

A liberdade e a dialética do discurso e da ação na esfera pública na visão de Hannah Arendt

Fábio Abreu dos Passos IPTAN/UNIPAC

Doutorando em Filosofia – UFMG

E-mail: fabreudospassos@gmail.com

Fone: (32) 3372-3675

Data de recepção: 24/10/2011

Data de aprovação: 12/05/2012

Resumo: As sociedades de massa, com seu amálgama de indivíduos com comportamentos previsíveis, têm aniquilado a possibilidade da diferenciação na esfera pública pela ação espontânea. Contudo, segundo Hannah Arendt, “*La raison d’être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência e a ação”. É a partir dessa assertiva que procuraremos compreender como se dá a junção da liberdade e da dialética do discurso e da ação na esfera pública, na visão de Hannah Arendt e como essa filósofa identifica a liberdade como uma capacidade humana de revelar o agente da ação, havendo, após esse fenômeno, o fomento de estórias que, aglutinadas em um consenso, forma a história da política a partir da teia de relações humanas.

Palavras-chave: Liberdade – Dialética – Ação Política – Hannah Arendt.

Introdução

Para que possamos compreender a questão da liberdade e da dialética do discurso e da ação na esfera pública na visão de Hannah Arendt, faz-se necessário, juntamente com nossa autora, fomentarmos uma pergunta que na era moderna perdeu toda a sua plausibilidade de existência e de possível resposta. Assim, a questão que norteará nosso estudo acerca do tema da liberdade e da ação em Arendt pode ser formulada da seguinte maneira: “Quem és?”.

1 A perda do sentido autêntico da liberdade – A impossibilidade de se revelar “Quem és”

Diante de uma sociedade massificada, a qual foi inaugurada pelo advento da vitória do *animal laborans*, o princípio de individuação que nos permite dizer quem somos perdeu sua luminosidade existencial. É nesse sentido que nossa análise em torno de compreendermos o significado da liberdade no pensamento arendtiano começará com uma reflexão dos pressupostos que delinearam a “face” dos tempos modernos.

Principiando as análises acerca dos fenômenos do século XX, o que fica patente para Hannah Arendt, é a certeza de que um dos traços fundamentais que fazem com que possamos compreendê-los é a vitória do *animal laborans*. Com ela houve a solidificação da socialização da humanidade. Com a transformação da esfera pública em sociedade – na qual as atividades até então relegadas à privacidade sombria, na qual o homem está em relação mais intensa com o seu próprio corpo para a manutenção de si e da sua espécie –, houve um remanejamento das famílias, que passaram a se organizar para formar “uma só nação” na qual é subsumido o interesse particular, como nos diz Newton Bignotto.¹ Nesse sentido, a passagem da sociedade do sombrio interior do lar para a forte luz da publicidade, ou seja, a ascensão da administração caseira da esfera privada para a esfera pública veio à tona quando se diluiu a antiga distinção entre o público e o privado na era moderna, juntamente com o desaparecimento da distinção entre as atividades que visavam o sustento, em contrapartida àquelas que davam realidade às mais altas capacidades humanas, como as relativas à *res publica*. Portanto, houve uma perda do interesse com a coisa pública, em seu sentido autêntico, e da

¹ Palestra proferida no I Colóquio Arendtiano, em novembro de 2003, intitulada *Hannah Arendt e a Condição do Homem Contemporâneo*.

ação espontânea, pois na esfera social espera-se de cada um de seus membros certo tipo de comportamento previsível, que vise exclusivamente à manutenção da vida – a vitória do *animal laborans*. Nesse ambiente, exige-se que cada indivíduo preocupe-se com a sua existência (ou melhor, sobrevivência) e a de sua espécie, e veja com apatia tudo aquilo que diz respeito à sua vivência entre homens. A socialização da esfera pública coincide com a mudança de foco do homem com relação ao seu objeto de cuidado: na era moderna, o cuidado com o mundo sede lugar ao cuidado com a vida e, assim, a política passa a ter como um dos seus aspectos principais o cuidado com os interesses particulares dos indivíduos e, concomitantemente, em garantir que esses sejam supridos.²

A vitória do *animal laborans* significa a vitória daquela espécie animal, cuja única preocupação é com a manutenção de sua vida biológica, a partir da sua atividade do trabalho. O que essa vitória significou para a história da humanidade, bem como as análises acerca das atividades que compõem a *vida activa* – as quais estão imbricadas umas nas outras –, bem como sua hierarquização, são brilhantemente analisadas por Arendt em sua obra *A condição humana*. Nessa, a autora procura compreender as três atividades humanas: trabalho (*labor*), obra (*work*) e ação (*action*) e como estas correspondem à condição humana.³

² Nesse sentido, segundo Duarte, para Arendt a política na modernidade passa a ter um aspecto que dista do seu mais autêntico. Assim, “Para Arendt, portanto, um dos principais aspectos da política diz respeito à preservação da estabilidade do mundo, e não ao cuidado dos interesses privados e ao suprimento das necessidades vitais daqueles que o constroem e habitam” (DUARTE, 2000, p. 101).

³ Hannah Arendt, ao analisar, em *A condição humana*, a distinção entre as três atividades humanas que compõem a *vida activa*: trabalho, obra e ação e as três condições humanas que as correspondem: a vida, o pertencer ao mundo (mundanidade) e a pluralidade, compreende que a hierarquia da *vida activa* foi invertida em relação à Antiguidade. Isto porque, na *polis* grega, a atividade do trabalho, antipolítica por natureza e que ocupava a base da pirâmide, era confinada à esfera privada, onde o homem, na solidão da relação restrita com o seu corpo, está em processo com esse para a manutenção de si mesmo bem como da sua espécie; no que diz respeito à obra, esta deve ser vista como atividade apolítica – pois embora o artesão necessite do isolamento para a realização de seu ofício, ele ainda mantém um contato com o “mundo dos homens” através dos seus artificios – que fabrica um mundo artificial, enquanto a ação prefigura-se no topo da pirâmide hierárquica, representando àquela atividade que, por ser política, é a mais digna do homem livre, pois essa é a atividade que era realizada “entre” homens, na *ágora*, a esfera pública grega. Nessa perspectiva, para Arendt, essa hierarquia das atividades humanas foi primeiramente invertida a partir da condenação de Sócrates, pois “A teoria política dos Filósofos, que surge a partir da condenação de Sócrates e a concomitante ruptura entre filosofia e política, coloca a contemplação no topo da hierarquia das atividades humanas, rebaixando a ocupação política à posição de necessidade” (ARENDRT, 1999, p. 96). A última modificação na hierarquia da *vida activa* foi à vitória, na era moderna, do trabalho: mal que, na concepção mitológica, provém da caixa de Pandora – um castigo que Zeus mandou sobre os homens devido à sua desobediência –, que traz em seu cerne o risco de submeter toda a raça humana à necessidade da subsistência. Diante dessa análise conceitual, percebemos que o modo como Arendt compreende as atividades humanas fundamentais demonstra que nossa autora segue de perto o modo como estas eram entendidas na Antiguidade.

Nesse sentido, para Arendt, a característica da independência com o mundo da pluralidade é fundamentalmente notório na atividade do trabalho,⁴ cuja atividade se resume ao metabolismo do corpo humano consigo mesmo, cujo ciclo repetitivo tem como tarefa a manutenção da vida na Terra. Dessa maneira, abriu-se a cortina para o surgimento de um espetáculo nunca antes visto, no qual a vida humana é reduzida à atividade que garanta a sobrevivência da espécie. Essa atividade seria realizada por “exércitos de operários” que marcham entorno de si próprios, em “operações de guerrilha” que nunca resultam em um produto final, “uma vez que é algo que se consome no próprio processo biológico, individual ou coletivo” (LAFER *apud* ARENDT. *A condição humana*, p. V). Assim, essas “operações de guerrilha” unem-se – dentro dos muros das fábricas, o novo lar do *animal laborans* – aos movimentos repetitivos, característicos da atividade do trabalho, mas que agora ganham uma maior “produtividade” que é imposta pelas máquinas, fazendo com que haja um amálgama do homem com a máquina.

Para Hannah Arendt, a vitória do *animal laborans* pode significar que, pela primeira vez na história, toda a humanidade seja submetida à necessidade do processo biológico. Essa “primeira vez” se fará a partir da fomentação de uma sociedade de consumidores que transformam tudo o que há no mundo em bem de consumo. Nessa sociedade, o equilíbrio que deve haver entre o processo de produção e o concomitante consumo se desfaz. Todos estão em busca de uma felicidade que se caracteriza por consumir mais e mais, a partir do tempo “extra”, ganho com a atenuação das fadigas da atividade do trabalho pela robotização da produção capitalista. Contudo, essa felicidade somente poderá ser alcançada se houver o restabelecimento do equilíbrio entre trabalhar e consumir as boas coisas da vida, no intuito de manter seu ciclo biológico, e não fazer dessa atividade o supremo objetivo da vida. Dito de outra maneira, se a balança pender para o lado do consumo, inevitavelmente o homem se frustrará, pois não possui os meios nem o tempo suficientes para trabalhar para manter-se feliz⁵ segundo a ótica da modernidade, ou seja, não há como satisfazer seu “instinto” consumista, que a cada

⁴ Para Arendt, “Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e, portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e a audibilidade da esfera pública – que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores. Por isso mesmo, nada expõe o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração esta forçada ao homem na escravidão ou na condição extrema de dor insuportável” (ARENDT, 1999, p. 124).

⁵ Sobre isso, ver ARENDT, 1999, p.143ss.

momento cresce com o surgimento de novos bens de consumo. Assim, o homem, no afã de saciar-se no que tange a seus prazeres consumistas, precisa transformar todas as coisas em objetos de consumo, o que leva, conseqüentemente, à ameaça de destruição do lar do homem sobre a Terra.

Diante de tal franja conceitual, deparamo-nos com a presentificação de uma situação limite, pois o que há de fato é um abalo profundo do caráter de permanência e estabilidade do mundo, ou seja, dos elementos fomentadores da esfera pública, como os objetos e instituições políticas que constituem o espaço que separa e unifica os homens.⁶ Diante de tal abalo, perde-se concomitantemente a memória histórica que é preservada pelo espaço público comum. Sem a memória, que é fundamental para que haja a reificação tanto de objetos oriundos da atividade de fabricação quanto de pensar, estamos diante de um mundo sem perspectivas de futuro, pois tanto os objetos que constituem o artifício humano chamado mundo são devorados como se fossem bens de consumo quanto o pensar, que procura significar a existência humana, perde sua razão de ser. Nesse panorama, não se vislumbra nenhum vestígio de possibilidade de poder existir um mundo artificial que una e separe os homens e, assim, possibilite suas ações na esfera pública, tão pouco da ativação do pensamento que aponte o significado do “há” do mundo.

O ponto fundamental que nos permitiu traçar essa linha argumentativa é a distinção entre necessidade e liberdade, distinção essa tão cara no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt. Para compreendermos o pensamento de Arendt é necessário lançar luz sobre essa distinção.⁷ Nesse sentido, da mesma forma que ninguém pediu para vir ao mundo, ninguém escolhe o ter que trabalhar: essas se configuram como duas necessidades sem as quais um indivíduo humano não poderia ser chamado desta maneira. O trabalho é um fardo que pesa sobre os ombros da condição humana, ou seja, ele se impõe a cada homem como algo inevitável à sua existência e, por essa feita, é a menos livre de todas as atividades que são realizadas pelos homens enquanto durar sua estadia na Terra.⁸ É por essa característica do trabalho que ele não pode fundar nenhum tipo de esfera pública, o *locus* da ação política, a atividade humana que exemplifica a liberdade por excelência. É nessa perspectiva que salienta Arendt:

⁶ Sobre isso, ver DUARTE, 2000, p. 101.

⁷ Sobre isso, ver LEVIN, 1979, p. 523.

⁸ A esse respeito, ver DUARTE, 2000, p. 93.

A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público (ARENDR, 1999, p. 146).

A partir do que acima foi exposto, temos elementos suficientes para compreender o advento das sociedades de massa. Assim, podemos dizer que no decorrer da história da humanidade, sempre existiu, em qualquer sociedade organizada, um número considerável de pessoas apáticas, sem interesses comuns no que tange à coisa pública. Mas o que se deve destacar é que nunca houve uma transubstancialização da raça humana em massa, tal como o que houve na modernidade.⁹ Segundo Hannah Arendt, esse fenômeno fomentou um tipo de ser degenerado que vaga pelas ruas das grandes metrópoles como sonâmbulo, que já não pode mais ser chamado de humano. Esse quadro demonstra que essa, a raça humana, se caracteriza por sua mutabilidade, podendo alcançar o ápice de “mutação pervertida”, quando ganha as feições do “cão de Pavlov”: um animal degenerado, que somente obedece a estímulos. Dessa forma, podemos dizer que a sociedade de massa pode ser compreendida como o primeiro experimento “bem sucedido” que possibilitou que o homem viesse a ser reduzido a uma única identidade de reações previsíveis, que alcançou seu ápice nos laboratórios do Terceiro Reich, ou seja, nos campos de concentração.¹⁰

A partir do que dissemos, evidencia-se que a sociedade de massa, na perspectiva arendtiana, em função de se caracterizar por abranger um grande número de indivíduos que não possuem nenhum tipo de interesse comum, identifica-se por ser uma reunião de pessoas que nunca se filiarão a um partido político ou a um conselho de bairro, pois lhes falta o ingrediente que possa agregá-los em uma ação conjunta. Dito de outra maneira, falta para eles a certeza de pertencerem a um mundo comum, impregnado de interesses comuns que, para sua manutenção,

⁹ Segundo Nádia Souki, “(...) há um traço que distingue as sociedades de massas das multidões dos séculos precedentes: é o fato de que, pela primeira vez, elas já não têm qualquer interesse em comum que possa ligá-las ou qualquer forma de vínculo ou consentimento comum” (SOUKI. *Multidão e Massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes*. In: CORREIA, 2006, p. 142).

¹⁰ Sobre isso diz Arendt: “We know that the object of the concentration camps was to serve as laboratories in training people to become bundles of reactions, in making them behave like Pavlov’s dog, in eliminating from the human psychology every trace of spontaneity” (ARENDR, 2005, p. 242).

depende prioritariamente do poder que emana da ação conjunta.¹¹ Essa assertiva demonstra que o mundo não mais os agrega, ou seja, o mundo não mais é visto como o lar pertencente “aos homens” e que, para continuar a sê-lo para as gerações futuras, é necessário preservá-lo: em suas instituições, leis e prescrições morais, tudo o que junto forma o artifício humano chamado mundo.

Nesse sentido, a partir das análises arendtianas, podemos dizer que as pessoas nas sociedades de massas estão, de fato, juntas, sem, contudo, estarem unidas. Falta-lhes um sentimento que as agregue em um interesse comum, que as faça abdicar de seus desejos particulares em prol de algo de cunho coletivo. Essa falta de referência comum faz com que haja uma desarticulação e desinteresse pelo mundo comum, levando os homens a se sentirem desenraizados e supérfluos, pois não possuem a consciência de pertencerem a um mundo habitado pela pluralidade e sua presença na vida é simplesmente notada como mais um número de uma espécie que não pára de crescer e multiplicar. Mais do que isso, não possuem nenhum tipo de consciência da importância de se realizar ações que visem a preservação da vida na Terra.

O que queremos dizer com essa análise conceitual da compreensão arendtiana da era moderna é que o pano de fundo que caracterizou o século XX inaugurou um tipo de homem nunca antes conhecido, que atende pelo nome unívoco de “massa”: homens massificados e moldados ideologicamente para “agirem” dentro do plano traçado para eles. Assim, segundo Arendt, as massas são:

Pessoas que devido ao número ou à sua independência e apatia ou a uma mistura de ambos, não pode integrar uma organização baseada no interesse comum. Assim, potencialmente, as massas em qualquer país, constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes (ARENDR, 1998, p. 361).

Essa indiferença e apatia política podem ser vistas como uma depravação da condição humana, pois fazem com que o homem abdique de suas capacidades mais sublimes, tais como a livre iniciativa e a ação conjunta, pois devido a sua recusa em participar da esfera pública, esse homem massificadamente preso a clichês e frases prontas – que têm como objetivo funcionar como uma espécie de cinturão que

¹¹ A esse respeito, diz Arendt: “O poder só é efetivado 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” (ARENDR, 1999, p. 212).

impede a realidade de ser “real” –, não toma em suas mãos a iniciativa de criar o novo, deixando que sua vida siga as linhas de um determinismo inexorável, seja da natureza (nazismo), ou da história (bolchevismo).

2 O conceito político de liberdade

A análise conceitual realizada até este ponto tem como objetivo principal demonstrar o porquê de Arendt compreender a liberdade a partir do viés por ela escolhido, ou seja, em sentido político, em detrimento ao sentido filosófico (*livre-arbítrio*). O que queremos dizer é que para nossa autora, a liberdade, tal como foi experienciada em seus primórdios na Grécia antiga, esvaiu-se na modernidade, sufocada pelas preocupações com a manutenção da vida.

Assim, como a única preocupação do homem moderno é com o seu eu, introspecto e isolado, a liberdade, nesse momento, ratificou o modo como ela passou a ser identificada a partir, principalmente, dos escritos de Agostinho, ou seja, com o *livre-arbítrio*. Segundo Arendt, com a desintegração do mundo público, fato que ocorreu fundamentalmente com o fim dos impérios grego e romano, a confiança em um mundo artificialmente estável perdeu seu poder de persuasão. Dito em outras palavras, quando os muros das cidades gregas e romanas foram postos abaixo, a liberdade retirou-se do mundo e alojou-se na interioridade humana, onde ela, em seu sentido autêntico, foi negada, passando a ser compreendida como um fenômeno da faculdade da vontade (ARENDDT, 1997, p. 192ss).

Contudo, a leitura que Hannah Arendt faz dos escritos de Agostinho permite à autora compreender a degeneração da liberdade e o seu sentido mais preciso. Isso se deve ao fato de que, pelo fato de que a liberdade, na origem grega, possuiu seu campo original na política sendo, assim, questão fundamental da esfera pública e, com o passar do tempo ter se deslocado para a interioridade, é a partir das análises do filósofo de Hipona que dão à autora o fio condutor para suas reflexões acerca da questão liberdade. Em outras palavras, quando Agostinho, em sua obra *A Cidade de Deus*, diferencia *principium* e *initium*, identificando o primeiro com a criação do mundo e o segundo com o aparecimento do homem na terra, o que ele estava propondo é que “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar, ou seja, a liberdade” (ARENDDT, 1997, p. 216). Assim, Deus dotou sua criatura com poder que somente a ele, homem, pertence: o poder de operar milagres. Nessa

perspectiva, para Arendt, o milagre deve ser compreendido como um evento inesperado, que rompe com a cadeia de eventos causais, com os quais nos deparamos cotidianamente. E essa faculdade humana somente ganhará existência na liberdade experienciada na ação conjunta. O que faltou a Agostinho, segundo Arendt, foi compreender que esse *initium*, que é o próprio homem, somente ganha existência na ação conjunta e não na contemplação passiva de um coração arrependido. Agostinho, ao que parece, tentou refletir de forma política acerca da liberdade humana, mas, por motivos historicamente óbvios – a desintegração dos Estados na Antiguidade –, não levou a cabo esses argumentos.

Para Arendt, não existiria ação política se não houvesse liberdade. (ARENDR, 1997, p. 192). Essa assertiva somente ganha realidade quando nos relacionamos com os outros e não apenas no relacionamento conosco mesmo. Para tanto, o homem grego procurava livrar-se da necessidade de manter o ciclo vital intacto, com o escopo de adentrar a arena pública, pois a ação política só começa quando o necessário à manutenção da vida está garantido.¹²

Este homem, que necessita da esfera pública para viver a experiência da liberdade na ação, junto a seus pares, é visto por nossa autora como um verdadeiro “herói”, não no sentido dado a esse personagem nas epopéias, mas no sentido de o homem, quando adentra a esfera pública, ele está deixando o convívio de sua família, o qual se realiza na esfera privada, para emergir em um ambiente em que o que dita as ações humanas é a imprevisibilidade, pois o que está em jogo na política não é a vida, mas o cuidado com o mundo (ARENDR, 1997, p. 203).

Quando os homens se lançam na esfera pública revelam, a partir de sua ação que constitui a manifestação da liberdade, seu “Quem”. Nesse ponto, começamos a adentrar mais propriamente no cerne desse estudo e, ao mesmo tempo, respondemos à pergunta que levantamos no início de nossas reflexões. Assim, a relação entre ação e discurso está no fato que a ação responde a pergunta “Quem és?”. Quando os homens iniciam uma ação, o que há de implícito nela é a revelação

¹² “O que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. Mas isso não significa entender-se aqui a coisa política ou a política justamente como um meio para possibilitar aos homens a liberdade, uma vida livre. Ser-livre e viver-muma-*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 já 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 precisa 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” (ARENDR, 2006, p. 47).

de suas individualidades expostas pela ação e pelo discurso. Se a ação não revelasse o seu agente perderia o seu “porquê”. A perda da capacidade da ação de revelar o “quem” acontece quando o agir é realizado “pró” ou “contra” alguém, ou seja, quando a ação visa a um fim, fazendo com que ela seja um tipo de instrumentalização, arruinando sua característica essencial que é o fato de ser um agir conjunto.

O que estamos dizendo, seguindo a denominação grega, é que a ação, como um começar (*archein*) espontâneo e livre do “herói”, que ao agir revela, aos espectadores, sua identidade pessoal, ou seja, “quem ele é”,¹³ em oposição ao o “que ele é” – os aspectos físicos, os dons, as qualidades, talentos e defeitos que alguém pode possuir – necessita, para conduzir (*prattein*), levar a cabo a ação iniciada, do consenso de muitos, pois os homens são livres enquanto agem, nem antes nem depois.¹⁴ É preciso um consentimento nascido do diálogo entre muitos, para que a ação permaneça existindo, ou seja, é preciso que todos que estão envolvidos na ação coloquem a preocupação com o mundo acima da preocupação com a manutenção de suas vidas.

Considerações finais

Podemos dizer que a preocupação de Hannah Arendt com o tema da liberdade está no fato de que, como uma filósofa contemporânea, ela, como tantos outros, vivenciou os horrores dos regimes totalitários, cujo principal objetivo era transformar o homem em um ser de reações previsíveis, acabando, assim, com a principal característica da espécie humana: sua iniciativa. Os laboratórios para tal experimento foram os campos de concentração, nos quais qualquer tipo de contato entre os prisioneiros era evitado para que não houvesse nenhum tipo de possibilidade de ação conjunta que, para existir, necessita da liberdade de iniciar uma cadeia de eventos inesperados.

¹³ A esse respeito, diz Arendt: “Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais” (ARENDR, 1999, p. 191).

¹⁴ Sobre isso, diz Arendt: “As duas palavras gregas são *árkhein* – ‘começar’, ‘ser o primeiro’, ‘governar’ – e *práttain* – ‘atravessar’, ‘realizar’, ‘levar a cabo alguma coisa’. A ação ocorre, então, em duas etapas diferentes. A primeira etapa é um começo mediante o qual algo de novo vem ao mundo. A palavra *árkhein*, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, são testemunho de uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo de novo coincidem. A segunda etapa é a da realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, ‘levar a cabo o empreendimento’” (ARENDR, 1999, p. 202).

O que os regimes totalitários procuraram dizimar da face da terra foi com a possibilidade de resistência, somente pertencente aos homens, isto é, a capacidade de mudar um evento qualquer, ao escrever estórias que somente possuirão algum tipo de sentido quando estiverem findadas, pois ninguém pode prever qual será a consequência de uma ação iniciada, dada a imprevisibilidade da mesma, mas somente quando está alcançar seu fim, que conseqüentemente é o início de novas estórias. Assim, no intuito de matar a possibilidade de resistência o totalitarismo necessitou implementar a destruição da raça humana em suas potencialidades criativas, pois segundo Agostinho, “o homem foi criado para que houvesse um começo” e, assim, “cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (AGOSTINHO *apud* ARENDT, 1998, p. 512).

Referencias

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 7. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Trad. Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* 6. ed. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BIGNOTTO & MORAES, Eduardo Jardim (Org.). *Hannah Arendt. Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- CORREIA, Adriano (org). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.
- DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DUARTE, LOPREATO; BREPOHL, Marion (Org). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- LEVIN, Martin. *On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: a note*. Political Theory, v. 7, nº. 4, p. 521-531, November 1979.

Freedom and Dialectic of Speech and of Action in the Public Sphere from Hannah Arendt's View

Abstract: Mass societies - with their amalgam of predictable individuals - have extinguished the possibility of establishing the differentiation in the public sphere by means of the spontaneous action. According to Hannah Arendt, freedom is *the reason for the existence of politics (La raison d'être)*, and action is within its realm of experience. The type of research addressed in this article aims at understanding how the link between freedom and dialectic of speech and of action occurs in the public sphere, and how freedom is understood as being the human capacity of revealing the agent of the action, according to Hannah Arendt, having as a consequence the incentive to the development of stories that, together in a consensus, constitute the political history from the web of human relationship.

Keyword: Freedom – Dialectic – Political Action – Hannah Arendt