UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOAQUIM ONOFRE SILVA NETO

O ABISMO NA POLÍTICA: CRISE E LIBERDADE A PARTIR DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

GOIÂNIA
2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOAQUIM ONOFRE SILVA NETO

O ABISMO NA POLÍTICA: CRISE E LIBERDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Adriano Correia Silva

GOIÂNIA
2020

RESUMO

Apoiando-se em Hannah Arendt, a presente proposta pretende trabalhar com o tema da crise e da liberdade e sua relação com a descrença que a sociedade civil sente pela política. Para tanto, julga necessário discutir, na bibliografia arendtiana, os conceitos de liberdade e crise, já que se subentende a esse estudo a importância fundamental que ambos têm para a totalidade das obras dessa pensadora alemã. Esse objetivo interpretativo, delineado anteriormente, parte da hipótese da linguagem ser um caminho pelo qual os seres humanos deixam vestígios de suas impressões a respeito do mundo externo, desde o primeiro momento que se arriscaram a interpretar essa exterioridade. Assim sendo, nas palavras, nos conceitos, permanecem a herança das significações antigas, as quais fornecem a base sedimentar dos novos sentidos que lhe são posteriores. Ora, esse é justamente o propósito de como será tratado filosoficamente o tema dessa proposta, isto é, por meio de uma reflexão a partir de uma análise dos antigos resquícios presentes nos conceitos de liberdade e crise, de modo a entender se há algo que os aproxime enquanto fenômenos da política contemporânea. No entanto, essa análise não se aprofundará por toda a complexidade desse assunto, pois se trata de um recorte conceitual que irá gravitar em torno da obra de Hannah Arendt, especificamente em sua teoria política, tanto por ser considerada uma pensadora da liberdade e da ruptura quanto por ela também utilizar como método investigativo o resgate etimológico dos conceitos que estuda. Ademais, embora Arendt empregue a palavra crise em vários dos seus textos, é interessante o fato de não a relacionar diretamente com o conceito de liberdade, ou seja, na obra dessa pensadora, parece não haver uma ideia explicita que envolva conjuntamente crise e liberdade. Nesse sentido, esse ponto de injunção entre conceitos é o objeto de análise essencial que aqui se tenciona discutir e entender. Para a atualidade, lançar as bases para a compreensão das proximidades entre crise e liberdade é relevante em virtude da sua possível relação com o recrudescimento dos conflitos sociais e políticos que a sociedade civil vem passando, a tal ponto que se torna novamente ameaçador o ressurgimento de movimentos autoritários – frutos do colapso do conceito de liberdade, da instabilidade da esfera pública e do esvaziamento de sentido da política. Nesse caso, é significativo investigar como os conceitos de crise e liberdade atuam na compreensão dos fenômenos totalitários, tendo como escopo auxiliar no debate contemporâneo sobre os danos das tensões políticas no cenário atual.

Palavras-Chave: política, liberdade, crise, Hannah Arendt.

ABSTRACT

Based on Hannah Arendt, the present proposal intends to work with the theme of crisis and freedom and its relationship with the disbelief that civil society feels for politics. For that, it considers it necessary to discuss, in the Arendtian bibliography, the concepts of freedom and crisis, since this study implies the fundamental importance that both have for the totality of the works of this German thinker. This interpretive objective, outlined earlier, is based on the hypothesis that language is a path through which human beings leave traces of their impressions about the external world, from the first moment that they ventured to interpret this exteriority. Thus, in words, in concepts, the legacy of old meanings remains, which provide the sedimentary basis for the new meanings that come after it. Now, this is precisely the purpose of how the theme of this proposal will be treated philosophically, that is, through a reflection based on an analysis of the old remnants present in the concepts of freedom and crisis, in order to understand if there is something that approach as phenomena of contemporary politics. However, this analysis will not go into depth for all the complexity of this subject, as it is a conceptual cut that will gravitate around the work of Hannah Arendt, specifically in her political theory, both because she is considered a thinker of freedom and rupture and because she also uses the etymological rescue of the concepts she studies as an investigative method. Furthermore, although Arendt uses the word crisis in several of his texts, it is interesting that he does not directly relate it to the concept of freedom, that is, in the work of this thinker, there does not seem to be an explicit idea that involves crisis and freedom together. In this sense, this point of injunction between concepts is the object of essential analysis that we intend to discuss and understand here. For today, laying the foundations for understanding the closeness between crisis and freedom is relevant due to its possible relationship with the upsurge in social and political conflicts that civil society has been going through, to the point that the resurgence of authoritarian movements - fruits of the collapse of the concept of freedom, of the instability of the public sphere and of the emptying of the meaning of politics. In this case, it is significant to investigate how the concepts of crisis and freedom act in the understanding of totalitarian phenomena, having as an auxiliary scope in the contemporary debate about the damage of political tensions in the current scenario.

Keywords: politics, freedom, crisis, Hannah Arendt.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 04

1. Crise 12
1.1. *Krísis*/κρίσις 16
1.1.1. O consultório do dr. Hipócrates 17
1.1.2. A crise no palco da Ágora 27
1.2. Hannah Arendt: crise e política na ação humana 32
1.2.1. O julgamento de Sócrates 38
1.2.2. O bisturi de Platão: a *polis* sem o teatro e a política 44
1.2.3. A sutura de Arendt para as crises do passado 54

2. O sonho humano da liberdade: entre a certeza e a dúvida 57
2.1. *Eleutheria* 62
2.2. Hannah Arendt: uma vida pela liberdade 70
2.2.1. Liberdade e política 73

CONSIDERAÇÕES FINAIS 86

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 89

INTRODUÇÃO

Ainda que, do ponto de vista do uso comum da linguagem, “liberdade” e “crise” não demonstrem qualquer grau de semelhança entre si, haja visto seus significados distintos, o que pode levar à falsa impressão de serem palavras estranhas uma à outra, não é improvável conceber a atualidade como local de encontro desses dois conceitos. Em relação a isso, basta ficar atento à aplicação massiva que os veículos de comunicação fazem dessas duas expressões, isto é, na mesma medida em que se dá holofotes às várias formas da liberdade, entre elas, a liberdade de imprensa, a liberdade de expressão, a liberdade econômica, a liberdade política etc., também se coloca na ribalta a crise e suas manifestações, tais como a crise entre Estados, a crise financeira, a crise científica, a crise global, a crise hídrica e ambiental etc., sendo indiscutível o quanto o uso dessas duas palavras tem se tornado recorrente nos diálogos cotidianos. Sob essa disputa no espaço dos discursos rotineiros, é quase inevitável que uma acabe, em algum momento, descobrindo afinidades com a outra.

Ora, apesar sua constante presença no mundo atual, não parece exagero afirmar que essa proliferação da liberdade e da crise havia fincado raízes já nos primeiros eventos da Idade Moderna, principalmente, se levarmos em consideração a afirmação de HOBSBAWN (2014, p. 19), ao comentar o período de 1789 até 1848, em especial, as expressões que serviram de base para os fenômenos sociais que aconteceram durante esse período:

> As palavras são testemunhas que muitas vezes falam mais alto que os documentos. Consideremos algumas palavras que foram inventadas, ou ganharam seus significados modernos, substancialmente no período de 60 anos de que trata este livro. Palavras como "indústria", "industrial", "fábrica", "classe média", "classe trabalhadora", "capitalismo" e "socialismo". Ou ainda "aristocracia" e "ferrovia", "liberal" e "conservador" como termos políticos, "nacionalidade", "cientista" e "engenheiro", "proletariado" e "crise" (econômica). "Utilitário" e "estatística", "sociologia" e vários outros nomes das ciências modernas, "jornalismo" e "ideologia", todas elas cunhagens ou adaptações deste período.

Certamente, assim como a expressão “crise (econômica)”, que deixa entrever a ideia da crise como um dos conteúdos da Era Moderna, o termo “liberdade” também pode se ajuntar a essa lista de palavras proposta por HOBSBAWN (2014), tendo em vista que figurou como um dos temas relevantes da modernidade, antes de tudo, por fazer parte do lema triádico da Revolução Francesa ou mesmo por seu desempenho no imaginário da

Revolução Americana, dando corpo a muitas das obras culturais que sobrevieram ao final do século XVIII, por exemplo: *A liberdade guiando o povo* (1830), de Delacroix, *A liberdade iluminando o mundo* (1886), de Bartholdi, *Ode à liberdade* (1817), de Pushkin, ou ainda enquanto representação simbólica em objetos como o barrete frígio, as imagens de Marianne ou a alegoria da Árvore da liberdade (Cf. COLI, 2010; APPEL et al., 1989; FISCHER, 2005).

Em todo caso, embora haja uma presença maciça no debate público das palavras 'liberdade' e 'crise' e, como visto anteriormente, que isso possa remontar aos primeiros passos da modernidade, o que, *per se*, já revela o nível de importância que as duas conservam na política contemporânea, ainda assim não dá para concluir que essa discussão esteja sendo feita de maneira satisfatória e com a profundidade que ela merece. Isso porque foi justamente o uso disseminado das palavras 'liberdade' e 'crise', aplicadas nas mais variadas formas e contextos, que contribuiu para a confusão de sentidos aos quais elas se sujeitam, impossibilitando uma interpretação conveniente com as especificidades do seu sentido político, ou seja, o emprego de ambas, quase sempre, circula com cargas de significados de áreas que nem sempre estão de acordo com a política. Assim, ao se ter por objeto de estudo palavras tão imprecisas, julga-se relevante estudá-las, justamente, por conta dessa mesma inexatidão.

Desse modo, essa pesquisa procura preencher essa lacuna conceitual introduzindo contribuições tanto para um aprofundamento na definição de liberdade e crise, quanto para uma proposta de análise política que estabeleça uma relação entre ambas, pois, ainda que se encontre facilmente produções bibliográficas sobre cada uma delas, há pouca discussão sobre os vínculos que uma pode estabelecer com a outra. Sendo assim, tendo em vista a vertente pouco explorada no panorama dessa temática, almeja-se aqui fundamentar uma investigação que procure responder três questões centrais: o que é a crise? O que é a liberdade? E, por fim, há alguma relação entre crise e liberdade?

Portanto, pode-se antecipar que o eixo heurístico desse trabalho envolve investigar as "origens"[1] da crise e da liberdade; e também o modo como o embotamento de sua percepção contribui para o agravamento da descrença que a sociedade civil sente pela política, auxiliando, desse modo, no debate contemporâneo sobre os efeitos do colapso

[1] Na ótica desta pesquisa, reconhecer as "origens" envolve ter acesso às "[...] circunstâncias nas quais dado acontecimento se tornou efetivo, sem, todavia, cair nas armadilhas teleológicas vinculadas à busca pela origem desse acontecimento" (BASALI, 2015, p. 105-106). Ou seja, não se trata de investigar, efetivamente, a causa primeira da crise ou da liberdade, dado não haver garantia alguma de que exista um princípio único capaz de sustentar o surgimento de qualquer fenômeno, mas sim as condições sob as quais esses elementos se fizeram presentes no Ocidente.

dos assuntos cívicos no cenário atual. Para tanto, espera-se traçar uma pesquisa etimológica de ambas as expressões ("liberdade" e "crise"), assim como, catalogar algumas das modificações mais expressivas que receberam no decorrer da história do Ocidente, combinando-as com uma reflexão política contemporânea capaz de sustentar uma análise contundente dos fenômenos da crise e da liberdade. E uma vez que essa pesquisa não tem pretensões de esgotar por completo o pensamento político ou filosófico sobre o tema da crise e da liberdade, nem mesmo revisar de maneira enciclopédica esse assunto (semelhante tarefa excederia a ambição desse projeto), o alcance do campo investigativo desse estudo ficará restrito a um recorte conceitual em torno da obra de Hannah Arendt (1906-1975), destinando-se a compreender de que modo essa pensadora alemã pode ainda contribuir para repensar a crise e a liberdade de modo a apresentar uma possibilidade de ressignificá-las. Mas por que Hannah Arendt e não outro (ou outra) intelectual?

Há dois motivos fundamentais para essa escolha. Primeiramente, por ter vivido em uma era marcada por crises e rupturas, Hannah Arendt experienciou uma época em que o exercício da liberdade se tornou imprescindível, alçando esses dois conceitos ("crise" e "liberdade") ao patamar de recursos importantes para a compreensão, não só de sua obra, tremendamente marcada pelos eventos políticos de seu contexto histórico, mas de toda uma geração. O segundo motivo se encontra na afinidade que essa pensadora possui com a área da teoria política[2], o que lhe fez se distanciar de uma filosofia demasiadamente contemplativa, voltada para a análise de temas que menosprezavam os assuntos mundanos, como se pode depreender do seguinte trecho sobre a concepção de senso comum em Hannah Arendt:

> O senso comum é vitalmente importante na política, visto que ele liga o povo aos assuntos práticos do mundo. Arendt afirma que a perda do senso comum acontece a qualquer um que se põe a pensar, mas os pensadores profissionais sofrem sua perda com mais frequência, o que explica por que eles tão amiúde vivem a vida como estranhos à esfera pública. Enquanto o uso do senso comum diz respeito a atividade práticas do mundo, o modo de vida dos filósofos é solitário, e é como se eles tivessem deixado o mundo das ocupações práticas. Com a perda do senso comum, os pensadores tornam-se desatentos aos temas políticos e tornam-se incapazes de perceber as urgências práticas perante o mundo. (FRY, 2018, p. 124)

[2] Em entrevista dada a Günter Gauss, no ano de 1964, Hannah Arendt se classifica do seguinte modo: "Não pertenço ao círculo de filósofos. Minha profissão, se é que pode chamar assim, é a teoria política" (ARENDT, 2008, p. 31).

Em razão dessas duas características, as preocupações de Hannah Arendt se voltaram para os conteúdos que faziam parte do repertório político, tornando-se uma crítica do elitismo intelectual que tinha, no debate público, uma forma menor de conhecimento. Assim, como "liberdade" e "crise" são conceitos próximos ao âmbito político, isto é, ao conjunto de preocupações cotidianas constituídos pelo senso comum, não é difícil identificar esses temas nas obras dessa pensadora alemã. E ainda que o tema da liberdade esteja mais evidente nas preocupações de seus escritos políticos, o papel da crise não ocupa destaque menor dentro da teoria arendtiana. Logo, se autores como SCHIO (2006)[3], ABREU (2004)[4] e KOHN (2006)[5] enfatizam a importância da liberdade na obra de Hannah Arendt, teóricos como NORBERG (2011)[6], PORCEL (2013)[7] e D'ALLONNES (2011)[8] também não deixam por menos quando se trata de associar o pensamento de Arendt com a ideia de crise.

Entretanto, embora haja boas reflexões no manejo desses temas, eles ocorrem em separado, ou seja, não se encontram produções, na linha de pesquisa arendtiana, e até onde se estende as fontes aqui consultadas, que tenham se empenhado em estabelecer uma conexão entre esses dois elementos, a saber, crise e liberdade. Para ser mais exato, dentre os autores supracitados, o que mais se aproximou dessa tentativa foi NORBERG (2011), ao discutir a relação entre crise e política. Em razão disso, as considerações de NORBERG (2011) são uma fonte de análise importante para a realização desse trabalho. De todo modo, a relação entre crise e liberdade na obra de Hannah Arendt permanece pouco explorada.

Afora os dois motivos apresentados anteriormente para a escolha de Hannah Arendt como referência bibliográfica, e tendo em vista que a abordagem dessa dissertação procura não preterir nenhum dos sentidos que crise e liberdade possam apresentar, ou melhor, procura evitar esse tipo de negligência o quanto for possível, e dado que o método de Hannah Arendt é capaz "[...] de entrelaçar contextos conceituais diversos e frequentemente contraditórios" (YOUNG-BRUEHL, 1997 p. 83), uma terceira razão concernente à metodologia prismática da teoria política de Hannah Arendt pode ser adicionada à listagem anterior, pois esse método arendtiano parece se adequar como o

---

[3] "A liberdade, nesse sentido, é fundamental na construção teórica de Arendt, configurando-se como um ponto nodal em seu pensamento" (p. 16).
[4] "[...] tema mais importante de sua obra, a liberdade" (p. 116).
[5] "It would be difficult to reflect on Hannah Arendt without also considering the question of human freedom" (p. 114).
[6] Yet a notion of crisis is central to Arendt's work and absolutely vital to her conception of politics. (p. 132).
[7] "La noción de crisis ocupa un lugar central en la obra de Hannah Arendt" (p. 198).
[8] "La notion de « crise » est à l'évidence une notion centrale dans la pensée de Hannah Arendt" (p. 197).

melhor caminho a ser percorrido, permitindo uma exploração com maior completude dos fenômenos e das interdependências que se deslocam entre eles, além de sustentar um panorama majoritariamente político na condução de suas técnicas investigativas.

Com efeito, essa é rigorosamente a iniciativa que se cogita acompanhar no esforço de compreender termos tão complexos quanto crise e liberdade, visto que qualquer inflexibilidade ou compartimentação nos rumos desse problema se incorreria no risco de prejudicá-lo em seu aspecto multirreferêncial, ou seja, ao adotar apenas um ponto de vista específico a ser seguido e estudado, termina-se por prejudicar a influência dos demais ângulos de visão na percepção do objeto investigado. CARDOSO JÚNIOR (2005, p. 27) sintetiza de modo exemplar esses aspectos gerais da metodologia arendtiana ao aludir:

> Conforme Canovan esclarece, Arendt é uma pensadora da política, não no sentido de "aplicar uma metodologia pré-existente, científica ou filosófica, mas sim no senso de representar o livre-pensar de uma mente individual a respeito da política"; seus livros são difíceis de serem compreendidos, porém não obscuros, haja vista sua peculiar trajetória reflexiva: seus argumentos são sutis e complexos, onde ocorre uma mudança e evolução das idéias de um livro para outro. Além do mais, a teoria política de Arendt foi construída de forma anti-sistemática, fato que Seyla Benhabib credita à influência de Kierkegaard: Arendt "não quis construir nenhum sistema de filosofia política"; acrescenta-se a isso que, como destaca Dana Villa, seu estilo literário não adota uma narrativa linear, sendo baseado, isto sim, numa série de antinomias conceituais interconectadas de maneira complexa, muitas vezes carentes de ligações explícitas. (CARDOSO JÚNIOR, 2005, p. 27)

Por conseguinte, em razão dessa flexibilidade metodológica em Hannah Arendt, pode-se ter a impressão dela sustentar um método frágil e grosseiro, o que parece correto quando se estão em jogo as *Naturwissenschaften*, isto é, as ciências naturais, ou, em alguma medida, as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) – ainda mais quando se refere a sistemas filosóficos fechados. Porém, no contexto da teoria política, essa versatilidade do método arendtiano é antes uma vantagem do que uma barreira, pois previne o absurdo de transformar a política naquilo que Hannah Arendt tanto criticou em Platão, isto é, em uma tirania da verdade transfigurada em Filosofia Política – inclusive, no seu encontro com Günter Gauss, Hannah Arendt não escondeu o seu desconforto que sentia por esse assunto:

> A expressão "filosofia política", que costumo evitar, está sobrecarregada pela tradição. Quando falo sobre essas coisas, academicamente ou não, sempre digo que existe uma tensão vital entre filosofia e política. Isto é, entre o homem como ser pensante e o homem como ser atuante há uma tensão que não existe na filosofia natural, por

> exemplo. Como todo mundo, o filósofo pode ser objetivo em relação à natureza e, quando diz o que pensa sobre ela, ele fala em nome de toda a humanidade. Mas ele não pode ser objetivo ou neutro em relação à política. Não desde Platão! (ARENDT, 2008, p. 32)

Não por menos, na tentativa de rever os abusos iniciados pela tradição platônica, Hannah Arendt se pôs a elaborar um contramétodo, ou talvez um antimétodo, para a teoria política, pois não se tratava mais de enquadrar os acontecimentos sob a perspectiva de uma análise teórica isolada da realidade, mas em reconhecer que a "[...] experiência extraordinária do pensar não promove um distanciamento da realidade, mas constitui uma alteração da maneira de se relacionar com ela" (JARDIM, 2011, p. 130), não estando o pensar, portanto, à parte do mudo, mas sendo parte dele.

> Ela [*Hannah Arendt*] chamou vários de seus escritos de exercícios de pensamento político, que emergiam de situações específicas e a elas permaneciam ligados. Trata-se de verdadeiros embates do pensamento com os incidentes da experiência viva, dos quais não se devia extrair alguma verdade definitiva e, menos ainda, alguma prescrição para a vida prática. Seus escritos são propriamente ensaios, no sentido de que são experimentos do pensamento, e tudo que podem almejar é adquirir a experiência de como pensar. (JARDIM, 2011, p. 22-23)

A essa maneira inovadora de experimentar o pensamento proposta por Hannah Arendt, ainda não há um consenso quanto a como chamá-la ou como descrevê-la – o que, por tudo que foi dito anteriormente, seria motivo de orgulho para ela –, porém, na difícil tarefa de dar uma definição, é possível dizer que o trabalho investigativo praticado por Hannah Arendt, certamente, pode ser qualificado como um tipo de fenomenologia, como apontam tanto LAFER (2008, p. 298-299)[9] quanto YOUNG-BRUEHL (1997, p. 356)[10]. Em certa medida, essa fenomenologia *sui generis*, que apresentava "[...] uma rigorosa exegese dos conceitos fundamentais da política [...]" (BASALI, 2015, p. 103), será também o guia epistemológico dessa pesquisa. Dessa maneira, adota-se aqui o termo optado por BASALI (2015), a saber, fenomenologia política, para nomear com maior consistência a metodologia arendtiana, o que representa, basicamente, a designação do que também vem a ser o método dessa pesquisa. Posto isso, convém retomar

---

[9] Ela deve à universidade alemã de seu tempo de estudante o seu método: uma espécie de fenomenologia, que assume a palavra como ponto de partida, ao detectar na historicidade dos seus significados o repertório das percepções passadas – verdadeiras ou falsas, reveladoras ou dissimuladoras – que esclarecem elementos-chave de fenômenos políticos como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade.

[10] Hannah Arendt praticava uma espécie de fenomenologia, embora raramente usasse o termo e sentisse que quanto menos se dissesse sobre o método, melhor. "Sou uma espécie de fenomenóloga", disse certa vez a um estudante, "mas, *ach*, não ao modo de Hegel – ou de Husserl.

genericamente o que esse trabalho investigativo entende por fenomenologia política, elucidando o passo a passo que terá pela frente:

1) Identificar as origens do fenômeno analisado, tendo como ferramenta de busca o estudo de sua etimologia;
2) Investigar, dentro de uma determinada faixa de tempo, o desenrolar do sentido original do fenômeno no transcorrer do debate político, destacando seus pontos de ruptura e continuidade;
3) Pesquisar, nas rupturas, ou seja, nas ressignificações que o conceito passou a ter, se houve alterações na percepção do fenômeno original a ponto do conceito ressignificado passar a designar outro fenômeno, e como essas modificações são relevantes para a transformação do cenário político.

Com base nesse roteiro esquemático, o andamento dessa dissertação se fracionará em três seções. Na primeira parte, intitulada "Crise", será investigada a origem etimológica dessa palavra, ressaltando o seu papel na sociedade ocidental, sobretudo, na Antiguidade, tendo como referencial teórico os estudos de Reinhart Koselleck a respeito desse fenômeno. Nesse trecho, será discutido como a crise passou a ser pensada com conotações negativas, esvaziando-se de qualquer espontaneidade da ação que antes possuía, para se tornar sinônimo de inatividade, onde todos os procedimentos cabíveis já estão previamente determinados como formas de reação à crise.

Na segunda parte, terá destaque o tema da liberdade, dos primórdios da Antiguidade Grega passando para a modernidade, com destaque especial para as controvérsias filológicas acerca do sentido original desse fenômeno; em especial, o estabelecido entre as vertentes positiva e negativa – a primeira, defendendo a liberdade como afirmação de uma condição, e a outra, advogando a favor da liberdade enquanto oposição a uma condição. Após isso, o estudo da liberdade se direcionará ao momento de ruptura propiciado pelas inovações políticas consolidadas durante a história humana, abrindo espaço para a discussão sobre a cisão entre política e liberdade que se concretizou no mundo pós-totalitário.

Através dessas análises, espera-se apresentar uma reflexão acerca da política contemporânea repensando a crise, agora não mais como um aspecto negativo para a política, mas como uma possibilidade para o exercício da liberdade. Nesse caso, almeja-se contrastar a crise da liberdade com a liberdade da crise, mostrando como nos momentos

de crise podem surgir contextos propícios para a aparição da liberdade, desde que seja observada sua face política.

Antes de terminar essas considerações introdutórias, vale reforçar que a elaboração de uma fenomenologia política, tendo em vista sua natureza plural, assimétrica e não sistêmica, traduz-se, via de regra, em uma escrita segmentada, avessa a esquemas prescritos e estabelecidos por uma unidade formal na exposição das ideias, como é o caso dos tratados, resultando em gêneros textuais assistemáticos e sem a pretensão de esgotar o assunto completamente. Essa característica, em grande medida, explica a preferência de Hannah Arendt pelo gênero ensaístico, a respeito do qual, YOUNG-BRUEHL (1997, p. 256) chegou a afirmar que "[...] os ensaios eram o melhor recurso de Arendt e ela compôs todos os seus livros em seções semelhantes a ensaios, às vezes deixando de suavizar as junções entre as peças quando emergiam na forma de livro". Por conta desse recurso ensaístico na produção de Hannah Arendt, pesquisá-la apresenta uma dificuldade imediata dada a profusão de fontes bibliográficas da própria autora ou mesmo pela amplitude de temas trabalhados por Arendt, e retirar dali os conceitos que se está em busca representa quase a mesma coisa que um pescador de pérolas encontrar essa joia no oceano. Sendo assim, nas próximas páginas, essa dissertação mergulhará na obra arendtiana para iniciar a sua *Perlenfischerei*, ou seja, sua pesca de pérolas.

1. Crise

Falar de crise é, sem dúvida, falar da atualidade. De fato, é quase impossível discutir o mundo contemporâneo sem que o termo "crise" esteja presente na mesa de debate, a tal ponto que uma afirmação como "Se existe no presente um sentimento compartilhado, é o de *crise do nosso tempo*"[11] (LEFORT, 1988, p. 8, tradução nossa), publicada hás mais de trinta anos, parece não perder sua relevância, como fica evidente quando se nota que a concepção de "*crise do nosso tempo*" pode ser encaixada perfeitamente seja na crise financeira de 2008 seja na crise sanitária que o mundo está passando hoje em dia. É quase como se esse "*nosso tempo*" não tivesse um momento definido, podendo se deslocar para qualquer época, criando a percepção de uma *crise permanente*, capaz de atravessar várias gerações sem perder seu aspecto de novidade. Isso dá a entender que esse "sentimento compartilhado", longe de ser algo exclusivo de um grupo, uma nação ou momento histórico, compreende toda uma época que parece aprofundar suas raízes nas próprias origens da modernidade e se estender até os dias recentes, como demonstra o modo consensual e semelhante com que o reconhecimento de períodos de crise se estabelece, invariavelmente, tanto para os que já se foram quando para os que ainda permanecem.

Para dar um exemplo desse "sentimento compartilhado" da crise, sobre a qual falava LEFORT (1988), convém considerar uma pesquisa de março de 2020, feita pelo Instituto Travessia para o jornal Valor Econômico (RYDLEWSK, 2020), na qual se observa que apenas 4% dos entrevistados acreditavam que o coronavírus não representaria nenhuma ameaça para a economia, ou seja, esse grupo de pessoas dava a entender que o Brasil não entraria em uma recessão ou crise econômica por conta dos efeitos da pandemia. Com uma porcentagem mais elevada, mas ainda assim pouco expressiva em relação ao total dos entrevistados, 15% disseram que a pandemia se tratava de um pânico desnecessário. Pelo que se nota, em cifras relativas, os dados demonstram o percentual de obscurantismo de uma sociedade. No entanto, em números absolutos, ambos os resultados revelam a capacidade massiva das pessoas compartilharem um sentimento de crise, sendo absolutamente minoritária qualquer percepção que escape desse julgamento comum. Sem dúvida, se essa pesquisa fosse realizada em outros contextos espaciais ou temporais, o resultado não seria distinto, isto é, prevaleceria uma capacidade ampla da população em indicar e compartilhar uma situação crítica.

---

[11] "Si existe en el presente un sentimento compartido, es el de la *crisis de nuestro tempo*".

No entanto, se a crise parece ser algo facilmente identificável, o mesmo não pode ser dito quando envolve processos explicativos ou resolutivos, sendo, por assim dizer, mais descomplicado apontar para uma crise do que resolvê-la. Desse modo, a depender da posição política, religiosa, ideológica e etc., a análise da crise conceberá formas distintas de origens e soluções, estabelecendo uma verdadeira babel no âmbito do que parecia coeso e definido. Assim, para dar um exemplo, enquanto, por um lado, setores da esquerda entendem as crises dentro de uma relação estrutural inerente ao modelo capitalista, sendo, por assim dizer, eventos permanentes e inevitáveis, onde a única solução possível é a extinção completa desse sistema de exploração econômica, por outro lado, partes da direita defendem o contrário, não o fim do capitalismo, mas o seu aprofundamento, argumentando que as crises são o resultado de uma interferência exagerada nas leis do mercado e que a medida mais adequada para pôr um fim nessas instabilidades seria com a remoção de algumas das amarras que o Estado coloca nas relações econômicas e comerciais.

Seguramente, esse apelo a exemplos poderia se ampliar indefinidamente, pois, se a crise é compartilhada enquanto um sentimento comum, podendo ser reconhecida em vários contextos históricos e culturais distintos, não se exclui o fato de que cada uma dessas crises ainda permanece com suas peculiaridades, sendo impossível sobrepor uma a outra sem encontrar seus contrastes e qualidades específicas, o que termina por estabelecer um apelo plural nas tentativas de determinar e definir o que é uma crise, aparecendo inúmeras formas de entender suas causas e consequências, inícios e fins – a depender de qual crise está sendo colocada no centro da discussão.

Esse entendimento dual da crise, isto é, como algo geral e singular, não é estranho ao olhar de uma pensadora desse "*nosso tempo*" como o é Hannah Arendt, ao estipular que uma "[...] crise geral que acometeu o mundo moderno em toda a parte e em quase toda esfera da vida se manifesta diversamente em cada país, envolvendo áreas e assumindo formas diversas" (ARENDT, 2009, p. 221), a pensadora germânica reconhece tanto um aspecto global da crise quanto seus pontos específicos, pois, ainda que cada crise se manifeste "assumindo formas diversas", ela mantém sua característica "geral" por estar consignada "em toda a parte", graças, em grande medida, a um mundo de distâncias mortas, capaz de fazer qualquer acontecimento localizado se transformar em um evento global.

Sob essa regência ao mesmo tempo completa e parcial, dialogar sobre a crise não só passa a ser algo inevitável, tendo em vista seu domínio disseminado nas mais diversas *ágoras* do saber, quanto, por esse mesmo motivo, se torna absolutamente necessário e

fundamental, até porque fugir disso significaria tatear a realidade com as vistas de sua própria cegueira. No entanto, nem sempre o presente fornece as armas necessárias para travar as batalhas que a crítica coloca para a atualidade. Quando isso acontece, às vezes, a melhor opção é retomar o passado para compreender com mais clareza a época vigente, menos por essa ser o resultado subsequente dos eventos que a antecederam do que por entender que a familiaridade com o tempo presente coloca, por vezes, um véu de certezas sobre os problemas contemporâneos, dificultando o surgimento de uma análise que ultrapasse aquilo que a realidade apresenta, sendo só a partir do contato com o que reserva certa distância e estranheza, seja no tempo ou no espaço, que novas perspectivas são lançadas no quadro teórico corrente, dando maior profundidade a uma paisagem que aparentava não ter mais linhas de fuga.

Com efeito, basta lembrar que, quando crianças, os indivíduos têm a sua compreensão dessa fase bastante limitada devido à imersão e proximidade que estão submetidos à essa temporalidade, sendo somente a partir do distanciamento promovido pelos processos de envelhecimento que essas recordações da infância se tornam reveladoras. De modo semelhante, tal como distanciar-se do passado se torna um meio de compreendê-lo, afastar-se do presente também é uma forma de enxergá-lo sob um outro ponto de vista, desvelando particularidades que a intimidade persiste em ocultar. Certamente, esse afastamento do presente, ou daquilo que é comum e familiar, faz-se ainda mais necessário nos momentos em que a possibilidade de compreensão e explicação da realidade se encontrem turvadas por esse "[...] sentimento atual de uma crise generalizada [...]", a qual "[...] reside na incerteza sobre o porvir, um porvir onde tudo parece possível" e que leva as pessoas a acreditarem em uma "[...] nostalgia do tempo das *grandes crenças*"[12] (LEFORT, 1988, p. 8).

É evidente que não se busca, ao retomar o passado nesta pesquisa, uma ânsia nostálgica dessas "*grandes crenças*", espera-se o oposto, ou seja, demonstrar que esses lugares-comuns, esse pensar com corrimões (para parodiar uma metáfora arendtiana[13]),

---

[12] "El sentimento actual de una crisis generalizada reside en la incertidumbre sobre el porvenir, um porvenir donde todo parece posible. Signo de la época: a veces, nos lacera la nostalgia del tiempo de las *grandes creencias*" (LEFORT, 1988, p. 8).

[13] "Você disse 'pensamento sem fundamento'. Tenho uma metáfora que não é tão cruel e que nunca publiquei, mas conservei para mim mesma. Eu a denomino pensamento sem corrimão. Em alemão, *Denken ohne Geländer*. Ou seja, enquanto você sobe e desce as escadas, sempre se apoia no corrimão para que não caia no chão. Acontece que perdemos este corrimão. Este é o modo como digo isto a mim mesma, e isto é o que de fato tento fazer" (ARENDT, 2010d, p. 160). Em outras palavras, Hannah Arendt utiliza a expressão "pensamento sem corrimão" (*Denken ohne Geländer*) para descrever a necessidade de se restabelecer os laços entre compreensão e realidade, os quais, com o rompimento do fio da tradição, não podem mais ser sustentados pelos modelos explicativos herdados do passado, pois, diante das novidades inimagináveis do mundo presente, o melhor meio de juntá-los é através de uma revisão e reflexão à luz dos extraordinários eventos da atualidade.

apenas conduz a uma incapacidade de olhar o problema a partir de uma outra perspectiva, repisando pré-julgamentos estéreis para a concepção de um novo ponto de vista e que acabam desaguando em um ciclo de paralisia. Desse modo, o erro de resgatar o passado de maneira nostálgica é tomar o mesmo caminho que o trouxe a esse estágio de "incerteza do porvir". Nesse caso, deve-se re-pensar o passado em busca de uma ótica diferente e que não implique em ser saudosista, vendo, na possibilidade de revisitá-lo, a finalidade de descobrir elementos desconhecidos, e isso só é plausível quando o olhar outrora viciado pelos lugares-comuns do presente é firmemente apagado pelo surgimento de uma grande crise dos esteios sociais. Ora, tendo em vista que a atualidade está imersa em uma crise descomunal, talvez não haja melhor ensejo do que esse "*nosso tempo*" para regressar ao passado e iluminá-lo como uma nova fonte de luz.

Com isso em mente, em um primeiro momento, pretende-se aqui caracterizar certos domínios da crise no mundo antigo com a finalidade de escapar desses sentimentos e percepções enraizados nas generalidades e estereótipos consolidados pela atualidade, buscando nesses domínios arcaicos algum indício que ajude a interpretar o vocabulário da crise no mundo contemporâneo, corroborando com a hipótese cujo propósito compreende demonstrar como, na Grécia Antiga, a crise médica se diferenciava da crise política, sendo que, durante a modernidade, essa distinção se corrompeu em uma assimilação do sentido médico da crise pelo vocabulário político. Para tanto, cumpre, primeiramente, estabelecer o significado de crise na medicina grega e suas peculiaridades em relação às outras instâncias da vida helênica. Em sequência, apresentar como a crise médica foi assimilada pelo imaginário político da modernidade. Por fim, estabelecer o que era a crise política na concepção grega.

Em um segundo momento, o foco de atenção recairá sobre o pensamento de Hannah Arendt e suas reflexões acerca do conceito de crise, sobretudo, pelo núcleo teórico dessa pensadora fornecer uma revisão desse tema através de bases não convencionais. Desse modo, o pressuposto central dessa parte é mostrar como as reflexões de Arendt sobre a crise vão na contramão do pensamento moderno ao retomar o sentido político de sua origem helênica, ou seja, enquanto os modernos se apoiaram em uma crise herdeira da tradição clínica, Arendt, mesmo que o não tenha feito intencionalmente, conceituou a *debacle* contemporânea a partir de suas bases políticas. Com efeito, será esse reposicionamento político da análise da crise, o qual o pensamento de Arendt fornece contribuições importantes, que ocupará o centro de investigação dessa pesquisa.

1.1. *Krísis*/κρίσις

Ainda que o seu uso marcante nas definições de vários acontecimentos da atualidade possa causar a impressão de ser uma palavra que tenha um surgimento recente, a etimologia do termo "crise" revela uma expressão que se confunde com os primórdios da civilização ocidental. Isso fica óbvio ao se retraçar as suas origens mais arcaicas, onde o ponto mais distante a que se pode chegar quando se procura o berço dessa palavra é a raiz proto-indo-europeia **krei-*, a qual estava inicialmente vinculada ao ato de separar, resultando em uma variedade de expressões que, embora distintas entre si, mantêm algum grau de semelhança em relação ao sentido originário de sua palavra-mãe.

> A ideia primeira de *krisis* é separar. Refere-se a uma raiz indo-europeia *krei* que se encontra, via latim *cerno* (decidir, classificar), em palavras tão diferentes quanto peneira, crime (momento decisivo), segredo, secreção, secretário, excremento, discrição, discernimento, concernir, decernir, decretar[14]. (VALLET, 1998, p. 90)

Esse sentido primário estava correlacionado, principalmente, com a atividade laboral empregada por aqueles que utilizavam uma peneira (*kreidhrom*) como ferramenta na filtragem seca de determinadas misturas heterogêneas de sólidos, tais como grãos, sementes ou areia, sendo difícil saber se foi o ato que deu o nome ao instrumento ou o contrário. Em todo o caso, foi desse início trivial que essa palavra retirou todo seu valor semântico que se estendeu às épocas posteriores, sendo dessa atividade seletiva, separar uma coisa de outra, que se chegou ao significado de julgamento, o qual foi mantido seja pela vertente grega seja pela latina.

> A palavra pré-histórica, e proto-indo-europeia, para peneira foi reconstruída como *kreidhrom* – dando *cribrum* em latim e *kroskinon* em grego antigo – significando filtrar ou peneirar substâncias, mas também por transferência "distinguir" e chegar a uma decisão (*cerno* em Latim, *krino* em grego). Assume-se que o tronco etimológico esteja relacionado à peneiração de materiais secos, como grãos, ao invés de líquidos, como laticínios[15]. (BAERT, 2018, p. 62)

---

[14] "L´idée première de *krisis* est celle de séparer. Elle renvoie à une racine indo-européenne *krei* que l'on retrouve, via le latin *cerno* (décider, trier), dans des mots aussi différents que crible, crime (moment décisif), secret, secrétion, secrétaire, excrément, discrétion, discernement, concerner, décerner, décréter".

[15] "The prehistoric, proto-Indo-European word for sieve has been reconstructed as *kreidhrom* – giving *cribrum* in Latin and *kroskinon* in ancient Greek – meaning sifting or sieving substances, but also by transference "to distinguish", and to reach a decision (*cerno* in Latin, *krino* in Greek). It is assumed that the stem relates to sifting dry materials, such as grain, rather than liquids, such as dairy products".

No que concerne ao mundo helênico, e que será o objeto de estudo dessa pesquisa, o termo grego para crise, κρίσις (*krísis*), derivado do verbo κρίνω (*krinō*), reunindo em si vários significados, podendo ter sentindo tanto de separação quanto de decisão e luta, tal qual afirma KOSELLECK (2006, p. 358, tradução nossa) ao estabelecer que "Κρίσις tem suas raízes no verbo grego κρίνω (krinō): 'separar' (parte, divórcio), 'escolher', 'julgar', 'decidir'; enquanto meio de 'medida de si', 'brigar' ou 'lutar'"[16]. Assim, a depender do contexto, essa palavra assumia ora uma ou outra conotação, podendo se desdobrar, no mundo antigo, em mais de um significado, o que lhe permitiu transitar por diversas instituições sociais daquele período, não se restringindo a um núcleo específico de influência, como bem revelou a pensadora francesa D'ALLONNES (2011, p. 199, tradução nossa):

> Na Grécia antiga, para a medicina hipocrática, a crise designa uma mudança brutal e súbita no estado de um doente, situado no tempo; no domínio judicial, significa a decisão (o julgamento) que não resulta mecanicamente das provas produzidas. Quanto à crise trágica, é o momento de ruptura, de reversão (*peripateia*: ponto de virada) imprevisível e espetacular que ocorre contra todas as expectativas[17].

A essa lista, em um texto posterior dessa mesma autora, uma quarta categoria de sentido é adicionada: a crise como domínio da "literatura histórica e política"[18] (D'ALLONNES, 2012, p. 109, tradução nossa); o que resulta, portanto, em pelo menos quatro sentidos fundamentais para a crise na vida helênica: médico, jurídico, histórico-político e trágico. Como se nota, esse é um quadro extenso de significação e que consumiria uma investigação de amplitudes inimagináveis, o que escapa das intenções dessa pesquisa, cabendo aqui, primeiramente, discutir o conceito de crise no domínio da clínica para depois especificar sua correlação com o núcleo da política.

1.1.1. O consultório do dr. Hipócrates

Na medicina arcaica, κρίσις está tipicamente relacionada com a ideia de separação, a qual faz referência ao ato do paciente expelir algum tipo de excreção nos

---

[16] "Κρίσις has its roots in the Greek verb κρίνω (krinō): to 'separate' (part, divorce), to 'choose', to 'judge', to 'decide'; as a means of 'measuring oneself,' to quarrel,' or to 'fight".

[17] "En Grèce ancienne, pour la médecine hippocratique, la crise désigne un changement brutal et subit dans l'état d'un malade, situé dans le temps ; dans le domaine judiciaire, elle signifie la décision (le jugement) qui ne résulte pas mécaniquement des preuves produites. Quant à la crise tragique, elle est le moment de rupture, de renversement (*peripateia* : « coup de théâtre ») imprévisible et spectaculaire qui advient contre toute attente".

[18] "[...] la littérature historique et politique".

momentos determinantes de uma enfermidade, como assinala PIETROBELLI (2013, p. 2, tradução nossa) em resposta a Vivien Longhi:

> Para os médicos antigos, a crise é o momento de uma expulsão ou de uma eliminação da *materia peccans*, isto é, de um excedente de humores crus que não se submeteu à cocção. Como rememorou Vivien, frequentemente quando se traduz o verbo κρίνω e seus compostos em contexto médico, se utiliza de termos como 'evacuar' ou 'excretar'. A ἔκκρισις, em grego, é a 'secreção' ou ainda o 'excremento'. A crise se assinala por um suor intenso, uma expectoração abundante, uma hemorragia, um vômito ou ainda uma diarreia. É um momento onde o corpo se autorregula se separando de um excedente de humores malignos e restaurando seu equilíbrio humoral.[19]

Conforme essa acepção, nota-se que o conceito de crise, em seu passado clínico, estava vinculado, em alguma medida, com o fenômeno da ruptura, tendo em vista sua correspondência com o sentido de corte abrupto, onde uma ação definitiva separa os agentes em conflito dando um desenlace favorável ou contrário ao organismo afligido por alguma moléstia. Trata-se, portanto, de uma tentativa de recuperar certa estabilidade prévia – anterior às desordens provocadas por alguma doença – através da expulsão de humores maléficos ao corpo. É por conta desse sentido específico que termos como "excremento" ou "excreção", próprios das descrições fisiológicas dos organismos vivos, compartilham a mesma raiz etimológica que o vocábulo "crise", tal o grau de semelhança que essas palavras possuem em relação à ideia de "separação" e "ruptura".

Com isso, vômitos, pústulas, fezes, urinas e etc., por serem secreções que o corpo evacua na relação com seus próprios humores, expelindo resíduos prejudiciais ao seu funcionamento normal, tornaram-se evidências para a elaboração do diagnóstico do paciente, sendo por meio desses processos purgatórios onde se encontram os vestígios pelos quais a análise médica atesta o estado crítico de um paciente. Desse modo, não é incomum encontrar no *Aforismos*, uma compilação da sabedoria clínica do pai da medicina, Hipócrates de Cós, certa importância a todo tipo de fluídos corporais que o organismo rejeita em situações de saúde debilitada, pois são esses dejetos que auxiliam na definição do estágio e da gravidade em que uma doença se encontra.

---

[19] "La crise pour les médecins anciens, c'est le moment d'une expulsion ou d'une élimination de la *materia peccans*, c'est-à-dire d'un excédent d'humeurs crues qui n'ont pas subi la coction. Comme l'a rappelé Vivien, bien souvent quand on doit traduire le verbe κρίνω et ses composés en contexte médical, on utilise des termes comme « évacuer » ou « excréter ». L'ἔκκρισις en grec, c'est la « sécrétion » ou encore l'« excrément ». La crise se signale par une sueur intense, une expectoration abondante, une hémorragie, un vomissement ou encore une diarrhée. C'est un moment où le corps s'auto-régule en se séparant d'un surplus d'humeurs malignes et en restaurant son équilibre humoral".

> Se, nos desarranjos abdominais e nos vômitos espontâneos, o que deve ser evacuado é evacuado, eles são úteis, e os doentes os suportam facilmente; se não, sucede o contrário. Sucede o mesmo com as evacuações provocadas, se não como devem ser, são úteis e os doentes as suportam facilmente, senão é o contrário; é preciso levar em conta o lugar, a estação, a idade e as doenças nas quais as evacuações convêm ou não convêm. (HIPÓCRATES, 2003, p. 45-46)

Como se nota, é sobre esse material rejeitado pelo corpo que a medicina helênica se dobra para entender e determinar o quadro do paciente. Também, nessa citação, distingui-se outros elementos que serão explorados com mais atenção posteriormente, mas pode-se adiantar que versam sobre o caráter passivo do método clínico de Hipócrates. Quanto a isso, basta observar as resssalvas estabelecidas por esse herdeiro de Asclépio sobre as "evacuações provocadas", o que demonstra uma severa posição contrária a qualquer condução forçada no destino de uma enfermidade. Sem dúvida, essa atitude oferecerá as bases de uma medicina não intervencionista, como será visto adiante.

Ora, se é na ruptura, vista como a expulsão da *materia peccans* pelo corpo, que o significado de crise, no campo medicinal, retira seu sentido, essa especificidade não exclui o de decisão do seu campo denotativo, pelo contrário, é através da crise de um paciente, isto é, da sua separação em relação a um estado fisiológico normal, que a função resolutiva se apresenta, pois é nesse instante que o médico pode avaliar (pela análise de hemorragias, vômitos, fezes, etc.) se o paciente terá ou não uma melhora em seu estado de saúde. Portanto, a crise, em seu contexto patológico, mantém o sentido "[...] conclusivo da deliberação no qual se adere a uma das alternativas possíveis" (ABBAGNANO, 2007, p. 268), o qual só é possível por conta de ser concebida como instante em que uma bifurcação se interpõe no progresso da doença, definindo aquele "momento de uma enfermidade caracterizado por uma mudança súbita onde a patologia oculta se revela e onde se decide o resultado bom ou ruim da doença"[20] (RICOEUR, 1988, p. 2, tradução nossa).

Essa possibilidade auspiciosa ou trágica é algo que prevalece em todos os domínios da crise, sendo, por assim dizer, um de seus valores determinantes, e que permanecerá expresso na conotação de conceitos como διακρισισ (*diacrisis*), "distinção", "discernimento" ou ἀπόκρισις (*apocrisis*), "decisão". A respeito disso, e atento a esse quadro polissêmico da crise, RICOEUR (1988, p. 3, tradução nossa), em suas

[20] "La crise est le moment d'une maladie caractérisée par un changement subit où la pathologie cachée se révèle et où se décide l'issue en bien ou en mal de la maladie".

contribuições a esse debate, subdividi a concepção médica ou hipocrática da crise em mais quatro significados:

> a) um contexto patológico em que o principal sintoma é o sofrimento ou o mal-estar; b) uma ruptura no ritmo temporal da própria doença, ruptura em forma de acesso, de ataque repentino; c) a intervenção do olhar clínico que interpreta os sintomas e faz o diagnóstico; d) o prognóstico de um desfecho em forma de alternativa: ou melhora ou se agrava[21].

Como se pode observar entre as tipificações desse pensador francês, a conotação judicativa da crise se evidencia em uma de suas especificidades médicas – seja como avaliação clínica seja como desfecho da doença. Contudo, ao contrário do que pode parecer, essa possibilidade de sentido deliberativo não aproxima a crise médica de outas atividades gregas que estavam essencialmente vinculadas ao uso da decisão em suas relações comunitárias, tais como a política ou o direito. Como revela LONGHI (2013, p. 5, tradução nossa), ainda que a crise, no campo medicinal, tenha retirado seu significado do contexto político, mais especificamente de sua acepção relacionada à decisão:

> Κρίσις é, portanto, um elemento suplementar da constelação de noções políticas que permitem aos cientistas pensar sobre os movimentos físicos e fisiológicos. Assim, a desordem da doença é colocada de volta em ordem pela κρίσις. O significado de κρίσις, mesmo na medicina, permanece fundamentalmente o de uma "decisão"[22].

Não se pode concluir, dessa derivação, que a “decisão”, encontrada na medicina hipocrática, seja de mesma ordem e natureza da utilizada no âmbito político, histórico ou judicial. Em sua argumentação, LONGUI (2013, p. 5, tradução nossa), em sentido semelhante a RICOEUR (1988), assevera que “Em contexto médico, entretanto, κρίσις pode ver seus sentidos mudarem”[23], resultando em traduções ou especificidades distintas das assumidas fora do contexto clínico. Uma dessas vertentes, afirma LONGUI (2013), faz referência ao sentido já apresentado anteriormente, correlacionando crise com excreção e separação, por conseguinte, com a ideia de momento decisivo.

---

[21] “a) un contexte pathologique dont le symptôme principal est la souffrance ou le mal-être; b) une rupture dans le rythme temporel de la maladie elle-même, rupture en forme d'accès, d'attaque soudaine; c) l'intervention du regard clinique qui interprète les symptômes et pose le diagnostic ; d) le pronostic d'une issue en forme d'alternative: ou bien l'amélioration ou bien l’aggravation”.

[22] “Κρίσις est donc un élément supplémentaire de la constellation des notions politiques qui permettent aux hommes de science de penser les mouvements physiques et physiologiques. Ainsi, le désordre de la maladie est-il remis en ordre par la κρίσις. La signification de κρίσις, même dans la médecine, reste fondamentalement celle d’une « décision »”.

[23] “En contexte médical, la κρίσις peut toutefois voir ses sens changer.”

> A crise procede, com efeito, pela eliminação ou expulsão de certos elementos que fizeram uma forma de secessão (στάσις, ἀπόστασις) no corpo, ou se estenderam excessivamente, em detrimento da mistura interna (κρᾶσις). A crise é, de fato, o resultado da trajetória da *materia peccans* no corpo. A crise está, assim, ligada às noções de ἀπόστασις (depósito), que evacua através de πέψις (cocção). Um depósito patológico deve ser cozido e depois ser excretado no momento de κρίσις[24]. (LONGUI, 2013, p. 5-6, tradução nossa)

A segunda tradução possível pode ser compreendida como um instante dentro de "[...] um certo ciclo temporal da doença"[25], podendo ter, portanto, "[...] um sentido muito próximo ao de καιρός: momento em que a doença muda, sem referência a qualquer excreção"[26] (LONGUI, 2013, p. 6, tradução nossa). Desse modo, κρίσις (crise), ao se afastar de seu sentido específico de ἔκκρισις (excreção, separação), perde sua conotação atemporal, isto é, corrompe sua percepção descritiva de um evento isolado e situado pontualmente no tempo, para se aproximar de um sentido cada vez mais transitório, sujeito às sazonalidades que o temporalidade imprime nos ciclos da natureza, e, por conta disso, avizinha-se ao sentido de καιρός (momento oportuno), apresentando uma acepção muito mais próxima da ideia de "passagem" do que, propriamente, de um estado fixo. Foi esse transbordamento de significado que permitiu aos médicos hipocráticos, e mesmo ao próprio Hipócrates de Cós, formularem uma medicina baseada em uma periodicidade de ciclos críticos, onde os paroxismos, ou seja, momentos de maiores intensidades de uma moléstia, destacavam-se recorrentemente dentro dos esquemas temporais de um quadro clínico. É o que estabelece Hipócrates de Cós em sua obra *Pronostic* (Prognóstico), influenciando o debate médico da Antiguidade acerca de uma terapêutica baseada em modelos de ciclos da crise.

> No *Pronostic*, o autor propõe uma série de dias críticos que pode observar empiricamente em um grande número de pacientes: ocorre uma convulsão no 4º, 7º, 11º, 14º, 17º e 20º dias. O 7º, 14º e 20º dias são propriamente dias de crise, enquanto o 4º, 11º ou 17º são dias indicadores (ἐπίδελοι) que permitem prever as ocorrências dos dias propriamente críticos. Médicos como Arquígenes ou Díocles tinham uma opinião diferente sobre a escolha dos dias críticos: para eles era o

---

[24] "La crise procède en effet par élimination ou expulsion de certains éléments qui avaient fait une forme de sécession (στάσις, ἀπόστασις) dans le corps, ou bien s'étaient étendus excessivement, au détriment du mélange interne (κρᾶσις). La crise est bien ce résultat du trajet de la materia peccans dans le corps. La crise est ainsi liée aux notions d'ἀπόστασις (dépôt) qu'elle évacue par la πέψις (coction). Un dépôt pathologique doit se cuire puis être excrété au moment de la κρίσις".

[25] "[...] un certain cycle temporel de la maladie".

[26] "[...] un sens très proche de celui de καιρός : moment où la maladie change, sans qu'il soit fait référence à une quelconque excrétion".

> 21º dia e não o 20º que deveria ser considerado crítico[27]. (PIETROBELLI, 2013, p. 2-3, tradução nossa)

Graças a esse regime de temporalização da crise e da doença, submetida a uma periodização natural e incontornável, a medicina de cunho hipocrático irá estabelecer, como princípio clínico, o papel pouco intervencionista do médico, o qual deveria apenas constatar o quadro patológico, sem interferir no destino normal da doença, fazendo de sua terapêutica um esquema estruturado em hábitos espontâneos, como a aplicação de banhos, dietas, repousos, exercícios e purgações. E mesmo essas prescrições deveriam ocorrer seguindo o curso natural da doença, pois, se utilizadas em excesso, em determinados momentos, poderiam levar o paciente a óbito ou, quando usados em menor intensidade, poderiam agravar o seu mal-estar. Nesse caso, caberia ao médico o papel de intensificar, limitar, preservar ou suspender o tratamento segundo as condições impostas pelo próprio desenrolar da doença, ou seja, sua função era apenas ajudar as forças naturais do organismo, garantindo o encaminhamento propício da resolução do conflito instaurado por alguma moléstia. Esse sistema passivo da terapêutica grega, embora bastante estranho para os parâmetros atuais, estava em profunda harmonia com a ideia de *physis* da Grécia Antiga, a qual era representada, no ramo medicinal, pela ideia de *vis medicatrix*.

> A idéia de uma "natureza universal", "princípio cósmico universal", "natureza particular", "força vital", "*vis medicatrix*" ou "*physis*", que impregnava todas as coisas e todos os seres do Universo, surge com os pensadores pré-socráticos, fazendo parte da linha mestra do pensamento médico greco-hipocrático. (TEIXEIRA, 2002, p. 111)

Nesse caso, a crise (*crisis*) nada mais era do que o resultado do embate entre dois fenômenos naturais, a força vital (*vis medicatrix*) e a matéria doentia (*materia peccans*), revelando uma certa disposição dos organismos vivos em sobreviver. É seguindo essa lógica que a medicina hipocrática irá estabelecer que o médico não deve intervir nos instantes das crises, dando, à crença na capacidade natural do organismo de restabelecer o seu próprio bem-estar, um papel fundamental na recuperação da saúde do paciente. Esse sistema resultará nas bases do que se convencionou chamar *natura medicatrix*, conceito

---

[27] Texto original: "Dans le *Pronostic*, l'auteur propose une série de jours critiques qu'il a pu observer de manière empirique sur un grand nombre de patients : il y a crise au 4e, 7e, 11e, 14e, 17e et 20e jour. Les 7e, 14e et 20e jours sont proprement des jours de crise, tandis que le 4e, le 11e ou le 17e sont des jours indicateurs (ἐπίδελοι) qui permettent de prédire les occurrences des jours proprement critiques. Des médecins comme Archigène ou Dioclès avaient une opinion différente sur le choix des jours critiques : pour eux c'était le 21e jour et non le 20e qui devait être considéré comme critique".

elaborado para descrever uma medicina pouco intervencionista e afeito a ideia de que o organismo deixado por si só é capaz de obter sua própria cura.

De acordo com NESTROVSKI (2018), a medicina medieval assimilou essa interpretação clínica às particularidades simbólicas desse período, resultando na apropriação do sentido de crise pela sexta casa do mapa astral, isto é, pelo signo astrológico de Virgem. Pelo que indica essa mesma autora, essa tradição entendia cada signo do zodíaco como correspondente a uma parte do corpo humano, onde a casa virginiana remeteria ao intestino, órgão simbolicamente responsável pelo que deve permanecer ou sair do corpo. Nesse sentido, essa parte das vísceras era encarada como a responsável pela separação e ruptura com as substâncias maléficas ao organismo, sendo, por isso, considerada como o órgão da *krísis*, uma vez que estava situado no limiar da parte interna e externa do corpo humano, tanto quanto o signo de Virgem ocupa o ponto médio das doze casas. Por ser um órgão associado a ações involuntárias, essa simbologia medieval atribuída ao intestino só demonstra como a *krísis* estava associada a acontecimentos que escapavam à vontade humana, assim como se dava nos princípios da *natura medicatix*.

Semelhante atitude foi largamente adotada pela denominada medicina vitalista, que transcorreu toda a Antiguidade e Idade Média até chegar à Idade Moderna, onde motivou um intenso debate no âmbito terapêutico, sobretudo no século XVIII, onde a medicina iatrofísica se tornou a sua maior rival por preconizar uma medicina ativa e intervencionista em sua atuação clínica, tal como descreve LONGHI (2013, p. 6-7, tradução nossa):

> A noção, como eu a percebi a partir de Hipócrates, não cessa de ser utilizada na medicina antiga e medieval. A linguagem técnica da medicina a conserva. No século XVIII, ganhou destaque com o movimento neo-hipocrático e a corrente vitalista. A noção é, de facto, fundamental numa medicina da "expectativa", um medicamento que não quer forçar a natureza do corpo e que se opõe a um medicamento iatrofísico, que considera o corpo uma máquina e preconiza um medicamento "atuante". O neo-hipocratismo se apoia, em particular, na redescoberta dos *Epidémies* no século XVIII, texto lido como o manifesto de uma medicina expectante, que volta a colocar no centro da medicina o princípio da *natura medicatrix*, da qual as crises são o motor. Não se deve apressar as crises, nem intervir muito quando elas ocorrem[28].

[28] "La notion telle que j'en ai donné un aperçu à partir d'Hippocrate, ne cesse d'être utilisée dans la médecine ancienne et médiévale. La langue technique médicale la conserve. Au XVIIIème siècle elle est remise à l'honneur par le courant néo-hippocratique et le courant vitaliste. La notion est en effet fondamentale dans une médecine d' « expectation », une médecine qui ne veut pas forcer la nature du corps, et qui s'oppose, à une médecine iatrophysique, qui considère le corps comme une machine et prône une

Ora, é por intermédio desse significado de não interferência que o conceito de crise será apropriado pelo vocabulário político da modernidade, tal como testemunha "[...] o artigo da Enciclopédia dedicado à 'crise', escrito por Bordeu, que trata apenas do sentido médico do termo, e dá um lugar central a Hipócrates"[29] (LONGHI, 2013, p. 7). Nesse sentido, o verbete "crise" elaborado por Théophile de Bordeu, ao ressaltar o sentido da medicina vitalista, transformou-se não só em ponto de referência para o léxico político dos pensadores do Iluminismo quanto para qualquer pessoa que encontrasse na *Enciclopédia* dos iluministas uma fonte de consulta confiável e reveladora, sedimentando a ideia de crise como um estado natural dentro dos processos cíclicos da natureza. Foi essa cristalização do termo que ajudou uma corrente de pensamento a conceber uma atitude absenteísta na condução da realidade, excedendo seu sentido para outras áreas de conhecimento, tal como sustenta PIETROBELLI (2013, p. 5) ao ressaltar como a assimilação do vitalismo das ciências médicas se deu nas áreas da política e da economia.

> A teoria médica das crises parece ter caído em desuso na medicina moderna. Por outro lado, a sua aplicação à escala de um povo, de uma nação ou do mundo nos domínios político e económico é ainda bem viva e omnipresente nos discursos contemporâneos, apesar das mudanças de sentido por que passou a palavra "crise". Certamente, há pontos em comum na tentativa dos médicos antigos de estabelecer seus prognósticos de maneira matemática e estatística, detectando uma periodicidade nas doenças, e a dos economistas e politólogos da época moderna na previsão de crises ou saídas da crise. Existem também analogias entre as atitudes dos médicos do século XVIII em face às crises dos pacientes e as dos economistas em face às crises de mercado[30].

Segundo o mesmo autor, em grande parte, essa inatividade em relação às crises foi fortemente admitida pela teoria econômica moderna, sobretudo, pelos princípios do *laissez-faire* ou da *mão invisível do mercado*, os quais apostavam na capacidade das

---

médecine « agissante ». Le néo-hippocratisme s'appuie notamment sur la redécouverte des Epidémies au XVIIIe siècle, texte qui est lu comme le manifeste d'une médecine expectante, qui remet au centre de la médecine le principe de la natura medicatrix, dont les crises sont le moteur. Il ne faut pas hâter les crises, ni trop intervenir quand elles ont lieu".

[29] "[...] l'article de l'Encyclopédie consacré à la « crise », écrit par Bordeu, qui ne traite que d'une signification médicale du terme, et fait une place centrale à Hippocrate".

[30] "La théorie médicale des crises semble être tombée en désuétude dans la médecine moderne. En revanche son application à l'échelle d'un peuple, d'une nation ou du monde dans les domaines politique et économique est encore bien vivace et omniprésente dans les discours contemporains, malgré les déplacements de sens que le mot « crise » a subi. Assurément, il y a des points communs dans la tentative des médecins anciens d'établir leur pronostic de manière mathématique et statistique en décelant une périodicité dans les maladies et celle des économistes et des politologues de l'époque moderne pour prévoir les crises ou les sorties de crise. Il y a aussi des analogies entre les attitudes des médecins du XVIIIe siècle face aux crises des malades et celles des économistes face aux crises du marché".

relações econômicas se restabelecerem sem a intromissão de forças externas. Nesse caso, o mercado seria regido por causas estranhas ao controle da vontade humana, atuando ou de modo imprevisível ou de maneira inalterável, mas sempre se colocando como um médico de si mesmo, cabendo aos sujeitos apenas a função de auxiliá-lo em seu próprio processo de autocura. Em contraposição, economistas, críticos a essa corrente de pensamento, passaram a defender um posicionamento menos passivo diante das crises econômicas, sustentando uma conduta prepotente e intromissora na economia como forma de prevenir ou acabar com as instabilidades. De todo modo, seja em um caso ou seja em outro, o que se tem é uma forma de gestão das crises baseada em esquemas médicos, ora se apoiando em medidas de ingerência ora abrindo mão de utilizá-las.

> Diante dessas crises econômicas, os teóricos propuseram duas atitudes: o "laissez-faire, laissez-aller" dos pensadores liberais que postulam que o mercado econômico é autorregulado sem intervenção do Estado, contra o qual o economista John Maynard Keynes reagiu (1883-1946), preconizando uma intervenção exterior ao mercado. Pode-se dizer que a teoria liberal de Adam Smith que pressupõe uma "mão invisível do mercado" representa uma teoria da expectativa econômica ou de um *mercatus medicator*, a ser comparada à dos médicos neo-hipocráticos e vitalistas do século XVIII, enquanto as teorias intervencionistas de Keynes estariam ao lado de uma política econômica ativa onde o Estado controla o mercado, como poderia ser o remédio dos iatrofísicos que providenciaram remédios na época da crise[31]. (PIETROBELLI, 2013, p. 4-5)

Ainda hoje, essas teorias são uma influência importante no imaginário coletivo da atualidade, sendo, portanto, determinantes na maneira como as pessoas pensam e reagem ao se defrontarem com momentos de crises e grandes indecisões. Quanto a isso, não requer muito esforço puxar pela memória exemplos que constatam o quanto o vocabulário médico é utilizado na economia, pois, não é incomum encontrar, no linguajar cotidiano, expressões como "economia saudável", "remédio para a crise", "cura da recessão", "intervenções cirúrgicas na economia". E mesmo vertentes marxistas, que não se enquadram nem no Keynesianismo nem no liberalismo ou neoliberalismo econômico,

[31] "Face à ces crises économiques, les théoriciens ont proposé deux attitudes : le « laisser-faire, laisser-aller » des penseurs libéraux qui postulent que le marché économique s'auto-régule sans intervention de l'Etat, contre lequel a réagi l'économiste John Maynard Keynes (1883-1946) en préconisant une intervention extérieure au marché. On pourrait dire que la théorie libérale d'Adam Smith qui présuppose une « main invisible du marché » représente une théorie de l'expectation économique ou d'un *mercatus medicator*, à rapprocher de celle des médecins néo-hippocratiques et vitalistes du XVIIIe siècle, tandis que les théories interventionnistes de Keynes seraient du côté d'une politique économique agissante où l'Etat contrôle le marché, comme pouvait l'être la médecine des iatrophysiciens qui apportaient des remèdes au moment de la crise".

não escapam dessa esquematização clínica da crise, como fica claro ao consultar o verbete "crises econômicas", do *Dicionário do pensamento marxista*, o qual pontua:

> Quando o sistema é saudável, recupera-se rapidamente de suas convulsões. Quanto menos sadio for, porém, mais prolongadas se tornam as convalescenças, mais anêmicas as recuperações e maior é a possibilidade de que ele ingresse numa longa fase de depressão. (BOTTOMORE, 2012, p. 144).

Isso só causa estranheza a quem não compreende que, longe de se desvincular desse ideário médico da economia moderna, a crítica marxista, tanto quanto suas correntes adversárias, estavam submetidas a um mesmo regime histórico e não poderiam escapar de suas influências ideológicas, ainda que assumindo a missão de criticá-las e superá-las. Dentro dessa jaula inescapável da modernidade, os herdeiros de Marx não se libertaram de entender a crise segundo as alegorias da medicina hipocrática, terminando por associá-la a uma determinação orgânica e estrutural do sistema capitalista, fruto de um resultado previsível concernente a uma falha inevitável dos mecanismos do mercado. Em especial, colabora para essa doutrina as concepções de crises cíclicas do capital, como fica explícito em LUXEMBURGO (2015, p. 36) ao criticar Bernstein, uma vez que esse último havia colocado em dúvida essa teoria:

> Mal acabava Bernstein de refutar, em 1898, a teoria de Marx sobre as crises, surgiu em 1900 uma profunda crise, e outra sete anos mais tarde, que, vinda dos Estados Unidos, se estendeu pelo mercado mundial. Assim, mesmo a teoria da "adaptação" do capitalismo demonstrou ser falsa, à vista de fatos evidentes. Os mesmos fatos provaram também que os que abandonaram a teoria das crises de Marx, unicamente por não se ter verificado crise alguma durante dois "termos" sucessivos confundiam a essência dessa teoria com um de seus aspectos exteriores secundários – com o ciclo de dez anos. Todavia, a fórmula do ciclo da indústria capitalista moderna, como período decenal, não passava, da parte de Marx e Engels, em 1860 e 1870, de simples constatação dos fatos, que por sua vez não se baseavam numa lei natural, mas sim numa série de circunstâncias históricas dadas, relacionadas com o surto inicial do capitalismo o qual se fazia por saltos.

Segundo esse ponto de vista, há pouca oposição entre a teoria das crises cíclicas defendida por alguns segmentos marxistas e os ciclos críticos definidos por Hipócrates de Cós, pois ambos argumentam a favor de uma determinada periodicidade das crises. Entretanto, o que essa análise marxista apresenta de diferente das demais concepções econômicas é a sua reprovação de todo o sistema causador das crises. Nesse sentido, não há um "remédio" capaz de "curar" as crises do modelo econômico capitalista, e qualquer

ação nesse sentido seria apenas um paliativo. Assim, em se tratando de um sistema moribundo, a única certeza é a de seu próprio fim e a melhor maneira de acabar com esse estado de crises sazonais seria forçando a morte, por assim dizer, do paciente. Ora, nada mais representativo dessa morbidez ligada ao capitalismo do que a frase "A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros" (MARX; ENGELS, 2010, p. 51) que se encontra no capítulo inicial do *Manifesto comunista*.

No entanto, na Grécia Antiga, a expressão "crise" não se resumia apenas ao domínio da medicina hipocrática, como foi visto até aqui, mas também fazia parte do vocabulário político e, sobretudo, jurídico dos povos helênicos. Assim, ainda que haja alguma aparente semelhança de significados entre o sentido de *krísis* a pouco revelado e o que está para ser descoberto, tendo em vista que, em ambos, prevalece a combinação de ideias envolvendo "separação", "julgamento" e "momento oportuno", cada contexto, seja ele clínico, político ou jurídico, possui suas especificidades que o diferencia dos demais, alargando a compreensão do próprio termo em discussão ao destacar seus detalhes e sua originalidade no direcionamento da atuação humana. Nesse sentido, o uso da expressão *krísis* na praça pública pendia para uma aplicabilidade distinta da utilizada nos círculos hipocráticos, uma vez que seu peso se concentrava mais sobre um elemento subjetivo do que objetivo, o que será explorado no próximo tópico.

1.1.2. A crise no palco da Ágora

Antes de seu uso por Hipócrates de Cós, ou antes mesmo de receber seu sentido patológico, o vocábulo "crise" já era empregado entre os povos helênicos como noção política. Embora não se saiba ao certo quando teve o seu início, e nem em que núcleo das relações gregas tenha despontado para o mundo, o termo κρίσις se manteve ao longo da história da Grécia Antiga, ampliando seus sentidos e seu peso na linguagem corrente da Antiguidade, em especial, nas questões envolvendo decisões jurídicas, o que, por conta disso, apenas acentuou o seu apelo político na comunidade grega, tendo em vista que a *polis* estava assentada sobre critérios legais bem rígidos.

> A lei da cidade-Estado não era nem o conteúdo da ação política (a ideia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar, embora de origem romana, é essencialmente moderna e encontrou sua mais alta expressão na filosofia política de Kant), nem um catálogo de proibições, baseado, como ainda o são todas as leis modernas, nos "Não Farás" do Decálogo. Era bem literalmente uma muralha, sem a qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política. Essa lei-muralha era sagrada, mas só

> o recinto amuralhado era político. Sem ela, seria tão impossível haver um domínio político como existir uma propriedade sem uma cerca que a delimitasse; a primeira resguardava e circundava a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico vital da família. (ARENDT, 2010a, p. 78)

Para entender melhor essas diferenciações entre o uso médico e político, é reveladora a menção de KOSELLECK (2006, p. 359, tradução nossa) ao emprego ramificado, na Grécia antiga, da locução *krísis*, a qual poderia tanto receber um sentido de "crise objetiva" quanto de "crítica subjetiva"[32]. Dito de outro modo, no primeiro caso, há uma impressão, ou seja, um dado concreto que se apresenta aos sentidos a partir da exterioridade; porém, no segundo caso, o que ocorre é o inverso, isto é, uma expressão, sendo, portanto, um critério humano, criado por uma interioridade e aplicado ao mundo externo. Assim, quando corresponde a uma impressão, o termo *krísis* deixa pouco espaço para uma posição intervencionista na realidade, cabendo ao indivíduo uma atitude de expectativa frente ao que se lhe apresenta, apenas identificando as transformações que vão ocorrendo: a crise é um dado a ser constatado. Foi sob esse ponto de vista que a crise adentrou nos domínios da medicina hipocrática.

Por outro lado, enquanto expressão, *krísis* permanece associado às particularidades humanas, ora sendo uma estrutura do indivíduo ora sustentando um posicionamento coletivo. Em vista disso, *krísis* não opera mais conforme um estado indiscutível e consolidado, tal qual uma fratura exposta que aparece independente da ação humana, como se acreditava na medicina, mas lança suas bases na convicção de os seres humanos serem capazes, eles mesmos, de criar rachaduras na realidade. É assim que a expressão crise foi compreendida no espaço da praça pública, como uma bifurcação instaurada artificialmente pelo exercício humano com o intuito de permitir ou proibir o futuro de certas ações. Pode-se dizer que o resultado imediato dessa determinação foi a instituição da faculdade do juízo; já o seu resultado mediato foi a construção das instituições legais onde se dão os processos de julgamento.

Entretanto, ainda que tenham diferenças entre essas manifestações das crises, elas ocorrem mais em função da intensidade do que por conta de uma completa cisão. Assim, tanto na crise médica quanto na crise política, a figura do espectador está presente, porém, no caso médico, essa passividade se dá em frente ao que a *physis* dispõe ao observador, revelando um espetáculo onde o espectador somente pode permanecer em estado de contemplação, desde que a atuação dessa forças naturais (ou sobrenaturais) excede a

---

[32] "Thus in classical Greek the subsequent separation into two domains of meaning — that of a 'subjective critique' and an 'objective crisis' — were still covered by the same term".

potencialidade humana para contradizê-las, enquanto que, no âmbito político, tal como no teatro ou no direito, não se trata de um elemento que transcende a condição humana nem de algo que apenas se coloca no campo de visão do espectador, pois aquilo que ocupa o centro do palco é o reconhecimento da humanidade como potência e ação transformadora. Nesse caso, o espectador político vê o que está diante de si através de uma relação simétrica, identificando no outro, que se situa no mesmo mundo que o observador habita, as competências que ele também possui. Como se nota, é algo diverso do que se estabelece no domínio clínico, onde esse encontro ocorre por meio de uma intensidade assimétrica, revelando a desproporção entre a condição humana e a natureza.

Outrossim, crise médica ou política, a conotação de julgamento pode ser encontrada no sentido de ambas, só que, novamente, a carga de um contexto possui maior densidade que a do outro. Assim, o julgamento médico, é antes um registro do que está para acontecer, do que uma tomada de decisão, ao passo que o julgamento político ou jurídico é uma interferência direta na condução dos assuntos públicos e, em razão disso, se tornou uma ferramenta essencial para o convívio na *polis*. Quanto a isso, a presença da *krísis*, enquanto julgamento, na direção dos conteúdos das cidades-Estado é tão importante que Plutarco, ainda que pertencendo à era cristã, não poderá deixar de mencioná-la como uma das melhores soluções para enfrentar os problemas que venham a perturbar a vida pública.

> A política é "uma vida" e "uma prática" (*bios kai praxis*). Mas alguém não pode se entregar a ela senão por uma escolha livre e voluntária: Plutarco emprega aqui a expressão técnica dos estoicos –*proairesis*–, e essa escolha deve ser baseada no julgamento e na razão (*krisis kai logos*): a única maneira de fazer frente, com firmeza, aos problemas que possam surgir[33]. (FOUCAULT, p. 85)

Na mesma medida, só que pelas palavras do ateniense LICURGO (2010, p.151), o qual viveu no período clássico da Grécia Antiga, κρίσις também é utilizada segundo a acepção de "julgamento", onde aparece entre os três "[...] factores mais importantes para a preservação e a manutenção da democracia e da harmonia entre os cidadãos"[34], os quais são enumerados na seguinte ordem: "primeiro, a ordenação jurídica, segundo, o voto dos

---

[33] "La política es "una vida" y "una práctica" (*bios kai praxis*). Pero a ella no puede uno entregarse sino por une elección libre y voluntaria: Plutarco emplea aquí la expresión técnica de los estoicos –*proairesis*–, y esa elección debe estar fundada en el juicio y la razón (*krisis kai logos*): única manera de hacer frente, con firmeza, a los problemas que pueden plantearse".

[34] "[3] […] τρία γάρ ἐστι τὰ μέγιστα ἃ διαφυλάττει καὶ διασῴζει τὴν δημοκρατίαν καὶ τὴν τῆς πόλεως εὐδαιμονίαν" (SKUOLA SPRINT, 2010)

juízes, terceiro, o processo que leva os culpados a julgamento”[35] (LICURGO, 2010, p. 151). Em tom semelhante, Aristóteles mantém essa percepção ao admitir que as características essenciais para o exercício da cidadania eram a decisão (*krísis*) e a função pública (*archē*); em um outro trecho, o pensador estagirita reforça o posicionamento anterior acrescentando que o cidadão era aquele com liberdade (*exousia*), poder para julgar (*kritikés*) e com poder de deliberação (*bouleutikēs*) (GARVER, 2011, tradução nossa).

Como fica evidente, dentro do contexto político, o termo grego para “crise” estava, essencialmente, vinculado com as especificidades jurídicas, ainda mais quando estava se referindo ao ato de julgar ou decidir. Dentro desse contexto pertencente a vida pública, a expressão “crise” retirou sua dualidade de sentido que lhe é característica, estabelecendo-se nesse não-lugar que congrega tanto indecisão quanto, consequentemente, decisão. Assim, essa acepção emaranhada, onde um estado admite seu próprio oposto, permaneceu como uma chave de sentido para o termo “crise”, fornecendo sustento para qualquer interpretação que buscasse traduzir a realidade através desses estados de clivagem que promovem rupturas ou bifurcações na unidade do mundo.

> [...] κρίσις siginifica ao mesmo tempo crise e crítica. Não existe distinção decisiva entre as duas noções. A fronteira entre decisão e indecisão não está traçada. A crise é o lugar da dúvida e da fé, da incerteza e do veredito. Eu não sei, logo decido. E essa decisão é de primeira ordem, pois ela se trata, no domínio médico, da vitória ou da derrota. A crise, como momento decisivo, é também um momento de indecisão.[36] (CHANDELIER, 2009, p. 85)

Em função dessa ambiguidade inerente a sua definição, o termo “crise” pode ser assumido seja enquanto sentido em que a tomada de decisão se impõe como medida prioritária e necessária nos instantes de indecisão, ou como uma incerteza que turva a possiblidade de resolução nos instantes de dúvidas. Dependendo da intensidade que se aplica a um desses lados, o peso da resposta política irá sofrer variações quanto a condução de uma crise. Assim, se há uma preconização de seu sentido negativo, a crise se torna um obstáculo para a ação, ao passo que, caso se privilegie a perspectiva positiva,

---

[35] “[4] πρῶτον μὲν ἡ τῶν νόμων τάξις, δεύτερον δ᾽ ἡ τῶν δικαστῶν ψῆφος, τρίτον δ᾽ ἡ τούτοις τὰδικήματα παραδιδοῦσα κρίσις” (SKUOLA SPRINT, 2020).

[36] “[...] apparaît d’abord dans l’étymologie du nom : κρίσις signifie à la fois crise et critique. Il n’y a pas de distinction tranchée entre les deux notion. La frontière entre décision et indécision n’est pas tracée. La crise est le lieu du doute et de la foi, de l’incertitude et du verdict. Je ne sais pas, donc je décide. Et cette décision est de premier ordre, puisqu’il s’agit, dans le domaine médical, de la vie ou de la mort; dans le domaine militaire, de la victoire ou de la défaite. La crise, comme moment décisif, est aussi un moment d’indécision”.

a crise se transforma em possibilidade de ação. Para os gregos antigos, o sentido positivo de crise foi enaltecido dentro da atividade política, sobretudo, ao adotar a capacidade de julgamento como a expressão, mediata e imediata, desses momentos de indecisão, como bem definiu KOSELLECK (2015, p. 359) ao revelar que:

> Acima de tudo, era no sentido de "juízo", "julgamento", "decisão legal" e, por último, "corte" que crise atingiu um elevado status constitucional, por meio do qual o cidadão individualmente e a comunidade estavam ligados. O "pró e contra" estava, portanto, presente no significado original da palavra e isso de modo que já antecipava conceitualmente o julgamento apropriado. Aristóteles frequentemente usava a palavra nesse sentido. Enquanto título legal e código legal κρίσις (*krisis*) define o ordenamento da comunidade cívica. Desse específico significado legal, o termo começa a adquirir significância política. Isso é estendido às decisões eleitorais, resoluções governamentais, decisões de guerra e paz, sentenças de morte e exílio, a aceitação de informações oficiais, e, acima de tudo, para decisões governamentais enquanto tais. Consequentemente, κρίσις (*krisis*) é mais necessária para a comunidade, representando o que é imediatamente justo e salutar. Por esta razão, apenas aquele que participou como juiz poderia ser um cidadão (ἀρχή κριτική / archē kritikē). Para os gregos, portanto, "crise" era um conceito central pelo qual justiça e a ordem política (*Herrschaftsordnung*) poderiam ser harmonizadas através de decisões legalmente apropriadas. (KOSELLECK, 2015, p. 359, tradução nossa) [37]

Por outro lado, a percepção de um instante marcado pela dúvida, pela letargia e que inviabiliza qualquer atitude, ação ou posicionamento por parte dos sujeitos também é um significado possível para o conceito de crise. Nesse caso, ainda que estivesse inserido em um contexto de rupturas e de indefinição, de revoluções e contrarrevoluções, isto é, em momentos onde a capacidade de decidir é uma habilidade imprescindível, foi justamente esse último sentido que o vocabulário político da modernidade adotou como chave conceitual para definir o estado de crise, vindo a ressignificar a concepção grega, principalmente, ao realçar o sentido patológico de crise, visto agora apenas como instante

[37] Texto original: "Above all, it was in the sense of 'judgment,' 'trial,' 'legal decision,' and ultimately 'court' that crisis achieved a high constitutional status, through which the individual citizen and the community were bound together. The 'for and against' was therefore present in the original meaning of the word and this in manner that already conceptually anticipated the appropriate judgment. Aristotle frequently used the word in this way. As legal title and legal code κρίσις (*krisis*) defines the ordering of the civic community. From this specific legal meaning, the term begins to acquire political significance. It is extended to electoral decisions, government resolutions, decisions of war and peace, death sentences and exile, the acceptance of official reports, and, above all, to government decisions as such. Consequently, κρίσις (*krisis*) is most necessary for the community, representing what is at once just and salutary. For this reason, only one who participated as judge could be a citizen (ἀρχή κριτική / archē kritikē). For the Greeks, therefore, 'crisis' was a central concept which justice and the political order (*Herrschaftsordnung*) could be harmonized through appropriate legal decisions".

de ruptura e agravamento do quadro clínico, onde o sentido avaliativo da posição médica está submetido à ordem natural que determina o estado agonizante e apático do paciente.

> [...] κρίσις grega tem seu ponto de ancoragem no sócio-político, e significa a decisão e o julgamento, um processo de recolocar em ordem e de aquisição de certeza. Enquanto a noção moderna é, de início, ancorada no medicinal, e vindo a significar, antes de tudo, a desordem e a incerteza no plano político.[38] (LONGHI, 2013, p. 5, tradução nossa)

Considerando essa distinção, nota-se que o grego dava um sentido positivo à ideia de crise. Em contrapartida, a modernidade inverteu esse ponto de vista e passou a atribuir tons mais negativos ao conceito de crise, distanciando-o da noção original da política grega e de sua correlação com a capacidade de julgar, mas se aproximando cada vez mais do sentido clínico, o qual passou a ser associado à perspectiva do paciente e a sua incapacidade de alterar os distúrbios provocados por uma doença. De fato, os estudos sobre essa passividade moderna diante do desastre é algo bastante discutido por historiadores e filósofos que trataram desse tema. Nesse caso, pensadores como Reinhardt Koselleck e Hannah Arendt não se furtaram de tentar entender essas rupturas na história humana. Como o foco dessa pesquisa é analisar o pensamento arendtiano, nos próximos trechos serão analisadas as crises que foram objeto de estudo dessa intelectual germânica.

1.2. Hannah Arendt: crise e política na ação humana

Não é nenhum segredo o quanto o trabalho de Hannah Arendt é relevante quando se trata de analisar criticamente a noção de direitos humanos, ou se pretenda discutir as teorias que estudam tanto o imperialismo ou o totalitarismo quanto o genocídio, ou ainda para o entendimento da política enquanto *locus* da ação, tendo como resultado a qualidade para influenciar o pensamento de intelectuais significantes para atualidade como Giorgio Agamben e Judith Buttler (NORBERG, 2011). No entanto, a despeito de toda essa reputação de Arendt, o conceito de "crise" permanece sendo um tema pouco trabalhado no contexto de sua obra ainda que se trate de uma palavra que circule em seus textos com um certo destaque, seja por fazer parte do título de alguns de seus ensaios, seja pela maneira metafórica com que Arendt a inclui em suas reflexões.

---

[38] Texto original: "[...] κρίσις grecque a son point d'ancrage dans le socio-politique, et signifie la décision et le jugement, un processus de remise en ordre et d'acquisition de la certitude. Alors que la notion moderne est d'abord ancrée dans le médical, et en vient à signifier plutôt le désordre et l'incertitude au plan politique".

De todo modo, em qualquer uma dessas duas situações anteriores (ou por conta dessas duas situações), o conceito de "crise" segue sendo fundamental, não só para a totalidade do trabalho de Arendt, mas, especificamente, para a sua teoria política, onde essa última se apresenta como forma complementar da primeira e vice-versa. Ou seja, enquanto o conceito de crise "[...] nomeia a dissolução e possível reconstituição das comunidades humanas" sendo, portanto, "[...] o momento em que a integridade da comunidade, tida como certa, é ameaçada"[39], o conceito arendtiano de política estabelece o oposto, abordando "[...] o relacionamento dos seres humanos entre si, a natureza de seus vínculos, os princípios que os une, e a própria armação dos múltiplos projetos locais e temporários que eles ocupam juntos"[40] (NORBERG, 2011, p. 132, tradução nossa). Nessa lógica, crise e política não são termos que descrevem ocasiões longínquas e independentes, mas eventos fronteiriços. Assim, quando uma crise aparece, o meio mais adequado para resistir a sua força centrífuga é através da atividade centrípeta da política. Por outro lado, a necessidade de recriar ou discutir os vínculos de uma comunidade, isto é, de resgatar sua ação política, só se torna evidente e inevitável quando os momentos de crise prejudicam essas relações interpessoais.

Sendo assim, de acordo com a concepção arendtiana, uma situação de crise não diz respeito somente à ideia de desastre, segundo as mentes catastróficas tendem a reproduzir, nem se refere a um instante de oportunidades, tal como é pressuposto por manuais de autoajuda ou táticas de *coaching*, mas, longe disso, a ideia de crise assume uma conotação mais profunda, coletiva e humana, menos correlata à inevitabilidade dos acidentes naturais ou ao arrivismo individualista daqueles que enxergam uma possibilidade de lucro até nos piores desastres, muito mais próxima do "[...] momento no qual nós somos forçados a nos tornar seres políticos"[41] (NORBERG, 2011, p. 132, tradução nossa). Nesse sentido, enquanto os dois primeiros exemplos retomam a concepção de crise herdada da medicina hipocrática, isto é, um estado sobre-humano que prevalece acima das competências individuais ou coletivas, onde as duas saídas possíveis se resumem ou a se resignar ou a se beneficiar da situação, uma vez que a natureza incontornável, cíclica ou permanente da crise não permite nenhuma outra reação que a supere, a posição arendtiana a coloca como uma abertura para a ação política, retomando

---

[39] "[...] names the dissolution and possible reconstitution of human communities: it is the moment when the community's taken-for-granted integrity is threatened.

[40] "[...] the relationship of human beings with one another, the nature of their bond, the principles that unite them, and the very frame of the multiple local and temporary projects they undertake together"

[41] "[...] moment in which we are forced to become political beings".

a riqueza do conceito na tradição helênica ao entender *krísis* como um sinônimo do conjunto: ruptura, julgamento e decisão.

> É a oportunidade, proporcionada pelo próprio fato da crise – que dilacera fachadas e oblitera preconceitos –, de explorar e investigar a essência da questão em tudo aquilo que foi posto a nu [...]. O desaparecimento de preconceitos significa simplesmente que perdemos as respostas em que nos apoiávamos de ordinário sem querer perceber que originalmente elas constituíam respostas as questões. Uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos. Uma crise só se torna um desastre quando respondemos a ela com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos. Uma atitude dessas não apenas aguça a crise como nos priva da experiência da realidade e da oportunidade por ela proporcionada à reflexão." (ARENDT, 2009, p. 223)

Em resumo, crise, para Arendt, é um momento marcado por uma ruptura, ou seja, um esfacelamento das relações interpessoais, e que, por conta disso, demanda uma ação conjunta, sustentada por um julgamento radical de todos os lugares-comuns que perderam sua validade, limpando o caminho para que novos arranjos políticos possam ser estabelecidos. É a crise que, ao exibir o descompasso entre a realidade e a possibilidade de entendê-la, arma o palco para que a política se torne, novamente, um assunto público, preparando o terreno para que o pensamento e o juízo abandonem as respostas prontas e voltem a discutir o mundo a partir de novos pressupostos. Sem dúvida alguma, a política só se tornou necessária porque, em algum momento, uma crise forçou a comunidade de homens e mulheres a descobrirem uma maneira de conduzir os conflitos sociais a partir de uma meta que não tivesse a violência como meio, levando-os a distinguir e a estimar o papel do discurso e da ação na condução dos assuntos humanos.

Em grande medida, o que se configurou como teoria política moderna, tendo seu principal esteio nos estudos hobbesianos sobre as origens do poder soberano, pode ser entendida como uma representação desse princípio político que despontou a partir da transição de uma situação de crise – que pode ser facilmente entendida, em termos hobbesianos, como o estado de natureza – em direção ao surgimento de um estado civil. Quanto a isso, os estudos de KOSELLECK (1999), ressaltando a influência de um imaginário movido pelas fragmentações das guerras civis religiosas no pensamento político de Hobbes, e AGAMBEN (2015), comparando as imagens bíblicas do Leviatã e do Behemoth na obra hobbesiana, dão mostras da existência de uma percepção da crise na obra desse pensador jusnaturalista. Assim, seja como guerra intestina, na interpretação de Koselleck, ou *stasis*, na análise de Agamben, o que fica evidenciado é presença da

crise na obra hobbesiana ao exprimir situações conflituosas que revelam a ruptura dos vínculos comunitários.

Contudo, esse instante de esfacelamento da unidade coletiva e consequente conversão em corpo político, não se inaugura nem a partir da teorização, feita por Hobbes, de um passado projetado como modelo alegórico, muito menos teve seu início na época histórica em que esse pensador inglês viveu, mas sim em um contexto anterior, real e enraizado nas origens da civilização do Ocidente, o qual pode ser encontrado na formação da antiguidade grega, sobretudo, no modelo democrático ateniense. Muito provavelmente, esse instante não foi registrado com a fidedignidade que os padrões da modernidade exigem, tendo sobrevivido como uma narrativa mítica na tentativa de simbolizar o heroísmo daquele instante de origem, e que seu resultado, mais reconhecido, entrou para a histórica com o nome de *polis*, pelo menos, essa é impressão de ARENDT (2010a, p. 247-248) ao determinar:

> É como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem sessa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. Falando metafórica e teoricamente (e não historicamente, é claro), é como se os que regressaram da guerra de Tróia desejassem tornar permanente o espaço da ação que havia surgido de seus feitos e sofrimentos, e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão deles e o regresso de cada um a seus domicílios isolados.

Nesse sentido, em algum momento da história grega, as pessoas que formavam uma elite dentro de seus respectivos domínios viram a necessidade e a importância de se construir, não apenas um território, mas uma mentalidade que os preservasse e os destacasse, sem lançar mão das práticas anteriores que propiciavam esse reconhecimento e essa imortalidade, a saber, as artes da guerra. A *polis* teria surgido, portanto, com essa dupla função de revelar a grandeza da ação e do discurso ao mesmo tempo que as perpetuava, protegendo esses feitos extraordinários do esquecimento e da infâmia. Desse modo, nem menos dignas e nem menos cruciais para o povo grego, e tornando-se a base de uma habilidade política e uma vida pública dentro da *polis*, discurso e ação despontaram como atividades distintas das condutas que ocorrem em momentos de violência e guerra, as quais, até então, em uma cultura bélica como a helênica, eram as únicas reconhecidas como pedestal para os atos heroicos realizados durante as batalhas.

> Ser político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os gregos,

> forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*, característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica. (ARENDT, 2010a, p. 31-32)

Embora a ideia de persuasão pareça, para os padrões atuais, um ato ligado exclusivamente ao campo do discurso, não tendo nenhuma correlação com a ação, falar em público e atuar em público, para os gregos antigos, não eram exercícios separados, mas "[...] eram tidos como coevos e iguais, da mesma categoria e da mesma espécie" (ARENDT, 2010a, p. 31). Daí que o espaço da política era reservado e assegurado para que essas duas formas de expressão coletiva ocorressem livremente, e tudo aquilo que as ameaçasse ou as negasse era visto como uma propriedade pré-política ou mesmo antipolítica. Essa condição política estabelecida pela *polis* grega, ainda que nem sempre tenha se perpetuado na história que lhe sucedeu, foi mantida, ao seu modo, nas formações romanas, motivando a instituição do *pomerium*, cujo significado ("após o muro") estabelecia uma fronteira dentro da república romana onde a violência era interditada.

> É particularmente significativa a circunstância em que a machadinha devia ser retirada dos feixes do magistrado quando este se encontrava no interior do *pomerium*, porque aqui o *ius necis* [direito de matar] inerente ao *imperium* era limitado pelo direito que cabia a todo cidadão romano de apelar ao povo contra a pena de morte. (AGAMBEN, 2011, p. 119)

Logicamente, obras com o mesmo objetivo não escondem sua vontade comum de manter afastadas do domínio público quaisquer ocorrências que possam causar rupturas nas relações políticas. Ora, tanto o *pomerium* quanto os muros da *polis* buscam materializar essa intenção, concretizando-se como artifício encontrado pelos membros da comunidade civil com o propósito de proteger a estabilidade do corpo político. De fato, não são recursos que pretendam impedir que eventos críticos ocorram, mas que, ao ocorrerem, permitam aos agentes a estabilidade necessária para lidar com as cisões e conflitos que interfiram em seus laços sociais, isso sem recorrer ao uso da força ou da violência. É esse o papel das leis, da autoridade, dos prédios e das instituições públicas construídas por gregos e romanos e deixados como herança política ao mundo ocidental.

Mas, ainda que amparados por esses recursos, nenhuma relação humana pode evitar totalmente o surgimento de crises e o seu impacto em todos os aspectos da vida comum, sequer algo tão notório quanto a democracia ateniense foi capaz desse feito.

Desse modo, a espantosa ascensão de Atenas para o mundo não foi menos impressionante que a sua queda, a qual, também, foi motivada por princípios idênticos aos que tornaram a política e a *polis* questões fundamentais para o convívio humano, ou seja, a fama imortal e a mortalidade humana. Sobre o primeiro caso, ARENDT (2010a, p. 246) diz:

> Uma das razões, senão a principal, do incrível desenvolvimento do talento e do gênio de Atenas, bem como do rápido e não menos surpreendente declínio da cidade-Estado, foi precisamente que, do começo ao fim, o principal objetivo da *pólis* era fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana.

De fato, a disputa intramuros através do desejo de se tornar admirável pode levar tanto a um tipo de tendência agonística entre as pessoas, capaz de fortificar e impulsionar o amadurecimento artístico, científico, cultural e político de um povo, quanto pode, através de um jogo de vaidades e falta de escrúpulos, mergulhar a população em uma guerra intestina de proporções catastróficas.

A respeito do segundo motivo, a mortalidade humana, mola propulsora de quem busca a fama imortal, também contribui para que o mundo entre em uma situação de crise por razões um pouco diversas da anterior, pois, do fato que, um dia, qualquer geração irá, por fim, desaparecer fisicamente da Terra, a chance de que o patrimônio deixado para seus herdeiros perca seu valor ou, simplesmente, acabe por completo é o sinal de que, em algum momento, a realidade fique sem apoios.

Na história grega, talvez o acontecimento mais emblemático dessa cisão irreparável – motivada por gerações distintas e irreconciliáveis, conduzidas pelo desejo de se sobrepor a sua rival –, encontra-se na ruptura entre política e filosofia, entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, que tiveram, no julgamento de Sócrates, o corte mais profundo e que jamais se cicatrizou adequadamente. Para ARENDT (2012, p. 47), esse instante foi "[...] na história do pensamento político [...] um momento crítico análogo ao julgamento e condenação de Jesus na história da religião". Dado que essa pensadora não optou por explorar, na Antiguidade, a parte histórica em que uma crise abriu espaço para que a política viesse a aparecer, instando os gregos a se reuniram em um espaço comum na tentativa de pôr um fim a um estágio de desunião que ameaçasse a comunidade civil, o foco dessa pesquisa será sobre o tema priorizado por Arendt ao analisar o universo helênico, isto é, não o instante em que uma crise resultou no benefício da *polis*, mas o seu contrário, o momento em que revelou uma ameaça definitiva ao espaço político. Esse instante, como dito anteriormente, situa-se no julgamento de Sócrates, momento decisório

que abriu a ruptura entre política e filosofia iniciada por Platão e que durou até a modernidade.

1.2.1. O julgamento de Sócrates

Embora um enorme hiato temporal separe Sócrates – o qual está bem mais próximo das origens do pensamento filosófico do Ocidente – de Hannah Arendt e suas considerações a respeito de um contexto político mais recente, deve-se destacar que ambos vivenciaram épocas marcadas por intensas rupturas e profundas incertezas, o que, em boa medida, é um indício para entender o motivo que levou essa pensadora germânica a escolher a figura socrática como tipo moral capaz de rivalizar com a desorientação da moralidade que regula a conduta cega dos homens em tempos sombrios. Essa proximidade de contextos caóticos entre Arendt e Sócrates também é notada por Alves Neto (2009, p. 1) ao destacar que:

> Se Hannah Arendt afirma que as guerras e as revoluções e não o funcionamento regular de governos parlamentares e aparatos partidários formaram as experiências políticas básicas do século XX, podemos considerar que Sócrates também viveu uma situação histórica permeada por enfrentamentos militares e instabilidades políticas.

Essa afirmação anterior parece apontar para o mesmo sentido que ARENDT (2004, p. 169) tinha em mente ao admitir que "[...] a moralidade socrática só é politicamente relevante em tempos de crise, e que o eu como critério fundamental de conduta moral é, politicamente, uma espécie de medida de emergência", ou seja, o modo como Sócrates reagiu à dinâmica dos conflitos que permeavam a vida ateniense se destaca como uma experiência significativa para ser resgatada em épocas de falência moral, justamente, se levarmos em conta que a Atenas de Sócrates passou por crises que correspondem, em certa medida, ao colapso dos costumes que assinalaram o século XX.

Assim sendo, cabe perguntar: que tipo de crise acometeu a Atenas socrática? Há alguma relação entre essa crise ateniense e a que ocorreu na modernidade? Qual o motivo de Arendt se voltar sobre o momento de uma crise que obscureceu a política ao invés de se deter sobre a que abriu espaço para o surgimento do espaço público? Grosso modo, desde que o objetivo dessas indagações permita compreender a opção dela, dentre tantos eventos de ruptura na história da filosofia, pelo julgamento do filósofo ateniense, assim como, pela possibilidade de lançar luz sobre conceitos caros para a teoria política da pensadora germânica e sobre seu entendimento de crise, são guias importantes para a

condução dessa investigação retomar o significado do julgamento socrático na obra arendtiana. Com isso em mente, e pretendendo dar mais clareza histórica à pergunta colocada anteriormente, cumpri trazer à tona um pouco da biografia de Sócrates para melhor situá-lo no contexto ateniense antes de se estender no pensamento político de Hannah Arendt.

Segundo CHAUI (2002, p. 177), "[...] Sócrates nasceu em Atenas no final de 470 ou início de 469 a. C. e morreu, condenado pelo tribunal ateniense a tomar cicuta, em 399 a.C., com a idade de 70 anos", vivendo, como atesta BENOIT (2008, p. 9), "[...] quase toda a sua vida durante o século V a.C.", período caracterizado "[...] pelo apogeu econômico, político e cultural da *polis* ateniense". Fase essa que, ainda de acordo com esse mesmo autor, inicia-se a partir das "[...] reformas de Clístenes, ao final do século VI, sendo finalmente consolidada após a vitória sobre os persas, durante o decorrer do século V, atingindo o seu auge quando Péricles foi arconte" (BENOIT, 2008, p. 9), no instante que, cada vez mais, a linguagem foi valorizada como recurso legítimo na resolução dos conflitos entre os cidadãos atenienses ao invés do uso explícito da violência.

É em relação a essa característica que ARENDT (2010e, p.57) ressalta o quanto foi determinante para esse regime político, que despontava na Grécia e que encontrou seu auge na época de Péricles, a etapa promovida pelo corpo político da cidade-Estado ateniense ao denominar a sua Constituição como uma isonomia, tendo em mente, portanto, "[...] um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência e que não identificava poder e domínio ou lei e mando". Para ARENDT (2007, p. 49), isonomia era, antes de tudo, a"[...] liberdade de falar e como tal o mesmo que *isegoria*", não significando, portanto, igualdade perante a lei, como a entendemos atualmente, mas o direito de participação política na *polis* por intermédio do diálogo entre homens livres para expressar suas ideias. Em vista disso, quando "[...] os gregos diziam que escravos e bárbaros eram *aneu logou*, não dominavam a palavra, queriam dizer que eles se encontravam numa situação na qual era impossível a conversa livre" (ARENDT, 2007, p. 49), revelando, assim, a estreita relação que havia entre liberdade e fala na cultura política helênica.

Pois bem, foi nesse contexto ateniense de culto à palavra que Sócrates alimentou parte de sua vida, participando de experiências democráticas que lhe possibilitaram a abertura necessária para a sua atividade filosófica, sendo esta, portanto, sob a ótica de JAEGER (2003, p. 578), uma filosofia dedicada inteiramente à *polis* ateniense.

> É por isso que ele não escreve, mas limita-se a falar com os homens presentes em carne e osso; é também por isso que ele não professa teses abstratas, mas se põe de acordo com os seus concidadãos a respeito de algo comum, que serve de ponto de partida para toda a conversação desta natureza e cuja raiz se situa na origem e pátria comuns, no passado e na história, na lei e na constituição política comum: a democracia ateniense. (JAEGER, 2003, p. 578)

Todavia é essa mesma *polis*, a qual Sócrates tanto respeita, que acaba por condená-lo à morte, em razão, justamente, do conhecimento filosófico que fora propagado por ele. E por que isso aconteceu? Ao que parece, essa ação paradoxal só foi possível graças a uma crise que havia corroído os modelos de conduta ateniense de tal maneira que JAEGER (2003, p. 482) a qualificou como um acontecimento que afetou não só Atenas, mas toda a Grécia, a ponto de deixar "[...] nos limites do Estado grego um vazio difícil de preencher", até porque:

> A cultura grega fora, desde o primeiro instante, inseparável da vida da *polis*. E esta ligação não fora em nenhum lugar tão estreita como em Atenas. Não podiam ser meramente políticas, por isso, as consequências daquela catástrofe. Tinham necessariamente de repercutir sobre o nervo moral e religioso da existência humana. Era deste nervo e só dele que devia partir a convalescença, supondo que ela fosse possível. Esta consciência irrompeu tanto na filosofia como na vida prática e cotidiana. O séc. IV converteu-se, assim, num período de reconstrução interior e exterior. É certo que o mal que estava tão profundamente enraizado, que, vendo-se as coisas de longe, parecia desde logo duvidoso que aquela inata confiança universal dos Gregos [...] chegasse algum dia a recompor-se daquele golpe e a recuperar a sua primitiva e natural espontaneidade. É destes tempos dolorosos que parte a volta para a interioridade que o espírito grego faz nos séculos seguintes. (JAEGER, 2003, p. 483)

Assim, tendo em vista que Sócrates sempre agiu segundo o estilo de vida filosófica que havia adotado há tempos – questionando aspectos culturais, morais ou religiosos do cotidiano ateniense – e isso nunca houvera representado uma ameaça concreta à *polis* até então, conclui-se que o processo de acusação movido contra Sócrates só se tornou viável em virtude de um determinado contexto histórico, isto é, após "[...] Atenas sair do século de Péricles para entrar no que se chama a 'crise do século IV'"[42] (LORAUX, 1997, p. 12, tradução nossa), levando a cultura política grega a perder o seu sentido originário, se afundar em um caos de conflitos internos e externos e dar espaço para um novo tipo de concepção política que possibilitou o entendimento da ação socrática no sentido de uma atitude indesejável dentro do âmbito da *polis*.

---

[42] "[...] Athènes quitte le siècle de Périclès pour entrer dans ce qu'on appelle la << crise du IVª siècle >>."

> Sócrates é um dos últimos cidadãos no sentido da antiga *polis* grega, e ao mesmo tempo a encarnação e suprema exaltação da nova forma da individualidade moral e espiritual. Ambas as coisas nele unidas sem compromissos. A primeira aponta para um grande passado, a segunda para o futuro. É, de fato, um fenômeno único e peculiar na história do espírito grego. [...]. Aparece pela primeira vez no Ocidente o problema Estado-Igreja, que irá arrastar ao longo dos séculos posteriores. (JAEGER, 2003, p. 579)

DELACAMPAGNE (2001, p.68) admite perspectiva semelhante ao comentar que, na Grécia Antiga, não havia uma separação nítida entre política e religião e que foi por incitar "[...] os jovens a pensar por si mesmos, em lugar de conformar-se docilmente às opiniões tradicionais [...]" que Sócrates "[...] infringiu o dogma que estabelecia que não se devia questionar nem as tradições cívicas, nem os deuses que as garantiam". Já, para ARENDT (2012, p. 47), o que houve foi um "[...] hiato entre a filosofia e a política [...]" que "[...] se abriu historicamente com o julgamento e condenação de Sócrates [...]". Sendo assim, ao invés do binômio "Estado-Igreja", ou "política-religião", listados anteriormente, pela argumentação arendtiana, outra conjunção é proposta, pela qual o termo "Estado" é substituído por "política", e "Igreja/religião", por "filosofia", porém, todas essas representações, ainda que usando referenciais diferentes, apontam para um ponto em comum, onde Sócrates evoca o contato conflituoso expresso na máxima exterioridade associativa dos outros entre si em relação à máxima interioridade da junção do eu consigo mesmo, e, no meio desses dois campos, se introduz esse difícil acordo do privado com o público.

A essa dimensão conflitiva entre a personalidade socrática e a de seus concidadãos, subentende-se que "[...] Sócrates se tornou insuportável aos olhos dos atenienses por ter revelado a fragilidade do mundo da ação [...]" (VICENTE, 2012, p. 95), expondo os problemas do espírito agonístico ateniense, o qual "[...] consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos [...]", impossibilitando "[...] a aliança entre as cidades-Estado gregas [...]" ou mesmo envenenando "[...] com inveja as relações cidadãs [...]", a ponto de expor "[...] o bem-estar público [...]" à graves malefícios (ARENDT, 2012, p. 58). Contra essa tendência agônica, Sócrates sugere o estímulo à amizade, por entender ser essa o "[...] fim último da política [...]" (VICENTE, 2012, p. 94-95), tendo em vista que:

> O elemento político da amizade é que, no diálogo autêntico, cada um dos amigos pode entender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o amigo como pessoa, cada um entende como em qual

> articulação específica o mundo comum aparece ao outro, que como pessoa será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – ver o mundo (como dizemos hoje corriqueiramente) do ponto de vista do outro – é uma percepção política por excelência. (ARENDT, 2012, p. 59-60)

Em tese, o apelo socrático pela amizade pode ser esclarecido, em grande medida, pela situação hostil que marcou Atenas durante a sua *stasis*, isto é, durante a crise interna que a assolou "[...] em 411, e uma vez mais violentamente em 404-403"[43] (MUNN, 2000, p. 5, tradução nossa). Essa guerra intestina, que colocou cidadão contra cidadão, expôs, com certa evidência, a importância da amizade para a conservação da política, tendo em vista que, em sua ausência, o convívio se fez impossível, suspendendo a harmonia civil e instaurando a violência como artifício para a resolução dos conflitos da *polis*.

Para AGAMBEN (2015, p. 23, tradução nossa), "[...] a *stasis* confunde, em uma dupla mudança, aquilo que pertence ao *oikos* e aquilo que é próprio da *polis* [...]"[44], politizando o privado à medida que despolitiza o público, o que representa o estabelecimento de uma fronteira difusa entre espaço público e privado de modo a apagar as distinções entre o despotismo do *pater familias* e a isonomia dos cidadãos. Trata-se, portanto, de um instante onde a *polis*, um local de certo agonismo igualitário, converte-se em arena conflituosa, desfazendo o nivelamento equitativo entre os cidadãos para promover apenas as suas características distintivas, isto é, a *polis*, que fora criada para aplainar as diferenças constituídas pelo mundo da *physis* (natureza), perde seu propósito a cada passo que dá em direção à *stasis*, instaurando uma situação de disputa permanente a ponto de abrir caminho para o surgimento de uma guerra civil. É essa também a preocupação socrática, segundo a análise de ALVES NETO (2009, p. 4), ao definir que:

> A genuína preocupação de Sócrates era com a relevância da atividade do pensamento para o cuidado com esse mundo comum instaurado pela pólis, e cada vez mais ameaçado pelo profundo acirramento da vida agonística, que fazia cada vez mais da política uma competição dogmática de todos contra todos, na qual, sem cessar, cada cidadão buscava demonstrar ser o melhor.

No entanto, se é pela via da *philia* (amizade) que Sócrates procura impedir a *stasis* e o consequente surgimento da *krísis*, também é certo que o cultivo da amizade só será possível se esse cuidado partir do princípio de não estar em incompatibilidade consigo

---

[43] "[...] in 411, and again more violently in 404–403."

[44] "[...] la *stasis* confonde, in um dúplice spostamento, ciò che appartiene all'*oikos* e ciò che è proprio della *polis* [...]".

mesmo. Essa reflexão acerca da interioridade da amizade fica evidente diante do pensamento socrático formulado por Platão, a saber, "É melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo" (ARENDT, 2012, p. 60), que quer dizer, no sentido mais estrito, "[...] que a convivência com outros começa pela convivência consigo mesmo" (ARENDT, 2012, p. 63), sendo inevitável para um convívio social saudável que não haja um desacordo entre a imagem que o "eu" mostra aos outros e a que ele revela a si próprio. Para tanto, Sócrates defende que a consciência deve ser colocada acima da lei, o que resultou também em desentendimento por parte de seus concidadãos, os quais exigiam "[...] respeito às suas leis independentemente da consciência pessoal" (ARENDT, 2012, p.67), ou seja, pretendiam que a lei fosse parâmetro absoluto para as tomadas de decisão da consciência. Desse modo, o que estava em debate, para Sócrates, era a possibilidade de o sujeito agir segundo seus próprios preceitos, evitando se apoiar cegamente em princípios nunca submetidos a um exame aprofundado de suas bases. Dito de outra maneira:

> O empreendimento socrático demonstrou que o discurso se torna relevante e as ações efetivas somente quando cada cidadão busca descobrir a verdade da sua *doxa*, tornando-se capaz de mostrar quem é e como o mundo lhe parece sem se esconder através das palavras; tornando-as, por exemplo, um disfarce de interesses e intenções, pois isso obscureceria as ações por ele inspiradas, debilitaria o caráter "comum" do mundo e dissolveria o poder político da convivência humana. (ALVES NETO, 2009, p. 5)

Esse tipo de entendimento é favorável à impressão de que, para a existência de um mundo comum compartilhado, é necessário que a coerência entre o que se fala e o que se faz, entre discurso e ação, ajuste os acordos da vida em comum, sob pena de permitir que a vida pública deixe de ser o espaço onde todos se mostram para se tornar a "fachada por trás da qual as pessoas pudessem se esconder" (ARENDT, 2003, p. 20), de sorte que:

> O poder só é efetivo enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades (ARENDT, 2001, p. 212).

Assim, por Sócrates submeter os costumes, a opinião alheia e as leis a constantes exames críticos e por buscar sempre manter a coerência entre seu discurso e seus atos, mostrando aos outros o mesmo retrato ético que mostrava a si próprio, o filósofo ateniense se tornou, para Arendt, uma imagem de conduta eficaz em tempos de crise. Uma conduta

reveladora que se põe contra a subsunção indiferente do indivíduo dentro de um sistema de regras, contra o cidadão que segue as leis cegamente ainda que essas leis estejam em desacordo com os atributos de um mundo comum, contra o tipo de sujeito caracterizado na "obediência cadavérica". Em suma, contra a persistência em se apoiar em ideias ultrapassadas na tentativa de dar respostas a novas experiências.

Se, por um lado, há uma tradição que manteve forte consideração pela ação na política, por outro lado, há uma outra vertente que sempre manteve um olhar de desconfiança para essa relação. Sem dúvida alguma, quem inaugurara esse debate é Platão, pois, ao se colocar em posição cética quanto à democracia, o filósofo ateniense inicia uma visão política divergente daqueles que lhe antecederam, sustentando um ponto de vista bastante negativo em relação à democracia. Tudo isso graças ao impacto que o julgamento de Sócrates provocou em sua percepção da política, levando Platão a expulsar da *polis* tanto a espontaneidade da ação quanto o discurso político, levando a exclusão de atividades afins como o teatro e a poesia.

1.2.2. O bisturi de Platão: a *polis* sem o teatro e a política

Política e teatro, mesmo que pareçam não comungar em nada, o que levou CHOU (2012, p. 2, tradução nossa) a declarar que, atualmente, "é quase inédito nos debates políticos cotidianos que a democracia esteja associada à tragédia ou que a tragédia estimule a democracia"[45], ainda assim ambas possuem mais pontos em comum do que se costuma acreditar. Quanto a isso, HALPERN (2011, p. 545, tradução nossa) trata dessa proximidade ao comentar que "Os gregos inventaram a democracia e o teatro. E, tendo feito isso, eles inventaram uma terceira coisa – a teoria política – que lhes permitiu conceitualizar as relações entre as outras duas"[46]. Diante disso, pode-se avaliar, antecipadamente, que tanto a política quanto o teatro já compartilharam algo em comum em razão de serem fenômenos coletivos que dividem uma mesma origem helênica, isto é, são obras de um mesmo criador, a saber, os gregos. E embora esse parentesco geográfico pareça ser um acontecimento fortuito, incapaz de estabelecer uma relação mais profunda entre esses dois elementos da sociedade grega, BEER (2004, p. xi, tradução nossa) observa que "tem havido um consenso crescente de que o teatro trágico grego

[45] Texto original: "it is almost unheard of in everyday political debates for democracy to be associeted with tragedy or for tragedy to stimulate democratic".
[46] Texto original: "The Greeks invented both democracy and theater. And having done this much, they then invented a third thing — political theory — that allowed them to conceptualize relations between the other two".

desempenhou um papel importante na vida política da democracia ateniense no século V”[47].

Outro ponto comum entre política e teatro está no fato de ambas terem sido alvo das críticas feitas por Platão. Sobre isso, RANCIÈRE (2011, p. 8) comenta que “a exclusão de uma cena pública do demos e a exclusão da forma teatral estão estritamente interconectadas na *República* de Platão. Isso não significa, como se costuma dizer, que Platão excluiu a arte em benefício da política. Ele excluiu a política *e* a arte”[48], isto é, ao contrário do que se habituou pensar sobre a proposta platônica, presente no livro X da *República*, que trata da expulsão dos poetas como solução para os problemas causados pela falsidade dentro da *polis* e, com isso, permitir um ordenamento político mais estável da sociedade grega, na verdade, o que subjaz a essa restrição é a revolta que Platão reserva pela natureza caótica da própria política. E o desconforto de Platão pelo teatro, resultante “[...] de seu entendimento de que a *mimeses* confundiria a ordem das coisas e das distribuições”, tendo em vista que, no teatro, “[...] os atores são seduzidos a agir de modo diferente dos papéis atrelados a seus lugares funcionais e distribuídos previamente” (LELO; MARQUES, 2014, p. 355), revela o temor platônico quanto a possibilidade da política ter a mesma característica subversiva que o teatro.

Para o mesmo RANCIÈRE (2014), o sistema político inaugurado por Platão buscava restabelecer uma antiga ordem de domínio, tida como natural e necessária, pautada pela hierarquia e que se identificava com o governo pastoral das sociedades primitivas, o qual foi esquecido após a democracia criar uma ruptura nesse laço de submissão e vir a ser “[...] a fonte de desconfortos teóricos que de Platão persistem até a contemporaneidade” (LELO; MARQUES, 2014, p. 355). Essas características levaram o pensador franco-argelino a considerar que, distante de ser “[...] o adeus ao pastor, pronunciado por Platão no *Político*, mas, ao contrário, sua preservação nostálgica, sua presença obstinada no âmago da *República*, na qual ele serve de referência ao esboço da oposição entre o bom governo e o governo democrático” (RANCIÈRE, 2014, p. 49), a proposta platônica cristalizou a forma política do que veio a ser chamado de república, sendo que essa passou a ser entendida, desde então, como “o nome do governo que garante a reprodução do rebanho humano, protegendo-o contra o inchaço de seus apetites por bens individuais ou poder coletivo” (RANCIÈRE, 2014, p. 44).

---

[47] Texto original: “there has been an increasing consensus that the Greek tragic theatre played an important role in the political life of Athenian democracy in the fifth century”.

[48] Texto original: “the exclusion of a public scene of the demos and the exclusion of the theatrical form are strictly interconnected in Plato’s *Republic*. This does not mean, as it is often said, that Plato excluded art to the benefit of politics. He excluded politics *and* art”.

> A república é um regime de homogeneidade entre as instituições do Estado e os costumes da sociedade. A tradição republicana, nesse sentido, não remonta nem a Rousseau nem a Maquiavel. Remonta propriamente à *politeia* platônica. Ora, esta não é o reino da igualdade pela lei, da igualdade "aritmética" entre unidades equivalentes. É o reino da igualdade geométrica, que coloca os que valem mais acima dos que valem menos. (RANCIÈRE, 2014, p. 83)

Quanto ao uso do termo *politeia* na citação acima, deve-se destacar que, além de ter sido o título, em grego, da *República*, de Platão, o termo grego "[...] *politéia* deriva diretamente de *pólis*, a cidade, e de *polítes*, o cidadão, e significa literalmente aquilo que configura, ordena e conforma uma *pólis*" (OLIVEIRA, 2014, p. 36). Ora, em razão dessa carga semântica que o acompanha, fica explicito o propósito regulador por trás do vocábulo grego *politeia*, o que leva a crer que a escolha de Platão ao adotar essa palavra não foi aleatória. Com isso, a interpretação feita por Rancière sobre o intuito autoritário do pensador ateniense já se encontra na acepção disciplinar que a palavra *politeia* possui nas raízes de seu próprio sentido.

No entanto, é necessário destacar que, ao contrário do que se possa crer, a intencionalidade controladora da expressão *politeia* não é da mesma natureza que a pertencente ao ordenamento jurídico, ou seja, não se refere ao conjunto de leis e regras que regem uma comunidade, mas ao plano moral, intrínseco a um corpo político, capaz de determinar e modelar o aparecimento de instituições legais.

> Na ótica platônica, [...] a *politéia*, em sendo o *éthos* da comunidade política, determina-se, pois, como um fenômeno mais originário e mais fundamental do que a lei e o ordenamento jurídico: na realidade, a lei e o ordenamento jurídico nada mais são, dentro dessa concepção, do que um reflexo do *éthos* e do modo de vida instituído na cidade pela *políteia*. (OLIVEIRA, 2014, p. 38).

Assim, como salienta OLIVEIRA (2014), embora seja comum encontrar a tradução de *politeia* como "constituição", o mais correto, por preservar a ideia de *ethos*[49] correspondente à palavra, seria traduzi-la para "regime". É quanto a esse sentido que

---

[49] *Éthos/Êthos*: essas duas palavras derivam de uma mesma raiz que assume, em cada uma delas, vocalismo diferente: *éthos* (e breve fechado) e *êthos* (e longo aberto). *Éthos* significa: costume, uso, hábito. [...] *Êthos* significa: caráter, maneira de ser de uma pessoa, índole, temperamento, disposições naturais de uma pessoa segundo seu corpo e sua alma, os costumes de alguém (animal, homem, uma cidade) conforme à sua natureza. *Éthos* se refere ao costumeiro; *êthos* se refere ao que se faz ou se é por características naturais, próprias de alguém ou de alguma coisa, o caráter de alguém ou de alguma coisa. O *êthos* é tratado pela ética, que estuda as ações e paixões humanas segundo o caráter ou índole natural dos seres humanos. (CHAUI, 2002, p. 500-501)

RANCIÈRE (2014, p. 82) vai ao encontro quando destaca que "[...] república não pode significar simplesmente o reino da lei igual para todos", pois uma lei igualitária não expressa o desejo de controle radical que requer um regime republicano, que visa extrapolar a superfície do nível cívico para prolongar seu domínio a qualquer patamar do sujeito. Em razão dessa sanha por controle, a palavra república acaba adquirindo uma característica ambígua, com autoridade suficiente tanto para incluir elementos quanto para excluí-los completamente.

> República é um termo ambíguo, perseguido pela tensão implicada pela vontade de incluir nas formas instituídas *do político* o excesso *da política*. Incluir esse excesso quer dizer duas coisas contraditórias: reconhecê-lo, estabelecendo-o nos textos e nas formas da instituição comunitária, mas também suprimi-lo, identificando as leis do Estado com os costumes de uma sociedade. (RANCIÈRE, 2014, p. 82)

Se a forma república é a protagonista da *politeia* platônica, a antagonista desse domínio político idealizado por Platão é o modelo político ateniense, responsável pela condenação de Sócrates e denominado democracia, de tal sorte que, para o discípulo socrático, essa não passaria de "[...] um regime político que não é regime político" (RANCIÈRE, 2014, p. 50), ou mesmo, que "a tirania não se originou de outro governo senão da democracia" (PLATÃO, 1997, p. 282). Essa desconfiança de Platão pela democracia ocorre por ele entender que essa convivência política "emerge de uma corrupção ou deterioração da oligarquia" e atende "[...] pela liberdade desenfreada e pela proliferação de desejos supérfluos" (OLIVEIRA, 2014, p. 40). Desse modo, segundo a análise platônica, menos que reino da maioria, como se costuma entendê-la atualmente, a democracia representa o reino da miséria, marcada por uma "[...] revolta das camadas populares e desfavorecidas da cidade contra a hegemonia plutocrática da classe abastada" (OLIVEIRA, 2014, p. 42), entendimento esse que antecipa a interpretação aristotélica de democracia, na *Política*.

> [...] Platão sabe muito bem o que Aristóteles enunciará na *Política*: aqueles que são chamados de "melhores" nas cidades são simplesmente os mais ricos, e a aristocracia nunca é mais do que uma oligarquia, um governo da riqueza. Na verdade, a política começa onde se mexe com o nascimento, onde a força dos bem-nascidos – que se valia de um deus fundador de tribo – é declarada por aquilo que é: a força dos proprietários. E foi o que trouxe à tona a reforma de Clístenes, que instituiu a democracia ateniense. Clístenes recompôs as tribos de Atenas, agrupando de maneira artificial, por um procedimento não natural, demos – isto é, divisões territoriais – geograficamente separados. Com isso, ele destruiu o poder indistinto dos aristocratas-

> proprietários-herdeiros do deus do lugar. É exatamente essa dissociação que a palavra democracia significa. (RANCIÈRE, 2014, p. 60-61)

Portanto, em Platão, a democracia surge como um risco para as classes mais abastadas, um sinal de alerta que já se encontra, em potência, na própria oligarquia. Isso acontece porque, para Platão, há "três elementos ou forças psíquicas (*dynameis*)" que constituem a alma humana, são eles, em nível de relevância, "o elemento racional ou intelectivo (*logistikón*) [...], o elemento irascível ou ardoroso (*thymoeidés*) [...] e o elemento apetitivo (*epithymetikón*)" (OLIVEIRA, 2014, p. 39-40), os quais são o motor das transformações (*metabolai*) das formas políticas platônicas, ou seja, acompanhando cada força psíquica, existe uma forma de governo correspondente ou que ela impulsiona. Desse modo, assim como o elemento racional está acima dos demais elementos psíquicos, e o domínio político que lhe corresponde também é superior aos demais domínios, aquela forma de governo que está de acordo com o elemento apetitivo ocupa o menor grau da escala política de Platão. Ora, uma vez que a oligarquia já é uma forma corrompida de governo por se sustentar no elemento apetitivo, representado no desejo por riquezas que acomete os homens de posse, a democracia, por ser o resultado esperado da cobiça e inveja dos homens sem posse pelos bens de uma classe proprietária, situa-se na antessala da tirania, a mais vil de todas as formas políticas. Tendo em vista que o regime democrático instaura um conflito generalizado entre ricos e pobres, pode-se concluir que, para Platão, a oligarquia é a última muralha contra a incivilidade e as guerras intestinas promovidas pela sua forma democrática.

> "[...] na democracia a unidade e a estabilidade sociais que Platão considera como características essenciais dos regimes saudáveis e bem ordenados se encontram, pois, radicalmente comprometidas, expondo a cidade a uma perigosa e visceral fragmentação política. (OLIVEIRA, 2014, p. 42)

É através dessa perspectiva que Platão chama a democracia, negativamente, de "feiras de regimes (*pantopólion politeiôn*)" (OLIVEIRA, 2014, p. 42), uma vez que sua anomia e laxismo são o resultado dela ser, na verdade, a coletânea de todos os regimes, fruto de uma assimilação indiscriminada de valores e comportamentos numerosos e discrepantes. Em suma, para Platão, a democracia pode ser qualquer coisa e, por isso, não chega a ser coisa nenhuma.

Essa percepção caótica da democracia acabou levando Platão a descrever um quadro cômico, na *República*, sobre os prejuízos causados pela vivência democrática, o qual foi muito bem resumido por RANCIÈRE (2014, p. 50-51) da seguinte maneira:

> A democracia é propriamente a inversão de todas as relações que estruturam a sociedade humana: os governantes parecem governados e os governados, governantes; as mulheres são iguais aos homens; o pai se habitua a tratar o filho de igual para igual; o meteco e o estrangeiro tornam-se iguais ao cidadão; o professor teme e bajula alunos que, de sua parte, zombam dele; os jovens se igualam aos velhos e os velhos imitam os jovens; os próprios animais são livres e os cavalos e os burros, conscientes de sua liberdade e dignidade, atropelam aqueles que não lhes dão passagem na rua. (RANCIÈRE, 2014, p. 50-51)

Além dessa imagem, por si só bastante reveladora do ódio platônico pela democracia, outra metáfora utilizada por Platão para ridicularizá-la enquanto opção política aparece ligada ao universo naval.

> "[...] em uma conhecida passagem do livro VI da *República*, passagem em que o filósofo, lançando mão de um sugestivo símile ou imagem (*eíkon*), compara o regime democrático a uma nau desgovernada, na qual uma turba de marinheiros ignorantes, alijando arbitrariamente de seu posto aquele que deveria estar à frente da embarcação (o piloto), conduz o navio pelos mares sem qualquer tipo de perícia ou conhecimento. (OLIVEIRA, 2014, p. 34)

Pois bem, tanto o mundo invertido quanto o barco sem rumo foram meios didáticos que Platão encontrou para transparecer a sua "concepção rigorosamente cognitivista da atividade política" (OLIVEIRA, 2014, p. 34), isto é, uma concepção que dá destaque político para aqueles que tem maior capacidade intelectual para exercer um cargo. Além disso, com essas duas alegorias, fica evidente a concepção política de Platão segundo uma estrutura de papeis definidos e invariáveis, sendo que, dentro desse panorama relacional, a sociedade platônica é naturalmente composta por grupos que mandam e grupos que obedecem, sendo que essas funções de comando e obediência são permanentes e previamente estabelecidas, ou seja, elas exigem que certos requisitos sejam atendidos para que alguém possa se encaixar em seus respectivos domínios.

> [...] por que alguns tomam a posição daquele que governa enquanto outros se submetem e obedecem? A partir dessa indagação, são listadas diferentes disposições antropológicas para governar (boa nascença, riqueza, força, ciência, autoridade) que envolvem a distribuição de lugares e funções aos sujeitos. Mas tais "disposições para" a governança devem ser complementadas pelas "disposições para" a submissão, quais

> sejam, a ausência das qualidades acima mencionadas. Essa é a "ordem natural das coisas", o comando quase mítico do pastor sobre seu rebanho – comando que, por sua vez, instala uma desigualdade fundamental entre as posições possíveis de serem assumidas pelos sujeitos. (LELO; MARQUES, 2014, p. 354)

Por exemplo, o papel do velho só pode ser preenchido por aquele que nasceu antes dos demais e, por ser anterior aos outros, os mais velhos devem ocupar uma posição superior aos mais jovens, seguindo, portanto, uma cartilha biológica e natural da dominação. Com isso em mente, Platão quis traduzir essa organicidade para as posições políticas ao tentar estabelecer os critérios adequados para atuar seja no patamar de quem governa seja no de quem é governado. Desse modo, Platão desenvolveu a ciência política como modo de criar parâmetros seguros para o bom desempenho da república, e essa mesma ciência fez eco pela antiguidade até chegar ao mundo contemporâneo.

> A distribuição dos saberes tem eficácia social somente na medida em que é também uma (re)distribuição das posições. Para medir a relação entre as duas distribuições, é necessária uma ciência a mais. Desde Platão, essa ciência real tem nome: chama-se ciência política. Tal como foi imaginada, de Platão a Jules Ferry, deveria unificar os saberes e definir, a partir dessa unidade, uma vontade e uma direção comuns do Estado e da sociedade. (RANCIÈRE, 2014, p. 88-89)

Porém, como diz RANCIÈRE (2014, p. 89), "[...] sempre faltou a essa ciência a única coisa necessária para regular o excesso constitutivo da política: a determinação da justa proporção entre igualdade e desigualdade", isto é, por mais que a ciência política queira qualificar a proporção justa, o campo da injustiça sempre a excede, aprofundando a certeza da não possibilidade de delimitar a justiça sem que isso não cause um efeito colateral negativo nos sujeitos excluídos do seu círculo legal. Esse efeito colateral, Rancière qualifica como dano, o qual "[...] expõe uma forma problemática de inscrição dos sujeitos no comum que aparta aqueles que podem 'fazer' política daqueles que devem se submeter a leis e regras" (LELO; MARQUES, 2014, p. 357).

De acordo com a perspectiva do filósofo franco-argelino, o dano mobiliza o desejo pela mudança dos papeis pré-definidos, rompendo com a lógica policiesca que impõe determinadas identidades e instaurando a desidentificação como prática política. Nesse sentido, enquanto a lógica da polícia, para efeito de controle, combate por um mundo inalterável, a lógica da política cria rupturas nessa barreira disciplinadora, promovendo a vontade pelo livre trânsito na escolha da identidade.

> Se a *polícia* consiste na partilha social das ocupações, modos de linguagem e de visibilidade, tomando a destinação de um corpo para um lugar como um destino natural, a política, por outro lado, ao reivindicar a igualdade promove uma reconfiguração na ordem policial. Assim, há um dado muito claro no pensamento de Rancière: não há política sem polícia, ou melhor, a política se faz *contra* a polícia. (RAMOS, 2017, p. 243)

Dessa antinomia elaborada por Rancière, surge a desidentificação, faceta política que, como foi visto anteriormente, Platão abomina e que foi o alvo de sua ironia na metáfora do mundo invertido da democracia. No entanto, para Rancière, a desidentificação, ao contrário de ser a morte da política, como imaginou Platão, ela é o que lhe dá a vivacidade, o que permite à democracia, ao mesmo tempo que se apresenta como uma ameaça aos inseridos dentro da lógica policial, continuar sendo o horizonte de possibilidade para aqueles que dali estão excluídos e procuram uma nova lógica que não a policialesca.

> Em linhas gerais, a desidentificação dá a ver uma constante conexão e desconexão entre nomes que definem para o sujeito político seu lugar em uma comunidade. A lógica da subjetivação política não é jamais a simples afirmação de uma identidade, ela é sempre, ao mesmo tempo, a negação de uma identidade imposta por um outro, fixada pela lógica policial. A polícia deseja nomes exatos, que marquem para as pessoas o lugar que ocupam e o trabalho que devem desempenhar. A política, por sua vez, diz de nomes "impróprios" que apontam que sujeitos podem ser mais que o *script* definido pelo lugar que ocupam socialmente: os nomes que recebem e que não se "adéquam" à classificação policial manifestam, como vimos, a presença de um dano. (LENO; MARQUES, 2014, p. 359)

Em certo sentido, a desidentificação é o processo semelhante ao do ator quando monta um personagem e se coloca, rigorosamente, no inesgotável trânsito de papeis que uma personalidade pode se atribuir. E assim como o ator, que desconstrói a sua identidade para incorporar a de uma outra *persona*, o agente político, quando se apercebe dos fluxos instáveis das identidades, toma para si a tarefa de questionar a sua própria posição social ao entender que essa condição não é um estado inalterável. Por conta disso, ao se desidentificar, o agente político fica condicionado a aparecer em cena pública, do mesmo modo que o ator, para que possa ser novamente reconhecido dentro dessa nova roupagem.

> Justamente nesse ponto Rancière acredita ter estabelecido o vínculo entre política e estética já que a ação política implica de algum modo uma conquista de *visibilidade*. A cena é um encontro singular que promove uma desidentificação que produz um recorte no âmbito da experiência sensível, experiência esta que sempre produz uma

> *narrativa* a partir da qual podem nascer outras narrativas que, circulando livremente, disseminam a igualdade. (RAMOS, 2017, p. 244)

Acompanhando a citação anterior, cena, para Rancière, representa "[...] uma situação singular em que se produz uma performance na qual evoca-se o princípio universal da igualdade, criando sempre uma diferença em uma situação" (RAMOS, 2017, pg. 243). Nesse sentido, um exemplo de cena que pode ser retratado foi o que aconteceu, em 1955, quando Rosa Parker se negou a se levantar de onde estava sentada no ônibus. Desse modo, ela estabeleceu uma cena, desidentificando-se da imagem fixa atribuída aos negros norte-americanos e revelando ao mundo que qualquer pessoa pode, e deve, se rebelar contra a imposição de qualquer padrão de identidade.

> A moça negra que, num dia de dezembro de 1955 em Montgomery, no Alabama, decidiu permanecer no lugar em que estava no ônibus – lugar que não era o dela –, decidiu com esse mesmo gesto que tinha como cidadã dos Estados Unidos o direito que ela não tinha como moradora de um Estado que proibia aquele lugar a qualquer indivíduo que tivesse mais do que 1/16 de sangue "não caucasiano". E os negros de Montgomery que, diante desse conflito entre uma pessoa privada e uma empresa de transportes, decidiram boicotar a empresa agiram politicamente, pondo em cena a dupla relação de exclusão e inclusão inscrita na dualidade do ser humano e do cidadão. (RANCIÈRE, 2014, p. 79-80)

Como consequência da instauração de uma cena, surge "[...] o fato de que o sujeito político não está prefigurado, mas antes, constitui-se apenas na *ação*", e, em função disso "[...] a política deve ser entendida como um ato em que aqueles aos quais não é dado o direito à palavra se fazem reconhecer como tal" (RAMOS, 2017, p. 243). Portanto, pode-se dizer, que o palco da política é o local onde a ação e o discurso se apresentam ao público e subvertem a ordem policial de um determinado estado de coisas. Assim sendo, dessa encenação, a igualdade e a liberdade aparecem como horizonte possível ao desorganizar toda a distribuição dos papeis sociais, criando o cenário necessário para o aparecimento de novas experiências políticas.

> A política é um modo singular de subjetivação de sujeitos que reconfiguram a distribuição policial dos corpos. Por isso, não há um sujeito político pré-formado: a política constitui-se no momento mesmo de sua realização. Em outras palavras, a política depende da *ação*, de uma ação que produza uma cena de litígio. (RAMOS, 2017, p. 244)

Assim, tal qual o teatro, que depende da ação desenrolada pelos atores no palco, a política também necessita da ação promovida pelos agentes políticos. E se, no primeiro caso, é a *hybris*, isto é, a desobediência dos seres humanos diante do domínio dos deuses, que estabelece a dinâmica da narrativa teatral, na política, o seu movimento aparece quando qualquer pessoa questiona o domínio dos homens e o *status quo* predefinido. Em um caso ou em outro o que se tem é a contestação de uma determinação vigente.

> A ideia de que onde há estética há política remete à ideia de que a presença de *qualquer um* no espaço público promove a liberação da imaginação política, abrindo outras possiblidades para a própria *práxis*. Sem uma direção previamente dada, encontramos uma igualdade nas possibilidades de expressão, perfazendo assim, dentro da própria ação, um processo que o pensador francês chamaria de *emancipatório*. (RAMOS, 2017, P. 240)

Nesse caso, qualquer política que não se qualifique enquanto regime, mostra-se como estética e, na mesma medida, emancipatória, propiciando a "[...] criação de recortes espaço-temporais", algo que "[...] ocorre sempre quando se rompe com o consenso imposto por um sistema de evidências sensíveis, possibilitando a imaginação de uma outra forma de relação" (RAMOS, 2017, p. 241). Em síntese, "[...] arte é política não porque um artista defende tal ou qual posição para colaborar com uma determinada causa, mas porque ela é capaz de produzir um tecido sensível comum" (RAMOS, 2017, p. 244), um espaço igualitário onde todos podem compartilhar suas experiências entre si. No entanto, embora haja essa correspondência entre arte e política, RAMOS (2017, p. 244) alerta que "[...] a arte não deve ser confundida com a política [...]", porém "[...] isso não significa que ela não tenha uma política que lhe seja própria, apenas que ela se difere quanto à sua forma de realização", ou seja, tanto a política quanto a arte possuem suas especificidades só que isso não interdita a troca de sentidos entre ambas.

Foi por conta dessas semelhanças entre a política e a arte que "[...] o ódio à democracia se racionalizou com Platão" (RANCIÈRE, 2014, p. 118) e, junto com ele, o aspecto teatral e estético da política também se perdeu graças a esse mesmo racionalismo platônico, o qual, por aprovar a seriedade inflexível dos modelos de governo, afastou qualquer traço que o improviso teatral desempenhava na política. A análise de Rancière é providencial para reconhecer os prejuízos decorrentes da separação do teatro da política, ainda mais por Rancière se preocupar em resgatar uma política estética, movida por afetos e pela fruição da política como obra de arte, ou seja, por entendê-la enquanto espaço em que várias perspectivas se encontram, onde nenhuma delas é coloca em um patamar

distinto da outra, onde a igualdade não é nem ponto de partida ou de chega, onde a ação remove a ferrugem das instituições.

1.2.3. A sutura de Arendt para as crises do passado

A experiência peculiar de Hannah Arendt diante a ideia de crise se refere à circunstância mais crítica vivida pela política ocidental, isto é, o surgimento dos regimes totalitários, o qual marcou tão profundamente Hannah Arendt ao ponto de seu pensamento voltar-se para a compreensão dos eventos trágicos do século XX, característica confirmada por COELHO (2010, p. 143) ao destacar que o "[...] pensamento político de Hannah Arendt tem como cenário os acontecimentos da primeira metade do século XX: as duas guerras mundiais e os regimes totalitários na Alemanha nazista e na União Soviética stalinista." Essa impressão trágica do século XX foi tão forte que, em entrevista a Günter Gauss, e se referindo à ocasião que tomou conhecimento do campo de Auschwitz, Arendt (2001, p. 28) confessa a sensação de impotência compreensiva que teve ao comungar com o sentimento de descontinuidade propiciado pela ruptura totalitária, testemunhando que era como se um "[...] abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que tudo o resto acabaria por se arranjar, como pode sempre ser o caso em política. Mas aquilo, não. Era uma coisa que não devia ter acontecido nunca", concluindo que "[...] era capaz de suportar tudo menos aquilo" (ARENDT, 2001, p. 29). Graças a isso, reforça-se ainda mais a estreita ligação, que fica subentendida no pensamento arendtiano, das noções de crise e ruptura, por ambas compartilharem um sentido comum, como foi visto anteriormente. Assim, quando Arendt polemiza sobre as rupturas de sua época, de certa forma, está também se referindo às crises que transcorreram durante esse período.

No entanto, ainda que esteja presente, não quer dizer que a temática da crise esteja evidente na obra arendtiana. Assim, a tarefa de pesquisar a concepção arendtiana de crise nega a possibilidade de apenas apontar o termo, transcrevendo *ipsis litteris* o que Arendt tinha em mente ao abordar o assunto, cabendo um exercício interpretativo de seus textos, o qual deve buscar, à luz de suas palavras, as ideias que se permanecem como sombras de seu pensamento.

Em razão disso, NORBERG (2011, p. 134, tradução nossa) argumenta que a questão "o que é uma crise?" nunca foi posta abertamente pela autora, permanecendo como um problema implícito em suas reflexões, menos por ser um assunto menor do que por seu conteúdo que "[...] envolve a duplicação de um gesto verbal e parece quase

tautológico”[50]. Em outras termos, a ideia de crise, segundo a interpretação de NOBERG (2011) sobre o pensamento de Arendt, não poderia ser resumida a uma definição explicativa, porque ela mesma corresponde a uma abertura para que a dúvida e a revisão dos conceitos seja colocada, isto é, a crise seria o instante em que a pergunta “o que é *X*?” é, finalmente, posta, sendo esse *X* substituível por qualquer termo linguístico que tenha valor conceitual, daí que pontuar a questão “o que é uma crise?” redundaria na combinação “o que é uma o que é *X*?”; ou, nas palavras de NORBERG (2011, p.134, tradução nossa): “Numa crise, uma pergunta aparece, uma pergunta sobre o que algo é em sua essência. A crise é, portanto, um nome alternativo para o momento no qual alguém se pergunta o que alguma coisa é”[51].

O que parece conduzir a uma aporia, impossibilitando um entendimento da crise na concepção arendtiana, na verdade, é um vestígio para que se possa analisá-la. Assim, embora a pergunta “o que é uma crise?” não tenha sido levantada por Arendt devido ao seu aspecto tautológico, ela pode ser encontrada, sub-repticiamente, em quase todos os textos da autora quando se trata de dar uma avaliação “[...] sobre como as crises podem se desenrolar e que recursos as sociedades possuem ao responder à fragmentação iminente”[52] (NORBERG, 2011, p. 133, tradução nossa). Nesse sentido, em suas ponderações sobre regimes totalitários, campos de concentração, o fim da tradição ou os impactos das revoluções, por estarem refletindo sobre o modo como os humanos agem em momentos de tensão e conflito, o pano de fundo de todas essas questões propostas por Arendt não deixa de ser outro que as diversas manifestações da crise e os seus impactos nas instituições e acordos sociais.

Nessa ordem, quando Arendt emprega os termos “crise na educação” e “crise na cultura”, ao dar o título de dois de seus ensaios em *Entre o passado e o futuro*, ao invés de utilizar “crise da educação” ou “crise da cultura”, não se trata de uma opção fortuita. Na verdade, essa escolha por uma preposição “em” no lugar da preposição “de” significa uma compreensão da crise como um dado estabelecido que vai se consolidando e corroendo determinadas instâncias da sociedade, isto é, diz respeito a um estado geral que interfere em aspectos particulares, e não o contrário, um fenômeno particular que se estende para eventos gerais. Por estar vinculada à política a preocupação de Arendt é saber quais subterfúgios as sociedades possuem para escapar de uma crise, certamente,

---

[50] “[...] involves the duplication of a verbal gesture and appears almost tautological”.
[51] “In a crisis, a question appears, a question about what something is in its essence. The crisis is, therefore, an alternative name for the moment in which one asks what something is”.
[52] “[...] about how crises can play out and what resources societies possess when responding to imminent fragmentation”.

essa resposta é dada pela capacidade humana de iniciar o novo, ou seja, a condição humana da liberdade.

2. O sonho humano da liberdade: entre a certeza e a dúvida

Que ter a liberdade como objeto de estudo seja uma empreitada difícil, não há quem coloque isso em dúvida. Com efeito, por ser algo frequentemente admitido como evidente por si mesma, isto é, como algo familiar e de compreensão patente, tornou-se costumeiro o uso retórico da liberdade em debates cotidianos sem que se levantasse qualquer problema sobre o entendimento tácito adotado em âmbito comum, dificultando ainda mais a possibilidade de entendê-la além de sua aparente obviedade. Graças a isso, o uso da liberdade, sobretudo, no panorama político contemporâneo, e o apelo a sua autoridade inegável, já que alguém disposto a argumentar atacando a liberdade, fatalmente, será visto como um tirano, passou a ser uma constante entre aqueles que buscam uma aceitação imediata da opinião pública, contribuindo para inviabilizar discussões que questionem a interpretação corrente da liberdade, ou mesmo que busquem contestá-la. Nesse sentido, consolidou-se essa situação contraditória em que muitos compreendem a liberdade sem nunca haver pensado sobre o que ela, de fato, é[53]. Para o olhar apurado de um poeta como Heinrich Heine, esse estabelecimento da soberania da liberdade já se encontrava nos eventos políticos da Revolução Francesa ao acentuar:

> Sim, a liberdade é a nova religião, a religião do nosso tempo. Se Cristo não é o Deus desta religião, Ele é, afinal, seu sumo sacerdote, e Seu nome brilha alegremente no coração dos discípulos. Os franceses são, contudo, o povo escolhido da nova religião, em sua língua, os primeiros evangelhos e dogmas foram listados, Paris é a nova Jerusalém e o Reno é o Jordão que separa a terra sagrada da liberdade da terra dos filisteus[54]. (HORST e SINGH, 2003, p. 141, tradução nossa)

Certamente, o emprego retórico da liberdade não desqualifica o papel que ela mesma desempenha para o bem público, porém essa ausência de debate é favorável para uma confusão na ideia de ser livre, estabelecendo terreno fértil para o surgimento de caricaturas ou chavões que findem por descaracterizá-la, algo que pode ser constatado atualmente a partir do manuseio indiscriminado do conceito de liberdade em contextos

---

[53] Como apontam os versos que traduzem a liberdade por uma dessas palavras "[...] que o sonho humano alimenta:/ que não há ninguém que explique,/ e ninguém que não entenda!" (MEIRELES, 2005, p. 74), isto é, como uma dessas palavras que mantêm sua notoriedade por meio de uma pretensa simplicidade acessível a qualquer ser humano.

[54] "Ja die Freiheit ist eine neue Religion, die Religion unserer Zeit. Wenn Christus auch nicht der Gott dieser Religion ist, so ist er doch ein hoher Priester derselben, und sein Name strahlt beseligend in die Herzen der Jünger. Die Franzosen sind aber das auserlesene Volk der neuen Religion, in ihrer Sprache sind die ersten Evangelien und Dogmen verzeichnet, Paris ist das neue Jerusalem, und der Rhein ist der Jordan, der das geweihte Land der Freiheit trennt von dem Lande der Philister".

diversos. Por exemplo, ao falar de liberdade, pode-se estar expressando, em um certo nível de entendimento, ou de liberdade econômica ou de liberdade civil, as quais, no fundo, estabelecem pontos de vista distintos para a definição do que é ser livre, porém nem sempre essa distinção prevalece, permitindo que significados sinuosos se camuflem através dessa pretensa insuspeitabilidade da liberdade, ocultando qualquer ambiguidade que ela possa sustentar. Nesse sentido, pode ser o caso que duas pessoas estejam se valendo do conceito de liberdade, mas com sentidos completamente diversos, e, ainda assim, pensarem estar dizendo a mesma coisa.

Foi, em boa medida, pensando sobre essa ausência de distinção que MARX e ENGELS (2010, p. 42) se atentaram para esse tópico ao estabelecer que a classe dominante "[...] substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio", o que equivale a enunciar que a liberdade econômica se transformou em sinônimo de liberdade civil, confundindo contextos diversos e promovendo uma crença geral e equívoca sobre o conceito de liberdade. Ora, longe de querer entrar no mérito dessa análise marxista, pois essa pesquisa se propõem avançar em outro campo investigativo, não se deixa de reconhecer a importância dessa crítica, justamente, por colocar em juízo um posicionamento que qualificava a liberdade como uma dessas palavras "[...] que o sonho humano alimenta:/ que não há ninguém que explique,/ e ninguém que não entenda!" (MEIRELES, 2005, p. 74), isto é, como uma dessas palavras que mantêm sua notoriedade por meio de uma pretensa simplicidade acessível a qualquer ser humano.

Essa característica da liberdade mover com grande facilidade o campo dos afetos, perturbando uma visão mais esclarecida a seu respeito, é algo que sempre esteve presente no leque de críticas elaboradas pelo pensamento filosófico ou político. A título de exemplo, em um de seus ensaios, VALÉRY (1945, p. 26, tradução nossa) demonstra receio pela ideia de liberdade ao sustentar que ela condiz com "[...] uma dessas detestáveis palavras que tem mais valor que sentido; que cantam mais que falam; que demandam mais que respondem"[55], algo que, para NOVAES (2002, p. 7), pode ser explicado em razão desse conceito ter afinidade com aquele conjunto de palavras que estão sempre carregadas "[...] de uma imensa acumulação de atitudes emotivas e noções religiosas e morais", o que acaba dando a liberdade um aspecto muito mais passional e conturbado do que algo razoável e bem definido.

[55] "[...] un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens; qui chantent plus qu'ils ne parlent ; qui demandent plus qu'ils ne répondent".

Não menos provocativa é a impressão de Montesquieu a respeito dessa mesma temática quando, no início do capítulo dois, do livro XI, em seu *Do Espírito das Leis*, afirma que não há "[...] nenhuma outra palavra que tenha recebido significações tão diferentes, e que de tão variadas maneiras tenha impressionado os espíritos, que a palavra *liberdade*" (MONTESQUIEU, 2004, p. 163). Em seguida, esse pensador francês faz uma listagem das impressões que a liberdade representou para diferentes contextos e costumes culturais, denotando uma preocupação que ele mantinha quanto a essa variabilidade de sentidos apresentados à ideia de ser livre. Muito embora Montesquieu, mais a frente, apresentasse sua própria concepção de liberdade, especificando-a como "[...] o direito de fazer tudo aquilo que as leis facultam"[56] (MONTESQUIEU, 2004, p. 164), essa atitude guarda como pano de fundo um receio presente não apenas nas ideias de Montesquieu, mas que também fizera parte da inquietação de outros expoentes do pensamento filosófico, os quais, igualmente, se atentaram sobre a necessidade de dar uma definição explicita ao conceito de liberdade, livrando-a de qualquer interpretação que a associasse com uma ideia desmoderada.

Sem dúvida, não é descabido argumentar que foi a partir da obra platônica que se inaugurou esse interesse filosófico em colocar a liberdade fora de uma escala ambígua, e, com isso, acabar por dividi-la em duas vertentes, sendo que uma direção passava a ser qualificada como meticulosa e confiável, ao passo que uma outra permanecia vinculada ao que era considerado ilusório e caótico, geralmente, identificado com a concepção de licenciosidade ou de libertinagem. No entanto, essa dualização da liberdade, que já pode ser identificada no pensamento platônico, não deve ser admitida como algo proposital, isto é, essa temática não assume qualquer protagonismo nas considerações desse pensador ateniense, pois, como aponta PAVIANI (2001, p. 168):

> Platão e seu filosofar não tematiza expressamente a questão da liberdade. Esta (a liberdade), sem dúvida, é objeto de reflexão de Espinosa, Kant ou Hegel. É um problema da época moderna. Aos gregos é ainda cedo para problematiza algo tão próximo e natural. Neles a luta entre liberdade e o destino sempre é vencida pelo último.

Essa perspectiva também é defendida por OLIVEIRA (2003, p. 43) ao sustentar que Platão não poderia ter pensado a questão da liberdade "em todas as suas dimensões" pois esse problema "[...] vai preocupar o pensamento político dos tempos modernos". Logo, a dualidade platônica que se estabelece no conceito de ser livre surge menos de um

[56] Hannah Arendt dará ênfase na definição de Montesquieu um pouco anterior a esse trecho de "fazer aquilo que se deve querer"

exame deliberado por parte desse filósofo ateniense, constatando um problema na liberdade, do que como um resultado colateral de sua crítica feita ao modelo democrático, sobretudo, no livro VIII, da obra *A República*, onde, depois de chamar a democracia, pejorativamente, de "feiras de regimes (pantopólion politeiôn)" (OLIVEIRA, 2014, p. 42), e após traçar um quadro cômico da completa subversão das hierarquias que acontece dentro dos sistemas democráticos, PLATÃO (2004, p. 262) não hesita em afirmar que "A liberdade em excesso, portanto, não conduz a mais nada que não seja a escravatura em excesso, quer para o indivíduo, quer para o Estado". Sendo assim, sob a análise platônica, a desqualificação da liberdade está relacionado ao tipo de sistema político em que ela se insere, ou seja, o principal foco de sua crítica não era a liberdade, mas o modelo político que traduz uma noção ilusória da mesma. Desse modo, não há na filosofia de Platão um pensamento meticuloso sobre uma definição precisa da liberdade, pois esse tema aparece de maneira transversal na sua obra, porém decorre dessa interpretação aquilo que a liberdade não dever ser, e, sobre aquilo que ela não é, pode-se depreender aquilo que ela é, a saber, a ideia de uma liberdade delimitada por critérios éticos e racionais, que pode ser atingida tanto no plano individual quanto no coletivo, como estabelece PAVIANI (2001, p. 171):

> Essa liberdade bruta, fenomênica, vale igualmente para o indivíduo e para a polis, pois, para Platão, no indivíduo e na organização social encontram-se as mesmas disposições da alma. E é exatamente a parte racional da alma que tem condições de saber distinguir entre o estado de liberdade e o de tirania.

Quanto a isso, a ideia de liberdade na posição de Platão está correlacionada com a experiência da condenação de Sócrates, acontecimento esse, segundo ARENDT (2012), relevante para a interpretação da obra platônica. Por ora, cabe dizer que a visão platônica da liberdade, embora seja um olhar indireto, faz contraposição ao que os gregos entendiam por liberdade, ou melhor, os atenienses, pois o temor de Platão era direcionado especificamente para a experiência política definida em Atenas. Contudo, para uma melhor compreensão desse entendimento político antecessor a Platão, faz-se essencial buscar pelas "origens mesmas" dessa liberdade, isto é, encontrá-la em seu estado mais bruto e matricial, onde a experiência humana ainda se mantinha próxima ao fenômeno ainda não encoberto "pela tradição teorizante e cientificista" (SOUZA, 2014, p. 133).

Desse modo, estando presente nas considerações humanas em épocas distintas, uma vez que, pelo exemplo dado de autores que se distribuem temporalmente nos mais diversos séculos – Hannah Arendt e Paul Valéry são personagens do séc. XX, no século

anterior, encontra-se Karl Marx e Friedrich Engels, ao passo que Montesquieu pode ser situado entre os finais do séc. XVII e meados do séc. XVIII, e Platão é parte da antiguidade pré-romana –, tem-se em vista enfatizar que o problema da liberdade manteve, de certa forma, essa aura misteriosa, instigando considerações filosóficas e políticas que seguem da Antiguidade até os tempos contemporâneos. Tampouco, o uso de exemplos com indagações, às vezes, tão similares, isto é, que interpretam a compreensão da liberdade como algo escorregadio e mutável, significa dizer que exista um consenso quanto ao que a liberdade, de fato, é, pelo contrário, não dá para afirmar que a posição adotada, seja por Valéry seja por Montesquieu, seja por Platão seja por Hannah Arendt, é a unanime na caracterização do que é ser livre, pois, se bem que se mostre inegável os inumeráveis sentidos da liberdade, é por conta dessa incerteza que a pergunta sobre o que ela é permanece tão atual.

Foi pensando nessa necessidade de se discutir a liberdade que essa pesquisa se propôs a reavaliar as suas definições, sobretudo, por admitir, assim como BAUMAN (1989, p. 9), que "[...] a liberdade é como o ar que respiramos", isto é, quase nunca "[...] perguntamos o que é esse ar, não perdemos tempo a discuti-lo, a argumentar sobre ele, a pensar nele", a não ser que "[...] estejamos numa sala apinhada e abafada, onde seja difícil respirar". Sem dúvida, é essa dificuldade de respirar, fruto de um cenário político contemporâneo que flerta constantemente com regimes autoritários, que se espera superar ao buscar demonstrar que a liberdade vai além do que ela aparenta ser.

Ademais, tratar o problema da liberdade sem se recorrer aos gregos não é um exercício incomum, porém não evita deixar em silêncio toda uma tradição que lhe dá sentido e fundamento. Pensando nisso, o próximo tópico será um retorno ao mundo helênico, menos por um conteudismo pedante do que para dar maior visibilidade aos instantes iniciais da formação do que o Ocidente passou a chamar de política, tendo como referência a seguinte passagem ARENDT (2009, p. 213):

> Regressemos pois, mais uma vez, à Antigüidade, isto é, às suas tradições políticas e pré-filosóficas; e, certamente, não por amor à erudição e nem mesmo pela continuidade de nossa tradição, mas simplesmente porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de ação e em nada mais – embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência – nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica.

Cabe destacar que, em torno desses momentos iniciais da política, um conjunto de termos e conceitos lhe deram toda a sua substancia e especificidade, pois a liberdade

se encontra, justamente, entre essas denominações-chave que fizeram parte da constituição política ocidental. Assim, ao se lançar um olhar para trás, a pretensão é conseguir distinguir, além do cipoal de estudos sobre o tema, componentes pouco explorados que possam apontar outras maneiras de se entender a liberdade e, ainda mais importante para essa pesquisa, apresentar uma outra possibilidade de se entender o trabalho de Arendt, uma vez que, para essa pensadora, a política helênica e a liberdade são conteúdos de extrema relevância para a sua teoria política.

2.1. *Eleutheria*

Na Antiga Grécia, o sentimento de liberdade era expresso por meio do termo *eleutheria* (ἐλεύθερια), o qual se tornou o ponto de partida para a elaboração da ideia de liberdade que se disseminou firmemente na cultura ocidental, pois, como afirma FINLEY (1986, p. 25, tradução nossa), "[...] é impossível traduzir a palavra 'liberdade', *eleutheria*, em grego, *libertas*, em latim, ou 'homem livre' para nenhum idioma do antigo Oriente Médio, inclusive o hebreu ou, nesse caso, a nenhum idioma do Extremo Oriente"[57], o que significa dizer que o conceito helênico de liberdade inaugurou tanto uma forma distinta de se conceber as relações humanas, a ponto das demais culturas daquela época não conseguirem converter esse sentido para seus próprios idiomas, quanto se radicou como um dos pilares do que veio a ser chamado mundo ocidental, dado que, em nome da liberdade, o Ocidente promoveu acordos e massacres, revoluções e guerras. No entanto, ainda que o conceito atual de liberdade mantenha características semelhantes ao sentido arcaico dessa mesma palavra, há particularidades semânticas no termo *eleutheria* que se, por um lado, fornecem toda a riqueza do seu estudo etimológico, por outro lado, também continuam gerando más interpretações e traduções anacrônicas a ponto de inibir o significado compatível que a representação dessa palavra exibia para a memória de sua própria época.

Quanto a isso, CASSIN (2014, p. 250, tradução nossa) alerta para o fato que, durante um bom tempo, "era comum tentar entender o sentido primário da palavra com base na etimologia que os próprios gregos lhe deram, segundo a qual *eleutheria* tinha uma

[57] "[...] es imposible traducir la palabra 'libertad', *eleutheria* en griego, *libertas* en latín, u 'hombre libre' a ningún idioma del antiguo Medio Oriente, incluso el hebreo o, para el caso, a ningún idioma del Lejano Oriente".

raiz ελυθ-, com ελευθ- expressando a ideia de 'ir onde se quer'"[58], privilegiando, portanto, uma perspectiva que entendia a liberdade segundo a falta de limitações na mobilidade de determinados agentes: livre era aquele que, ao contrário do escravo, podia se mover para onde bem entendesse. Nesse sentido, *eleutheria* é enquadrado como o oposto de *douleia*, ou seja, de "[...] servidão do escravo"[59] (MOSSE, 1998, p. 404), pondo em destaque a percepção de que livre é aquele que não está sob o mando de outrem, o que o coloca em uma posição de assimetria com as demais pessoas que não façam parte dessa comunidade de sujeitos livres.

Para CASSIN (2014, p. 250), há uma série de pensadores que defenderam essa posição, sendo que, dentre eles, Hannah Arendt também faria parte dessa corrente filológica, a qual valoriza o sentido negativo da liberdade grega, isto é, que o surgimento da ideia de liberdade seria uma reação contrária à prática da escravidão, sendo, portanto, uma derivação negativa de um outro conceito – a saber, o de restrição – e que, por causa disso, passou a representar a ausência de obstáculos que impeçam a ação. Embora a interpretação negativa tenha sido uma das primeiras a ser sustentada pela etimologia e se manteve, por vários anos, como a hegemônica, segundo CASSIN (2014, p. 250, tradução nossa), essa perspectiva já se tornou defasada, tendo em vista que Émile Beneviste, em seu *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, "[...] revelou que o termo seria semanticamente mais rico [...]"[60], propondo as bases para uma interpretação positiva[61] de *eleutheria*. O que isso quer dizer? Bem, antes de ensaiar uma definição aprofundada dessa perspectiva, seria proveitoso especificar aquela que a antecedeu. Nesse caso, primeiro haverá uma discussão sobre os adeptos da origem negativa da liberdade para depois ser abordado a sua origem positiva. Ao final, a análise se concentrará na disposição do trabalho de Hannah Arendt entre essas duas correntes.

Como dito anteriormente, a concepção negativa de *eleutheria* parte do entendimento que sua origem se encontra na oposição à condição de escravo. Seguindo essa orientação, e levando em consideração um ponto de vista político, sobretudo, para os atenienses, essa distinção simbolizou o meio pelo qual a classe soberana era selecionada, a qual era composta pelo que pode se chamar de "[...] homens livres e iguais

---

[58] "it was common to attempt to understand the primary sense of the word based on the etymology that the Greeks themselves gave it, according to which *eleutheria* had a root, ελυθ-, with ελευθ- expressing the idea of 'going where one wants'".
[59] "[...] servitude de l'esclave".
[60] "[...] has revealed that the term was semantically richer […]"
[61] Cabe destacar que, contemporaneamente, o termo negativo associado à ideia de liberdade (liberdade negativa) foi estabelecido por BERLIN (1969) como contraponto ao termo liberdade positiva, mas em um sentido completamente diverso do que foi colocado até agora em relação à origem negativa e positiva de *eleutheria*. Contudo, essa distinção será explorada com mais detalhes no tópico A liberdade contemporânea.

no nascimento" (ARISTÓTELES, 2004, p. 218), colocando em evidência que os setores restantes da sociedade grega (mulheres, crianças, escravos e estrangeiros) eram desqualificados para assumir qualquer posição política. De fato, sob a lupa da análise negativa, essa maneira helênica de conceber a *polis*[62], isto é, admitindo a participação plena no círculo político apenas para uma parcela da sociedade, mantinha-se em acordo com um certo discernimento a respeito do ócio como pré-requisito para a ação na vida pública, isto é, a posição de cidadão demandava tamanha dedicação por parte de seus membros que apenas aqueles que conquistassem o privilégio da ociosidade eram admitidos e considerados como representantes legítimos da *polis*. Assim, o cidadão ideal, plenamente livre, era aquele que já houvera conquistado a sua independência do reino da necessidade, em outras palavras, tratava-se de alguém que era o antônimo do que era o *doulos* (escravo) e que, logicamente, podia desfrutar de um estado que era totalmente interditado ao escravo, a saber, a *schole* (ócio), tal como se dá a forma de vida política descrita por Aristóteles:

> A forma de vida que Aristóteles descreve em seu escrito sobre o estado utópico é o *bios politikos*. "A vida como cidadão pleno" significa que se participa de todas as questões importantes da *polis*, que tem uma imagem clara do objeto de sua atividade social e que se sente responsável por realizá-la; dito brevemente, dedica-se com alma e à prosperidade do Estado. Isso requer *scholē*[63]. (DÜRING, 1990, p. 746, tradução nossa)

No entanto, embora *schole* seja traduzido normalmente por ócio, é bom indicar que seu significado não é o mesmo do atual, isto é, não carrega o sentido contemporâneo de inatividade. Em verdade, *schole* quer dizer aquele que "[...] dispõe por si mesmo de seu tempo[...]"[64], não sendo, portanto, sinônimo de passividade (DÜRING, 1990, p. 746, tradução nossa). Pelo contrário, sua acepção está mais de acordo com a capacidade para agir em assuntos que ultrapassam as condições ditadas pela necessidade, como o trabalho cotidiano (*ascholia*) e a escravidão (*douleia*), revelando essa circunstância de não ter o seu tempo sob a tutela de outra pessoa.

---

[62] Segundo CHAUI (p. 509), polis significa cidade-estado, isto é, "[...] reunião dos cidadãos em seu território e sob suas leis. Dela se deriva a palavra política (politikós: o cidadão, o que concerne ao cidadão, os negócios públicos, a administração pública".

[63] "La forma de vida que Aristóteles describe en su escrito sobre el Estado utópico es el *bios politikos*. "La vida como ciudadano pleno" significa que se participa de todos los asuntos importantes de la *polis*, que se tiene una clara imagen del objeto de su actividad social y se siente uno responsable de la realización de ésta; dicho brevemente, que uno se dedica con alma y corazón a la prosperidad del Estado. Ello requiere *scholē*".

[64] "[...] dispone por sí mismo de su tempo [...]".

Dentro dessa lógica, ainda que comerciantes e agricultores fossem admitidos como membros da *polis*, eles não eram configurados como o modelo ideal de cidadão, uma vez que sua subsistência estava condicionada pelo trabalho cotidiano (*ascholia*). Como essa avaliação depreciativa se intensificava à medida que a aproximação com o trabalho doméstico – ou com o trabalho executado para a própria sobrevivência – ficava mais evidente, menos participação nas questões públicas era permitida aos grupos ligados a essa esfera. Sendo assim, o que esse modelo de classificação revela é que os gregos, em especial, os atenienses, se dedicaram a separar a vida privada da vida pública, onde aqueles que estivessem comprometidos com o universo doméstico eram excluídos do espaço público.

Essa impressão, inclusive, era tão importante que fazia parte da linguagem cotidiana da *polis*, bastando recorrer à origem etimológica da palavra escravo (ou servo), utilizado na Grécia Antiga, para se chegar a essa conclusão. Quanto a essa particularidade grega, os estudos de BENVENISTE (1983, p. 230, tradução nossa) são bastante claros ao apontar que, na Grécia Antiga, o termo mais comum para escravo era *doûlos* (δοῦλος) [65], palavra bem "[...] usual na época homérica ainda que não apareça em Homero; porém os derivados já são homéricos, como o feminino *doílē* e o adjetivo *doúlios* (δούλιος) em expressões como *doúlion ḗmar* (δούλιον ἦμαρ) 'dia da servidão, condição de escravo'"[66] [67]; além dessa palavra, outras duas expressões aparecem na obra homérica, segundo esse mesmo autor, para se referir à condição de escravo, *dmṓs* (δμώς) e *oikétēs* (οικέτης), sendo que esta última tende a significar tanto "servo" quanto "escravo". O ponto interessante dessa análise etimológica proposta por BENVENISTE (1983, p. 230) se concentra na investigação da origem de *oikétēs*, a qual, como visto antes, é uma espécie de sinônimo de *doulos*, já que esse mesmo autor sustenta que "*doûlos* seria um vizinho, pelo sentido, de *oíketēs*, em algum dialeto grego ao qual pertencia primeiro"[68], o que daria uma convergência comum para os vocábulos gregos referentes à escravidão e ao conceito de casa ou de lar. Isso se deve pois *oikétēs* (escravo) deriva justamente da expressão grega *oikos*, que significa, justamente, casa. Ademais, BENVENISTE (1983, p. 196) também destaca que *dmṓs* (δμώς) e *dómos* (δόμος), o qual assim como *oikos* também significa

---

[65] Embora BENVENISTE (1983) transcreva esse termo como *doûlos*, no decorrer deste texto a grafia adotada será *doulos*, mesma forma aplicada por GALLO (2013) e MOSSÉ (1998).

[66] "[...] usual en la epoca homerica, aunque no aparezca en Homero; pero los derivados son ya homericos, como el feminino *doílē* y el adjetivo *doúlios* (δούλιος) en expresiones como *doúlion ḗmar* (δούλιον ἦμαρ), ≪dia de la servidumbre, condicion de esclavo≫"

[67] A passagem homérica, cuja expressão *doúlion ḗmar* (δούλιον ἦμαρ) aparece, encontra-se no livro VI, da Ilíada (Cf. CAMPOS, 2003, p. 258-259).

[68] "*doûlos* seria vecino, por el sentido, de *oíketēs,* en algun dialecto griego al que haya pertenecido primero".

casa[69], são originários de uma mesma raiz indo-europeia **dem*, o que reforça a proximidade entre a ideia de escravo e de casa para os gregos.

A despeito de não fazer parte dos teóricos que defendem uma perspectiva negativa da liberdade, uma vez que BENVENISTE (1983) é um dos expoentes que advoga pela teoria positiva da liberdade grega, suas considerações quanto à etimologia do conceito de casa, no entanto, revelam como a vida familiar dos gregos correspondia a uma estrutura social, arcaica, que teve na escravidão, não só uma base econômica, mas uma forma de expressão que refletia o dia-a-dia do vocabulário dessas relações domésticas. Assim, do fato de *oikos* (casa) ter uma correspondência com *oikétēs* (escravo), demonstra que o empréstimo de uma palavra pela outra só pode ocorrer porque havia uma equivalência entre ambas, o que tornava a casa, tanto quanto o escravo, em uma unidade de domínio subordinada, e em completa assimetria, em relação a um poder de comando, o qual era chamado de *despótēs* (δεσπότης), ou seja, senhor. Portanto, ser escravo era estar submisso a um senhor tanto quanto uma casa também estava sob os cuidados de um chefe-familiar e essas duas posições de mando (dono do escravo e o chefe da família) recebiam, na Grécia Antiga, a mesma denominação: *despótēs*.

Ora, como "[...] o Estado é composto de famílias", então nada mais certo que "[...] antes de falar do Estado devemos falar da administração de uma família" (ARISTÓTELES, 2004, p. 147). Sendo assim, foi mantendo essa mesma lógica argumentativa aristotélica que a corrente da gênese negativa da liberdade avaliou que a escravidão, em vista de sua proximidade com a vida doméstica, estaria nas bases da civilização grega, antecedendo os arranjos políticos que marcaram a construção da *polis*. Nesse caso, a concepção de escravidão não só seria anterior à liberdade, mas a origem desta estaria vinculada com a negação da condição daquela.

> Liberdade é um conceito que é esclarecido em contraste. Existem homens livres apenas onde existem homens não livres. A consciência da liberdade só poderia despertar onde o homem vivia com os outros, os quais não podiam se dispor de si mesmos, mas serviam a um senhor que determinava sua existência. Hoje falamos de livre e não-livre, assim como os gregos. Historicamente, no entanto, a evolução do conceito tem seu ponto de partida na presença de não-livres, de escravos, que despertaram em outros a sensação de liberdade.[70] (POHLENZ, 1963, p. 7)

---

[69] "Lejos de constituir dos unidades sociales distintas, gr. *dómos y (w)oikos* significan practicamente la misma cosa, ≪casa≫" (BENVENISTE, 1983, p. 193).

[70] "La libertà è concetto che si chiarisce nel contrasto. Esistono uomini liberi solo là ove ve ne siano di non liberi. La coscienza della libertà poteva ridestarsi solo là ove l'uomo convivesse con altri, i quali non potevano disporre di sé, ma servivano un padrone che ne determinava l'esistenza. Oggi noi parliamo di

Por ser um homem de seu tempo, e reproduzir muito do que era a cultura grega da Antiguidade, Aristóteles traduziu essa modalidade de relação dentro de sua teoria política. E esse motivo estava tão incrustado na cultura grega – em especial, a ateniense - que essa alusão à desigualdade entre líder e subordinado se torna tão profunda a ponto de se correlacionar com o reino da *phýsis*[71], isto é, com o que é inerente e inevitável, como fica claro quando esse filósofo de Estagira comenta sobre as diferenças entre as almas do senhor e do escravo:

> [...] é nela [*a alma*] que se encontram o dominador e o dominado por natureza, cujas virtudes consideramos distintas. A diferença entre ambos, na alma, é a mesma entre o racional e o não-racional. Portanto, está claro que, em outras relações, também existirão diferenças naturais. E isso, em geral, no caso do senhor e do comandado; as distinções serão naturais, mas não necessariamente as mesmas. Pois a dominação do homem livre sobre o escravo, do homem sobre a mulher, do homem sobre o menino, são todas naturais, mas diferentes, porque, embora as partes da alma estejam presentes em todos os casos, a distribuição é outra. Assim, a faculdade de decisão, na alma, não está completamente presente num escravo; na mulher, é inoperante; numa criança, não-desenvolvida. ARISTÓTELES (2004, p. 166)

A passagem acima demonstra o quanto o pensamento aristotélico se ocupou com uma ordenação hierárquica das relações sociais dentro da *polis*, o que não era uma exclusividade desse pensador, pois fazia parte da concepção helênica da realidade e estava presente nas composições literárias, políticas e filosóficas da cultura grega. Essa hierarquia só era horizontalizada quando atingia o topo, isto é, quando era estabelecida entre pessoas com o mesmo *status* de cidadania, instante em que se constituía uma relação política formada por homens livres das desigualdades naturais, ou seja, por homens que compartilhavam as mesmas características naturais de um senhor. Assim, corroída qualquer possibilidade de uma existência pautada pelo ócio (*schole*), pela liberdade (*eleutheria*) e pela participação política, uma vez que estava profundamente imersa na ideia de escravidão, trabalho e necessidade, a ponto do vocabulário para se referir a essas agruras do mundo privado estarem entrelaçados em suas raízes etimológicas, o mundo

---

liberi e di non liberi, e così già facevano i Greci. Storicamente però l'evoluzione del concetto ha il suo punto d'avvio nella presenza di non liberi, di schiavi, che suscitò negli altri il senso della libertà".

[71] De acordo com CHAUI (2002, p,509), *phýsis* quer dizer natureza e apresenta três significados essenciais: "1) processo de nascimento, surgimento, crescimento (sentido derivado de *phýomai*); 2) disposição espontânea e natureza própria de um ser; 3) força originária criadora de todos os seres, responsável pelo surgimento, transformação e perecimento deles", pelos quais pode ser entendida como "[...] o fundo perene para onde regressam todas as coisas, a realidade primeira e última de todas as coisas", opondo-se, portanto, ao que é *nómos*, isto é, a lei definida pela convenção humana.

grego estabeleceu então uma dicotomia entre *polis* e *oikos*, o primeiro sendo antípoda do segundo, originando-se a partir da negação das condições necessárias e naturais que o outro se identifica.

Outro estudioso da cultura helênica que também parte do pressuposto de uma origem negativa da liberdade é Werner Jaeger, o qual ressalta como a *polis*, ao se opor completamente às características do *oikos*, inaugurou um complexo modo de vida todo baseado na ótica do cidadão livre sem que isso resultasse na abolição do império da necessidade. Nesse sentido, os cidadãos da *polis* tinham pela escravidão sequer a ideia de um "mal necessário", pois ela se tratava do fundamento inevitável para uma vida livre. Quanto a isso, para os gregos, a escravidão não podia ser um mal, já que se tratava de uma consequência estabelecida por exigências naturais, sendo assim, não só seria uma ocorrência válida, quanto seria também uma concepção vantajosa para os escravos, como argumenta ARISTÓTELES (2004, p. 151), "É evidente, portanto, que alguns homens são livres por natureza, enquanto outros são escravos, e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa". A ideia da escravidão enquanto mal, ou mesmo enquanto "mal necessário", só se constituirá a partir do momento que a dominação passa a ser desnaturalizada. Desde então, assume-se que todos são iguais perante uma instância homogeneizadora (Deus, o Estado ou as leis), sem que haja qualquer distinção de ordem natural que os discrimine diante desse princípio de igualdade. Desse modo, para uma situação de desigualdade permanecer, passa a se exigir uma justificativa para a sua conservação, entrando como exceção e, portanto, como um mal que precisa ser tolerado. Para os antigos gregos, essa lógica era inconcebível, uma vez que os homens não nasciam iguais, sendo a desigualdade uma das certezas que a natureza proporcionava aos homens.

> É indubitável que de vez em quando se fala de uma constituição livre ou se qualificam como livres os cidadãos do Estado em que essa constituição vigora, mas com isso apenas se quer significar que não são escravos de ninguém. Com efeito, nessa época, a palavra "livre" (ἐλεύθερος) é primordialmente o que se opõe à palavra "escravo" (δοῦλος). Não tem aquele sentido universal, indefinível, ético e metafísico, do moderno conceito de liberdade, que nutre e informa toda a arte, toda a poesia e toda a filosofia do século XIX. Foi no direito natural que a ideia moderna de liberdade teve origem. Levou em todo o lado à abolição da escravatura. O conceito grego de liberdade, no sentido da época clássica, é um conceito positivo do direito político. Baseia-se na premissa da escravatura como instituição consolidada, mais ainda, como a base sobre a qual repousa a liberdade da população citadina. A palavra ἐλευθέριος, "liberal", derivada daquele conceito, designa a atitude própria do cidadão livre, tanto no modo de gastar o dinheiro ou no modo de se exprimir, como no decoro exterior da sua maneira de viver, todas elas atitudes que não se coadunariam com um

> escravo. Artes liberais são aquelas que fazem parte da cultura liberal, que é a *paideía* do cidadão livre, em oposição à incultura e mesquinhez do homem não livre e do escravo. (JAEGER, 2003, pp. 549-550)

Arendt também comungou com essa visão originária da liberdade pela negação ao definir que "[...] a raiz da palavra liberdade, *eleutheria*, é *eleuthein hopōs erō*, ir conforme eu queira; e não resta dúvida de que a liberdade básica era entendida como liberdade de movimento. Uma pessoa era livre se pudesse locomover-se como quisesse" (ARENDT, 2010b, p. 280). Nesse caso, a análise arendtiana explica esse processo de ruptura por meio da oposição entre liberdade e necessidade.

> Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa. A propósito, apenas num certo sentido; posto que para poder viver numa *polis*, o homem devia ser livre em outro sentido – ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro nem como trabalhador à necessidade do ganha-pão diário. Primeiro, o homem precisava ser livre ou se libertar para a liberdade, e esse ser livre do ser forçado pela necessidade da vida era o sentido original do grego *schole* ou do romano *otium*, o ócio, como dizemos hoje. (ARENDT, 2007, p. 47)

Por meio dessa análise, fica evidente que a política na Grécia Antiga estabelecia uma separação nítida entre liberdade e necessidade, ou seja, por um lado, havia a ordem dos assuntos voltados para a manutenção da vida e que estavam restritos às demandas da vivência domésticas e ao campo das privações, por outro lado, havia a *polis* pré-filosófica que se tornou o local reservado à ação política e ao exercício da liberdade. Na prática, para os gregos, essa divisão entre o terreno da necessidade e o mundo comum da liberdade se tornou a forma de seleção onde os chefes de família que conseguissem obter autonomia dos assuntos domésticos, adentrando no espaço da política, ao passo que, aos demais que não pudessem se libertar da vida privada, seria negado o direito de participação nos assuntos de ordem pública.

Em suma, para os gregos, liberdade dos iguais não era a mesma coisa que igualdade da liberdade. No primeiro caso, trata-se de um privilégio compartilhado por um segmento específico da sociedade grega, ao passo que, no segundo caso, refere-se à concepção moderna que define a liberdade enquanto fundamento da natureza humana. Por meio dessa caracterização da liberdade, a sociedade grega conseguia manter tanto um suporte para a vida pública dos agentes políticos, dando-lhes a possibilidade de se dedicar exclusivamente às discussões da *polis*, já que não precisavam se preocupar com os assuntos domésticos, quanto conservavam as atividades econômicas da *polis* em

constante produção, visto que os escravos não tinham uma atividade concorrente as suas obrigações laborais.

Para MEIER (2011, p. 26), a importância da liberdade na antiguidade grega está relacionada com o processo de diferenciação entre gregos e persas durante as Guerras Médicas. Segundo esse raciocínio, a partir do conflito com persas que ocorreram no século V a.C., os gregos estabeleceram uma noção de unidade bélica, reforçada, ulteriormente, no campo político e cultural, a ponto de se definirem como um grupo étnico distinto dos povos que viviam fora dos limites do mundo helênico. Para tanto, nesse período, a concepção grega de liberdade foi utilizada como base separativa, isolando os gregos, que se auto-identificavam como sujeitos livres, dos demais povos que eram vistos como escravos. Essa disputa, que marcou "[...] o primeiro confronto entre Oriente e Ocidente [...]"[72] (MEIER, 2011, p. 27, tradução nossa), é onde se encontra as raízes da liberdade na política ocidental, além de assinalar as origens de toda uma tradição política intensificada pela crítica do modelo de organização social do Oriente. Para MOSSÉ (1970, p. 17, tradução nossa), essa dicotomia já se faz presente na obra *Histórias*, de Heródoto de Halicarnasso, "[...] cuja finalidade é narrar e explicar o grande conflito que enfrentou o mundo grego com o mundo bárbaro, a liberdade com o despotismo"[73].

2.2. Hannah Arendt: uma vida pela liberdade

Não resta dúvida que a liberdade não só é algo valioso para a história de vida de Hannah Arendt quanto também é essencial para a compreensão de sua teoria política, o que pode ser confirmado quando se avalia, pelo menos, duas situações. Em primeiro lugar, pelos eventos marcantes de sua biografia, assinalada pela fuga e crítica de regimes autoritários, os quais, frequentemente, intentaram suprimir a liberdade da experiência política, provocando nessa pensadora a consciência do papel importante que a ação livre representa para o convívio humano. Em segundo lugar, pelo uso reiterado do termo liberdade em parte significativa de sua obra, cuja denominação mais comum, por parte de Arendt, firmou-se na expressão "*raison d'être* da política"[74], patentemente, uma compreensão do quanto sua presença é essencial para que aconteça qualquer manifestação legítima dentro do espaço público. Certamente, o primeiro caso serve de trampolim para o segundo e, portanto, antes de se adentrar nos aspectos específicos da obra de Hannah

[72] "[…] the first confronting in this way the East and West […]"
[73] "[...] cuya finalidad es narrar y explicar el gran conflito que enfrentó el mundo griego con el mundo bárbaro, la libertad con el despotismo".
[74] (Cf. ARENDT, 2018, p. 167; ARENDT, 2009, p. 192)

Arendt, esses fatos históricos merecem uma breve exposição, destacando, sobretudo, suas proximidades e influências nas questões sobre a liberdade levantadas pela autora.

No que cabe ao seu percalço pessoal, minuciosamente detalhado por YOUNG-BRUEHL (1997), Hannah Arendt nasceu em 1906, em Hanover, em uma família judia de classe média. Interessando-se muito cedo por filosofia, Arendt ingressou na vida acadêmica, em 1924, tendo sido aluna de Heidegger, Jaspers e Husserl. Mas o que parecia se encaminhar para uma futura estabilidade em círculos universitários foi radicalmente alterado pelos eventos políticos que se deram após 1933, com a ascensão do regime nazista e a subsequente perseguição dos judeus, forçando Arendt a deixar seu país natal na tentativa de fugir da ameaça instaurada pelos campos de concentração. A reviravolta desses acontecimentos levou Arendt a buscar exílio nos Estado Unidos, chegando lá em 1941, e permanecendo como refugiada até 1951, ano em que lhe foi concedida a cidadania norte-americana.

Como fruto dessa estadia no Novo Mundo, Arendt descobriu um profundo apreço pelo papel que a luta pela liberdade desempenhou na história norte-americana, travando contato com toda uma literatura sobre essa temática, o que a motivou a dedicar sua atividade intelectual a uma apaixonada defesa de uma política pautada pelo desejo de ser livre. Em sentido inverso, mas com um mesmo resultado, as imagens deixadas pelo seu antigo continente, concretizadas no cenário grotesco dos campos de concentração e extermínio, foram impactantes o suficiente para que Arendt, sensibilizada pelos horrores da guerra, afirmasse ainda mais seu profundo senso sobre a importância que a liberdade representava para a existência humana. Do primeiro caso, surgiu o livro *Sobre a revolução*, publicado em 1963 e que traz uma análise sobre o processo revolucionário de consolidação da liberdade nos Estados Unidos; já no segundo caso, o resultado mais exemplar foi *As origens do totalitarismo*, de 1951, portanto, do mesmo ano em que recebeu a cidadania norte-americana. Nessa obra, Arendt promove uma reflexão a respeito dos eventos totalitários do século XX, fornecendo um panorama inédito na abordagem dos fatos daquela época.

Duas outras obras fundamentais para compreender o pensamento político de Hannah Arendt, assim como a sua concepção de liberdade, são *A condição humana*, de 1958, e, em maior grau, *Entre o passado e o futuro*, de 1961, no qual que ela reserva um ensaio especificamente para tratar da liberdade. O primeiro livro, tido por FRY (2018, p. 55) como o trabalho “mais importante de Arendt”, faz um profundo exame daquilo que ela considerou como *vita activa*, ressaltando a sua importância para o espaço público da política, e em como o seu polo oposto, isto é, a *vita contemplativa*, tornou-se hegemônica

nas sociedades ocidentais, rebaixando o valor da *vita activa* para a existência humana. Já *Entre o passado e o futuro* é composto por uma coletânea de ensaios temáticos a respeito de conceitos como tradição, história, autoridade, liberdade e educação, revelando-se um estudo denso e sintético das controvérsias políticas que marcaram o entremeio do passado e futuro daquela época.

No final de sua vida, os problemas advindos do julgamento de Eichmann[75] – que renderam a controversa obra *Eichmann em Jerusalém* (1963) – e estimulada pelas reflexões feitas em *A condição humana* levaram Hannah Arendt a iniciar um projeto voltado para a investigação da *vita contemplativa*. Esse trabalho teria como objetivo "estabelecer um relato das mais importantes atividades mentais ou suas faculdades e indicar sua relação com uma filosofia integrada do espírito" (WATSON, 2001, p.115), ou seja, estava voltado para os fenômenos da interioridade humana porque Arendt queria entender, em que medida, eles afetavam a ação política no mundo externo. Embora tenha ficado inconcluso, subitamente interrompido pela morte da autora em 1975, *A vida do espírito* foi publicado em 1978 sob os cuidados de Mary McCarthy, amiga e editora de Hanna Arendt, de quem reuniu excertos para complementar o restante da obra (Cf. JARDIM, 2011, p. 109). Não reduzindo o fato de sua incompletude, *A vida do espírito* contém considerações importantes sobre a liberdade, acima de tudo, em seu segundo capítulo.

Logicamente, existem outras obras que permearam a vida de Arendt, sendo todas tão importantes quanto as citadas anteriormente, mas o intuito aqui não é se alongar nessa exposição. O objetivo desse trecho é apenas uma introdução para situar o leitor ou a leitora nos aspectos mais gerais da vida de Arendt. Por fim, é necessário dizer que, embora existam outros trabalhos de Arendt voltados para o tema da liberdade, os quais se viram aumentados em virtude do material disponibilizado após a sua morte, o foco dessa pesquisa se concentrará somente em algumas das obras listadas anteriormente. Isso será preconizado tanto pela dificuldade de se estabelecer um mapeamento criterioso de uma obra tão extensa – pode-se catalogar, facilmente, mais de vinte publicações traduzidas para o português de trabalhos com a autoria de Arendt, entre cartas, ensaios, e livros – quanto pelo entendimento que certos livros referenciados nesse breve resumo biográfico já cumprem o papel proposto para esse estudo. Desse modo, ainda que alguns textos arendtianos, como *As origens do totalitarismo*, tragam contribuições relevantes para o tema da liberdade, determinadas produções bibliográficas de Arendt retomam essas

75

considerações dando maior peso para o problema da liberdade e serão priorizadas em razão disso. Nesse sentido, trabalhos que não fazem parte do escopo desse estudo não terão pontos de destaque nesse trecho temático, porém essa atitude não significa que serão descartados ou negligenciados desde que possam contribuir para a análise dessa pesquisa.

2.2.1. Liberdade e política

Certamente, é no livro *Entre o passado e o futuro*, mais especificamente no ensaio *Que é Liberdade?*[76], onde Hannah Arendt elabora, de forma mais detida e pormenorizada, a sua concepção do que é ser livre. Como já foi mencionado anteriormente, embora esse problema se encontre em outras obras da autora, deve-se ter em conta que ou são desdobramentos das reflexões introduzidas pelo ensaio supracitado, ou abordam o tema da liberdade enquanto pano de fundo para uma outra discussão. De todo modo, o ponto de partida para investigar a concepção arendtiana de liberdade não pode ser outro senão o texto *Que é Liberdade?*, pois, além de ser onde a questão é posta às claras pela primeira vez, e o próprio nome atribuído a esse ensaio evidencia essa intenção, é nele que se encontra de maneira explícita as considerações de Hannah Arendt a respeito do assunto.

Logo em seu início, esse ensaio de *Entre o passado e o futuro* trata da dificuldade de apresentar uma resposta satisfatória para a questão que lhe dá título, sobretudo, em função das contradições severas que o conceito de liberdade coloca a quem pretenda defini-lo. Essa intenção, de acordo com a autora, é tão complicada que pode levar a respostas que, ao invés de esclarecer o problema, tendem a complicá-lo a ponto de se mostrar como algo tão ilógico "[...] quanto entender a noção de um círculo quadrado" (ARENDT, 2009, p. 188). Grosso modo, esse ponto de vista expõe uma compreensão da liberdade atravessada por dilemas conceituais tão irreconciliáveis que, dependendo das opções, passa a ser impossível escolher entre uma delas, e continuar afirmando as demais, sem incorrer em contradição.

Isso acontece em razão da liberdade abraçar uma quantidade extensa de significados, algo que não era negligenciado pela tradição do pensamento político[77], atingindo domínios em locais tão distintos a tal ponto que alguns deles não apresentem

---

[76] De acordo com WINHAM (2012), o artigo *Que é Liberdade?* é uma versão readaptada de uma leitura feita por Arendt, em maio de 1958, em Zurique, intitulada *Freiheit und Politik*.

[77] No mínimo, desde de Montesquieu, a pluralidade de significados da liberdade é posta como um problema para aqueles que queiram compreendê-la, e a listagem diversa a respeito das várias acepções de liberdade encontradas na história humana, a qual se encontra no livro XI, do *Espírito das Leis*, é uma evidência de quanto esse pensador francês a entedia como um obstáculo para a compreensão da liberdade (Cf. MONTESQUIEU, 2004, p. 163-164).

nenhuma correspondência com os outros, porém continuam fazendo parte do quadro conceitual de liberdade. Por esse motivo, impressões como aquelas que avaliam a necessidade de impor limites à liberdade para impedir que ela se converta em uma espécie de tirania, ou mesmo uma que entenda ser possível obrigar alguém a ser livre[78], por mais contraditórias que essas vontades possam parecer, de alguma forma, conseguem ainda fazer sentido tanto quanto, para alguns geômetras, a quadratura do círculo jamais se configurou em um absurdo.

Entre os fundamentos que sustentam esse jogo de antinomias e paradoxos suscitados pela concepção de liberdade, o modelo mais elementar encontra-se no embate epistemológico travado com o determinismo natural, o qual pode ser resumindo no seguinte impasse: "[...] ou pode-se explicar a natureza, e é preciso nela incluir o homem e renunciar a liberdade, ou quer-se que o homem seja livre, e então é preciso renunciar a explicar a natureza naturalmente" (WOLFF, 2002, p.21). Na avaliação de ARENDT (2009, p. 190), dois temas dão a forma mais básica dessa contradição, os quais podem ser referidos na contraposição entre "liberdade prática", correlacionada com os efeitos cotidianos da vida em comum na percepção humana, e "não-liberdade teórica", vinculada aos modelos investigativos do método científico.

> À primeira vista, esses dois aspectos da existência humana parecem ser logicamente irreconciliáveis. Por um lado, temos o fato de que fenômenos naturais ocorrem invariavelmente de acordo com a rígida sequência de causa e efeito. Este é um postulado indispensável de toda pesquisa científica, não apenas no caso das ciências que lidam com os aspectos físicos da natureza, mas também no caso das ciências mentais, como a psicologia. Além disso, a suposição de uma sequência causal infalível em todos os acontecimentos é a base sobre a qual nossa conduta da vida cotidiana é regulada. Mas, por outro lado, temos nossa fonte mais direta e íntima de conhecimento, que é a consciência humana, nos dizendo que, em último caso, nosso pensamento e vontade não estão sujeitos a essa ordem causal. A voz interior da consciência nos assegura que, a qualquer momento, somos capazes de desejar esta ou aquela alternativa. E o corolário disso é que o ser humano é geralmente responsabilizado por suas próprias ações. É nessa suposição que se baseia a dignidade ética do homem[79]. (PLANCK, 1981, p. 107, tradução nossa)

---

[78] A primeira consideração já se encontra no livro VIII, na obra *A República*, de Platão, quando da afirmação: "A liberdade em excesso, portanto, não conduz a mais nada que não seja a escravatura em excesso, quer para o indivíduo, quer para o Estado" (PLATÃO, 2004, p. 262). Quanto à segunda, o filósofo Jean-Jacques Rousseau elaborou seu exemplo mais conhecido ao dizer, no *Contrato Social*, "aquele que recusar obedecer à vontade geral a tanto será constrangido por todo um corpo, o que não significa senão que o forçarão a ser livre" (ROUSSEAU, 1983, p. 36).

[79] "At first sight these two aspects of human existence seem to be logically irreconcilable. On the one hand we have the fact that natural phenomena invariably occur according to the rigid sequence of cause and effect. This is an indispensable postulate of all scientific research, not merely in the case of those sciences that deal with the physical aspects of nature, but also in the case of the mental sciences, such as psychology.

No que concerne à "não-liberdade teórica", a qual costuma interpretar o mundo dos fenômenos de acordo com o princípio da causalidade, outrora expresso nas fórmulas latinas "*nihil ex nihilo*" e "*nihil sine causa*" (ARENDT, 2009, p. 189), entende-se que somente aquilo que pode ser enquadrado em uma cadeia de causa e efeito, portanto, sujeito à causação, pode ser estável o suficiente para ser medido e fixado em normas científicas gerais e absolutas. Assim, para evitar a contingência, e o grau de incerteza que ela provoca na análise científica, a experiência teórica anula a possibilidade de uma existência caótica da realidade, onde fatos se dariam de modo isolado e fortuito, ressaltando os aspectos previsíveis e ordenados dos eventos que ocorrem na natureza. Para dar um exemplo, seria um grande problema para as leis da termodinâmica caso a água pudesse mudar sua temperatura de acordo com as variabilidades de seu humor, pois, na impossibilidade de concluir se ela evaporou porque foi aquecida a 100 ºC, ou porque estava em um péssimo dia, seria a própria credibilidade da ciência que ficaria abalada.

Do mesmo modo, essa forma de raciocínio também é aplicada aos processos psíquicos que transcorrem na interioridade humana, assumindo-se que "[...] se há porventura um eu primariamente livre em nós mesmos, ele certamente jamais aparece de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca pode se tornar objeto de verificação teórica" (ARENDT, 2009, p. 189). Desse ponto de vista teórico-científico, o único comportamento humano relevante é aquele que pode ser subsumido a uma cadeia causal, como é observado em alguns ramos da neurociência (ou da psicologia behaviorista) que buscam associar a imaterialidade dos fluxos de consciência à materialidade dos arranjos físicos e químicos do cérebro, pois apenas essas inter-relações seriam passíveis de serem analisadas e compreendidas de um modo não aleatório e inesperado, tal como exemplifica o polêmico argumento da "dúzia de crianças" asseverado por WATSON (2009, p.82, tradução nossa):

> Dê-me uma dúzia de crianças saudáveis, bem formados, e meu próprio mundo específico para criá-los, e eu garanto pegar qualquer um aleatoriamente e treiná-lo para se tornar qualquer tipo de especialista que eu possa selecionar - médico, advogado, artista , comerciante e, sim, até mendigo e ladrão, independentemente de seus talentos,

---

Moreover, the assumption of an unfailing causal sequence in all happenings is the basis on which our conduct of everyday life is regulated. But, on the other hand, we have our most direct and intimate source of knowledge, which is the human consciousness, telling us that in the last resort our thought and volition are not subject to this causal order. The inner voice of consciousness assures us that at any given moment we are capable of willing this or that alternative. And the corollary of this is that the human being is generally held responsible for his own actions. It is on this assumption that the ethical dignity of man is based".

> inclinações, tendências, habilidades, vocações e raça de seus ancestrais[80].

Sob esse ponto de vista, a liberdade não passaria de uma miragem, provocada quer por uma interação físico-química cerebral quer por um desconhecimento do controle que um *Deus ex machina* exerce sobre a vida humana. No entanto, ao se assumir qualquer uma dessas hipóteses, um dos problemas gerados envolve a impossibilidade de estabelecer critérios aceitáveis para a imputabilidade, fazendo do agente uma entidade sobre a qual não se pode recair nenhuma responsabilidade a respeito do desdobramento de seus atos, uma vez que sua ação foi executada, não por motivo de uma escolha, mas em decorrência de uma força que o agente é incapaz de contornar, sendo apenas o joguete de uma corrente de acontecimentos em que está inserido. Assim, na impossibilidade de vincular uma determinada pessoa a qualquer conjunto de fatos e lhe atribuir a exclusividade desses feitos, subentende-se que sua ação já não é mais espontânea, nem mesmo livre, e, portanto, deixa de se submeter ao ônus da responsabilidade e da culpa[81].

Como se vê, de uma solução para uma questão epistemológica se segue um problema de ordem ética e legal, isto é, enquanto, por um lado, preservava-se a pretensão científica de fundamentar um ordenamento permanente da natureza, como queriam alguns mecanicistas[82], por outro lado, ao se estabelecer que todo ato pressupõe uma causa anterior, não havendo a possibilidade de nada surgir de forma espontânea no mundo dos eventos, anulava-se qualquer pretensão de culpa ou responsabilidade, uma vez que a autoria da ação se perde em um *regressus ad infinitum*[83] dentro da cadeia de acontecimentos.

Para a teoria jurídica, essa probabilidade frustraria qualquer tentativa de atribuir responsabilidade a um agente, em contrapartida, dessa restrição não se pode concluir que

---

[80] "Give me a dozen healthy infants, well-formed, and my own specified world to bring them up in and I'll guarantee to take any one at random and train him to become any type of specialist I might select – doctor, lawyer, artist, merchant-chief and, yes, even beggar-man and thief, regardless of his talents, penchants, tendencies, abilities, vocations, and race of his ancestors".

[81] De certo modo, esse é princípio básico da teoria do dente de engrenagem, a qual é responsável por postular que "[...] dentro de um sistema os sujeitos não agem como indivíduos, mas como engrenagens de uma máquina, de modo a tornar impossível atribuir-se individualmente qualquer culpabilidade moral ou legal" (ASSY, 2015, p. 22), argumento utilizado por Adolf Eichmann a seu favor durante seu julgamento em Jerusalém.

[82]

[83] Em termos lógicos, *regressus ad infinitum* significa dizer que "A é a causa de B", porém A é o efeito de alguma causa oculta tanto quanto B pode ser a causa de um efeito desconhecido, dando sequência a uma cadeia de causas precedentes ou efeitos posteriores que se estendem em uma linha temporal imensurável, de onde se segue que "X é a causa de A e A é a causa de B e B é a causa de Y". Nessa ordem, não é viável determinar que a origem de B tenha sido A, pois A é apenas o resultado de X, ou seja, o verdadeiro responsável por B é X, e não A. Entretanto, X também é o efeito de uma sequência infinita de fontes anteriores, fazendo a autoria de B se perder em um regresso causal incontável.

a inexistência de um nexo causal tornaria essa questão legal menos problemática, pois, se é verdade que um sistema infinito de causas e efeitos inviabiliza a imputabilidade legal, também é verdade que a ausência de qualquer nexo de causalidade resolveria o problema, uma vez que, se não é possível juntar um agente a sua ação, ninguém pode ser responsabilizado por ela, ou seja, só é permitido dizer que "A é responsável por B" se "A é a causa de B". Nesse caso, o nexo de causalidade também é uma teoria importante para o direito penal, pois a ausência de conexão entre os fatos elimina a existência da autoria.

Contudo, do ponto de vista legal, essa relação de responsabilidade entre A e B não basta ter sido confirmada pelo nexo causal, ela também precisa ter, em sua fonte, um sentido de gênese e originalidade, ou seja, não basta que A seja a causa de B, mas que nada mais possa causar B que não A. Para tanto, se assume que apenas agentes livres, capazes de iniciar algo inédito e próprio, podem ser culpabilizados ou responsabilizados por seus atos. Nesse sentido, um dos exemplos jurídicos mais notáveis desse princípio se trata da doutrina do *actio libero in causa*, a qual é uma das representações legais dessa precondição para a imputabilidade, sendo, portanto, inimputável o executor que agiu na ausência de seu exercício de liberdade, que teve toda a sua ação dominada por uma imposição sob a qual o agente não poderia se contrapor.

Nos crimes por embriaguez, por exemplo, onde a alegação de inconsciência pelo uso excessivo de álcool é um recurso utilizado pela defesa para inocentar o réu, atribuindo que o acusado estava sob o efeito de um torpor que o impediu de ter uma reação contrária ao ato, o que representa dizer que o acusado teve sua ação livre neutralizada pela embriaguez, o *actio libero in causa* é um subterfúgio empregado pela acusação para anular essa lógica argumentativa, estabelecendo que, embora durante o ato o agente estava incapacitado de agir livremente, antes de perder a consciência, o transgressor estava em pleno de exercício de sua liberdade, tanto que assumiu o risco de perdê-la ao se colocar em estado de embriaguez, o que não só inviabiliza sua inculpabilidade quanto o torna responsável pela sua ação. Do mesmo modo, situações extremas, como ocorre nas qualificadas pela expressão "escolha de Sofia"[84], também são casos que ajudam na compreensão de atos ou decisões realizados em ausência de liberdade, indicando que pessoas forçadas a escolher em grave ameaça não merecem receber a mesma penalidade

[84] "Escolha de Sofia" é um termo que invoca a dificuldade de se ter escolhas autênticas sob pressão e grande sacrifício pessoal, como a que foi representada pelo filme homônimo de 1982. Dirigido por Alan J. Pakula, e baseado no romance de William Styron, o enredo dessa obra cinematográfica narra a história de Sofia, uma polonesa enviada com seus dois filhos para o campo de concentração de Auschwitz durante a II Guerra. Na história, um sádico oficial nazista força Sofia a optar pela vida de apenas um de seus filhos, sendo que ambas as crianças seriam executadas caso ela não tomasse essa terrível decisão.

de pessoas que optaram voluntariamente por uma ação semelhante, argumentando-se que, na primeira circunstância, a ação não foi livre em sua origem.

Ora, são esses e outros dilemas da vida em comunidade, da convivência prática, que acabam por se contrapor ao universo da "não-liberdade teórica", consolidando a percepção da "liberdade prática" como algo do âmbito dos assuntos mundanos. Nesse sentido, a vivência prática tende a entender a "[...] liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma" (ARENDT, 2009, p. 189), sendo, por conta disso, o piso axiomático sobre o qual os atos de decisão e responsabilidade são definidos e legitimados, ou seja, é por meio dessa consciência da liberdade que os processos de tomada de decisão, os juízos e as leis constituídas nas sociedades humanas são reconhecidos como válidos, pois, por serem frutos da espontaneidade humana, dessa capacidade de instituir fenômenos que não fazem parte do encadeamento causal dos eventos pertencentes ao domínio da necessidade, as escolhas podem ser avaliadas em si mesmas, como atos independentes e, portanto, passíveis de receber uma marca autoral. Na ausência dessa percepção, o mais imprevisível dos gestos humanos não poderia ser associado a um agente, até porque toda a ação seria qualificada enquanto um comportamento padronizado e, em concomitância, parte de uma corrente inexorável de acontecimentos ao qual os sujeitos se submetem inadvertidamente, executando condutas sem se dar conta que elas não foram realizadas por conta de uma vontade própria, mas em razão de uma força causal desconhecida que os precede.

Em igual medida, se é verdade que os problemas da vida comum estabelecem as bases para as reflexões sobre a "liberdade prática", não é nenhum exagero considerar que a "não-liberdade teórica" não seja algo típico do ambiente científico, porque, assim como os problemas da ética e da moral, a origem do determinismo científico também se assenta nas considerações cotidianas do senso comum, em outras palavras, não é o conhecimento científico *de per se* que estimula uma visão determinista da realidade, mas são as experiências pré-científicas dessa realidade, apoiadas em uma interpretação comumente aceita, que formam as bases para uma difusão determinista do pensamento científico.

> [...] a antinomia entre liberdade prática e não-liberdade teórica, ambas igualmente axiomáticas em suas respectivas áreas, não diz respeito meramente a uma dicotomia entre Ciência e Ética, mas repousa nas experiências cotidianas nas quais tanto a Ética quanto a Ciência têm seu ponto de partida. Não é a teoria científica, mas o próprio pensamento, em seu entendimento pré-científico e pré-filosófico, que parece dissolver no nada a liberdade na qual se baseia nossa conduta prática. E que, no momento em que refletimos sobre um ato que foi empreendido

> sob a hipótese de sermos um agente livre, ele parece cair sob o domínio de duas espécies de causalidade: a causalidade da motivação interna, por um lado, e o princípio causal que rege o mundo exterior, por outro. (ARENDT, 2009, p. 190)

Nesse âmbito, para Hannah Arendt, é a sobrevalorização da vida intelectual desenraizada das experiências cotidianas que aprofunda a experiência da imutabilidade do mundo externo, pois, seja através da memória, suspendendo a aleatoriedade dos acontecimentos ao lhes dar uma sequência temporal, seja por meio da vontade, dando-lhes intencionalidade e restringindo a amplitude e contingência dos gestos humanos, é que as categorias ou aspectos do pensar permitem ao entendimento humano contestar a imprevisibilidade da ação humana. Logo, algumas posições científicas vêm a ser apenas o reflexo dessa pressão que o pensamento exerce sobre a arbitrariedade apresentada pelo mundo, com o fim de encaixá-la em um ordenamento lógico apropriado para um entendimento da realidade. Quanto a isso, há inclusive um esforço, por parte de um cientificismo banal, na tentativa de neutralizar os aspectos morais e políticos que possam aparecer nos domínios da ciência, arrogando-se uma suposta impessoalidade embora feita por pessoas.

Entretanto, é necessário destacar que nada disso é uma condição natural do conhecimento humano, tendo em vista que seu reforço se deu sob a intensificação de determinadas condições históricas, como o surgimento da filosofia antiga e da ciência moderna, nem se trata do único meio de compreensão da realidade, já que o pensamento pré-filosófico e pré-científico também desempenhou um papel relevante na interpretação do mundo sem representar uma submissão às leis da lógica racional, mas se trata de uma possibilidade humana que foi enaltecida à custa de outras. Por sua vez, desde seu recrudescimento na vida humana, a sobrevalorização da atividade intelectual não só opôs a “liberdade prática” à “não-liberdade teórica”, quanto também foi responsável pela antinomia entre “liberdade política” e “liberdade filosófica (ou interna)”. Ora, segundo a visão arendtiana, o ponto de início dessas cisões se encontra em um arco histórico que vai da ética de Epicteto aos primórdios do cristianismo com São Paulo e Santo Agostinho, porém, antes de detalhar esse período, cabe contextualizar as condições anteriores que preparam o terreno para que essa visão dicotômica da liberdade se tornasse possível. Nesse caso, cumpre retornar ao mundo grego que antecedeu.

Para a análise arendtiana, o discernimento da ação enquanto fundamento da vida prática, tendo as múltiplas interações humanas como pré-requisito para sua existência, de sua afinidade com a liberdade e de seu papel no espaço político foram critérios essenciais

para a percepção mundana da "liberdade prática" desde os primórdios da cultura ocidental. Dessa maneira, para evitar qualquer entendimento equivocado acerca da ação, algo que a tomasse como uma designação comum à "não-liberdade teórica", foi que os povos gregos e romanos representaram o verbo agir com um duplo significado: iniciar e realizar.

> Pois qualquer coisa que a literatura antiga, tanto grega como latina, tenha a nos dizer acerca desses assuntos arraiga-se essencialmente no curioso fato de que ambas as línguas possuíam dois verbos para designar aquilo que chamamos uniformemente de "agir". As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir, e, por último, governar; e *práttein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos históricos. (ARENDT, 2009, p. 214)

Segundo a pensadora teuto-americana, essas considerações arcaicas sobre a ação divergem abertamente do sentido atual porque seu significado helênico e romano privilegia uma combinação conjunta de liberdade, ação e política, algo que já não se nota com tanta naturalidade nos períodos históricos subsequentes. Com efeito, como pode se perceber nas questões jurídicas anteriores, em termos modernos, a ação está bastante relacionada ou com a singularidade do agente, até por uma necessária discussão em torno da imputabilidade, ou, por uma exigência científica, com a totalidade dos fatos, porém jamais com ambas juntas, o que significa que onde uma se encontra a outra perde o seu espaço. Mas, nas civilizações romanas e gregas, o ponto chave sobre o qual a ação se sustenta é a pluralidade humana, a qual resguarda o "[...] duplo aspecto da igualdade e da distinção" (ARENDT, 2010a, p. 219), ou seja, o aspecto político da ação nas sociedades antigas não permitia que ela fosse exclusivamente avaliada ou como evento supramundano, onde os indivíduos se inserem, ou como uma ação isolada da companhia de seus pares., pois, na Grécia e Roma Antigas, o agir estava intimamente correlacionado com a vivência entre outros seres humanos de mesma condição. Assim, somente por intermédio dessa pluralidade que a ação poderia ser compreendida, exaltada, reprovada, dignifica e distinguida, do contrário, sem a existência do olhar alheio de outros humanos, a ação seria um evento desconhecido assim como o barulho de uma árvore caindo no vácuo de uma floresta inóspita.

Também a ação, para gregos e romanos, não se confunde com o emaranhado de atos que tecem a história humana, pois, ao agir, o indivíduo revela a si mesmo para o

mundo que o cerca, destacando-se do fluxo inalterável da natureza. Dessa duplicidade entre semelhança e diferença, o espaço público brota como terreno para o surgimento da ação, da pluralidade e da política.

> A ação exclusivamente, depende da existência da esfera pública para ser exercida. Uma vez que ela é a atividade por meio da qual os homens revelam uns aos outros suas identidades e em que as personalidades individuais são reconhecidas, ela ocorre em um ambiente de intensa luminosidade, que possibilita que tudo apareça na maior visibilidade. Os critérios exigidos para o desempenho da ação são a pluralidade e a publicidade. (JARDIM, 2011, p. 91)

É essa pluralidade característica da ação que Hannah Arendt reafirma quando analisa o problema. Em sua concepção, a ação pressupõe a existência de outros indivíduos além daquele que age, pois agir requisita a presença de um público para que haja tanto seu reconhecimento quanto sua lembrança. Nesse sentido, qualquer ação empreendida no isolamento e na privacidade caberia ser entendida de modo distinto daquela praticada fora desses espaços de restrição. Contudo, a linguagem moderna apagou essa diferenciação tanto entre atividade externas e internas quanto entre atividades públicas e privadas, motivo pelo qual Hannah Arendt dedicou uma obra inteiramente a esse assunto, a saber, o livro *A condição humana*.

De acordo como CALVET DE MAGALHÃES (2006, p. 2), a publicação de *A condição humana* teve como origem uma "[...] série de conferências proferidas, em 1956, na Universidade de Chicago sob o título *Vita Activa*", e que eram desdobramentos dos estudos que Arendt pretendia realizar sobre Marx. Em carta de 7 de abril de 1956, portanto, dois anos antes de sua publicação, Arendt confidencia a Karl Jaspers que pretendia dar o nome de *Vita Activa* à obra que, por sugestão de seu editor, depois seria intitulada *A Condição Humana*: "Tenho o meu manuscrito mais ou menos em forma, mas está longe de estar pronto para impressão. Vou chamar a coisa toda de *Vita Activa* e vou me concentrar principalmente no trabalho–fabricação–ação em suas implicações políticas"[85]. (ARENDT, 1992, p. 183, tradução nossa). Ao cogitar usar o conceito de *vita activa* como título do livro, evidencia-se a importância que Arendt dava a esse termo latino. E o que vem a ser *vita activa*?

O termo *vita activa* é um contraponto à expressão *vita contemplativa*, ou seja, enquanto este remete ao âmbito do pensamento, aos aspectos abstratos, não-mundanos,

[85] "I have my manuscript more or less in shape, but it is far from being ready for print. I'm going to call the whole thing *Vita Activa* and will be focusing mainly on labor–work–action in their political implications".

universais e imutáveis da interioridade do indivíduo, aquele atua na mundanidade das relações humanas, isto é, refere-se à inevitabilidade do contato do sujeito com a materialidade da natureza ou com a presença de outra pessoa. Nesse sentido, *vita activa* conota o conjunto de três aspectos da vida humana (trabalho, fabricação e ação), os quais foram desvalorizados no período que a *vita contemplativa* pautou o sentido da vida humana na Terra.

> Ao fazer essa pergunta, assumirei que a distinção milenar entre dois modos de vida, entre uma *vita contemplativa* e uma *vita ativa*, que encontramos em nossa tradição de pensamento filosófico e religioso até o limiar da era moderna, é válido e que, quando falamos de contemplação e ação, falamos não apenas de certas faculdades humanas, mas de dois modos de vida distintos. Certamente, a questão é de alguma relevância. Pois mesmo se não contestarmos a suposição tradicional de que a contemplação é de ordem superior à ação, ou que toda ação é apenas um meio cujo verdadeiro fim é a contemplação, não podemos duvidar - e nunca ninguém duvidou - de que é bem possível que os seres humanos passem pela vida sem nunca se entregarem à contemplação, enquanto, por outro lado, nenhum homem pode permanecer no estado contemplativo ao longo de sua vida. A vida ativa, em outras palavras, não é apenas o que a maioria dos homens está envolvida, mas também o que nenhum homem pode escapar completamente. Pois é da natureza da condição humana que a contemplação permanece dependente de todos os tipos de atividades - depende do trabalho para produzir o que for necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar o que for necessário para abrigar o corpo humano, e precisa de ação para organizar a convivência de muitos seres humanos de maneira a garantir a paz, a condição para o silêncio da contemplação[86]. (ARENDT, 1987, p. 29, tradução nossa)

Essa forma de entender a *vita activa* em relação à *vita contemplativa* tem a ver com o passado helênico das duas. Segundo ARENDT (2010a), se, por um lado, a *vita activa* era um elemento essencial para a vida política da *polis*, sobretudo, em sua faceta da ação, por outro lado, a *vita contemplativa* é o produto da relação conflituosa entre o

---

[86] "In asking this question, I shall assume that the age-old distinction between two ways of life, between a *vita contemplativa* and a *vita activa*, which we encounter in our tradition of philosophical and religious thought up to the threshold of the modem age, is valid, and that when we speak of contemplation and action we speak not only of certain human faculties but of two distinct ways of life. Surely, the question is of some relevance. For even if we don't contest the traditional assumption that contemplation is of a higher order than action, or that all action actually is but a means whose true end is contemplation, we can't doubt -- and no one ever doubted -- that it is quite possible for human beings to go through life without ever indulging in contemplation, while, on the other hand, no man can remain in the contemplative state throughout his life. Active life, in other words, is not only what most men are engaged in but even what no man can escape altogether. For it is in the nature of the human condition that contemplation remains dependent upon all sorts of activities -- it depends upon labor to produce whatever is necessary to keep the human organism alive, it depends upon work to create whatever is needed to house the human body, and it needs action in order to organize the living together of many human beings in such a way that peace, the condition for the quiet of contemplation is assured".

filósofo e o cidadão. Pois bem, esse conflito que marca a *vita contemplativa* se intensificou após o julgamento e a condenação de Sócrates pois evidenciou o quanto o filósofo não era útil para a *polis*. Para ARENDT (2012), esse acontecimento levou Platão a desqualificar a *vita activa* em função da *vita contemplativa*, principalmente, por entender que essa última correspondia ao mundo da verdade ao passo que a primeira era o espaço das opiniões. Sendo assim, por ser o mundo da verdade, a *vita contemplativa* também era o reino da imutabilidade, da eternidade, e, em razão disso, Platão defendia que as leis, inclusive as cívicas, deveriam seguir esses princípios por darem mais estabilidade e segurança para o convívio dentro da *polis*. Em boa medida, o mito da caverna é uma alegoria para essa impressão, sendo que as sombras da caverna seriam as opiniões que compõe a *vita activa* e, em contrapartida, a luz da parte externa representaria a verdade que se expressa pela *vita contemplativa*. Seguindo essa mesma ordenação platônica, o cristianismo construiu suas bases e elevara o status da *vita contemplativa* a patamares que não só menosprezaram o prestígio político da *vita activa* como também rebaixaram o trabalho e a fabricação à níveis vexaminosos.

> Originalmente, a *vita ativa* é marcada com o selo da mortalidade (somos seres finitos), enquanto a *vita contemplativa* promete uma certa eternidade (as Ideias não morrem). É por isso que Aristóteles disse que a parte da nossa alma pela qual pensamos era a mais divina em nós. Arendt, porém, ressalta, com razão, que, diferentemente da filosofia da eternidade, a ação pode realizar uma certa imortalidade, porque as ações mais nobres sobrevivem a seus autores por meio de narrativas. Haveria, portanto, duas experiências diferentes: imortalidade e eternidade, a última acontecendo apenas com o estar apartado dos homens. No entanto, com a expansão do cristianismo no Ocidente e a ideia de uma eternidade após a vida terrena, a *vita ativa* perdeu todo o seu brilho. A nobreza disso foi esquecida sob a influência de uma dupla tradição: filosofia e cristianismo[87] (COCHEREAU, 2016, p. 79, tradução nossa)

Foi assim que, após o desaparecimento da *polis*, a *vita contemplativa* atribuiu outro sentido para *vita activa*, a qual passou a "[...] referir-se a tudo o que fosse ação (*práxis*), entendida como um movimento voltado para as necessidades da vida: tudo aquilo que um 'corpo vivo' necessita para viver" (WAGNER, 2002, p. 84), apagando,

[87] "Originellement, la *vita activa* est marquée du sceau de la mortalité (nous sommes des êtres finis) alors que la *vita contemplativa* promet une certaine éternité (les Idées ne meurent pas). C'est pourquoi Aristote disait que la partie de notre âme par laquelle nous pensons était ce qu'il y a de plus divin en nous. Mais Arendt fait à juste titre remarquer que contrairement à la philosophie qui vise l'éternité, l'action peut accomplir une certaine immortalité car les actions les plus nobles survivent à leurs auteurs grâce aux récits. Il y aurait donc deux expériences différentes: l'immortalité et l'éternité, la dernière seulement supposant de se mettre en retrait des hommes. Or, avec l'expansion du christianisme en Occident et l'idée d'une éternité après la vie terrestre, la *vita activa* perdit donc tout son éclat. La noblesse de celle-ci a donc été oubliée sous le coup d'une double tradition: la philosophie et le christianisme".

assim, as distinções delimitadas que os gregos faziam entre trabalho, fabricação e ação. Portanto, houve um esquecimento do sentido pré-filosófico da compreensão de *vita activa* visto que essa, antes considerada o espaço da liberdade humana, passou a ser identificada com o reino da necessidade.

> Com o desaparecimento da antiga cidade-Estado – e Agostinho parece ter sido o último a saber pelo menos o que outrora significava ser um cidadão –, a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. É claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto a vida dedicada à política. De fato, o oposto era verdadeiro: a ação passar a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theôrçtikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre. (ARENDT, 2010a, p. 16)

Posto isso, compete agora analisar cada aspecto da *vita activa* em sua especificidade. Para começar, o trabalho é, segundo ARENDT (2010a, p. 8), "[...] a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais [...]", sendo que a expressão *animal laborans* é "[...] a mais adequada para apontar aquele que se dedica a essa atividade (WAGNER, 2002, p. 63). Nesse sentido, o *animal laborans* é aquele que trabalha com o objetivo de suprir sua própria vida e garantir sua sobrevivência em um ciclo que só termina com a morte, logo, sua condição humana é a própria vida.

Já a fabricação, de acordo com ARENDT (2010a, p. 8) é "[...] a atividade correspondente à não-naturalidade [*unaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último". Em razão disso, a fabricação é a responsável pela criação de um mundo artificial, posto pela obtenção de objetos que superam em durabilidade os produtos do *animal laborans*. O agente da fabricação é o *homo faber* e a sua condição humana é a mundanidade (*worldliness*). Ademais, na fabricação, a produção de artefatos está intimamente ligada com as noções de utilidade e instrumentalidade, tendo em vista ser determinada pelas categorias de meio e fim (WAGNER, 2002).

Enquanto o trabalho e a fabricação são atividades que coincidem com o isolamento do indivíduo, a ação só é possível graças a presença de outras pessoas, sendo, portanto, a "[...] única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria" e que "corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo" (ARENDT,

2010a, p. 8). Desse modo, ainda que todas os três modos da condição humana desempenhem "[...] alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – toda a vida política" (ARENDT, 2010a, p. 8-9).

> Diferentemente do labor, que é um processo circular, sem começo ou fim, e diferentemente do trabalho, que se realiza enquanto processo que tem um começo e um fim determinados, a ação, enquanto atividade mesma, existe apenas em sua realização e nesse sentido ela é iniciativa. Lançada na teia das relações humanas, é o início de um processo com desdobramentos imprevisíveis. (WAGNER, 2002, p. 70)

Desse ponto de vista da imprevisibilidade, conclui-se que é pela ação que o sujeito revela a sua singularidade diante das outras pessoas, é por meio dela que ele instaura uma novidade no mundo. Essa circunstância de iniciar algo novo é a responsável pela história humana na Terra e pela constituição política das relações de liberdade que atravessam essa mesma história. Inclusive, um dos pontos da crítica de Arendt a Marx se encontra na concepção de história marxista, a qual Arendt atribui a incapacidade de assimilar o inesperado dentro de suas bases teóricas, afastando, assim, o princípio da liberdade que referencia a ação histórica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O foco central dessa dissertação foi argumentar que crise e liberdade representam elementos interpretativos relevantes para uma reconstrução da teoria política, sobretudo, quando apoiados sobre o pensamento de Hannah Arendt. Nesse sentido, essa pesquisa pretendeu, a partir de uma visão ampla do pensamento dessa pensadora, utilizando, inclusive, de outras fontes filosóficas ou políticas, ilustrar como os termos crise e liberdade foram assimilados e modificados pelo vocabulário político do Ocidente. Entretanto, cabe dizer que os pontos abordados nessa investigação não se esgotam plenamente no presente estudo, ao invés disso, espera-se criar caminhos possíveis para futuras pesquisas, fornecendo auxílio para o entendimento de que "tempos sombrios" não podem ser clarificados por conceitos que já perderam sua validade.

No cerne dessa impressão, há a convicção, anteriormente apresentada, de que o passado já não é mais parte do presente e "[...] que a tradição do pensamento não fornece regras para a ação futura e conceitos para o entendimento dos acontecimentos passados" (LAFER, 1988, p. 80). Sendo assim, o esgarçamento que dissolveu a unidade temporal que atava o velho ao novo ficou evidente quando o fenômeno totalitário "[...] tornou a ruptura uma realidade tangível para todos e um fato político de primeira importância" (LAFER, 1988, p. 80), seja pelo seu ineditismo, que inviabilizou o uso das categorias conceituais correntes para tentar explicá-lo, seja pela descrença e a atitude negativa que ele gerou contra a política. Esse último precedente conduziu "[...] a uma visão da liberdade dissociada da política ou, até mesmo, como seu contrário" (JARDIM, 2011, p. 69).

Para Hannah Arendt, a liberdade é a aparição dos sujeitos políticos no espaço público e esse fenômeno se dá pelo discurso e pela ação.

> [...] ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. (ARENDT, 2009, p. 191-192)

> [...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis. A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. (ARENDT, 2010a, p. 223)

Nesses termos, é uma percepção distorcida conceber política sem liberdade ou seu contrário. Do mesmo modo, nenhuma delas se manifestaria ausentes do discurso e da ação, os quais são indissociáveis também. Diante dessa simbiose entre essas esferas, em que uma dá sustentação a outra, Arendt (2007, p. 38) reconhece que:

> "Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade."

Ou ainda mesmo que a liberdade:

> [...] não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação. (ARENDT, 2009, p. 192)

No que toca a ação, Arendt estabelece que a condição da pluralidade e a necessidade do espaço público são fundamentais para que ela possa acontecer. Como se pode perceber, diante de toda essa interdependência presente nos fenômenos políticos, caso haja a ausência de pluralidade humana e/ou o sufocamento de espaços públicos, o resultado disso seria o enfraquecimento da ação política e da experiência liberdade. Logo, se seguiria um grande esvaziamento da vida política e um sentimento entre as pessoas de completo alheamento dos assuntos públicos. A partir dessa perspectiva, deve-se estar ciente que:

> Sem espaços de aparição, sem o contato direto entre os seres humanos, corremos o risco de ver disseminados entre nós a cultura do medo e o aumento da dificuldade de lidar com os conflitos. O resultado é o retorno do racismo, de formas não civilizadas, como a força e a violência, como estamos presenciando, para resolver as tensões humanas. (AGUIAR, 2009, p. 289)

De fato, nos dias de hoje, o distanciamento da política é evidente e começa a se tornar novamente ameaçador em função do crescente surgimento de movimentos autoritários. No fundo, essa incompatibilidade entre a política e o mundo moderno forjou o drama político da atualidade, pois em um cenário de tantas rupturas, perdeu-se, afinal,

a antiga noção que distinguia a política da economia. Com isso, a compreensão de liberdade se alterou, transformando o cidadão em consumidor. Desde então, a liberdade como experiência política se tornou liberdade de consumo, resultando em um processo de contaminação da vida pública pela vida privada. Assim, deu-se a instrumentalização da política, transformando-a em uma finalidade, anulando a espontaneidade da ação. Essa sensação de incapacidade e impotência diante do mundo acentuou a percepção negativa da crise, tornando-a não em um horizonte de possibilidades, mas em uma barreira indesejável que ameaça o conforto de quem acredita na liberdade de consumo.

Por fim, e como dito antes, o último aspecto arendtiano irá atuar como fuga de cena por reconhecer que filosofar "[...] não é a passagem de um mundo confuso a um universo de significações fechadas. Ao contrário, ela começa com a consciência daquilo que corrói e faz ruir, mas também renova e sublima nossas significações adquiridas" (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 48). Ou seja, a filosofia é esse devir do pensamento capaz de interpretar e dar sentido ao que ela mesma persiste em desfazer. Em tal sentido, a atividade filosófica se assemelha ao drama vivido por Penélope, tecendo suas tramas de conceitos, para depois desfazê-las totalmente e então recomeçá-las outra vez, característica que, em certa medida, é admitida por Arendt (2010b, p.107) ao afirmar que "[...] o pensamento é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior". Seguindo essa metáfora, não há aqui a pretensão de esgotar a temática que é o alvo de estudo desse texto; pelo contrário, o intuito se trata de ser mais uma contribuição na tentativa ininterrupta de se experimentar o pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABREU, Maria A. **Hannah Arendt e os limites do novo**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a gloria**: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. Disponível em: < https://www.academia.edu/39535172/Giorgio_Agamben_O_Reino_e_a_Gloria>. Acesso em: 16 out. 2020.

_____, Giorgio. **Stasis**: a guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2. Bollati Boringhieri: Torino, 2015.

ALVES NETO, Rodrigo R. O Sócrates de Hannah Arendt. In: **XVII Semana de Humanidades da UFRN**. Natal: UFRN, 2009. V. 1. p. 1-10. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/humanidades2009/Anais/GT04/4.2.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2018.

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

APPEL, Myrna B. et al. (Orgs.). **Caminhos para a liberdade**: a Revolução Francesa e a Inconfidência Mineira (as letras e as artes). Porto Alegre: UFRGS – PUCRS – FAPERGS, 1989.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____, Hannah. **A promessa da política**. Tradução: Pedro Jorgensen Jr. 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

_____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

_____. **Ação e a busca pela felicidade**. Tradução: Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

_____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

_____. **Crises da República**. Tradução: José Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010c.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução: Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 188-220.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. Labor, Work, Action. **Amor Mundi**, Boston College Studies in Philosophy, v. 26, p. 29-42, 1987. Disponível em: <https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-009-3565-5_2#citeas>. Acesso em: 08 ago. 2019.

_____. **O que é política?** Tradução: Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Sobre Hannah Arendt. Tradução: Adriano Correia. **Inquietude**, Goiânia, vol. 1, nº 2, ago/dez, 2010d, p. 124-163.

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

_____. **Sobre a violência**. Tradução: André de Macedo Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010e.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. **Hannah Arendt – Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969**. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. Transl. from German Robert and Rita Kimber. San Diego; New York; London: Harvest Book, 1992.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2004.

ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Noberto Bobbio, 2015.

BAERT, Barbara. Around the Sieve. Motif, Symbol, Hermeneutic. **RISE, Review of Irish Studies in Europe**, vol. 2, no. 1, 2018, pp. 57–75. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.imageandnarrative.be%2Findex.php%2Frise%2Farticle%2Fdownload%2F1705%2F1333%2F>. Acesso em: 22 out. 2020.

BASALI, Rogério A. de M. A mentira na política. **Revista Ideação**. N. 32, jul./dez., 2015, pp 101-120. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/1297/2761> . Acesso em: 03 nov. 2019.

BEER, Josh. **Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy**. Westport: Praeger, 2004.

BENOIT, Hector. Sócrates. In: PECORARO, Rossano. **Os filósofos:** clássicos da filosofia, v. I de Sócrates a Rousseau. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de janeiro: PUC-Rio, 2008.

BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Tradução: Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora UnB, 1969.

BOTTOMORE, Tom (ed.). **Dicionário do pensamento marxista**. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2012.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. A atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt. **Ética e Filosofia Política**, Juiz de Fora, MG, v. 9, n.1, p. 1-54, 2006. Disponível em: <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2019.

CARDOSO JÚNIOR, Nerione N. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública**. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2005.

CASSIN, Barbara (ed.). **Dictionary of untranslatables**: a philosophical lexicon. Trad. Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanel Stein, and Michael Syrotinski. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.

CHANDELIER, Cédric. Crise et héritage dans la philosophie française des sciences au tournant dês XIX et XX siècles. In: CAMILLERI, Sylvain ; CHANDELIER, Cédric. **Qu'est-ce qu'un héritage?** Bucharest: Zeta Books, 2009. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=oR5ncVCCi4kC&pg=PA85&dq=%CE%BA%CF%81%CE%AF%CF%83%CE%B9%CF%82+crise&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CEIQ6AEwBWoVChMI7pL0vLPwyAIVyH6QCh0xhAff#v=onepage&q=%CE%BA%CF%81%CE%AF%CF%83%CE%B9%CF%82%20crise&f=false>. Acesso em: 02 out. 2015.

CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. vol. 1.

CHOU, Mark. **Greek tragedy and contemporary democracy**. New York: Bloomsbury Academic, 2012.

COCHEREAU, Mathieu. **Connaître en citations Arendt**. Paris: Éditions Ellipses, 2016.

COELHO, Maria Francisca Pinheiro. A política como liberdade em Hannah Arendt. In: NASCIMENTO, Paulo; BREA, Gerson; MILOVIC, Mirolasv (Org.). **Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt**. São Paulo: Annablume, 2010.

COLI, Jorge. **O corpo da liberdade**: reflexões sobre a pintura do século XIX. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

D'ALLONNES, Myriam R. Comment la crise vient à la philosophie. **Esprit**, 2012/3 Mars/avril, p. 108-117. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-esprit-2012-3-page-108.htm>. Acesso em: 30 nov. 19.

_____, Myriam R. Hannah Arendt penseur de la crise. **Études**. Vol. tome 415, no. 9, 2011, pp. 197-206. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-etudes-2011-9-page-197.htm>. Acesso em: 02 nov. 19.

DELACAMPAGNE, Christian. **A filosofia política hoje:** idéias, debates, questões. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

DÜRING, Ingemar. Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento. Traducción: Bernabé Navarro. 2. ed. Coyoacán, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

FINLEY, Moses I. **La economía de la antigüedad**. Traducción: Juan José Utrilla. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

FISCHER, David H. **Liberty and freedom**: a visual history of America's founding ideas. New York and Oxford: Oxford University Press, 2005.

FOUCAULT, Michel. Historia de la sexualidad. 3: la inquietud de sí. 14 ed. México: Siglo XXI Editores, 2005. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=MY8c36Oav-gC&pg=PA85&lpg=PA85&dq=Plutarch+Praecepta+798C+logos+krisis&source=bl&ots=kNVDvB71Hp&sig=ACfU3U1DI9JMQceSiTuXQnOxQDM8-aTTbA&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwi-9veP1q_sAhXtH7kGHfTlAWkQ6AEwAHoECAkQAg#v=onepage&q=Plutarch%20Praecepta%20798C%20logos%20krisis&f=false>. Acesso em: 12 de out. 2020.

GARVER, Eugene. **Aristotle's Politics**: Living Well and Living Together. Chicago: University of Chicago Press, 2011. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=SKBZpGAf7OgC&pg=PA77&dq=arche+kai+krisis+arist%C3%B3teles&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwjdz6u2p8nsAhVkIbkGHQozDtoQ6AEwAXoECAQQAg#v=onepage&q=arche%20kai%20krisis%20arist%C3%B3teles&f=false>. Acesso em: 22 out. 2020.

HALPERN, Richard. Theater and Democratic Thought: Arendt to Rancière. **Critical Inquiry**, vol. 37, no. 3, 2011, pp. 545–572.

HARTOG, François. **The mirror of Herodotus**: the representation of the other in the writing of history. Translation: Janet Lloyd. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

HEGEL, George W. F. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas em compendio**: para uso de sus clases. Traducción: Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

HIPÓCRATES. **Aforismos**. Tradução: Dr. José Dias de Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2003.

HORST, Christoph auf der; SINGH, Sikander (eds.). **Heinrich Heines Werk im Urteil seiner Zeitgenossen**: Band 9 Rezensionen und Notizen zu Heines Werken aus den Jahren 1846 bis 1848. Stuttgart: J.B. Metzler, 2003.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução: Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KOHN, Jerome. Freedom: The Priority of Politics. In: VILLA, Dana (Ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. Crisis. Translation by Michaela W. Richter. **Journal of the History of Ideas**. S/l: University of Pennsylvania Press, vol. 67, nº 2, apr. 2006, p. 357-400. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/87950045/Koselleck-Crisis>. Acesso em: 02 out. 2015.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 (2ª reimpressão).

_____, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. Posfácio – Hannah Arendt: vida e obra. In: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LEFORT, Claude. El imaginario de la crisis. **Punto de Vista – Revista de Cultura**, año XXI, nº 61, Buenos Aires, ago. 1998, p. 8-17.

LELO, Thales; MARQUES, Ângela C. S. Democracia e pós-democracia no pensamento político de Jacques Rancière a partir das noções de igualdade, ética e dissenso. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 15, Brasília, setembro – dezembro, 2014, pp. 349-374.

LICURGO. **Oração contra Leócrates**. Tradução: J. A. Segurado e Campos. 1 ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/2394/1/licurgo_oracao_contra_leocrates.pdf?ln=pt-pt>. Acesso em: 12 de out. 2020.

LONGHI, Vivien. Les notions modernes et actuelles de « crise » et la κρίσις médicale des Grecs : remarques sur un écart. In: **SÉMINAIRE L'ANTIQUITÉ TERRITOIRE DES « ÉCARTES »**. Paris : 7/11/2013, p. 1-13 Disponível em: <http://institutdeshumanites.fr/sites/default/files/seminaires/CR-krisis-ecarts-7novembre.pdf>. Acesso em: 02 de out. 2015.

LORAUX, Nicole. **La cité divisée:** l'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris: Payot & Rivages, 1997.

LUXEMBURGO, Rosa. **Reforma ou revolução?**. Tradução: Lívio Xavier. 3 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Organização e introdução: Osvaldo Coggiola. Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings. 1.ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2010.

MEIER, Christian. **A culture of freedom**: ancient Greece and the origins of Europe. Translation: Jefferson Chase. New York: Oxford University Press, 2011.

MEIRELES, Cecília. **O romanceiro da Inconfidência**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012 (1ª Ed.).

MONTESQUIEU, C. S. **Do espírito das leis**. Tradução: Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MOSSÉ, Claude. **Dictionnaire de la civilisation grecque**. 2. ed. Bruxelles: Editions Complexe, 1998.

_____. **Las doctrinas políticas em Grécia**. Traducción: Rosario de la Iglesia. Barcelona: A. Redondo, 1970.

MULLER, Robert. Remarques sur La liberté grecque. **Dialogue**. Volume 25, Issue 03, September, 1986, pp 421-447. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/dialogue-canadian-philosophical-review-revue-canadienne-de-philosophie/article/remarques-sur-la-liberte-grecque/8233FCA9F3424B0E619CFB8B6DAA7630>. Acesso em: 08 out. 19.

MUNN, Mark. **The school of history:** Athens in the age of Socrates. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

NESTROVSKI, Sofia. Cri·se. **Nexo Jornal**, São Paulo, 03 set. 2018. Léxico. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/lexico/2018/09/02/Ela-separa-distingue-passa-a-peneira.-E-%C3%A9-irm%C3%A3-da-cr%C3%ADtica>. Acesso em: 22 nov. 2020.

NORBERG, Jakob. Arendt in Crisis: Political Thought in Between Past and Future. **College Literature**. 38.1, Winter, 2011, pp. 131-149. Disponível em: <https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/5919/Norberg_Arendt%20in%20Crisis.pdf?sequence=1>. Acesso em: 02 nov. 19.

NOVAES, Adauto. O risco da ilusão. In: NOVAES, Adauto (org.). **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Ética e sociabilidade**. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2003.

OLIVEIRA, Richard R. "Platão e a questão da democracia na República**". Revista Estudos Filosóficos**, nº 12, DFIME – UFSJ, São João del-Rei – MG, 2014, pp. 28-47.

PAVIANI, Jayme. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PIETROBELLI, Antoine. Réponse au texte de Vivien Longhi par Antoine Pietrobelli : « Des jours critiques à la crise économique ». In: **SÉMINAIRE L'ANTIQUITÉ TERRITOIRE DES « ÉCARTES »**. Paris : 07/11/2003, p. 1-5 Disponível em: <http://institutdeshumanites.fr/sites/default/files/seminaires/CR-AP-Reponse-Crise-7novembre.pdf>. Acesso em: 02 de out. 2015.

PLANCK, Max. **Where is science going?**. Translate: James Murphy. Woodbridge, Connecticut: Ox Bow Press, 1981.

PLATÃO. **A República**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

POHLENZ, MAX. **La libertà greca**. Brescia: Paideia, 1963.

PORCEL, Beatriz. Hannah Arendt y la crisis de nuestro tiempo. **Argumentos**. Ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19010/29729>. Acesso em: 02 nov. 19.

RAMOS, Pedro H. V. Onde há democracia, há também, em princípio, estética: Jacques Rancière e as novas dinâmicas de organização social. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, jan.-jun, 2017, pp. 237-252.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____, Jacques. The thinking of dissensus: politics and aesthetics. *In*: BOWMAN, Paul; STAMP, Richard (eds.). **Reading Rancière**. Londres: Continuum, 2011.

RICOEUR, Paul. La crise : un phénomène spécifiquement moderne?. **Revue de théologie et de philosophie**. 120 (1988), p. 1-19. Disponível em: <http://fondsricoeur.fr/uploads/medias/articles_pr/crise-4.pdf>. Acesso em: 02 de out. 2015.

RYDLEWSKI, Carlos. Brasileiros temem crise devastadora, segundo pesquisa. **Valor Econômico**, São Paulo, 27 de mar. 2020. Disponível em : <https://valor.globo.com/eu-e/noticia/2020/03/27/brasileiros-temem-crise-devastadora-segundo-pesquisa.ghtml>. Acesso em: 07 de out. 2020.

ROUSSEAU, Jean J. **Do contrato social**. Tradução: Lourdes Santos Machado. 3. ed.Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SCHIO, Sônia M. **Hannah Arendt**: história e Liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul, RS: Educs, 2006.

SKUOLA SPRINT. *LICURGO Contro Leocrate Testo greco e Traduzione*. Diponível em: <https://www.skuolasprint.it/opere-greche/operelicurgo/contro-leocrate-licurgo.html> . Acesso em: 12 de out. 2020.

SOUZA, Tâniara A. **Arendt e a fenomenologia da liberdade**. Editora Claudio Donato: São Paulo, 2014. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=ByByDwAAQBAJ&pg=PA133&dq=arendt+coisas+mesmas&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwiav8fEtujnAhUAELkGHbeWD04Q6AEIMjAB#v=onepage&q=arendt%20coisas%20mesmas&f=false>. Acesso em: 12 de out. 2020.

TEIXEIRA, Marcus Z. O vitalismo homeopático ao longo da história da medicina. **Homeopatia Brasileira**, v. 8, n. 2, 2002, p. 109-123. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/263653274_O_vitalismo_homeopatico_ao_longo_da_historia_da_medicina_The_homeopathic_vitalism_along_the_history_of_medicine>. Acesso em: 28 de set. 2020.

VALÉRY, Paul. Fluctuations sur la liberté. *In*: VALÉRY, Paul. **Regards sur le monde actuel et autres essais**. Paris: Gallimard, 1945, p. 26-36.RS: Educs, 2006.

VALLET, Odon. L'en-dessous des crises. **Mots**, n°57, décembre, 1998, p. 90-93. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1998_num_57_1_2388>. Acesso em: 22 out. 2020

VICENTE, José João Neves Barbosa. O filósofo da pluralidade: Sócrates sob a óptica de Arendt. **Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia**, 2012. Volume IV - Número 11. Disponível em: <<https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.theoria.com.br%2Fedicao11%2Fo_filosofo_da_pluralidade.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2018.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho**. 2.ed. Cotia – SP: Ateliê editorial, 2002.

WATSON, John B. **Behaviorism**. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers, 2009.

WINHAM, Ilya. Rereading Hannah Arendt's 'What Is Freedom?': Freedom as a Phenomenon of Political Virtuosity. **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, Vol. 59, No. 131, June 2012, pp. 84-106.

WOLFF, Francis. A invenção materialista da liberdade. In: NOVAES, Adauto (org.). **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.