. Vinculado ao juízo estético – ao gosto, na perspectiva de Kant –, a ele

subjaz um sentido comum, algo capaz de reconhecer os homens em comunidade e que lhe assegura objetividade – no sentido de intersubjetividade (ARENDT, 2003a, p. 125, 129-132).

O juízo estético mostra-se adequado ao julgamento no campo da política na medida em que este consiste num espaço plural onde os homens aparecem uns aos outros e se revelam na ação e na fala. A dimensão da aparência é fundamental tanto ao belo quanto à política.

Esse juízo, porém, não segue a estrutura nem da dedução nem da indução (ARENDT, 2000, p. 162). Ele não opera com a subsunção de um particular a um geral, como os juízos determinantes kantianos. Sua estrutura corresponde à dos juízos reflexionantes, que têm lugar na ausência de um geral a que se deva subsumir um particular, e sua validade é a validade do exemplo, a validade do caráter exemplar (ARENDT, 2003a, p. 141-132; 2003b, 151-153).

Passando aos problemas decorrentes do modo fragmentário como Arendt aborda o julgar, o principal deles seria uma suposta diferença na forma de tratamento do tema ao longo dos anos. Até o final da década de 1960, seus escritos teriam refletido sobre o juízo como atividade dos atores políticos, daqueles que agem e precisam do julgar por não haver na política modelos prontos a serem dedutivamente aplicados a situações novas, restando apenas a possibilidade do juízo e de sua validade exemplar. A partir dessa época, a ênfase teria sido deslocada para os espectadores, para o juízo retrospectivo dos historiadores, dos narradores de histórias. Isso possibilitaria afirmar a existências de duas fases mais ou menos delimitadas: a primeira fase, prática; a segunda, contemplativa. Na primeira, o interesse recairia sobre a *vita activa*, sobre a vida da política; na segunda, esse interesse pelo julgar como característica da vida política estaria ausente, deslocando-se somente para a vida do espírito (BEINER, 2003, p. 162-163).

Ainda que essa hipótese seja levantada com ressalvas, ela não deixa de parecer falaciosa. Que tenha havido mudanças na concepção arendtiana do juízo, não há dúvidas, nem seria legítimo esperar-se o contrário. Mas essas mudanças não parecem poder ser enquadradas num quadro correspondente a duas fases.

Em primeiro lugar, isso não é possível pela própria característica fragmentária das reflexões arendtianas sobre o julgar, pelas contradições e obscuridades nessas reflexões e pela ausência de um seu tratado mais sistemático sobre o tema. Em segundo lugar, não parece adequado situar o julgar na *vita activa*, no período que corresponderia à primeira fase, se a própria Arendt não o fez. Caracterizar o julgar como faculdade política não é o mesmo que

dizer que se trata de uma atividade da *vita activa*. Além disso, em textos do que seria essa primeira fase, Arendt não deixa de estar consciente de que aqueles que agem nunca sabem plenamente o que estão fazendo e que o sentido do seu ato – portanto, a possibilidade do julgamento – se revela só para aquele que, com um olhar retrospectivo, conta a estória (ARENDDT, 2010, p. 291). Por outro lado, entender o julgar como uma das atividades do espírito típica do olhar retrospectivo do narrador ou do historiador não significa necessariamente afastá-lo, sem mais, da política e atribuir-lhe qualidades simplesmente contemplativas. Não por acaso Arendt deixaria de lado os textos de Kant comumente referidos como textos políticos para buscar na *Crítica do juízo* o que para ela seria exatamente a filosofia política, embora não-escrita, kantiana. O que essa divisão acaba por fazer é erguer barreiras, forçar clarezas não disponíveis e enrijecer o movimento do pensar arendtiano acerca do juízo.

Um dos principais pontos da reflexão tardia arendtiana sobre o julgar encontra-se quando ela se depara com a história (ARENDDT, 2000, p. 163). Segundo Arendt, desde Hegel e Marx, o juízo viria sendo tratado da perspectiva de algo como um progresso da raça humana, um progresso que permaneceria por detrás do curso da história e que a guiaria em direção a algum ponto final, único lugar de onde todo julgamento seria possível. Para ela, resgatar o juízo das mãos de uma história erguida na modernidade em tons pseudo-divinais e trazê-lo de volta aos homens – ainda que sem negar a importância da história, mas furtando-lhe o papel de último juiz – significa resgatar a própria dignidade humana. E nenhum outro âmbito se relaciona mais com a dignidade humana do que o âmbito da política.

IV. Considerações finais

Mesmo sem entrar na discussão de até que ponto as análises arendtianas da filosofia de Kant são procedentes ou são, ao contrário, fruto de extrapolações que forcem os limites dos textos mais do que eles são capazes de suportar, restam ainda polêmicas bastantes na articulação da política, do agir e do julgar no conjunto da obra de Hannah Arendt.

No prólogo de *A condição humana*, ela Arendt deixa claro que o intuito de seu livro não era fornecer respostas. Era simplesmente pensar o que se estava fazendo, pensar o que os

homens e mulheres de seu tempo – no que se inclui, é óbvio, também ela – estavam fazendo (ARENDDT, 2010, p. 6). Afinal, sua crítica mais forte ao que seria uma tradição da filosofia inaugurada com Sócrates e principalmente Platão e interrompida com Marx residia, segundo ela, na aversão dessa tradição aos assuntos humanos. Dessa crítica originou-se seu propósito, não de inverter a relação hierárquica entre *vita activa* e *vita contemplativa* que aquela tradição sustentou e na qual se sustentou, mas de romper essa hierarquia, uma hierarquia que havia deixado de lado aquilo que os homens e mulheres sempre estiveram fazendo.

Em que pese o esforço de Hannah Arendt em não se afastar dos assuntos humanos, a rigidez dos conceitos e categorias centrais de sua obra, ao lado de seu apego inabalável à experiência dos antigos, dificultaria sua compreensão de fenômenos contemporâneos e tornaria seu exercício filosófico assaz controverso. Análises sobre a chamada “emergência do social na idade moderna” e mesmo o modo por vezes reducionista com que trata o trabalho em *A condição humana* (2010), assim como os textos *Desobediência civil* (2006a), *Da violência* (2006b) e *Reflexões sobre Little Rock* (2004C), não deixam dúvidas sobre as limitações de Arendt, seja para compreender a mudança semântica do conceito de *sociedade civil* ao longo da modernidade, seja para julgar as variadas lutas por direitos nos Estados Unidos em que viveu.

Isso poderia levantar uma série de objeções à ideia de uma faculdade do juízo que compete ao observador e seu olhar retrospectivo. Aqui, essas objeções não serão especificamente tratadas. Como questão final sobre o julgar, fica expressa apenas a dúvida de se Arendt realmente teria situado o juízo, ao fim e ao cabo, nas mãos de um observador necessariamente e sempre externo, dotado do olhar retrospectivo, ou se uma leitura não topográfica nem esquemática de suas reflexões poderia revelar uma articulação mais complexa entre aqueles que agem e aqueles que julgam.

Qualquer que seja o caso, o julgar é um problema humano. Seu lugar por excelência é na ausência de parâmetros gerais aos quais subsumir um caso particular. É na ausência de juízes externos – sejam eles Deus, a história ou a natureza – e na ausência de parâmetros inquestionáveis e eternos que a faculdade de julgar, pois o que subjaz a ela, desde sempre, é a convicção de que nada nos livra de nós mesmos.

Mas não há nada de negativo nessa convicção. Os homens, ao nascerem, adentram um mundo anterior a eles e que, ao partirem, continuará existindo para além deles. Ainda assim,

esses homens não são apenas no mundo, são do mundo. Nesse mundo, para Arendt, a obra os liberta das vicissitudes do trabalho e a ação liberta a obra de sua falta de sentido ao criar um espaço plural no qual os homens podem ser livres por meio da fala e entre iguais. Dessa maneira, a ação atualiza a condição humana da natalidade, pela qual cada nascimento é um novo início na Terra, uma vez que agir e começar são uma única coisa.

Nessa ação, os homens revelam não o que são, mas quem são. Revelam-no, porém, aos outros que com eles interagem, nunca a eles mesmos. De igual forma, nunca sabem exatamente em que resultará sua ação. Tudo isso, ainda que em face da promessa e do perdão, poderia fazer com que a liberdade que se manifesta no agir se perdesse na contingência e, portanto, uma vez mais, na falta de sentido.

Todavia, as ações dos homens não se perdem na contingência de uma liberdade sem sentido porque podem ser julgadas e, assim, também narradas. O juízo debruça-se sobre o agir livre dos homens para atribuir-lhe sentido e tornar o mundo um espaço humanamente mais agradável. Frente aos assustadores riscos da liberdade, o julgamento, a narrativa e, por conseguinte, a responsabilidade perante a ação, o julgado e o narrado se apresentam.

Com isso, é possível dizer não a Teseu. O espaço da política, sua constituição entre o agir que possibilita a liberdade e o julgar que lhe atribui sentido, oferece aos homens uma resposta distinta ao fato de terem nascido. Essa resposta é o amor ao mundo. Pois, embora os homens tenham de morrer, eles não nascem para morrer, mas para começar. Em outras palavras, para agir. E é a experiência dessa atividade que pode conferir toda fé e toda esperança aos assuntos humanos (ARENDR, 2010, p. 308).

V. Referências bibliográficas

ARENDR, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Rev. Trad. Caio Navarro Toledo. Brasília e São Paulo: Universidade de Brasília e Ática, 1988.

ARENDR, Hannah. *O que é política?* 2a. ed. Ed. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

ARENDR, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César de Almeida e Helena Martins. 4a. ed. 2 v. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. Conferencias sobre la filosofía política de Kant. *In: ARENDT, Hannah. Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* Trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003a, p. 21-142.

ARENDT, Hannah. Imaginación. *In: ARENDT, Hannah. Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* Trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003b, p. 143-153.

ARENDT, Hannah. Responsabilidade pessoal sob a ditadura. *In: ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento.* Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a, p. 79-111.

ARENDT, Hannah. Pensamento e considerações morais. *In: ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento.* Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b, p. 226-257.

ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. *In: ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento.* Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c, p. 261-281.

ARENDT, Hannah. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro. *In: ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro.* Trad. Mauro W. Barbosa. 5a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005a, p. 28-42.

ARENDT, Hannah. Que é autoridade? *In: ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro.* Trad. Mauro W. Barbosa. 5a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005b, p. 127-187.

ARENDT, Hannah. Que é liberdade? *In: ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro.* Trad. Mauro W. Barbosa. 5a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005c, p. 188-220.

ARENDT, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. *In: ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro.* Trad. Mauro W. Barbosa. 5a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005d, p. 248-281.

ARENDT, Hannah. Verdade e política. *In: ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro.* Trad. Mauro W. Barbosa. 5a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005e, p. 282- 325.

ARENDT, Hannah. Desobediência civil. *In: ARENDT, Hannah. Crises da República.* Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006a, p. 49-90.

ARENDDT, Hannah. Da Violência. *In: ARENDT, Hannah. Crises da República.* Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006b, p. 91-156.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana.* Trad. Roberto Raposo. Rev. Téc. Adriano Correia. 11a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDDT, Hannah e JASPERS, Karl: Correspondence, 1926-1969. Lotte Kohlen e Hans Saner (Eds.). Trad. Robert e Rita Kimber. New York: Harcourt, 1992.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt y la facultad de juzgar. *In: ARENDT, Hannah. Conferencias sobre la filosofía política de Kant.* Trad. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 157-270.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. Somos do mundo e não apenas no mundo. *In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela (orgs.). Hannah Arendt – Entre o Passado e o Futuro.* Juiz de Fora: UFJF, 2009, p. 73-88.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, Política e Filosofia: Contribuições para uma teoria discursiva da constituição democrática no marco do patriotismo constitucional.* Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES, David Francisco Lopes. A constituição entre direito e política: novas contribuições para a teoria do poder constituinte e o problema da fundação moderna da legitimidade. *In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Constitucionalismo e História do Direito.* Belo Horizonte: Pergamum, 2011, p. 91-123.

CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. *In: ARENDT, Hannah. A condição humana.* Trad. Roberto Raposo. Rev. Téc. Adriano Correia. 11a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. V-XLIV.