



## A LIBERDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE ARENDT

Geovane Frota<sup>1</sup>

### Resumo

Esse artigo propõe esclarecer o conceito de liberdade política em Hannah Arendt. Portanto, para atender o objetivo proposto por este artigo inicialmente será identificado a espontaneidade como característica rudimentar e pré-política da liberdade. Em seguida, a liberdade será entendida a partir do exercício da ação, a atividade mais importante na hierarquia da vida ativa, que manifesta espontaneidade. A parte final desse artigo abordará que a liberdade política para além do significado vinculado às suas diversas manifestações e o apoio da vida ativa, pode ter seu sentido especificamente evidenciado na obra *A Condição Humana* (2007) através da reflexão sobre a “ação”.

**Palavras-chave:** liberdade política; ação; *A Condição Humana*.

### Abstract

This article proposes to clarify the concept of political freedom in Hannah Arendt. Therefore, to meet the objective proposed by this article, spontaneity will be identified as a rudimentary and pre-political characteristic of freedom. Then, freedom will be understood from the exercise of action, the most important activity in the hierarchy of active life, which manifests spontaneity. The final part of this article will address that political freedom, in addition to the meaning linked to its various manifestations and the support of the active life, may have its meaning specifically evidenced in the work *The Human Condition* (2007) through reflection on “action”.

**Keywords:** political freedom; action; *The Human Condition*.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia na UFPA, com ênfase na linha de pesquisa de Ética Estética e Filosofia Política e interesse na área de Filosofia contemporânea e método fenomenológico.

## Introdução

A leitura das obras de Hannah Arendt pode ser prejudicada por ambiguidades em sua estrutura conceitual especialmente em seu pensamento político, o mais evidente está no significado da liberdade política. Este artigo, tem como principal objetivo esclarecer o conceito de liberdade analisando sua estrutura na reflexão dessa autora.

Em um primeiro momento é realizada abordagem de um elemento pré-político da liberdade, identificado como espontaneidade. Essa noção pré-política e rudimentar da liberdade é fundamental para entender esse conceito como vinculado com a política. Em seguida, é necessário entender a liberdade como envolvida com o exercício da ação, reconhecidamente a atividade mais importante dentro da hierarquia da *vita activa*, como preparação para o momento final que aborda a influência de *A Condição Humana* (2007) dentro da reflexão de Arendt.

A reflexão desenvolvida nesse artigo apresenta sua coerência na medida em que a espontaneidade encontra na “ação” a sua maior realização. Consequentemente, é indispensável reconhecer que o agir implica ser livre em virtude do exercício da espontaneidade. Além dessa relação preliminar é necessário reconhecer o ser espontâneo como mais uma dimensão da liberdade.

A hipótese que norteia o desenvolvimento desse trabalho consiste que na análise sobre liberdade política Hannah Arendt envolve um conjunto de elementos políticos uteis para refletir a participação no governo. Para o esclarecimento adequado será necessário de uma abordagem específica, com foco na “ação” e sua espontaneidade inerente.

Com base nesse foco torna-se possível evidenciar que o tema desse artigo é passível a interpretações analíticas e práticas. Portanto, A exposição dos pontos de vista de Arendt contidos nesse artigo abordam possíveis contradições, pois em muitas ocasiões a pensadora alemã pode parecer sugerir que a liberdade por excelência está apenas na política. Mas abordar esse conceito na perspectiva de Arendt é se envolver com uma complexidade que abrange elementos existenciais inerentes a essas duas categorias da liberdade pré-política: espontaneidade e “ação”.

Diante essa dificuldade atingir o objetivo principal esse trabalho depende do reconhecimento que a liberdade política deriva seu significado precisamente desses dois

elementos pré-políticos. Além disso, a apreciação da *vita activa* e a política em Arendt se baseia em suas reflexões que se desenvolvem a partir de uma obra específica.

### 1. A liberdade como espontaneidade.

A análise começará distinguindo o significado rudimentar da liberdade na filosofia de Arendt. Inicialmente devemos reconhecer que essa pensadora assumiu que ser livre equivale a atos de espontaneidade, isto é, iniciando eventos novos e inesperados. Arendt admitiu que essa compreensão da liberdade é de origem agostiniana, mas seu vínculo com Agostinho não é óbvio.

Agostinho abordou ser livre com base na disposição interior do *Liberum Arbitrium*, Arendt insistiu que as passagens finais do livro XII O Capítulo 20 da cidade de Deus contém a segunda definição menos óbvia da liberdade (cf. ARENDT, 2011a, pp. 215-216). Nestas passagens, Agostinho refuta a doutrina do tempo cíclico, indicando que essa teoria contradiz a capacidade de Deus de introduzir a novidade e a habilidade do humano em iniciar novas cadeias de eventos (cf. ARENDT, 1997, p. 75).

Agostinho conclui com uma observação sobre “o começo” que Arendt utilizou em vários momentos: “Para que este existisse, foi, portanto, criado um homem antes que nenhum outro tenha existido”. (AGOSTINHO, 2000b, p. 1137). É importante reconhecer que Agostinho não identificou a capacidade de iniciar com a liberdade. No entanto, na visão de Arendt, ele teria feito isso nas conclusões finais de suas investigações:

Se Agostinho tivesse levado essas especulações às suas consequências, teria definido os homens, não, à maneira dos gregos, como "mortais", mas como "natais", e teria definido a liberdade da Vontade não como *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer, mas como a liberdade da que fala Kant na *Crítica da razão pura*. (ARENDT, 2000, p.267)

O relato de Arendt da liberdade ao iniciar eventos novos e inesperados faz com que se pondere a importância da vontade em exercitá-lo. Portanto, as observações explicativas estão em ordem. Arendt nunca questionou a existência da faculdade de vontade, para a qual ela forneceu um argumento fenomenológico, ou seja, ela assumiu que a experiência interna é prova satisfatória (cf. ARENDT, 2000, p. 7).

Ela definiu o livre arbítrio como uma faculdade mental que comanda a execução dos objetivos indicados pelo julgamento, ou seja, dita nossas atividades (ARENDT, 2011a, p. 197) Em outras palavras, Arendt percebeu a vontade como o poder de iniciar novos eventos

(ARENDR, 2000, p. 8). Assim, segundo ela, o exercício da vontade é entendido não como uma questão de liberdade, mas entendida como força ou fraqueza interna (cf. ARENDR, 2011a, p. 197).

O que é particularmente importante na interpretação de Arendt sobre Agostinho é que a liberdade é não é mais percebida apenas como experiência interior ou disposição interna, mas como um elemento inerente aspecto da existência humana no mundo (cf. ARENDR, 2011a, p. 215). No que diz respeito às origens dessa liberdade, Arendt afirmou que os seres humanos a adquirem pelo simples fato de vir ao mundo, que ela chamou de “natalidade”, caracterizada da seguinte maneira:

No nascimento de cada homem, esse começo inicial é reafirmado, porque em cada caso algo novo entra em um mundo já existente que continuará a existir após a morte de cada indivíduo. Porque ele é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são a mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade do começo: a liberdade. (ARENDR, 2011a, p. 215)

A alegação de Arendt de que a espontaneidade está vinculada com o fato de nascer é marcadamente obscuro. Não está claro como a “condição humana” da natalidade se traduz em uma capacidade de começar algo novo e inesperado. No entanto, essa objeção é superficial, especialmente se reconhecermos a profundidade da análise realizada por Arendt. Essa análise envolve muitas observações pertinentes, que tentarei expor em três teses.

A primeira tese consiste em reconhecer que espontaneidade implica que o homem nasce para a liberdade, em vez de ser nascido livre. Esta tese presente em Jerome Kohn (2000) pode parecer em primeira análise contraditória com o que foi apresentado anteriormente sobre a influência da natalidade. Porém, Arendt reconhece a espontaneidade não apenas como um fato, ela é essencial a vida plenamente humana, “estamos condenados a ser livres porque nascemos, não importando se apreciamos a liberdade ou abominamos sua arbitrariedade” (ARENDR, 2000, p.348).

Como a espontaneidade é também um valor, pode ser realizado em maior ou menor grau. Arendt assume que podemos nos abster ou em ocasiões raras, ser privado da possibilidade de exercer a espontaneidade, apesar de ser quase impossível não realizar essa capacidade inerente sempre presente no ser humano.

O fato de quase sempre exercermos a espontaneidade, de alguma forma, deriva do entendimento marcadamente amplo de Arendt: não se resume apenas a ações extraordinárias, mas inclui iniciativas comuns, mas não previsíveis ou rotineiras, realizadas em várias atividades.

Em suas análises, Arendt descreveu apenas uma circunstância extraordinária em que a espontaneidade é quase totalmente destruída no estudo do fenômeno totalitário. Nessas análises a pensadora alemã indicou que a espontaneidade é aniquilada através a destruição da pessoa moral e jurídica-política de um ser humano.

Destruição moral ocorre quando alguém se envolve com circunstâncias que o privam da capacidade de exercitar a consciência. Uma aniquilação de pessoa político-jurídica equivale a privar um ser humano da proteção através da exclusão da comunidade (cf. ARENDT, 2013). Esses dois mecanismos aplicados em grande parte nos campos de concentração destroem a individualidade humana e conseqüentemente a espontaneidade.

Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos[...]Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte (ARENDT, 2013, p. 606).

Essa linha de argumentação torna evidente que nos exemplos de Arendt sobre circunstâncias em que a espontaneidade é aniquilada são, de fato, situações em que o ser humano é privado de sua humanidade. Portanto, essa autora aparentemente sugere que não é possível evitar deliberadamente a espontaneidade e permanecer humano.

Em seguida como segunda tese podemos abordar que o conceito de liberdade como espontaneidade não é negativo nem positivo. A espontaneidade não deve ser interpretada como uma liberdade negativa, ou seja, como uma capacidade para agir sem restrições por outros (cf. BERLIN, 2000, p. 194). Charles Taylor apropriadamente caracterizou a liberdade negativa como “Oportunidade-conceito”, em que ser livre é a questão do que podemos fazer, o que se opõe a nós para fazer, se fazemos ou não, ou realizar qualquer coisa para atender essas opções.(TAYLOR, 1985, p. 213).

A noção desenvolvida por Arendt não se encaixa na concepção defendida por Taylor e Berlin uma vez que assumiu que a liberdade consiste em exercitar nossa faculdade de espontaneidade. Portanto, é impossível vincular Arendt com o que Berlin rotulou como positivo e Taylor como 'conceitos de exercício' da liberdade. Ambos comentadores assumem que a essência da liberdade equivale à autodeterminação efetiva, isto é, estar sujeito a si próprios seja como individuais ou coletivos (cf. TAYLOR, 1985, p. 213; BERLIN, 2000, p. 203).

Indiscutivelmente, exercer a espontaneidade pode resultar em autodeterminação, mas certamente isso não está relacionado com esta noção de liberdade. Por exemplo, pode-se

exercer espontaneidade sem autodeterminação do envolvimento em uma performance artística ou produzir uma obra de arte.

Ainda pode-se abordar a liberdade entendida como vinculada a espontaneidade como uma condição pré política deste conceito. Esta terceira tese está de acordo com o apresentado na introdução, sobre como Arendt identificou a espontaneidade como um elemento essencial.

A própria liberdade da espontaneidade é, por assim dizer, pré-política, se bem que sem ela toda a liberdade política perderia seu melhor e mais profundo sentido; ela só depende das formas de organização da vida em comum na medida em que também pode ser organizada do mundo para fora. (ARENDR, 2006, p 59).

Em outras palavras, essa liberdade proveniente da espontaneidade não necessita da política, mas a liberdade política quando sem espontaneidade perde sua essência. Esse caráter espontâneo pode se manifestar independentemente de qualquer organização institucional, alguém poderia usar diversas formas de sistemas políticos com a condição de não ameaçar a individualidade humana. Mas as atividades políticas rotineiras e sem espontaneidade não realizam a liberdade política no sentido de Arendt.

Essa definição conduz Arendt a defender que a liberdade política requer um tipo específico de atividade, uma capaz de acomodar a espontaneidade humana. A pensadora alemã argumentou que, na hierarquia da vida ativa envolvendo as duas outras atividades, o *labor* e trabalho, a “ação” realizava o valor da espontaneidade em maior medida; ela definiu “ação” como a atividade espontânea por excelência.

Com essas três teses sobre a liberdade e seu vínculo com a espontaneidade: identifica-se que o homem não nasce livre, mas nasce para a liberdade. Esse conceito não é reconhecido por Arendt como negativo ou positivo e a espontaneidade identifica-se como condição pré-política para sua realização. Então encontramos em Arendt o resultado da articulação com um elemento pré-político da liberdade, e que possibilita mais profundo desse conceito em especial no que tange sua interpretação na reflexão política de Hannah Arendt.

## **2. A liberdade como ação.**

A partir da reflexão sobre os elementos pré-políticos da liberdade podemos constatar que Arendt insistiu em identificar outras atividades que acomodassem em comum um elemento da espontaneidade. Nesse contexto identificamos a “ação” como a atividade espontânea por excelência. Portanto, para apreender a essência do argumento de Arendt, deve-

se discriminar cuidadosamente a “ação” de atividades como *labor* e trabalho. Os argumentos que sustentam essa constatação podem ser construídos com base em duas abordagens.

Em primeiro lugar será abordado a espontaneidade a partir da análise da distinção entre a “ação”, *labor* e o trabalho. Esse primeiro argumento pretende aprofundar a compreensão da “ação” como elemento político que possibilita a interferência no mundo e na sociedade.

Em seguida aprofundando a teoria da espontaneidade da “ação” será abordado como a importância de transcender interesses e considerações de natureza individual que poderiam restringir o agir de forma espontânea. Entender essa importância torna relevante abordar os princípios da “ação” e sua distinção de critérios particulares.

A busca de entender a “ação” justifica abordar diferentes atividades humanas com ênfase em sua motivação e favorecendo aquelas de interesse público. Enquanto isso a importância do estudo sobre os princípios da “ação” é reconhecer que entre as influências das ações na esfera pública estão os ideais políticos. Desenvolver esse reconhecimento no pensamento de Arendt é indispensável para entender a importância da “ação” para a liberdade política.

## **2.1 O caráter não rotineiro da ação.**

Aparentemente reconhecer que a “ação” é a atividade espontânea por excelência resulta em grande parte da suposição de Arendt de que *labor* e trabalho, de forma oposta, são previsíveis. O *labor* é ditado por uma necessidade biológica de manter-se vivo, ganhando a vida ou produzindo bens para consumo (cf. CANOVAN, 1994, p. 122-127; ARENDT, 2007, p. 15-16).

De forma distinta o trabalho, equivale a criar artefatos duráveis, motivado principalmente por considerações de utilidade. Por essas características permitem mais iniciativa do que *labor*, pois criar objetos, envolve os voltados para uso cotidiano ou as obras de arte, mas dependendo de pensamento criativo, pelo menos até certo ponto.

Nesta compreensão quando artistas ou artesãos começam materializar suas ideias, refazendo o material natural fornecido. Esse processo de reificação (transformação pela produção) requer a utilização de um modelo preconcebido, seja um plano ou uma imagem mental. Em outras palavras: “o que orienta o trabalho de fabricação está fora do fabricante e precede o processo de trabalho em si, tal como as exigências do processo vital dentro do trabalhador precede o processo de labor” (ARENDT, 2007, p. 153).

As duas atividades são previsíveis na medida em que são direcionadas à consecução de objetivos preconcebidos. De modo evidente, cada uma delas depende de um certo nível de iniciativa. Por exemplo, um operário fabril poderia inventar um novo método de realizar o seu trabalho, ou um artesão projetando uma cadeira de forma não convencional, mas essas iniciativas somente são significativas, devido a sua utilidade para alcançar um objetivo concreto.

Em distinção a “ação” não é imposta a nós por necessidade, como *labor*, e não é motivada por utilidade, como trabalho. Margaret Canovan caracterizou a “ação” de forma concisa como uma categoria ampla que envolve interações não rotineiras, ou seja, imprevisíveis com outras pessoas, o que requer uma iniciativa pessoal (cf. CANOVAN, 1994, p. 131).

A interação como requisito é outro aspecto da “ação” que o diferencia do *labor* e do trabalho, onde os relacionamentos humanos são de importância secundária e não essenciais, isto é, podem ser significativos na medida em que contribuem para alcançar objetivos específicos. Por exemplo, no estudo do movimento operário, “o homem não convive com o mundo nem com os outros: está a sós com o seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo” (ARENDRT, 2007, 224).

O *labor* exige no máximo presença sem relação com os outros seres humanos opondo-se a vínculos entre esses indivíduos. O trabalho, no que lhe concerne, é uma atividade mais social, apesar de o processo de fabricação ser solitário, seu objetivo, ou seja, troca comercial, requer contato com outras pessoas. No entanto, como o motivo dessas relações de mercado é a troca de mercadorias, elas são possíveis somente por causa e intermédio dos produtos (cf. ARENDRT, 2007, p. 173–174).

Entender a “ação” com base na necessidade de interagir possibilita abordar diferentes atividades, de montar um grupo musical amador até organizar um protesto contra o desmatamento. Na ausência de critérios claros que permitam distinguir de forma qualitativa as diversas categorias de “ação” revela uma limitação importante da teoria de Arendt.

É relevante abordar que esse problema não é essencial, pois a pensadora alemã não pretendia apresentar um esquema exaustivo de categorias das atividades humanas. O estudioso de Arendt, Bhikhu Parekh esclarece que o objetivo não era destacar estruturas das atividades examinadas e, por esse motivo, ela concentrou-se apenas em suas formas mais claras e desenvolvidas (PAREKH, 1981 p. 109).

Nesse contexto, ao escrever sobre “ação” Arendt focou apenas na relação política-pública, que envolve um requisito específico referente à sua motivação. Ela assumiu que a “ação” para ser realmente efetivada deve ser de espírito público, ou seja, motivada pela preocupação com o mundo comum. Portanto, atividades como a criação de um conjunto musical, realizado em prol da satisfação privada, não atendem as condições de “ação”, com essa constatação, podemos entendê-la no sentido arendtiano como sempre pública e política.

Com as colocações sobre a espontaneidade é necessário destacar outro recurso distinto da “ação”, que está relacionado ao seu caráter “interativo”. Agir e expressar “pluralidade” são características essenciais da “condição humana” que envolvem a noção de público.

Afinidade da “ação” com a “condição humana” de “pluralidade” é um argumento que sustenta a alegação de Arendt sobre sua posição distinta na hierarquia da *vita ativa* em complemento a argumentação desenvolvida anteriormente, segundo o qual a “ação” se distingue em virtude da espontaneidade.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender (ARENDR, 2007, 188).

Arendt defende que experimentar a “pluralidade” é crucial para uma vida verdadeiramente humana, para a qual ela fornece uma dupla justificativa. Primeiro, as pessoas precisam de interações com outros para revelar quem são, ou seja, divulgar sua individualidade (cf. ARENDR, 2007, p. 221).

Em segundo lugar, essas interações têm um valor epistemológico, permitindo que se reconheça o mundo objetivo. Pois, ninguém pode realizar esse reconhecimento de forma adequada, em toda a sua realidade, porque o ele sempre se mostra e revela apenas de uma perspectiva (ARENDR, 2006, p. 60).

Consequentemente, enquanto tem uma experiência plural através da “ação”, o indivíduo é motivado a perceber o mundo de múltiplas perspectivas, e não através do prisma dos próprios interesses particulares. Essa constatação permite retomar a importância da espontaneidade, ou seja, a experiência da “ação” e da “pluralidade” liberta os seres humanos de considerações de necessidade e utilidade motivando o comportamento imprevisível, ou seja, espontâneo

Nesse contexto podemos constatar que a “ação” e “pluralidade” estão relacionadas. A “ação” é expressão da “pluralidade”, uma vez que é a única atividade que depende de interações. Sem ela a “ação” perderia sua razão de ser; seria “uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições” (ARENDT, 2007, p. 16). A “pluralidade”, quando aliada com a capacidade de falar, possibilita a criação da esfera pública, pois “Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação” (ARENDT, 2007, 191).

“O público” tem um significado específico e não deve ser confundido com o domínio político. Embora a última esfera exija uma base institucional formal, a primeira é informal e não durável, ou seja, surge quando as pessoas se reúnem para estabelecer um relacionamento comum em função da “ação” e deixa de existir quando se dispersam.

Arendt usa o termo “público” em dois contextos marcadamente diferentes. Às vezes, o domínio público é uma esfera de “ação” informal, em oposição ao domínio político que requer constituição formal e dimensão espacial (cf. ARENDT, 2006, p.54). Em outros casos, o domínio público, é uma esfera formalmente constituída, a partir do contraste com 'espaço da aparência' quando as pessoas realizam uma “ação” comum (cf. ARENDT, 2007, p. 211).

Na abordagem desenvolvida nesse trabalho “domínio público” é usado para descrever a esfera de “ação” informal e o “domínio político” para uma formalmente estabelecida de instituições políticas.

Nesse sentido, o “domínio público” pode ocorrer mesmo em estados não democráticos. Em momentos que favorecem a experiência individual como uma sala de jantar privada na qual as pessoas se reúnem para conversar ou nas quais dissidentes se encontram com estrangeiros (BENHABIB, 1997, p. 4). Essa ênfase de Arendt no fato da “pluralidade” humana também justifica a conclusão de que a esfera pública deve ser inclusiva e expressiva da diferença social.

Com essas colocações nota-se a importância da “pluralidade” para reconhecer a “ação” para além de seu lugar dentro da hierarquia da *vita ativa*. Ambas estão correlacionadas, na medida em que, agir consiste exercer a espontaneidade, e em função da liberdade a espontaneidade encontra sua maior realização.

## **2.2. Ação desinteressada: guiada por princípios.**

Analisando a “ação” de forma mais profunda a partir da espontaneidade como resultado de sua característica não rotineira, Arendt afirmou o agir livre na medida em que transcende considerações particulares de interesses individuais que poderiam restringir seu caráter espontâneo. Portanto, essa liberdade é efetivada, desde que seja guiada pelo que ela chamou de “princípios de ação”, em oposição a seus objetivos particulares.

Arendt entendeu esses princípios como a convicção básica compartilhada por um grupo e paralelamente é um critério norteador. O seu principal benefício é possibilitar que todas as ações na esfera pública sejam julgadas para além de uma medida meramente negativa da legalidade e inspiram o agir de governantes e de governados (cf. ARENDT, 2006, p.128; ARENDT, 2005, p. 65).

Os princípios são ideais políticos, que não devem ser equiparados a nenhuma visão substantiva do bem comum. Elas abrangem, amor à liberdade, igualdade, justiça, luta pela distinção ou excelência (cf. ARENDT, 2011a, p. 196-197). Esses princípios devem ser distinguidos dos motivos de origem subjetiva e de julgamentos intelectuais.

Diferentemente dos motivos subjetivos, os princípios são universais e distintos de um julgamento intelectual, que reconhece os objetivos da “ação” e inventam meios adequados para alcançá-los, eles não perdem sua validade quando realizados (cf. ARENDT, 2011a, p. 198-199). Arendt descreveu a relação entre liberdade através da “ação” e os princípios da seguinte maneira:

A liberdade ou seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade assim como a manifestação de princípios, coincide sempre com o ato em realização. Os homens são livres - diferentemente de possuírem o dom da liberdade- enquanto agem, nem antes nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa (ARENDT, 2011a, p. 199)

A insistência de Arendt em abordar os princípios como razões distintas para “ação” poderia sugerir que ela subvalorizasse os objetivos mais práticos. Os críticos dessa autora acusaram sua teoria de um certo distanciamento de problemas públicos práticos. Jon Elster questionou se na opinião de Arendt sobre a essência da “ação pública”: afinal é a demonstração agonística da excelência, ou a coletiva de solidariedade, divorciada da tomada de decisão e do exercício de influência nos eventos (ELSTER, 1989, p. 128).

Outro leitor de Arendt chamado Martin Jay apresentou uma crítica semelhante à manifestada por Elster. Esse crítico abordou que Arendt apresentou uma noção de “ação” e, em geral, da política como sem impedimentos diante as restrições normativas ou instrumentais, como a luta pelo bem-estar público (cf. JAY; BOTSTEIN, 1978, p. 353). Na

perspectiva defendida nesse trabalho ambas as críticas não conseguem abordar elementos profundos da “ação”.

Apesar de Hannah Arendt reconhecer os princípios como fatores fundamentais para a “ação”, ela admitiu que poderia servir como um meio para atingir objetivos práticos. Essa postura pode ser justificada pela seguinte passagem.

Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los. (ARENDR, 2011a,198)

A “ação” é livre e espontânea em maior ou menor grau, dependendo da influência exercida pelos princípios. Aparentemente Arendt quer dizer é que a “profundidade” da liberdade está vinculada com a capacidade dos princípios norteadores da “ação” em superar as escolhas motivadas por interesses individuais.

Em James T. Knauer está o fundamento da colocação anteriormente apresentada, esse estudioso de Arendt sintetizou a essência da teoria sobre a “ação” desenvolvida pela pensadora alemã. É expressão de princípios de associação humana na política responsável por atribuir sentido as intenções e objetivos da pessoa, resgatando-a da mera instrumentalidade (KNAUER, 1980, p. 732).

O reconhecimento da “ação” por Arendt como uma atividade espontânea orientada por princípios é o aspecto definitivo de seu conceito de liberdade política. Ao introduzir a “ação” assim compreendida em sua noção de liberdade política, Arendt atribuiu um significado original.

### **3. Importância de A Condição Humana para pensar a liberdade política.**

Nas obras de Hannah Arendt são identificadas dificuldades que podem dificultar a interpretação da reflexão sobre a política proposta por essa autora em especial no que está relacionado a liberdade. Neste tópico, tentarei esclarecer esse conceito analisando as interpretações mais influentes para entender o ser livre por um viés político, em busca de atender uma proposta maior, reconhecer a influência de *A Condição Humana* na noção de liberdade política para essa pensadora alemã.

Começo minha análise distinguindo as duas interpretações de liberdade política de Arendt, a “agonal” e a “acomodacional” também chamada de “participativa”. A primeira ela

fundamentou no *agon*, possibilitando uma noção primária de liberdade presente em uma de suas primeiras obras *A Condição Humana* (2007), sob grande influência do modelo político da *polis* grega.

O segundo modelo de interpretação apresentado por Arendt envolve a liberdade entendida como participação com foco na manutenção da comunidade política. Essa noção é dependente de reconhecer a capacidade de ser livre em um domínio político e é identificada em *Sobre a revolução* (2011b). Sua relevância para a interpretação que defendo nesse momento do trabalho, é justificada pela hipótese de ser conectada com o modelo anterior, o *agon*, na medida em que alguns de seus elementos podem ser identificados no modelo participativo.

Neste contexto o relato de Arendt sobre liberdade política baseia-se em uma interpretação mais ampla de sua relação com a “ação”. Inicialmente envolvendo “ação” com foco na participação em uma comunidade política e suas instituições como trabalhado em *Sobre a revolução*. Em seguida, reconhecemos nessa obra a permanência de elementos individuais e de auto-revelação da “ação” manifestando a concepção agonista oriunda de *A Condição Humana*.

Como este breve esclarecimento indica, o objetivo desse tópico pode ser compreendido por uma leitura e confrontação das obras de Hannah Arendt como complemento a uma abordagem centrada em entender o papel da “ação” na política. Pois, a compreensão da liberdade como meio de participação no governo está inerentemente ligada à questão de como esse conceito pode ser abordado a partir de Arendt.

A exposição dos pontos de vista de Arendt apresentados neste tópico pode estimular questionamentos, pois em uma leitura preliminar possibilita sugerir um reducionismo ao tema da liberdade política. Portanto, nesse momento é necessário reconhecer que a liberdade política da perspectiva de Arendt é um conceito complexo e trabalhá-lo a partir de uma obra específica pode apresentar algumas limitações a argumentação proposta.

Com esses pressupostos esclareço que nesse tópico tenho como objetivo específico revelar que a liberdade deriva seu significado precisamente dessas duas formas de interpretar a política. Sobretudo fornecendo uma argumentação capaz de expor o fundamento de ambas as interpretações na característica da “ação” presente em *A Condição Humana*.

### **3.1. Liberdade política nas obras de Hannah Arendt.**

A reflexão sobre a liberdade, mais precisamente no âmbito político, não é exclusiva do pensamento de Hannah Arendt. A liberdade política foi geralmente definida como uma capacidade de membros elegíveis da comunidade para participar do exercício do poder e controle sobre o governo e a administração (cf. HAYEK, 2011, p.61).

Dotada de raciocínio semelhante e sendo foco de interesse para esse trabalho, Hannah Arendt apresenta em sua definição de liberdade maior articulação entre elementos políticos e públicos: “Pois a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante no governo’ -afora isso, não é nada” (ARENDR, 2011b, p. 278).

Essa definição, no entanto, não esgota a complexidade de sua noção de liberdade política. Arendt também indicou que esse direito deve ser realizado de maneira particular, isto é, através das potencialidades da “ação” (cf. ARENDR, 2011b, p. 294). Nesse contexto a definição de liberdade política aqui abordada apresenta duas dimensões.

Primeiramente abrange uma esfera política formalmente estabelecida de direitos e instituições, sendo distinta da “ação pública” que poderia ocorrer independentemente de garantias legais formais. Arendt é bastante explícita em esclarecer que direitos e instituições constituem meramente as “preliminares do governo civilizado”, em oposição à “própria substância de uma república livre”, isto é, a “ação” real dos cidadãos (cf. ARENDR, 2011b, p. 278).

Vários autores indicam, que Arendt desenvolveu duas definições conflitantes da “ação pública”, identificadas respectivamente, como atos “agonistas”, com presença do individualismo e os “acomodacionais” também identificados como “deliberativos”, “participativos” e “associativos” (cf. PAREKH, 1981, p. 177; D'ENTRÈVES, 1994, p. 97–98; BENHABIB,2003, p.4–5, FUSS,1979, p.172). As duas abordagens dependem de visões diferentes quanto ao objetivo da “ação” e marcadamente distintas sobre uma comunidade política.

Na perspectiva “agonista”, desenvolvida durante *A Condição Humana* (2007), apresenta a importância da “ação” como dependente de sua função reveladora. Simplificando, segundo Arendt, a “ação” permite que os agentes se diferenciem, revelando sua identidade única. A “ação” assim entendida, como a própria Arendt admitiu, é individualista e competitiva (cf. ARENDR, 2007, p. 206-207; ARENDR, 2004, p. 435).

A partir da leitura de Arendt, Bhikhu Parekh caracterizou especificamente essa forma de agir. Para ele cidadão na visão “agonista” está preocupado com sua própria aparência e imortalidade e tem pouca consideração pelas necessidades de seus semelhantes ou mesmo das

instituições de sua sociedade (PAREKH, 1981, p. 178). Essa noção sobre “ação” instrumentaliza a comunidade, por ser significativa somente por fornecer um contexto necessário no qual os indivíduos almejam por distinção.

Em seus trabalhos posteriores, Arendt gradualmente mudou seu foco de uma abordagem marcadamente “individualista” do *agon* para a adoção de uma visão “acomodacional” e “participativa” da “ação”. Essa mudança de perspectiva é mais evidente em *Sobre a revolução* (2011b), onde ela enfatizou a importância de um espaço público cooperativo e a preocupação com o mundo comum em distinção a um desejo de auto-exposição como principal motivação para participar na política (cf. PAREKH, 1981, 177).

Para Arendt a “ação”, embora possa ser iniciada isoladamente e definida por indivíduos com motivações muito diferentes, somente é possível de ser realizada por um empenho coletivo, no qual o interesse estreitamente individual perde a relevância. Portanto, em *Sobre a revolução*: “a ação, mesmo que se inicie no isolamento e seja decidida por pessoas individuais pelos mais variados motivos, só pode ser efetivada com algum esforço conjunto em que a motivação de cada um [...] deixa de contar” (ARENDR, 2011b,p. 226–227).

A produção intelectual de Arendt encerrou-se identificando a “ação participativa” e não a “agonista” como constituinte da liberdade política. Essa escolha sobre “ação” fundamenta-se na criação de uma comunidade política autêntica, baseada na cooperação e na preocupação comum por questões públicas. Essa noção de comunidade aparece como uma condição para a conduta comum diante assuntos públicos, que é uma das principais funções da liberdade política.

Em síntese, embora a “ação pública” possa assumir uma das duas formas, a liberdade política em Arendt é reconhecida fundamentalmente, mas não exclusivamente, de característica “participativa”. Essa característica é notada em *Sobre a revolução* produzida após *A Condição Humana*. Essa constatação cronológica possibilita identificar a mudança na reflexão dessa autora.

### **3.2. Contribuição de *A condição humana* na reflexão de Arendt.**

Abordar as manifestações da liberdade no âmbito político presente nas obras de Arendt depende de uma articulação entre *Sobre a revolução* e *A Condição Humana*. Essa constatação depende das maneiras pelas quais ser livre é de fato uma necessidade que possibilita aos cidadãos comuns agirem na comunidade política.

Especificamente nesse momento do artigo procurarei explorar a contribuição da obra *A Condição Humana* para a noção liberdade política desenvolvida por Arendt, para abordar o problema será indispensável relacionar a “ação” e participação no governo, dentro dos limites políticos.

Essa leitura é possível reconhecendo que *Sobre a revolução* foi publicado após *A Condição Humana* e deve ser entendida como correlacionada com esta obra anterior de Arendt em defesa da importância da liberdade política. No entanto, essa observação está em contraste com grande parte de intérpretes do pensamento de Arendt é nesses autores que pretendo delimitar essa abordagem.

Embora um grupo de comentadores enfatizem nos aspectos agonistas da teoria política de Arendt como, por exemplo, George Kateb, Dana R. Villa e Bonnie Honig. Existem grupos de comentadores que focam na interpretação “participativa”, nesse contexto tem destaque Parekh, Jurgen Habermas, Benhabib e Jacques Taminiaux (cf. PAREKH, 1981, p. 141; HABERMAS, 1994; BENHABIB, 2003, p.165, TAMINIAUX, 1997).

Entre os estudiosos das obras de Hannah Arendt, alguns se destacam por concluir que essa autora manifesta uma “auto-contradição” básica e inescapável na essência de sua teoria política fundamentada na “ação” (cf. VILLA, 1996, p.56; D’ENTREVES, 1994, p. 84 LEDERMAN, 2014, p.327–337). No entanto, essa interpretação gradualmente também apresentou limitações.

Nesse contexto é relevante indicar as falhas na interpretação mais comum sobre os dois “modelos” de “ação pública” de Arendt, descartando a hipótese de “autocontradição básica e inevitável” (VILLA, 1996, p.56) entre os elementos “agonísticos” e “participativos” no pensamento político de Arendt. Pode-se afirmar também que a concepção de política de Arendt é unificada e complexa contendo seu fundamento em *A Condição Humana*.

A suposta autocontradição entre os dois modelos de “ação pública” é frequentemente identificada como presente ambas interpretações. Até comentadores “agonista” como Kateb e Villa, por exemplo, admitem que em *Sobre a revolução*, encontra-se principalmente um modelo “participativo” de política (cf. VILLA, 1999, p. 128; KATEB, 1984, p. 19).

Seyla Benhabib afirma que Arendt em *A Condição Humana*, no qual lida com a *polis*, apresenta uma concepção “agonística” da política, em *Sobre a revolução*, no qual ela discute a Idade Moderna, ela manifesta uma visão “participativa” (cf. BENHABIB, 1992, p.78). Peter Fuss durante a análise de *Sobre a revolução*, a reconhece como uma homenagem da persuasão na política, e não à manifestação de excelência individual na *polis* (cf. FUSS, 1979, p. 172).

Com esses esclarecimentos iniciais é possível ressaltar que muitas declarações em *A Condição Humana* e *Sobre a revolução*, são negligenciadas por comentadores que ignoram a unidade dessas obras no pensamento de Arendt. Por exemplo, podemos identificar em *Sobre a revolução* como a fundação da república dos Estados Unidos foi impulsionada pela autopreservação e não pelo desejo de participação ativa no governo (cf. ARENDT, 2011b, p.103–104).

Entra em evidência como a pensadora alemã recorre as noções trabalhadas na reflexão sobre o *agon* e suas paixões individuais como grande motivação para a “ação pública”. Seguindo esse raciocínio também pode-se analisar momentos específicos de *Sobre a revolução*. Por exemplo, Arendt enfatiza os elementos de excelência, auto-revelação e aparição na esfera pública, que geralmente é atribuída à política “agonista” de *A Condição Humana*, quando discute o significado de “liberdade pública”:

A questão é que os americanos sabiam que a liberdade pública consistia em participar de assuntos públicos [...] o que os movia era "a paixão pela distinção" que John Adams dizia ser "mais essencial e admirável" do que qualquer outra faculdade humana [...] À virtude dessa paixão ele clava o nome de "emulação", "desejo de ser melhor do que o outro". e ao respectivo vício dava o nome de "ambição", porque esta "visa ao poder como meio de distinção". E, falando em termos psicológicos, tais são de fato as principais qualidades e defeitos do homem político. (ARENDT, 2011b, p.163)

Esse trecho que aborda o perigo da ambição é adequado para um exame mais cuidadoso de elementos provenientes de *A Condição Humana* com a finalidade de vincular as duas obras. Uma leitura da análise de Arendt sobre o “espírito agonial” que dominou a *polis* grega, mostra que ela não o considerava um ideal incondicional. Nesse contexto é relevante abordar o conceito grego de “ação”: “Destaca o anseio de auto-revelação à custa de todos os outros fatores, e fica por isso relativamente isento do problema da imprevisibilidade” (ARENDT, 2007, p.207).

De acordo com a análise de Arendt, a incapacidade de prever as consequências de uma “ação” é uma das coisas mais frustrantes sobre ela. Resulta primeiro da “escuridão do coração humano”, ou seja, do fato de que os seres humanos “jamais podem garantir hoje quem serão amanhã” (ARENDT, 2007, p.256).

Em seguida, resulta do fato de que a “ação” sempre ocorre em uma teia de relações em que outras pessoas agem também, ou nas palavras de Arendt: “numa comunidade de iguais onde todos têm a mesma capacidade de agir” (ARENDT, 2007, p. 256). Toda “ação” inicia

uma cadeia de reações, cujo ponto final não pode ser previsto. Este é o preço que as pessoas pagam por sua liberdade e pela “condição humana” de “pluralidade”.

Arendt não está falando sobre a vontade de destaque diante os outros, mas sobre discussão e cooperação. É importante reconhecer a partir dessa análise os riscos de reduzir o pensamento político de Arendt a somente uma interpretação.

Podemos constatar, em contraste com uma interpretação estritamente agonista, que Arendt não se apropriou do “espírito agonial” originado na polis de forma descuidada para a análise da modernidade, mas simpatizava com certos aspectos dele, estando muito consciente de seus perigos inerentes. Em Arendt, esse esforço pela participação política não é motivado por um desejo egoísta de ser admirado pelos outros. embora exista um desejo individual pelo reconhecimento, o *agon* é em sua própria essência comunicativo (cf. CURTIS, 1999, p. 33).

Nesse contexto podemos resgatar a reflexão de Dana Villa, pois apesar de afirmar a presença de uma auto contradição esse comentador apresenta um diferencial em relação a outros que estritamente afirmam as distinções entre as duas obras.

Dana Villa desenvolveu uma leitura de Arendt com ênfase na coerência do *agon* com a “deliberação”, simultaneamente vinculando-o com uma concepção política profundamente pluralista e democrática. Para esse comentador, Arendt conseguiu evitar a aceitação de decisões irracionais e da incapacidade de conciliar a contestação com a comunidade, uma questão problemática para muitos teóricos agonísticos (cf. VILLA 1992; 1996, 1999).

De acordo com Villa, a política agonística de Arendt embora não seja desprovida de um certo grau de individualismo, é fundamentada na “pluralidade”, igualdade e impessoalidade. Este comentador possibilita reconhecer a reconciliação de elementos “agonísticos” e “deliberativos” (cf. VILLA, 1996, p.81). Em seguida aborda que a forte ênfase na impessoalidade manifesta a auto-revelação na esfera pública como essencialmente política e não um mero exibicionismo (cf. VILLA, 1999b).

Então de forma conclusiva a torna-se evidente que as obras de Arendt aqui abordadas apresentam elementos supostamente contraditórios entre a “deliberação” e o “agonismo”. A contradição é superada quando reconhecemos a coerência de *A Condição Humana* e sua reflexão sobre a “ação pública” com *Sobre a revolução*.

Essa conclusão realça a importância de reconhecer a influência de *A Condição Humana* de Hannah Arendt. Entendendo essa obra não como superada no desenvolvimento do pensamento político dessa autora ou reduzindo-a em paradigma para a leitura de suas obras posteriores. Esse livro deve ser entendido como texto basilar, para o desenvolvimento das

reflexões propostas por essa pensadora alemã ao tratar de temas políticos e desenvolver suas próprias categorias.

### **Considerações finais**

O presente artigo propôs analisar a estrutura do conceito de liberdade política de Arendt por meio da indicação de seus vários níveis, isto é, reconhecendo ser livre inicialmente modo rudimentar e pré-político na espontaneidade. Em seguida como “ação” e por fim, entendida a partir de um foco em uma obra específica de Arendt.

Essa estrutura é aparentemente incomum, uma vez que ela não definiu a liberdade política de maneira típica, ou seja, através da indicação de conjuntos de direitos legais e políticos que caracterizam a participação em assuntos públicos.

Entender a liberdade política a partir de Arendt é uma explicação específica de como esse conceito deve ser reconhecido através da “ação”, nessa interpretação ser livre é simultaneamente uma condição existencial humana. A “ação” na perspectiva dessa autora foi definida como a única atividade dentro da hierarquia da *vita ativa* que realmente acomoda dois fatos humanos cruciais relacionados a “condição humana”, a “pluralidade” e a capacidade de iniciar algo novo e inesperado de forma espontânea.

Em momentos de manifestação da “ação” é possível perceber princípios reconhecidos por Arendt como valores políticos públicos, por exemplo, solidariedade, igualdade, justiça e a liberdade. No reconhecimento do significado de ser livre no âmbito político como vinculada com a “ação”, Arendt provoca um debate particularmente forte centrado nas características do *agon* e da deliberação e sua influência na liberdade política.

Esse contexto de debate foi superado a partir do reconhecimento da influência de *A Condição Humana* na reflexão sobre a “ação”. É importante ressaltar que em sua defesa do exercício da “ação” como meio para uma vida mais profundamente humana, a pensadora alemã forneceu um argumento a favor de seu posicionamento sobre a liberdade.

Com essas considerações, é correto que se poderia desfrutar da “ação” e seus benefícios existenciais em vários contextos públicos, sendo o exercício da liberdade política apenas um deles. Mas esse artigo expôs que a “ação” possibilita a vida que realiza os aspectos fundamentais da “condição humana” relacionadas a liberdade permitindo exercer uma influência real sobre assuntos públicos.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, H. (2013) *O totalitarismo no poder* In: \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo: Hannah Arendt*; tradução Roberto Raposo. — São Paulo: Companhia das Letras.p.528-610

\_\_\_\_\_. (2011a). *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barboza. São Paulo perspectiva, – (Debates; 64/ dirigida por J. Guinburg). 7.ed.

\_\_\_\_\_. (2011b). *Sobre a revolução*; tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (2007). *A Condição Humana*; tradução de Roberto Raposo. posfácio de Celso Lafer. - 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. (2006). *Introdução à Política II*. In:\_\_\_\_\_; *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. p. 38-136.

\_\_\_\_\_. (2004). *Philosophy and Politics*, Press Social Research: An International Quaternaly, Johns Hopkins University, v.70, n.3, p. 427–454.

\_\_\_\_\_. (2000) *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. trad. Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins; revisão técnica Abranches: copidesque e preparação de originais Angela Ramalho- Rio de janeiro Relume Dumará.

\_\_\_\_\_. (1997). *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica*. Trad. do francês de A. P. Dinis; Lisboa: Instituto Piaget 1997 (Coleção Pensamento e Filosofia: 13), 189 pp

AGOSTINHO. (2000). *A cidade de Deus. Volume II (livro IX a XV)*. Trad. Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

BENHABIB, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. New ed. Modernity and Political Thought Series. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

\_\_\_\_\_. (1997). *The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond*; *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No. 90, The Scope and The Limits of Public Reason, 1–24.

\_\_\_\_\_. (1992) “*Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jurgen Habermas*, In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge: MIT Press.

TAMINIAUX, J. (1997). *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, trad. and ed. Michael Gendre (New York: State University of the New York Press.

BERLIN, I. (2000). *Two Concepts of Liberty*. In \_\_\_\_\_. *The Proper Study of Mankind* (pp. 191–242). New York, NY: Farrar, Strauss and Giroux.

- CANOVAN, M. (1994). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- CURTIS, K.F. (1999). *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- D'ENTRÈVES, M. P. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London, UK: Routledge.
- ELSTER, J. (1989). *The Market and the Forum: Three Varieties of Political Thought*. In ELSTER J. & HYLLEBERG, A. (Eds.), *Foundations of Social Choice Theory* (pp. 103–132). Cambridge, UK: Cambridge University.
- FUSS, P. (1979). *Hannah Arendt's Conception of Political Community*, In: HILL, M. A. *Hannah Arendt, the Recovery of the Public World*, ed. Hill, Melvyn A (New York: St. Martin's Press, p. 157-172.
- JAY, M.; BOTSTEIN, L. (1978). *Hannah Arendt: Opposing Views*, *Partisan Review*, 45(3), 348–368.
- HABERMAS, J. (1994). *Hannah Arendt's Concept of Communications Power*, in HINCHMAN, Lewis P; HINCHMAN, Sandra, K. (eds.). *Hannah Arendt: Critical Essays*, (New York: State University of the New York Press.
- KATEB, G. (1984.). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.
- KNAUER, J. T. (1980). *Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action*, *The American Political Science Review*, 74(3), 721–733.
- KOHN, J. (2000). *Freedom: The Priority of the Political*. In VILLA, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* Cambridge, UK: Cambridge University Press. p. 113–129.
- LEDERMAN, S. *Agonism and Deliberation in Arendt*. *Constellations* 21, no. 3(2014): 327–337.
- PAREKH, B. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London, UK: The Macmillan Press.
- TAYLOR, Ch. (1985). *What's Wrong with Negative Liberty*. In *Philosophy and the Human Sciences*. Philosophical Papers; Vol. 2. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 211–229.
- VILLA, D. (1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on The Thought Of Hannah Arendt* (New Jersey: Princeton Uni- Versity Press.
- \_\_\_\_\_. (1999b). *Theatricality and the Public*. Realm in: \_\_\_\_\_. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on The Thought Of Hannah Arendt* (New Jersey: Princeton Uni- Versity Press; p.128-154.

\_\_\_\_\_. (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. (1992). *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*, *Political Theory* 20 (2): 274–308.

HAYEK, F. A. (2011). *The Constitution of Liberty*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

YOUNG, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford, UK: Oxford University Press.