ReGeo ISSN: 2177-3246

O PODER DA PLURALIDADE: HANNAH ARENDT E A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

THE POWER OF PLURALITY: HANNAH ARENDT AND THE CONSTRUCTION OF THE PUBLIC SPACE

EL PODER DE LA PLURALIDAD: HANNAH ARENDT Y LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

https://doi.org/10.56238/revgeov17n7-022

Data de submissão: 18/05/2026 **Data de publicação:** 02/07/2026

Maria Ramos Corga
Instituição: Universidade de Coimbra
E-mail: mariacorga@aeamatolusitano.edu.pt
Orcid: https://orcid.org/0009-0009-5832-7800

RESUMO

Este trabalho analisa a conceção de espaço público na obra da filósofa Hannah Arendt, destacando a importância da pluralidade como condição fundamental da vida política. Para Arendt, o espaço público constitui-se como o lugar onde os indivíduos aparecem uns aos outros por meio da ação e da palavra, revelando suas singularidades e construindo um mundo comum. A pluralidade, entendida como a coexistência de diferentes perspetivas, identidades e experiências, é o elemento que torna possível o exercício da liberdade e da participação política. O estudo discute como a autora compreende a ação política como prática coletiva e como a preservação do espaço público depende do reconhecimento da diversidade humana. Além disso, examina os desafios contemporâneos à esfera pública, como a apatia política, a homogeneização das opiniões e o enfraquecimento do debate democrático. Conclui-se que o pensamento arendtiano permanece relevante para a compreensão das democracias atuais, ao enfatizar a necessidade de espaços de diálogo, participação e convivência entre diferentes sujeitos para a manutenção da liberdade e da cidadania.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Pluralidade. Espaço Público. Ação Política. Democracia. Liberdade. Esfera Pública. Cidadania.

ABSTRACT

This paper analyses the concept of public space in the work of the philosopher Hannah Arendt, highlighting the importance of plurality as a fundamental condition of political life. For Arendt, public space is the place where individuals appear to one another through action and speech, revealing their singularities and constructing a common world. Plurality, understood as the coexistence of different perspectives, identities and experiences, is the element that makes the exercise of freedom and political participation possible. The study discusses how the author understands political action as a collective practice and how the preservation of the public sphere depends on the recognition of human diversity. Furthermore, it examines contemporary challenges to the public sphere, such as political apathy, the homogenisation of opinions and the weakening of democratic debate. It concludes that Arendtian thought remains relevant to our understanding of contemporary democracies, by emphasising the need for spaces for dialogue, participation and coexistence amongst different individuals in order to maintain freedom and citizenship.

Keywords: Hannah Arendt. Plurality. Public Space. Political Action. Democracy. Freedom. Public Sphere. Citizenship.

RESUMEN
Este trabajo analiza la concepción del espacio público en la obra de la filósofa Hannah Arendt, destacando la importancia de la pluralidad como condición fundamental de la vida política. Para Arendt, el espacio público se constituye como el lugar donde los individuos aparecen unos ante otros por medio de la acción y de la palabra, revelando sus singularidades y construyendo un mundo común. La pluralidad, entendida como la coexistencia de diferentes perspectivas, identidades y experiencias, es el elemento que hace posible el ejercicio de la libertad y de la participación política. El estudio discute cómo la autora comprende la acción política como práctica colectiva y cómo la preservación del espacio público depende del reconocimiento de la diversidad humana. Además, examina los desafíos contemporáneos a la esfera pública, como la apatía política, la homogeneización de las opiniones y el debilitamiento del debate democrático. Se concluye que el pensamiento arendtiano sigue siendo relevante para la comprensión de las democracias actuales, al enfatizar la necesidad de espacios de diálogo, participación y convivencia entre diferentes sujetos para el mantenimiento de la libertad y de la ciudadanía.

Palabras clave: Hannah Arendt. Pluralidad. Espacio Público. Acción Política. Democracia. Libertad. Esfera Pública. Ciudadanía.

1 INTRODUÇÃO

Um dos problemas mais importantes do pensamento filosófico e político do século XX e começos do século XXI é o problema do espaço público. A filosofia contemporânea caracteriza-se pelo ensejo de dar uma condição de dignidade ao plural sem o delimitar numa unidade fundamental. Há várias perspetivas de expressar este ensejo. Refira-se duas delas que são dignas de registo: uma utiliza o conceito de pluralidade (Hannah Arendt), a outra o conceito de ação comunicativa (Jürgen Habermas). Não desenvolverei aqui o conceito de ação comunicativa, nem compararemos as duas abordagens. É suficiente uma indicação para sublinhar a singularidade do conceito arendtiano de pluralidade no espaço público, no qual focarei a minha atenção. Partindo da questão do espaço público, poderei passar sucessivamente do exame da pluralidade enquanto dimensão ético-política (I) ao da pluralidade enquanto espaço de diálogo, de partilha em conjunto, enfim enquanto condição de uma ação livre (II) e, finalmente compreender como esse espaço público é por excelência o espaço político ou público em Hannah Arendt. Talvez se possa ver o verdadeiro alcance de progresso do conceito político de espaço público na dupla relação que ele tem com o diálogo e a comunhão com toda uma sociedade plural.

O grande texto de Hannah Arendt sobre espaço público encontra-se na obra *The Human Condition* publicada em 1958 em que se propôs refletir sobre "o que estamos a fazer", que refere apenas as manifestações mais elementares da condição humana. Esta obra está vinculada à obra anterior *The Origins of Totalitarianism*. Não se trata mais, para Hannah Arendt, nem de compreender a natureza do totalitarismo, nem de descrever as semelhanças estruturais entre o nazismo e o stalinismo, mas de uma reflexão filosófica que busca identificar os traços mais duráveis da condição humana, aqueles que são menos vulneráveis às vicissitudes da era moderna. Sempre que nos deparamos com questões em que há que escolher e decidir "o que fazer?", entramos no âmbito da dimensão ético-política e que é decisiva para o nosso aperfeiçoamento enquanto seres humanos. Esta questão, formulada no século XVIII por Kant [1], e que foi retomada por Hannah Arendt, é uma variante de outra colocada séculos antes, por Aristóteles, já então preocupado com o "saber como devemos viver". O "quem" somos é sempre moldado pela família, amigos e sociedade no seio da qual nascemos, crescemos e nos desenvolvemos. Arendt considerava que nem o trabalho, nem a obra eram suficientemente dignos para constituírem um modo de vida genuinamente humano. E tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido num *espaço público* segundo Hannah Arendt.

1 Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, trans. Artur Morão (Coimbra: Edições 70, 2014).

Arendt argumenta: "Se o modo de vida político escapou a esse veredicto, isso se deveu à compreensão grega da *pólis*, que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, e de modo algum apenas uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro". [2]

O Homem está dependente de um ambiente social e é nele que tem de fazer as suas escolhas e eleger certas condutas em detrimento de outras. Isto implica que seja capaz de as justificar racionalmente de forma a atribuir-lhes um sentido e, de preferência, que se sejam condutas que traduzam a excelência do ato humano, que para os antigos gregos tinham o nome de *areté* – virtude. Esta atitude implica viver em harmonia com aquilo que a sociedade considera como sendo bom, justo ou digno. É neste cenário de projeção humana que se edificaram a ética e a política, enquanto dimensões da ação humana e dos valores.

2 ESPAÇO PÚBLICO – UM ESPAÇO DE LIBERDADE

Em *The Human Condition* o Mundo é a habitação dos seres humanos que, a partir da pluralidade em que são constituídos, falam e agem entre si. É um lugar público em que se cria o poder de governar, de algum modo participado por todos; e sendo assim, um lugar político. Os seres humanos, plurais e livres, são, por esse motivo, seres políticos, é, pois, o mundo: não a natureza e o círculo fechado da necessidade, nem, por outro lado, qualquer esfera transmundana. Ao romper o ciclo biológico da natureza, os homens e as mulheres nascem para o mundo: não são seres simplesmente naturais, são seres do mundo. E a liberdade, que permite agir, é, para Hannah Arendt, a faculdade que dá forma à politicidade humana e a justifica. [3] Com base nestas ideias, Arendt insiste, com recurso frequente a Alexis de Tocqueville, no primado da liberdade alcançada no espaço público sobre os interesses privados. Como é de referir, Hannah Arendt pretende reformular o antigo regime filosófico, reivindicando a substituição do primado conceptual da contemplação e do conhecimento da verdade metafísica, pelo da ação. É um facto que a vida humana é pura convivência, socialização, isto é, comunicação e diálogo. A nossa vida é uma relação constante com os outros. Necessitamos deles, não só para viver melhor, ter amigos, ter o privilégio de contactar com perspetivas de vida diferentes, como também para podermos sobreviver. Nenhuma organização social tem condições para sobreviver sem cada uma das partes que a constitui enquanto todo. O mesmo é dizer que, se cada indivíduo que compõe uma sociedade não tiver vontade de viver em partilha com os demais, a sociedade não perdurará. É

2 Hannah Arendt, *A Condição Humana*, trans. Roberto Raposo (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2022), 16-17
3 Lídia Figueiredo, "O Pensamento Político de Hannah Arendt: Uma Revolução Copernicana?" *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58, no. 2 (2002): 387.

ainda mais grave se cada indivíduo não estiver disposto a reger a sua conduta por valores e normas instituídos coletivamente. Essa vontade de convivência, esse desejo manifesto de os homens quererem viver juntos, entra no âmbito da atividade política, em que é exercida a participação do Homem na coletividade, que assim se converte em cidadão. A condição humana caracteriza-se assim pelo mérito intrínseco da liberdade e da ação livre, que a necessidade própria do ser da natureza, que o homem também é, não pode ferir. É esta noção de liberdade, como espontaneidade incondicionada dos seres humanos individuais e interagentes, o nervo do pensamento arendtiano. Segundo Arendt, é Kant que num entendimento "secular" da condição humana, compreende o homem a partir da mundanidade (*Weltlichkeit*). Refere-se a Kant porque, para o filósofo de Königsberg, a autonomia da esfera secular que assim se desdiviniza significa o reconhecimento da condição do homem, capaz de gerir os negócios humanos e a si mesmo segundo os princípios da razão prática. [4]

No entanto, Arendt distancia-se da visão antinómica do ser humano em Kant, inibidora do aprofundamento do conceito de liberdade por ele mesmo acunhada, que finalmente insere a ação livre no processo da causalidade da natureza. A este respeito, segundo Lídia Figueiredo, Arendt comenta que Kant, ao fazer do homem senhor e medida do homem, rebaixou-o ao mesmo tempo a escravo do ser. Mas, para Hannah Arendt, o homem não é nem escravo nem senhor do ser. [5] A condição humana caracteriza-se pelo mérito intrínseco da liberdade e da ação livre, que a necessidade própria do ser da natureza, que o homem também é, não pode ferir. É esta noção de liberdade, como espontaneidade incondicionada dos seres humanos individuais e inter agentes, o nervo do pensamento arendtiano. Nota-se que ao falar dos caracteres típicos da pessoa, é essencial à personalidade tender para a comunhão. O próprio indivíduo exige, em virtude da sua dignidade e das suas necessidades, ser membro de uma comunidade. O *espaço público*, considerado por excelência um espaço livre propriamente dito, e cujo o termo "privado" na sua original aceção tem significado, é um espaço onde o cidadão exerce o diálogo. A unidade do *espaço público é a liberdade*. É em razão das suas necessidades, ou seja, segundo as indigências que derivam do espaço privado segundo Arendt, que o indivíduo exige esta mesma vida em comunhão. Deste modo, considerado sob o aspeto das suas indigências, tem que integrar-se num corpo de comunicação pública sem o qual é impossível chegar à sua vida plena e à sua realização. Porque o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do facto de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação "objetiva" com eles, decorrente do facto de se ligar e separar deles através de um mundo comum de coisas e privado

4 Lídia Figueiredo, "O Pensamento Político de Hannah Arendt: Uma Revolução Copernicana," 393.
5 *Ibid.*, 394.

da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. [6] O *espaço público* surge então como proporcionando ao indivíduo as condições de existência e de desenvolvimento de que tem precisamente necessidade. Não é inteiramente só que pode chegar à sua plenitude. Claro que não se trata aqui somente das necessidades mais elementares, mas também, e antes de tudo, do auxílio que lhe é necessário para fazer obra de razão e de virtude, o que corresponde ao caráter específico do ser humano para chegar a um certo grau de elevação no conhecimento, como de perfeição na vida moral, o homem tem necessidade de uma educação e do auxílio dos seus semelhantes: é neste contexto que é preciso dar um grande rigor à palavra de Aristóteles, segundo a qual o homem é naturalmente um homem político; animal político porque é um animal racional, porque a razão pede para se desenvolver, graças à educação, ao ensinamento e ao concurso dos outros homens e porque *o espaço público* é assim requerido para a realização da dignidade humana. Segundo Arendt, "a nossa tradição de pensamento político tem um começo bem definido: as doutrinas de Platão e de Aristóteles." [7]

Tanto Platão como Aristóteles manifestaram em suas obras a noção de espaço público. Arendt argumenta: «O começo deu-se quando, na alegoria da caverna, na *República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos — tudo o que diz respeito ao viver em conjunto dos homens num mundo comum —em termos de escuridão, confusão e engano, de que se devem apartar todos os que aspiram ao verdadeiro ser, se querem descobrir o claro céu das ideias eternas. [8] Por outro lado, Aristóteles na obra *Política* aborda a origem e a finalidade do *espaço público*: o qual tem por finalidade garantir uma convivência harmoniosa através da criação de instituições que asseguram não só a sobrevivência, mas também o desenvolvimento do potencial e das capacidades dos indivíduos. O *espaço público* é o local por excelência onde os homens se transformam em cidadãos e onde, pelo *discurso* e pela *ação*, tornam possível o exercício da política e da liberdade. Ora, na perspetiva de Arendt, para se evitar a erosão da política e lutar contra o descrédito em que esta parece ter caído, são necessárias a liberdade e a espontaneidade da interação entre os homens, construindo um mundo de relações propício à emergência da política, e que não está isento de uma ética da responsabilidade. Relacionada com a política está, assim, a ideia da liberdade, que foi entendida de variadas formas consoante o espaço e o tempo. Para Hannah Arendt – e não se pode deixar de referir Immanuel Kant – a liberdade corresponde a uma perspetiva que é entendida como uma faculdade de autodeterminação da nossa vontade e, neste sentido, a liberdade surge como uma qualificação da vontade, sendo expressão e revelação. Muito mais do que uma capacidade de eleição, surge como capacidade inerente ao Homem para transcender a sua

6 Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 73-74.
7 Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, trans. José Miguel Silva (Lisboa, Relógio de Água Editores, 2006), 31.
8 Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, trans. José Miguel Silva (Lisboa, Relógio de Água Editores, 2006), 31.

natureza e iniciar algo de novo através da sua ação. Arendt afirma: “Em todos os assuntos práticos e especialmente nos assuntos políticos, tomamos a liberdade como uma verdade autoevidente, e é sobre este pressuposto axiomático que se promulgam as leis nas comunidades humanas, e se tomam decisões e se aplicam sentenças”. Por outras palavras, “o campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um facto da vida quotidiana, é o âmbito da política.” [9] A atividade política é possibilitada pela participação de todos os membros de uma sociedade, e essa participação ativa dá-se pelo nome de cidadania, a qual se exerce em liberdade e pressupõe um estatuto de igualdade. No ensaio *O que é a Liberdade?* Hannah Arendt observa:

> A melhor clarificação no âmbito destes obscuros assuntos devemo-la a Kant e à sua ideia de que a liberdade não é mais verificável pelo sentido interior, ou no domínio da experiência íntima, do que pelos sentidos com que conhecemos e compreendemos o mundo. Independentemente de ser ou não operativa no âmbito da natureza ou do universo, a causalidade é sem dúvida uma categoria mental que serve para ordenar os dados sensoriais, qualquer que seja a natureza destes, tornando possível a experiência. [10]

Daí que no *espaço público*, o problema da liberdade seja crucial, e nenhuma teoria política pode permanecer indiferente. Só a tradição filosófica distorceu, em vez de clarificar, a própria ideia de liberdade tal como é dada na experiência humana, ao transpô-la do seu âmbito original, a esfera da política e dos assuntos humanos em geral, para um domínio interior, a vontade, onde estaria aberta à introspeção. [11] Neste sentido, na conceção dos antigos, o homem só podia libertar-se da necessidade mediante o poder exercido sobre outros homens, e só podia ser livre se fosse proprietário de um lugar, de um lar no mundo. [12] É de referir Epicteto que transpôs essas relações mundanais para as relações do homem consigo próprio, considerando assim que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem exerce sobre si mesmo, e que o espaço interior onde o homem luta e se submete a si mesmo é mais inteiramente seu, ou seja, mais seguramente protegido de interferências exteriores, do que qualquer casa no mundo pode alguma vez ser. Mas apesar da vasta influência que o conceito de liberdade interior, não política, exerceu na tradição do pensamento, parece seguro dizermos que o homem nunca saberia nada sobre liberdade interior se antes não tivesse experimentado a liberdade enquanto realidade mundana e tangível. [13] Significa que em Hannah Arendt a liberdade antes de ser considerada uma categoria mental ou uma característica da vontade, a liberdade é concebida como a própria condição do homem livre, que lhe permitia relacionar-se com outras pessoas, falar com elas.

9 Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, 155.
10 *Ibid.*, 156.
11 *Ibid.*, 157.
12 *Ibid.*, 159.
13 *Ibid.*, 160.

Para ser livre o homem tinha de se libertar das necessidades da vida. Para isso, tinha que estar na companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, o que, por conseguinte, implicaria a exigência de um *espaço público* comum onde os homens pudessem ser encontrados – isto é, um mundo politicamente organizado no qual os homens livres se pudessem incorporar através da ação e da palavra. Mas, acrescente-se que nem em todas as sociedades ou comunidades as categorias que regem a sua conduta são, não a liberdade, mas as necessidades da vida e as preocupações relacionadas com a sua preservação. Por exemplo nos regimes totalitários onde o discurso e a ação não têm lugar, a liberdade carece de realidade mundana.

Pode sempre existir evidentemente como desejo, como anseio, considerado como facto não demonstrável, mas sem uma esfera pública politicamente garantida, a liberdade fica sem espaço onde emergir. Como facto demonstrável coincide com a política, e as duas estão intimamente relacionadas. Nesta linha de pensamento arendtiano a liberdade na sua relação com a política não é um fenómeno da vontade, não é um *liberum arbitrium*, uma liberdade de escolha que avalia e decide entre duas coisas dadas, uma boa e uma má, e cuja escolha é predeterminada por motivações.

Para ser livre, a ação deve ser capaz de transcender essas motivações e o efeito de previsibilidade constituído pelos seus objetivos. Ser livre para Arendt – o que é diferente de apenas possuir a aptidão para a liberdade – enquanto age, nem antes nem depois; pois ser livre e agir são uma e a mesma coisa. [14] Inerente à ação a liberdade nesta perspetiva talvez seja melhor ilustrada pelo conceito de *virtù* de Maquiavel, a excelência com a qual o homem responde às oportunidades que o mundo lhe abre sob a forma de fortuna. Relativamente a virtudes Arendt recorda-nos os gregos que sempre usaram metáforas para distinguir a política de outras atividades, retiravam as suas analogias de artes em que o virtuosismo da execução é fundamental. No texto *O que é a liberdade?* [15] já anteriormente referido, Arendt faz uma curiosa relação entre as artes interpretativas e a política ao demonstrar as afinidades que existem entre ambas.

Para Arendt estas artes, diferentemente das criativas (que não tem como destino aparecer no mundo), alimentam-se da interpretação: os músicos, os atores, os bailarinos que precisam de um público para exibirem o seu virtuosismo, tal com quem age precisa da presença de outros perante os quais se mostrar, ou seja, ambos precisam, para o seu "trabalho", de um *espaço público* organizado, e ambos dependem de outros para a própria interpretação. [16] E a polis é esse espaço de aparecimento – onde os homens podiam agir, a esfera onde a liberdade é entendida como realidade terrena,

14 *Ibid.*, 164.
15 *Ibid.*, 165.
16 *Ibid.*, 165.

concretizada em palavras que podem ser ouvidas, e em acontecimentos que podem ser discutidos. É assim que as nossas ações configuram histórias humanas e nos permitem a inserção no mundo de e com outros homens, possibilitando o viver entre iguais ao mesmo tempo num constructo de identidade. Em a *Condição humana* Arendt afirma:

> a convivência dos homens sob a forma de pólis parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis das atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efémeros «produtos do homem» - os feitos e as histórias que deles resultam. [17]

Além de ser o espaço público, o espaço de ação política por excelência, é de salientar a importância do virtuosismo neste espaço, nomeadamente da coragem e *entre o Passado e o Futuro* Arendt argumenta:

A coragem, que nós continuamos a considerar indispensável à ação política, e que Churchill em tempos definiu como «a primeira das qualidades humanas, pois é garante de todas as outras». [18]

Sabemos que o espaço público o oposto do espaço privado precisa da coragem para enfrentar adversidades particulares, enfim a coragem funciona como catarse da apreensão com a vida, defensora da liberdade do mundo e por esta razão é indispensável, pois na política não é a vida que está em questão, mas o mundo. Objetivando-se o que foi dito, "A *raison d`être* da política é a liberdade e o seu campo de experiência é a ação". [19] Onde a liberdade sempre foi conhecida, certamente, como um facto da vida de todos os dias, foi o *espaço público*. A questão política e o facto de o homem ser dotado da capacidade de agir deve estar sempre presente. Assim, a revolução que Arendt pretende realizar em filosofia política exige a liberdade e a ação em princípios nucleares da compreensão da vida propriamente humana, que é a vida política. A sua noção de humanidade apresenta duas componentes fundamentais: o conceito de liberdade como espontaneidade, de Kant, e a ideia agostiniana de *initium*, o princípio que o ser humano representa relativamente à criação e que Arendt, o caracteriza essencialmente como ser livre e "iniciado" ou ser que age. É assim evidente a conceção da ação no sentido "invenção", "projeção", "iniciação". Com esta noção de *initium* Hannah Arendt conclui *As Origens do Totalitarismo*. Entenda-se assim que é a visibilidade do âmbito da coisa pública (*the realm of public affairs*) que Arendt entende ser colocada no centro da compreensão do ser e da vida humanos, da nova teoria política ou da nova filosofia. Karl Jaspers na linha de uma filosofia que recusa também restringir-se à esfera do pensável, defende que a existência não é uma forma do ser pensável, mas sim uma forma da liberdade humana; que a liberdade do homem no mundo se afirma na ação, que vem a

17 Condição humana, p. 245
18 *Ibid.*, 168.
19 *Ibid.*, 158.

tornar-se como um gérmen, ainda que fugaz, da criação desse mesmo mundo; e que a existência se dá fundamentalmente na comunicação e no ter consciência das outras existências. [20]

Pode-se mostrar que o maior representante do secularismo político foi Montesquieu que indiferente a questões de índole estritamente filosófica, estava complemente ciente de que o conceito cristão e filosófico de liberdade adequava-se pouco a fins políticos. Distingue liberdade filosófica da liberdade política: a única liberdade que a filosofia exige é o exercício da vontade (*l´exercice de la volonté*), independentemente dos objetivos que a vontade alcance. Refira-se Kant relativamente ao seu conceito de boa vontade que é a condição da liberdade só alcançada no reino moral; ao contrário, a liberdade política baseia-se em que cada indivíduo possa fazer o que deve querer (*la liberte ne peu consister qu`a pouvoir fair ce l´on doit vouloir – a ênfase está aqui em pouvoir*). [21] Nesta linha de ideias, a necessidade que nos impede de fazer o que sabemos e queremos emerge do mundo, ou do nosso próprio corpo, ou de uma insuficiência dos talentos, dons e qualidades que os homens recebem à nascença, e sobre os quais dificilmente têm mais poder do que o que têm sobre as outras circunstâncias.

Estes condicionalismos, também psicológicos, condicionam o indivíduo a partir do exterior no que se refere ao *eu-quero* e ao *eu-sei*, ou seja, ao próprio eu. Ora, o poder que enfrenta essas dificuldades e que liberta, se se pode dizer, o querer e o saber da sua sujeição à necessidade é o eu-posso. Apenas, onde o *eu-quero* e o *eu-posso* coincidem é que a liberdade pode acontecer. [22] Participar no poder e no governo das comunidades políticas e usufruir de liberdade são termos que se equivalem, que se traduzem na expressão da pluralidade e da igual dignidade dos seres humanos, independentemente das condicionantes naturais e processos económicos *stricto sensu*.

3 ESPAÇO PÚBLICO – O ESPAÇO DA PLURALIDADE

Verifica-se que para Hannah Arendt "Todos os aspetos da condição humana têm alguma relação com a vida política que ocorre no *espaço público*. A noção arendtiana de pluralidade é central, sobretudo, para pensarmos a vida política num sentido democrático-radical, isto é, entendendo-se a democracia não apenas como regime político dotado de certo aparato jurídico e institucional mínimo, mas a partir do efetivo exercício da cidadania em atos e palavras dos cidadãos. Para a autora, não haveria ação política, definida como a capacidade especificamente humana de trazer algo novo e inesperado ao mundo, se os humanos não fossem constitutivamente plurais, definindo-se a pluralidade

20 Lídia Figueiredo, "O Pensamento Político de Hannah Arendt: Uma Revolução Copernicana," 395.
21 Tassin, *Pour Quoi Agissons Nous...* p. 104
22 Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, 172-173.

como o "facto de que os homens e não o homem, vivem na terra e habitam o mundo." [23] Esta pluralidade é especificamente a condição não apenas a *condition sine qua non*, mas a *condition per quam* de toda a vida política. [24] Cada mulher e cada e cada homem são únicos; a pluralidade e a irrepetibilidade dos seres humanos manifesta-se na ação e na fala. Revela-se nessa manifestação o *quem* daquele que age ou fala, não o *que* ele é. Ao entender-se propriamente por ação a atividade não situada no âmbito da necessidade biológica, nem sequer no domínio da mera produção de objetos, mas aquela em que a liberdade se realiza, que é o poder humano de "iniciar", isto é, de romper a cadeia da causalidade da natureza. Arendt eleva a sociedade à categoria de uma comunidade ou companhia de atores e ("interatores"), um *espaço público* – e político – no seio do qual se exercita a excelência propriamente humana. Ser e pensar não se identificam: o ser acessível é o ser humano, e tal acesso é aberto pela ação e pela palavra que a secunda. Existir é existir no plural, significa ser-em-comum e ser-com os outros, ser "entre" os outros (*inter homines esse*). Nesse ser-em-comum e ser com-os outros num *espaço* onde se exercita a excelência, a maldade deixa o seu esconderijo, torna-se impudente e destrói diretamente o mundo comum. [25] Kant foi o único filósofo que na expressão que usou para o efeito, deve ter suspeitado da existência deste mal, apesar de imediatamente o ter racionalizado através do conceito de vontade perversa, a qual poderia ser explicada com base em motivos compreensíveis. [26] Mas Arendt usa a expressão " banalidade do mal" e distancia-se da posição que havia anteriormente assumido no final de *As Orgens do Totalitarismo*, em que o Holocausto e muito particularmente os campos de extermínio são descritos como a manifestação no mundo do "mal radical". Daí afirme que:

> Está inerente a toda a nossa tradição filosófica o facto de não podermos conceber um "mal radical", e isto é verdade quer para a teologia cristã, quer para Kant que racionalizou a expressão. Assim não temos de facto nada a que nos possamos referir para compreender um fenómeno que no entanto, nos confronta na sua realidade esmagadora e quebra todos os padrões que conhecemos. Uma só coisa parece ser discernível: podemos dizer que o mal radical emergiu associado a um sistema em que todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os manipuladores deste sistema acreditam na sua própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são tanto mais perigosos porquanto não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se alguma vez viveram ou nunca chegaram a nascer". [27]

Mais tarde, em 1958, em *The Human Condition*, Arendt voltou a abordar a questão da maldade, usando a expressão "mal radical" e afirma:

23 Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 20.
24 Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 20.
25 Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 91.
26 Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal* (Edições Tenacitas, 2013), 25. São dez itens no início do livro. De António de Araújo e Miguel Nogueira de Brito.
27 Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal*, 25.

> É por isso muito significativo, na verdade um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens são incapazes de perdoar aquilo que não podem punir e de punir aquilo que mostrou ser imperdoável. É esta a verdadeira marca daquelas ofensas a que, desde kant, chamamos de *'mal radical*' e sobre cuja natureza tão pouco é conhecido, mesmo para aqueles de entre nós que estiveram expostos a uma das suas raras explosões na cena pública. Tudo o que sabemos é que não podemos, nem punir, nem perdoar, essas ofensas e que por isso elas transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais são radicalmente destruídos quando elas aparecem. [28]

Relacionados com esta ideia de perversidade da vontade, usando a expressão kantiana, para Arendt existem os conceitos de poder e força. É o poder que mantém a existência *do espaço público* – espaço potencial da aparência entre os homens que agem e falam. Etimologicamente a própria palavra, como o seu equivalente grego *dynamis* e o latino *potentia*, mesmo num sentido moderno, indicam o seu carácter de "potencialidade". O poder segundo Arendt, é sempre, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força. A força é a qualidade natural de um indivíduo isolado e o poder exerce-se quando os homens agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam.

Dada a sua natureza de potencialidade que pode ser efetivada, mas nunca inteiramente materializada, o poder é independente de materialidades, sejam estas números ou meios. [29] Tal perspetiva, defende que um grupo de homens relativamente pequeno, mas bem organizado, pode governar, por tempo quase indeterminado, vastos e populosos impérios. Isto é, o poder da minoria pode ser superior ao poder da maioria mas, na luta entre dois homens, o que decide é a força, não o poder. Diga-se que se a força é limitada porque encontra limitações na natureza humana física; pelo contrário o poder como a ação é ilimitado. A sua única limitação é a existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder corresponde, antes de mais, à condição humana da pluralidade. Voltemos ao *espaço público*, no sentido de espaço em que os humanos são capazes de inovação, de criação, de novas relações entre si, contrariamente aos demais seres vivos da natureza, que se comportam de maneira previsível e repetitiva, e isto pelo facto de que apenas os indivíduos, na sua constitutiva pluralidade serem singulares, únicos e irrepetíveis, não podendo ser definida a existência humana pela referência a uma essência ou natureza dadas, concebidas a partir da determinação de quaisquer atributos ou qualidades intrínsecas a um ente isolado, concebido à maneira da divindade ou de um ente "sobre- humano" (*super-human*), como se estas qualidades constituíssem "características essenciais da existência humana no aspeto de que, sem elas, esta existência já não seria humana". [30]

28 *Ibid.,* 25-26.
29 Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 248
30 *Ibid.*, 12

Se a dicotomia pluralidade/singularidade que se manifesta na existência humana se mostra somente no seu ser, isto é, revela um "quem", para os outros e com os outros com os quais se compartilha, em atos e palavras, um mundo comum de aparências e fenómenos que a todos aparecem a partir de pontos de vista distintos. Pressupõe-se que, se a pluralidade é entendida como um "facto", isto ocorre porque essa condição, mantém uma relação direta com um mundo comum das aparências em que os indivíduos podem manifestar a sua singularidade por meio dos seus atos e palavras e a pluralidade pode ser encoberta e passar despercebida, onde prevaleçam condições sociais e políticas que induzem ao isolamento e à atomização dos indivíduos ou à homogeneização indistinta das massas. Considerada a pluralidade a condição de toda a vida política, seguindo o seu ponto de vista deve considerar-se que não pode haver efetivamente política democrática na ausência da pluralidade, pois é ela que permite entre os agentes capazes de agir e falar entre si, consensos e dissensos acerca das realidades que lhes aparecem em comum e lhes *inter-essam*. Observe-se, portanto, que tanto a pluralidade como a singularidade especificamente humanas podem ser recobertas pela categoria da identidade homogénea. Deste modo, nem a singularidade nem a pluralidade podem ser entendidas como dados imutáveis da natureza humana ou de alguma essência identitária não histórica do homem, pois ambas só são o que são na dependência da sua atualização política em atos e palavras dos cidadãos. Para além disso, o conceito de pluralidade em Arendt como condição constitutiva da ação política democrática, faz referência não apenas à diversidade desarraigada de perspetivas diferentes a partir das quais os fenómenos políticos aparecem aos homens, como também permite pensar a própria diversidade aos espaços comuns instaurados e revelados "pela singularidade dos agentes, oposta a uma confirmação da identidade" e reticente perante qualquer princípio de unificação factual. Nesta lógica, Raum der Freiheit escreve: «Na pluralidade - na medida em que é humana - a "distinção" (Verschiedenheit) torna-se "singularidade" (Einzigartigkeit), um termo que aparece por ocasião desta reformulação. A singularidade é propriamente humana, porque "só o homem pode exprimir a [sua] distinção e distinguir-se" e não apenas exprimir ou comunicar algo. [31]

Para Arendt, pensar a política a partir da pluralidade significa recusar-se a pensá-la segundo a categoria moderna da soberania, «pois os homens jamais podem ser soberanos, no sentido em que vivem uns com os outros e pelo fato de que a ideia da liberdade absoluta e soberana de uns implica a ausência de liberdade de todos os demais». [32]

31 Martine Leibovici and Etienne Tassin, "Diversité et plurarité. Qu`est qu`un pluralité spécifiquement humain?"pp..282 - 284
32 Revista Estudos Políticos …André Duarte. .. p. 48

A atividade política é possibilitada pela participação de todos os membros de uma sociedade, e essa participação ativa dá-se pelo nome de cidadania, a qual se exerce em liberdade e pressupõe um estatuto de igualdade. [33] Desta forma, ninguém pode nem deve ser indiferente à dimensão da política, e particularmente à ação política, porque é ela que influencia a nossa vida. Em Arendt, a ação política é um fim em si mesmo e não um meio para a realização de fins, condição que, por sua vez, opera uma interessante transfiguração do ser dos agentes políticos e do próprio espaço comum que eles constituem e no qual aparecem uns aos outros. A ação política radicalmente democrática, sendo não teológica, não fundamentada na vontade subjetiva e nem em quaisquer critérios estritamente morais ou epistemológicos, extrapolíticos, descentra o carácter privado e identitário da subjetividade moderna. A perspetiva defendida argumenta que a partir da *performance* do agente isto é, na e a partir da sua relação com uma pluralidade de outros agentes, deixa de ser o centro e a fonte da justificação das motivações do agir; do mesmo modo que a própria ação política deixa de ser pensada a partir do recurso à vontade do sujeito ou à sua identidade. [34] Significa que «neste sentido, ser "singular, único e imutável" não é especificamente humano, também na medida em que depende de "forças fora do controle da vontade"». [35] Tal ação e tal política, portanto, escapam às exigências tradicionais da fundamentação racional-moral, recusam a submissão da práxis às coerções da verdade e do direito. Quer dizer que a fenomenologia ontológica-política de Arendt desloca o centro da preocupação da reflexão política para a pluralidade do espaço comum das aparências, descentrando, desse modo, o carácter de revelação inerente à ação do âmbito das motivações internas do agente para o âmbito do mundo comum compartilhado, alterando, desse modo, também a própria natureza do espaço político. [36]

Em suma, ao destacar o vínculo indissociável entre Política, Liberdade e Pluralidade, o pensamento arendtiano permite prever uma esfera de igualdade que continuamente desponta nos espaços engendrados pela ação e pelo discurso dos agentes políticos em direção a um desinteresse da apatia política no mundo contemporâneo. A opinião da era moderna acerca da esfera pública, após a espetacular promoção da sociedade à proeminência pública, foi expressa por Adam Smith quando, com desarmante franqueza, mencionou "essa desafortunada raça de homens chamados homens de letras" [37], para os quais " a admiração pública …é sempre parte da recompensa". Fica evidente que a admiração pública é também algo a ser usado e consumido; e o *status*, como diríamos hoje, satisfaz

33 Martine Leibovici and Etienne Tassin, "*Diversité et plurarité*…p. 277.
34 *Ibid*; 283
35 *I*bid; 280.
36 *Ibid*; 283
37 Arendt, *A Condição Humana*…, 71

uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma maneira que o alimento é consumido pela fome. A admiração pública, consumida em doses cada vez maiores, é, pelo contrário, tão fútil que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, pode tornar-se mais "objetiva" e mais real.

A realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspetos e perspetivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pôde alguma vez ser inventado. Pois, embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma que dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Ser visto e ouvido por outros é importante pelo facto de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É este o significado da vida pública. Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida "natureza comum" de todos os homens que o constituem, mas sobretudo pelo facto de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspetivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode distinguir a mesmidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspetos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isto pode ocorrer nas condições do isolamento radical, onde já ninguém pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias. Só a tirania é incapaz de criar poder suficiente para permanecer no espaço da aparência, que é o *espaço público*; assim que surge gera as sementes da sua própria destruição; [38] mas pode também ocorrer nas sociedades de massas ou de histeria em massa, onde todas as pessoas subitamente se comportam como se fossem membros de uma única família, cada um manipulando e prolongando a perspetiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se seres inteiramente privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade da sua própria existência singular que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto apenas sob um aspeto e só lhe é permitida uma perspetiva. É de acrescentar que se há uma instância capaz de atenuar o carácter privado da subjetividade moderna e, ao mesmo tempo, fazer a desprivatização do espaço público, esta ainda é a experiência da ação política coletiva mediada pela palavra significativa, capaz de estabelecer redes e teias de novas relações entre sujeitos políticos descentrados, não identitários e autónomos. Pensar a política democrática para além do sistema representativo e partidário requer voltar a atenção para novas formas políticas de associação, menos centralizadas e cristalizadas, isto é, mais autónomas e flexíveis, menos disciplinadas e, portanto, mais criativas e

38 Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 254.

ousadas, capazes de fazer proliferar diferentes estratégias de atenção no confronto de novos e velhos dilemas políticos.

Por isso, defende que é a expressividade característica do discurso e da ação que permite compreender que a vida humana é uma vida vivida num mundo compartilhado e constitutivamente plural, um mundo no qual cada um aparece e mostra aos outros quem é ao agir e falar. [39] Para Arendt a pluralidade humana é a pluralidade paradoxal de seres únicos. O discurso e a ação revelam essa distinção única. Através deles, os homens distinguem-se em vez de serem meramente distintos; constituem o modo pelo qual os seres humanos aparecem um ao outro, não como objetos físicos, mas *quam* homens. [40] Tecidas estas considerações, Arendt acha que o principal erro de toda a abordagem estreitamente materialista da política reside no fato de que não aprofunda a inevitabilidade com a qual os homens se revelam, enquanto pessoas distintas e únicas. Certamente, Arendt não desconhece que a ação e o discurso que se desenrola entre os agentes tem como conteúdo "afetivo" os seus próprios "interesses mundanos", os quais constituem aquilo que "inter-essa (*inter-est*) ou seja, aquilo que se faz e diz entre as pessoas" e que, portanto, pode relacioná-las e mantê-las juntas, porém separadas umas das outras. Neste sentido, a maior parte da ação e do discurso refere-se a este espaço-entre (*in-between*) que varia de grupo para grupo de pessoas, além de que realidade afetiva mundana ser um desvelamento do agente que atua e fala. [41] Deste modo, a autora chama a atenção para o facto de que o espaço-entre constituído pelos interesses objetivos e mundanos dos agentes é continuamente: recoberto e, por assim dizer, suplantado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens uns com os outros. Como realça Hannah Arendt, a política e o poder surgem originariamente do "espaço da aparência" que existe sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação. Trata-se de um espaço comum que "precede toda e qualquer constituição formal do espaço público e as várias formas de governo", cuja sua existência está dependente de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si e que desaparece quando eles se veem isolados uns dos outros. Em suma, ao constatar este facto, pode-se afirmar que até certo ponto que trata-se de um espaço comum intangível e que existe apenas potencialmente, isto é, enquanto possibilidade, nunca necessariamente ou para sempre. A autora afirma, a polis; a rigor, não é uma cidade-estado na sua localização física; é a organização dos cidadãos tal como ela destaca do agir e falar conjuntos e o seu verdadeiro espaço só tem sentido entre as pessoas que vivem em conjunto para esse fim, não importando onde estejam. [42]

39 *Ibid.*, 228.
40 *Ibid.*, 225.
41 *Ibid.*, 228.
42 *Ibid.*, 255.

4 ESPAÇO PÚBLICO – UM ESPAÇO DA BANALIZAÇÃO DE VONTADES PERVERSAS?

Historicamente, os homens descobriram a vontade quando experimentaram a sua impotência, e não o seu poder, quando disseram como São Paulo: "Pois a vontade está presente em mim; mas como fazer aquilo que é bom, isso não encontro." [43] Mais tarde, Kant defende que naturalmente, o homem tem uma propensão para o mal porque tendo consciência da lei moral admite, não só afastar-se dela, como agir segundo máximas contrárias à lei. [44] A fragilidade da natureza humana faz com que o homem não tenha força suficiente para observar os princípios que adotou, e isto porque a lei moral se apresenta em primeiro lugar como interdição. Ora, em vez de obedecer à lei moral, de se conformar à lei do dever pelo dever, o homem procura outros motivos para agir e " admite na sua máxima de ação a preponderância das impulsões sensíveis sobre o motivo da lei e comete o pecado ". [45] Ultrapassando estas considerações, Arendt em Jerusalém declara que:

> tenho hoje, com efeito, a opinião de que o mal nunca é "radical", que ele é apenas extremo e de que não possui nem profundidade, nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode invadir tudo e assolar o mundo inteiro precisamente porque se espalha como fungo. Ele "desafia o pensamento", como disse, porque o pensamento tenta alcançar a profundidade, ir à raiz das coisas, e no momento em que se ocupa do mal sai frustrado porque nada encontra. Nisto consiste a sua "banalidade". Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical. [46]

A este propósito, Bernstein observa que: enquanto o conceito-chave subjacente à noção de "mal radical" era a superfluidade, Arendt desloca a sua atenção, depois do julgamento de Eichmann, para a ausência de reflexão. [47] Por outras palavras, o facto de não existir incompatibilidade entre os conceitos de "mal radical" e a "banalidade do mal " não significa que estes conceitos não se articulem no contexto de diferentes modos de ver o mal. Através do primeiro conceito, Arendt procura salientar o carácter sem precedentes que o mal adquiriu nos regimes totalitaristas do século vinte, encontramo-lo na capacidade destes últimos alterarem sistematicamente a natureza humana, tornando supérfluos os seres humanos, na sua pluralidade, espontaneidade e individualidade. O segundo conceito permitiria a Arendt responder a uma questão diferente: como lidar com os atos monstruosos de pessoas que em outras circunstâncias seriam normais e até respeitáveis? Em qualquer uma das situações, a conclusão a que chega Arendt, é a de não existe nenhuma "garantia ontológica" na natureza humana que nos proteja. A "banalidade do mal" é, assim um conceito que visa fazer face ao colapso mora do comportamento daquelas que seriam pessoas respeitáveis, em circunstâncias normais. Como afirma

43 Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, 165.
44 Immanuel Kant, *La Religion dans les limites de la Simple Raison* (Paris: Vrin, 1952), 45-48.
45 Hannah Arendt, *A Condição Humana*, 255.
46 Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal*, 27.
47 28

Margaret Canovan, as questões morais mais intratáveis para Hannah Arendt não resultam do comportamento dos nazis ideologicamente comprometidos, mas de pessoas vulgares daquelas que não pensariam em cometer crimes se vivessem numa sociedade em que tais comportamentos não fossem tolerados. [48]

5 NOTAS PARA O CONCEITO DE ESPAÇO PÚBLICO PÓS-MODERNO

Se é aceitável a perspetiva que defende as sociedades atuais, tecnologicamente desenvolvidas que valorizam mais a satisfação dos desejos, o bem-estar individualista do que o diálogo, a comunhão, a partilha próprios do conceito de *espaço público* arendtiano, igualmente é aceitável que ao nossa sociedade já não é um espaço de relação. Se a nossa sociedade já não é um lugar de relação, mas é dominada pelos direitos subjetivos, o culto do hedonismo e do utilitarismo do presente contribuiu para a dissolução das formas de enquadramento e autocontrolo dos indivíduos, minando o sentido do diálogo, da relação. Atualmente, os ideais e os valores públicos estão a perder importância. Poder-se-á, de facto, generalizar e aceitar que são a necessidade de realização pessoal imediata, a pressa em viver o momento, o querer fazer o que nos apetece e o poder fazer chama-se liberdade, que determinam as nossas decisões e regulam os nossos comportamentos. Assim sendo, é o individualismo exacerbado que é tomado como valor, expressando-se numa atitude egoísta, numa falta de solidariedade e no desinteresse pelas coisas públicas. Poderemos aceitar e tolerar este individualismo ou teremos que condená-lo e combatê-lo? Claro que não se trata de condenar o individualismo, enquanto respeito pela individualidade e autonomia de cada pessoa. A tese defensável do indivíduo só se torna negativa e condenável quando degenera nesse individualismo egoísta e assolidário. É neste sentido que Victoria Camps condena o individualismo, definindo o indivíduo individualista como:

> aquele que não reconhece o outro, nem se preocupa que existam outros seres com os mesmos direitos que ele reclama, aquele que luta pelos seus interesses sem reparar que estes podem ser incompatíveis com os interesses de outros seres menos privilegiados que ele. O que não entende que certas formas de liberdade impedem a liberdade dos outros. [49]

Neste contexto, Gilles Lipovetsky identifica o individualismo como um valor do nosso tempo. Considerando que o Homem pós-moderno já não adere a valores eternos, caracteriza do seguinte modo os valores atuais:

> Na *época pós-moderna* existe um valor principal: o indivíduo e o seu direito cada vez mais proclamado de se realizar à parte, de ser livre (…). Esgotados os grandes valores da

48 *Ibid.*, 28.
49 Victoria Camps, *Paradoxos do Individualismo,* Ed. Relógio d`Água, Lisboa, p.72

> modernidade (o progresso, o crescimento, o cosmopolitismo, a velocidade, a mobilidade, etc.), o futuro já não entusiasma ninguém. A indiferença tomou o lugar da adesão a esses valores: assim, todos os gostos e todos os comportamentos podem coexistir e passam rapidamente de moda: depois do desenraizamento moderno, e ainda o "regresso dos valores" que oscilam entre a religião e a família, a tradição e o romantismo, na mesma indiferença feita de curiosidade e de tolerância. [50]

6 CONCLUSÃO

Será aceitável a argumentação que defende que as sociedades atuais, tecnologicamente desenvolvidas, valorizam sobretudo a satisfação dos seus desejos? A felicidade e o bem estar pessoal em detrimento do trabalho, do esforço e do desapego? Será que a nossa sociedade já não é dominada pelo sentido do dever, mas por uma certa ideia de felicidade e pelos direitos subjetivos? Procurei ao longo deste texto mostrar como o pensamento político de Hannah Arendt consubstanciou a ideia de esperança associada a uma nova conceção de política baseada na estrutura de pluralidade. O espaço público arendtiano é o espaço que ocorre sempre que os homens se consigam reunir e estejam em concerto. Todavia, também é um espaço de exigência na medida em que se acredita que é um espaço de todos, todos, todos...

Assim, a sua teoria política traz-nos não só uma nova conceção de política, mas também de ação política em que o *lugar comum* (o mundo) é proclamado o lugar da humanidade. O coração da «filosofia primeira» do pensamento arendtiano é «a revolução declarada em permanência», por outras palavras a fundação da política. Assim, se o mundo se afirma como o lugar da humanidade, a razão de ser da política é, por sua vez, a liberdade, concretizada na ação plural e essa ação, tal como Arendt a concebe, ou é um *initium,* no sentido de começar a possibilidade humana de instaurar uma revolução em permanência, ou não é ação.

50

REFERÊNCIAS

Arendt, Hannah. *Condição Humana.* 13ª. Translated by Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2022.

—. *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal.* 3ª. Edições Tenacitas, 2013.

—. *Entre o Passado e o Futuro,* Translated by José Miguel Silva. Lisboa: Relógio de Água Editores, 2006.

Figueiredo, Lídia. "O Pensamento Político de Hannah Arendt: Uma Revolução Copernicana?" *Revista Portuguesa de Filosofia* 58, nº 2 (2002): 379-400.

Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática.* Translated by Artur Morão. Coimbra: Edições 70, 2014.

—. *La Religion dans les limites de la Simple Raison.* Paris: Vrin, 1952.

Leibovici, Martine, e Etienne Tassin. "Diversité et plurarité. Qu`est qu`un pluralité spécifiquement humain?" Em *Raeim der Fruiheit. Reflexionen über Ider und WirKlichkeit*, editado por Waltraud Meints, Michael Daxner e Gerhard Kraiker, 275-290. 2009.

Lipovetsky Gilles *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água, 1989.