

**ENTRE O AMOR AO MUNDO E A PAIXÃO IGUALITÁRIA: A IGUALDADE
REPUBLICANA EM ARENDT EM DIÁLOGO COM MONTESQUIEU E
TOCQUEVILLE**

Between love for the world and passion for equality: republican equality in arendt in dialogue with Montesquieu and Tocqueville

Rosângela Chaves¹

RESUMO:

O presente artigo discute a concepção de igualdade republicana no pensamento de Hannah Arendt, a partir de um diálogo com a noção de virtude republicana em Montesquieu, compreendida como o “amor à igualdade”, e a de “paixão igualitária” em Tocqueville, concebida como a tendência dos indivíduos das sociedades democráticas modernas a nivelar-se a um mesmo patamar de conformismo e mediocridade. Na primeira parte, são exploradas as várias dimensões da igualdade republicana em Arendt, como a restrição da igualdade ao campo da política, a compreensão da igualdade como isonomia e sua vinculação ao ideal de liberdade política, a associação entre o “amor à igualdade” em Montesquieu e o *amor mundi* em Arendt, manifestados pela amizade cívica, e a igualdade relacionada a outros temas centrais na obra arendtiana, como pluralidade, singularidade e visibilidade. Na segunda parte, o enfoque são as críticas de Arendt ao que ela denomina de “igualdade moderna”, reduzida ao conformismo inerente à sociedade contemporânea, em uma perspectiva que se aproxima das reflexões de Tocqueville sobre a “paixão igualitária” nas democracias modernas, como uma inclinação dos indivíduos a confundir igualdade com uniformidade. Por fim, outros dois aspectos da igualdade em Arendt são considerados: o primeiro é sua resistência ao ideal de “igualdade universal” e o segundo, a sua ideia de igualdade vinculada ao princípio da justiça, como o igual direito a ter direitos.

Palavras-chave: Igualdade republicana. Isonomia. Liberdade. Conformismo. Uniformidade

ABSTRACT:

This article discusses the conception of republican equality in Hannah Arendt's thought, from a dialogue with the notion of republican virtue in Montesquieu, understood as the "love of equality", and the "egalitarian passion" in Tocqueville, conceived as the tendency of individuals in modern democratic societies to level themselves to the same level of conformism and mediocrity. In the first part, the various dimensions of republican equality in Arendt are explored, such as the restriction of equality to the field of politics, the understanding of equality as isonomy and its connection to the ideal of political freedom, the association between the “love of equality” in Montesquieu and *amor mundi* in Arendt, manifested by civic friendship, and equality related to other central themes in Arendt's work, such as plurality, singularity and visibility. In the second part, the focus is on Arendt's criticism of what she calls "modern equality", reduced to the conformism inherent in contemporary society, in a perspective that is close to Tocqueville's reflections on the "egalitarian passion" in modern democracies, as an inclination of individuals to confuse equality with uniformity. Finally, two other aspects of equality in Arendt are considered: the first is her resistance to the ideal of “universal equality” and the second, her idea of equality linked to the principle of justice, as the equal right to have rights.

Keywords: Republican equality. Isonomy. Freedom. Conformism. Uniformity

¹ Mestre e doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Professora do curso de Direito da Faculdade Católica de Anápolis (FCA). E-mail: rosangelachaves13@gmail.com

INTRODUÇÃO

No ensaio “Reflexões sobre Little Rock”, Hannah Arendt observa que, embora a igualdade diante da lei tenha se tornado um princípio inalienável de todo governo moderno limitado por uma constituição, “a igualdade como tal tem uma importância na vida política de uma república maior do que em qualquer outra forma de governo” (ARENDR, 2004, p. 268). Por isso, ela considerava que a desigualdade sofrida pela população negra dos EUA à época em que escreveu o texto, no final da década de 1950, por conta das leis segregacionistas em vigor em estados sulistas norte-americanos, ao atingir direitos políticos fundamentais, colocava em risco a própria república norte-americana por ferir frontalmente o princípio da igualdade diante da lei.

Para Arendt, a igualdade é um dos princípios basilares da república. A convivência entre iguais no espaço da política (ao lado da possibilidade de se distinguir, em meio aos pares, pela ação e pelo discurso) figura, segundo ela, entre as experiências fundamentais que subjazem aos tipos elementares do sistema político, as quais Montesquieu havia identificado no *Espírito das leis* (cf. CANOVAN, 1992, p. 239). Por outro lado, a igualdade, na visão arendtiana, da mesma forma que a liberdade, não é um atributo inerente aos indivíduos, mas está relacionada ao espaço público, o qual tem o poder de tornar iguais os diferentes.

Restrita ao campo da política, a ideia de igualdade republicana, em Arendt, não é, contudo, meramente formal, limitando-se à igualdade assegurada pela legislação. O presente artigo pretende explorar as várias dimensões da igualdade republicana no pensamento da autora. Na primeira parte, faz-se uma aproximação entre a concepção de igualdade em Arendt e da virtude republicana em Montesquieu para, em seguida, analisar a noção arendtiana de igualdade como isonomia, no sentido da igual participação popular nos assuntos públicos, e também a associação do “amor à igualdade” de Montesquieu e do *amor mundi* de Arendt com os sentimentos de alegria e gratidão por compartilhar um mundo comum entre iguais, através dos laços estabelecidos entre os cidadãos pela amizade cívica (*philia*). Outros aspectos relacionados ao tema da igualdade na autora, como a pluralidade, a singularidade e a visibilidade, também são abordados.

Na segunda parte, discutem-se as críticas de Arendt ao que ela chama de “igualdade moderna”, entendida como o conformismo inerente à sociedade contemporânea, dentro de uma perspectiva que se aproxima das reflexões de Tocqueville sobre a “paixão igualitária”, compreendida como uma tendência dos indivíduos modernos a nivelarem-se a um mesmo patamar de conformismo e mediocridade. Nas considerações finais, avaliam-se outros dois aspectos relacionados ao ideal de igualdade em Arendt: suas críticas à “igualdade universal” e sua ênfase ao princípio da justiça como o igual direito a ter direitos.

1. IGUALDADE E AMOR AO MUNDO

No Livro 5, 1ª parte, do *Espírito das leis*, Montesquieu define o que seria a “virtude”, compreendida como o princípio basilar que deve orientar a república. A virtude é identificada por

ele como o “amor” à república. Em uma república democrática – uma vez que o autor também inclui a aristocracia como uma forma de república, dirigida por poucos (MONTESQUIEU, 2005, Livro 2, 1ª parte, p. 19) –, esse sentimento corresponderia ao “amor à igualdade”. “[...] o amor à democracia é o amor à igualdade”, afirma (2005, 1ª parte, Livro V, p. 54).

Leitora atenta e entusiasta de Montesquieu, Hannah Arendt relaciona esse “amor à igualdade” equivalente, na obra do autor francês, à virtude republicana, a outros dois sentimentos: alegria e gratidão. Assim, o “amor à igualdade”, ou seja, pela experiência coletiva de viver entre iguais sob a proteção de uma legislação também baseada na igualdade de todos e não em privilégios, seria sinônimo, conforme a leitura de Arendt, da alegria de partilhar desse convívio entre pessoas que gozam do mesmo estatuto político. Um sentimento que também se desdobraria na gratidão por desfrutar dessa convivência, compartilhando o espaço público entre concidadãos, a salvo do risco de se ver sozinho no mundo. “Estar só significa não ter iguais” (ARENDRT, 2005, p. 115).

A interpretação arendtiana do “amor à igualdade” em Montesquieu joga luz sobre a própria concepção da autora a respeito da igualdade republicana e também serve de contraponto às suas críticas à “igualdade moderna”, que, nos termos de Tocqueville, poderia ainda ser relacionada a um outro tipo de afeto: a “paixão igualitária”, característica das massas modernas – este último tema será discutido na segunda parte deste artigo. Para Arendt, a igualdade é um princípio intrínseco à república, porém a sua validade é restrita ao campo da política – apenas nela pode-se dizer que somos todos iguais (ARENDRT, 2004, p. 272). De acordo com Margaret Canovan, a igualdade republicana em Arendt não é apenas uma construção política artificial, como também tem limites bem estreitos. Em primeiro lugar, ela só se aplica ao domínio público, o que significa que não alcança a vida privada. Como diz Arendt, a igualdade presente no domínio público “é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ sob certos aspectos e com propósitos específicos” (ARENDRT, 2012, p. 268). Em segundo, ela abarca apenas os considerados cidadãos e, conseqüentemente, em terceiro lugar, a igualdade alcança unicamente os integrantes de um determinado corpo político, não a humanidade em geral (cf. CANOVAN, 1992, p. 239).

Apesar dessas limitações e embora a autora reitere que a igualdade concebida como igualdade de condições é pré-política, uma vez que ela ofereceria as condições para que as pessoas, libertas da preocupação exclusiva de cuidar da própria sobrevivência, possam ter acesso ao espaço da política, a concepção da igualdade republicana em Arendt não significa que ela tenha uma visão meramente formalista sobre o tema – o que a aproximaria do liberalismo –, contentando-se com a igualdade dos cidadãos em face da lei. Como em Montesquieu, a igualdade em termos republicanos na concepção de Arendt remete à experiência coletiva dos cidadãos no espaço público e, portanto, imbrica-se com a noção arendtiana de liberdade pensada como ação coletiva e participação popular. Da mesma forma, é possível traçar uma correlação entre a ideia de “amor pela igualdade” em Montesquieu e “amor ao mundo” (*amor mundi*) em Arendt. Mas, para compreender melhor a noção de igualdade no pensamento da autora, é preciso se deter antes sobre o conceito de “isonomia”.

Segundo Jean-Pierre Vernant, em *As origens do pensamento grego*, o conceito de isonomia, entre os gregos antigos, traduz-se na “igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder” (VERNANT, 2002, p. 65). Por mais diferenças que possam existir entre eles nas suas vidas privadas – seja pela origem social, seja pela condição econômica, seja pela atividade ou função que porventura possam exercer dentro das fronteiras da pólis –, os cidadãos, no espaço público da cidade, estabelecem entre si relações horizontais, não havendo hierarquia nem qualquer tipo de submissão ou domínio nesse âmbito. Na esfera pública, é consolidado um espaço da igualdade, a *isotes*, onde os *isoi* (iguais), “apesar de tudo que os opõem no concreto da vida social, [...] se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade” (VERNANT, 2002, p. 65), sendo franqueada a eles a mesma oportunidade de atuar nas assembleias e nos tribunais.

Vinculada à noção de isonomia, encontra-se a de “isegoria”, concebida como o direito estendido a todos os cidadãos à palavra. Desde que se faça parte do *demós*, quer dizer, desde que se tenha o status de cidadão, integrante do corpo político, o direito de falar em público, de expor seus pontos de vista, sua *doxa*, é assegurado. Conforme Foucault, essa palavra pública a que se tem direito pode ser entendida em vários sentidos:

pode ser tanto a palavra judiciária quanto, seja para atacar, seja para se defender, pode falar nos tribunais; é também o direito de dar sua opinião, seja para uma decisão, seja também para a escolha dos chefes por meio do voto; a isegoria é, enfim, o direito de tomar a palavra, de dar sua opinião durante uma discussão, um debate. (FOUCAULT, 2011, p. 140).

O igual direito à palavra reveste-se de suma importância para a manutenção da estrutura igualitária da pólis porque o que caracteriza a cidade-Estado grega é a supremacia da palavra sobre os demais instrumentos de poder. A palavra torna-se “o instrumento político por excelência” (VERNANT, 2002, p. 53). Esse poder da palavra – antes restrito, entre os gregos antigos, a certas fórmulas nos rituais religiosos ou às proclamações reais –, no âmbito democrático da pólis, passa a representar o debate contraditório, a discussão, a argumentação. “A arte política é essencialmente exercício da linguagem” (VERNANT, 2002, p. 54).

Em consonância com Vernant, Arendt sublinha que a igualdade concebida como isonomia está relacionada à ideia de não domínio, que só se materializava no âmbito da pólis. Nesse sentido, os gregos não entendiam a igualdade como uma qualidade natural dos indivíduos, mas sim como algo convencional, fruto da aliança política estabelecida por uma determinada comunidade humana. Justamente por considerarem os homens diferentes por natureza, compreendiam que eles necessitavam de uma instituição artificial, a pólis, a qual, através da leis, garantiria a igualdade entre os seus cidadãos. “A igualdade da pólis grega, sua isonomia, era um atributo da pólis e não dos homens, que recebiam sua igualdade em virtude da cidadania e não do nascimento”, destaca a autora em *Sobre a revolução* (ARENDT, 2011, p. 59).

O vínculo entre liberdade e igualdade tão caro ao pensamento político grego tinha por base a convicção de que a experiência da liberdade era ofertada não por todas, mas por algumas atividades humanas específicas, as quais deviam ser vistas, julgadas e lembradas publicamente no espaço institucionalizado da pólis. Assim, a liberdade, para se realizar, exigia a presença dos outros no domínio público – tal como a igualdade, não era “natural”, um atributo inerente aos seres humanos (cf. ARENDT, 2011, p. 59). Dependia, para se manifestar, do espaço da política surgido entre os homens que se uniam pela ação coletiva e pelo discurso em uma relação igualitária e horizontal, sem níveis hierárquicos de comando e obediência.

Para além dessa articulação entre liberdade e igualdade que Arendt recupera da ideia de isonomia na pólis grega, outras duas noções importantes na obra da pensadora associam-se também à sua concepção de igualdade. A primeira é a de pluralidade, uma vez que a igualdade, para ela, no campo da política, pressupõe a diferença e a distinção, portanto, o caráter plural da condição humana. A segunda é a de visibilidade, que remete, por seu turno, a outro conceito fundamental no pensamento de Arendt: o de aparência.

Na perspectiva de Arendt, assim como a ação e o discurso são as duas atividades políticas por excelência, a diferença e a igualdade podem ser caracterizadas como “os dois elementos constitutivos dos corpos políticos” (ARENDT, 2005, p. 109). Em *A condição humana*, a pluralidade humana é caracterizada pela autora sob o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Em sua absoluta distinção, homens e mulheres são iguais, ou seja, humanos, e sem esse atributo da igualdade humana, seria impossível que pudessem estabelecer algum vínculo uns com os outros, o que tornaria qualquer ação política impraticável. Por outro lado, se não houvesse diferenças entre os seres humanos, o discurso e a ação torna-se-iam dispensáveis na relação entre eles, pois a interação entre seres inteiramente idênticos ocorreria de maneira intuitiva, prescindindo da mediação da palavra e, portanto, da política (cf. ARENDT, 2012, p. 219-220).

Voltando a Montesquieu, Arendt salienta que a sua contribuição original à teoria política, na classificação tradicional que ele apresenta das formas de governo, deve-se precisamente ao fato de que, ao descrever as formas elementares de governo concernentes à república e à monarquia, o autor francês salientou como característica essencial de cada uma delas esses traços fundamentais da condição humana da pluralidade, que são a igualdade e a distinção. Tanto a igualdade, nas repúblicas democráticas, como a distinção, nas monarquias, em Montesquieu, representam experiências primárias da condição humana, da qual germinam os princípios da ação da virtude, no primeiro caso, e da honra, no segundo. Essas experiências básicas conformam, dessa maneira, no pensamento do autor, o traço de união “entre a estrutura de um governo representado pelo espírito de suas leis e as ações de seu corpo político” (ARENDT, 2005, p. 114). Assim,

[...] a experiência fundamental da igualdade encontra expressão política adequada nas leis republicanas, ao passo que o amor por ela, chamado virtude, inspira as ações nas repúblicas. A experiência fundamental nas monarquias, assim como nas aristocracias e [em] outras formas hierárquicas de governo, é sermos diferentes

uns dos outros por nascimento e, por conseguinte, nos empenharmos em nos distinguir, em manifestar nossa distinção natural ou social [...]. Em ambos os casos, somos confrontados com o que sempre somos por nascimento: nascemos iguais na absoluta diferença e distinção em relação aos outros. (ARENDDT, 2005, p. 114).²

Sobre as leis republicanas, que representam a expressão política adequada à experiência fundamental da igualdade, elas são consideradas por Arendt como leis de “restrição” e não leis de “distinção”, estas últimas baseadas em privilégios e hierarquias, que formam o caráter preponderante da legislação nas monarquias. Do ponto de vista da política, a igualdade significa que temos todos o equivalente em força, pelo menos potencialmente. Sendo assim, cabe às leis republicanas moderar essas forças individuais, a fim de que o poder derivado da união coletiva dos cidadãos possa prevalecer (ARENDDT, 2005, p. 114-115; 2021, p. 89).

Em outras palavras, as leis republicanas servem como um anteparo aos riscos da *hybris*, à possibilidade de que integrantes do corpo político cedam à desmedida e deixem-se levar pela própria ambição de tal maneira que coloquem em risco a convivência no espaço público entre os concidadãos (o ponto negativo que Arendt aponta na pólis grega, conforme se discutirá mais à frente), como bem sintetiza Montesquieu nesta passagem do *Espírito das leis*: “O amor à igualdade, numa democracia, limita a ambição a um único desejo, à única felicidade, de prestar à pátria maiores serviços do que os outros cidadãos” (MONTESQUIEU, 2005, 1ª parte, Livro V, p. 54). A preservação do corpo político da república deve se sobrepor, desse modo, aos arroubos individualistas e às vaidades pessoais.

Quanto à distinção como o traço essencial das monarquias, esta não pode prescindir, por outro lado, da igualdade, pois um indivíduo só consegue se destacar comparando-se com os demais, seus pares, e necessita do reconhecimento deles para obter essa deferência (cf. ARENDT, 2005, p. 115). Vernant observa que os termos isonomia e isocratia (governo dos iguais) são anteriores à instituição mesma da pólis democrática e definiam, em certos círculos aristocráticos, um regime em que o poder era partilhado por um pequeno grupo. “Se a exigência de *isonomia* pôde adquirir no fim do século VI uma tal força, pôde-se justificar a reivindicação de um livre acesso popular do *demos* a todas as magistraturas, foi porque se enraizava em uma tradição igualitária muito antiga” (VERNANT, 2002, p. 66, grifo no original). Por outro prisma, só é possível se distinguir porque somos singulares, em outras palavras, porque apresentamos a unicidade característica dos seres humanos que faz com que cada qual seja único e diferente de qualquer outro em qualquer tempo e lugar. Essa unicidade está na base da “paradoxal pluralidade humana” (ARENDDT, 2002, p. 220),

² Como se sabe, o outro tipo elementar de governo que Montesquieu delimita no *Espírito das leis* é a tirania, cujo princípio é o medo. “Assim como é preciso virtude numa república, e, numa monarquia, honra, precisa-se de TEMOR num governo despótico; quanto à virtude, não lhe é necessária, e a honra seria perigosa”, escreve o autor no capítulo IX, Livro 2, 1ª parte, da obra (2005, p. 38). Para Arendt, Montesquieu não se preocupou em apontar qual seria a experiência fundamental de onde brotaria o medo nos governos despóticos porque, para ele, a tirania não constituiria um autêntico corpo político. O medo, na verdade, é um princípio antipolítico, porque ele leva à impotência, à incapacidade de agir (ARENDDT, 2005, p. 116).

que é a pluralidade de seres únicos, e que só pode ser vivida e experimentada plenamente entre iguais, no espaço público da política, pelo discurso e pela ação.

O discurso relaciona-se à experiência da distinção porque ele permite a revelação de “quem” se é, o sujeito em sua singularidade, em sua identidade única e intercambiável. Um indivíduo se revela dessa forma aos demais tanto por suas palavras quanto por seus feitos. Entretanto, Arendt ressalva que a ligação entre discurso e revelação é muito maior do que entre ação e revelação pelo fato evidente de que, no espaço público da política, a ação se realiza frequentemente na forma de discurso (cf. ARENDT, 2012, p. 223). Pelo discurso, o sujeito manifesta o seu “quem” e alcança a distinção no domínio público, mas na relação que estabelece com os outros nesse espaço da política por meio da palavra também vive a experiência da igualdade, nessa dinâmica do reconhecimento mútuo, no sentido de que todos são iguais e que podem equitativamente discutir e decidir sobre os assuntos de interesse público.

Como observa Claude Lefort, ao ter acesso à visibilidade na cena pública é que os homens se definem e se compreendem uns aos outros como iguais. “Para cada um, aparecer aos olhos dos outros, nesse espaço, ao mesmo tempo em que outros aparecem aos seus olhos, é a possibilidade, a realidade mesma da igualdade” (LEFORT, 1986, p. 72). Desse modo, percebe-se, na concepção arendtiana, um forte vínculo entre igualdade e visibilidade, ao passo que a desigualdade e a invisibilidade estão estreitamente ligadas. “Onde o poder se circunscreve em um órgão ou em um indivíduo, ele se subtrai ao olhar de todos”, sublinha Lefort (1986, p. 72).³

Na esfera da política, então, ser igual é também ser aquele que revela sua singularidade no domínio público da aparência – composto de uma pluralidade de espectadores igualmente singulares, com seus diferentes pontos de vista (*doxai*) –, distinguindo-se pelo discurso. Daí por que a isonomia, como se disse anteriormente, não poder ser dissociada da isegoria, do igual direito à palavra. “*Isonomia* é, por conseguinte, essencialmente o igual direito de falar e, como tal, o mesmo que *isegoria*; mais tarde, em Políbio, ambos são simplesmente *isologia*”, observa Arendt (2005, p. 173, grifos no original) – a isologia sendo sinônimo de “liberdade de expressão”. E como Arendt considera a liberdade de expressão, ao lado da liberdade de reunião, como uma das principais liberdades políticas, equivalente “ao direito de falar e ser ouvido em público” (ARENDT, 2018, p. 200), fica mais uma vez expressa a conexão entre igualdade e liberdade no seu pensamento. Merece ainda destaque a ênfase que a autora confere ao direito de ser “ouvido”, pois a visibilidade e a audibilidade, como ela chama atenção no ensaio “Reflexões sobre Little Rock”, são de suma

³ Em Arendt, enquanto a igualdade está relacionada à luz do espaço público, a noção de desigualdade se relaciona à ideia de obscuridade, a qual, além de se relacionar com a noção de um poder pouco transparente e antidemocrático, como assinala Lefort, também serve como uma metáfora para referir-se à condição das pessoas reduzidas a uma situação extrema de pobreza, as quais, sujeitas unicamente à dura tarefa de suprir suas necessidades básicas, tornam-se invisíveis aos demais, sem acesso à luminosidade da esfera da política, como a autora discute em *Sobre a revolução* (2011). Este tema, junto com a noção do igual direito a ter direitos, será abordado nas considerações finais deste artigo.

importância no âmbito público, “em que nada conta a menos que se possa ver e ouvir” (ARENDT, 2004, p. 267).

Retomando a compreensão da virtude republicana em Montesquieu como o “amor à igualdade”, o sentido que Arendt confere a esse “amor” como a alegria e a gratidão de experimentar a convivência entre iguais guarda estreita proximidade, conforme se afirmou, com o seu ideal de *amor mundi*. Faustino observa que o *amor mundi* em Arendt pode ser compreendido como uma fruição da pluralidade que constitui a humanidade, estabelecendo-se como um paradigma para a relação política, porquanto, como “desejo de fruição do mundo, é um desejo desinteressado por esse” (FAUSTINO, 2022, p. 35). Campillo, por seu turno, define o “amor ao mundo” em Arendt como a conjunção entre o amor e a política, envolvendo um sentimento de gratidão por tudo que nos foi dado: “a natureza terrestre, a companhia dos demais, as criações culturais e, por fim, nossa própria existência singular” (CAMPILLO, 2022, p. 45). Enfatize-se aqui a gratidão pela “companhia dos demais” que, no âmbito da política, diz respeito ao sentimento de congratulação por desfrutar da amizade cívica que se estabelece entre indivíduos livres e iguais.

Na *Ética a Nicômaco*, ao distinguir as três formas de constituição do Estado (monarquia, aristocracia e república), Aristóteles correlaciona a elas os tipos de relacionamento humano paradigmáticos do ambiente doméstico que as caracterizam no exercício do poder. Na monarquia, a relação de poder é a semelhante à que existe entre pai e filhos: o poder do monarca sendo, por conseguinte, equivalente ao poder paterno. Na aristocracia, essa relação se assemelha à firmada entre marido e mulher, “pois o marido tem o poder de acordo com o estatuto que possui a respeito das coisas que competem ao homem decidir, mas tudo quando é do domínio de uma mulher, ele deixa-o para ela” (ARISTÓTELES, 2012, p. 214). Já na república, o tipo de relação de poder que se constitui é a amizade fraterna (*philia*), a camaradagem que se estabelece entre irmãos de uma mesma faixa de idade. “Pois os irmãos são iguais entre si, excepto a respeito da diferença de idade. Ou seja, se houver uma grande diferença de idade entre irmãos também a amizade entre eles não será fraterna” (ARISTÓTELES, 2012, p. 214-215). Nesse vínculo horizontal que surge entre eles, o poder é exercido de forma alternada “e alcançado a partir de uma base de igualdade” (ARISTÓTELES, 2012, p. 216).

Vernant designa a *philia* como o espírito de comunidade pelo qual só os que aparecem uns aos outros como semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos. Todos aqueles que participam do debate e das decisões sobre os assuntos de interesse da pólis vão definir-se como *Hómoioi* (semelhantes) e, posteriormente, de modo mais abstrato, como os *Isoi* (iguais). A *philia*, desse modo, é o vínculo que conecta homens livres e iguais, “em uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão” (VERNANT, 2002, p. 65).

Em *A condição humana*, Arendt identifica a *philia politiké* aristotélica (a amizade política ou cívica) como a amizade sem intimidade e proximidade que ela nomeia de “respeito”. Trata-se da consideração que se devota, dentro dos limites da distância que o espaço-entre da política instala

entre os cidadãos, ao *quem* da pessoa que se revela no âmbito público (cf. ARENDT, 2012, p. 303). Arendt insiste em realçar a importância de um âmbito público formal e artificial, no qual os laços naturais da intimidade típicos da esfera privada são substituídos por uma relação marcada pela deliberação e pela solidariedade entre cidadãos, respeitando as diferenças existentes entre eles. Em *Sobre a revolução*, a autora enaltece a solidariedade como um princípio que pode inspirar a ação política e que opera pelo via do reconhecimento, da consideração e do respeito pelo outro como um sujeito igual em direitos e dignidade (cf. ARENDT, 2011, p. 128). Assim, como salienta Faustino,

[...] a amizade representa a fundação de *étbos* político pautado na finitude e na pluralidade humana, pois seu estabelecimento no mundo faz a exigência da constituição de um espaço público para [a] atuação humana, e reclama o respeito à espacialidade que os outros ocupam no mundo como um modo de lidar com eles. Se a constituição do humano é coextensiva à constituição do mundo, o respeito é uma consideração pelos demais firmada na distância que o espaço do mundo coloca entre nós [...]. (FAUSTINO, 2022, p. 37).

A amizade cívica não é apenas o fundamento da convivência política, em Arendt – em uma anotação de seu diário filosófico, de julho de 1950, ela deixou registrado que a amizade “é uma virtude [...] eminentemente republicana” (ARENDT, 2005, p. 25) –, mas também da faculdade de julgar, a mais política das faculdades humanas do espírito. Na base da capacidade humana de julgar, reside o que Kant denominou de “mentalidade alargada”, que consiste em um exercício de imaginação, em abrir o próprio pensamento aos pontos de vistas alheios, o que implica uma atitude de respeito e consideração pelo outro em sua singularidade (cf. CAMPILLO, 2022, p. 46). O critério de validade do juízo depende do quanto se consegue ampliá-lo e movê-lo entre as mais diversas perspectivas até se alcançar um certo grau de generalidade – quanto maior essa capacidade, quanto maior a pluralidade de pontos de vista levados em consideração, mais se alcança um juízo “imparcial”, ou seja, que leve em conta o mundo público em sua pluralidade e não as idiossincrasias pessoais (cf. ARENDT, 1994, p. 45). Julgar, portanto, é sair do isolamento e abrir-se, pela imaginação, aos outros e ao mundo – uma manifestação de *amor mundi* que nos recompensa com a satisfação proporcionada pela companhia de nossos semelhantes, próximos ou distantes.

Para concluir esta seção, é importante ainda ressaltar dois elementos problemáticos levantados por Arendt relacionados aos aspectos constitutivos da pluralidade humana, que são a igualdade e a distinção. Sobre a última, ela destaca que a grande vantagem da monarquia, baseada na distinção, é que os indivíduos privilegiados com a chance de se distinguirem, em seu círculo estreito de pares, não precisam se confrontar com uma massa indistinta na qual homens e mulheres, em sua singularidade, só têm a seu favor “uma desesperadora minoria de um” (ARENDT, 2021, p. 90). Por outro lado, a paixão pela distinção, na forma do “espírito agonístico” a que Arendt faz referência em *A condição humana* (2012, p. 243), pode conduzir a um arriscado individualismo movido pelo ardor de se distinguir a qualquer preço, em que o orgulho pessoal e a ambição de alcançar a fama se sobrepõem ao interesse mais perene de preservação do mundo em comum. Foi

esse espírito agonístico que brotou de uma base igualitária nas cidades-Estado gregas que está na origem, na compreensão da autora, da ruína do modelo grego antigo de autogoverno e participação popular, pois ele tornou quase impossível “as alianças entre as pólis” (ARENDT, 2021, p. 99).

A república romana edificou-se em contraponto a esse espírito agonístico que acabou por prevalecer na pólis. Sua estratégia de firmar alianças com os inimigos derrotados colocava-se acima da glória individual, privilegiando o que todos tinham em comum: a segurança e a manutenção do regime republicano. “Diferença e distinção eram secundárias frente a igualdade, que apenas ali se tornou um princípio operante: um modo de vida [...]” (ARENDT, 2021, p. 99). No entanto, o risco inerente à igualdade é degenerar em uniformidade, quando os poderes dos iguais anulam-se mutuamente, impedindo a capacidade deles de se distinguir uns dos outros pelo discurso e pela ação e resultando na impotência de todos.

Assim como a distinção é um predicado da monarquia e a igualdade, da república, a uniformidade é inerente à tirania – o tirano, para governar, tolhe a capacidade de agir, portanto, de se distinguir, daqueles a quem oprime pelo medo, rebaixando todos a um mesmo nível de uniforme impotência. Distinção e igualdade pressupõem a convivência entre semelhantes, limitada a círculos mais estreitos na monarquia e ao conjunto dos cidadãos na república. Já a uniformidade vai de par com o isolamento dos indivíduos que abandonam, ou são forçados a abandonar, o convívio entre iguais na esfera pública para se confinar dentro dos limites de suas vidas privadas. A uniformidade confronta, desse modo, a condição da pluralidade humana, no seu duplo aspecto de igualdade e distinção, e também constitui o traço essencial do que Arendt classifica como a “igualdade moderna”. A essa “igualdade moderna” pode-se associar o afeto da “paixão igualitária”, o desejo de nivelamento que Tocqueville percebeu na sociedade ocidental moderna e que se contrapõe ao “amor à igualdade” de Montesquieu, ao sentimento de alegria e gratidão por compartilhar a pluralidade do mundo em comum com nossos semelhantes. Este tema será abordado a seguir.

2. UNIFORMIDADE E PAIXÃO IGUALITÁRIA

Segundo Margaret Canovan, quando ministrou um curso sobre Tocqueville, em 1955, na Universidade da Califórnia, Arendt ficou impactada com o modo como o autor francês abordava os temas da política, que ela julgava muito próximo da sua própria maneira de fazê-lo (CANOVAN, 2002, p. 67, nota 16). Hanna Pitkin, por sua vez, aponta o débito de Arendt às reflexões de Tocqueville sobre o individualismo e o conformismo em *A democracia na América* no que diz respeito ao desenvolvimento de temas como o isolamento e a uniformização que caracterizam os indivíduos nas sociedades modernas, reduzidos à condição de *animal laborans*, questões centrais de *A condição humana* (cf. PITKIN, 1992, p. 115-116).⁴

⁴ Para uma visão mais ampla das confluências entre Arendt e Tocqueville, ver o meu livro *O dia de glória chegou: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt* (2022), fruto da minha tese de doutorado defendida em 2018 na Universidade Federal de Goiás (UFG).

O tema da igualdade configura o núcleo da investigação de Tocqueville em *A democracia na América* porque, para ele, a igualdade é o princípio geral da democracia moderna. Com base na sua análise da sociedade norte-americana quando ele visitou o país na década de 1830, mas também mantendo sua preocupação voltada para as transformações na França da primeira metade do século XIX, Tocqueville avalia que a influência da ideia de igualdade nas democracias modernas extrapola o campo da política para atingir também a sociedade, a ponto de transformar completamente as relações humanas (cf. TOCQUEVILLE, 1998, p. 7).

Por um lado, a igualdade, ao livrar os indivíduos das amarras de uma ordem hierárquica típica das aristocracias, torna as pessoas mais independentes, ativas, autoconfiantes e até mesmo “indóceis”, porque pouco afeitas a se sujeitar à autoridade, valorizando a liberdade política (cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 357-358). Por outro lado, não se pode subestimar duas ameaças subjacentes às sociedades igualitárias: a primeira é o perigo de os indivíduos, por conta mesmo da sua similitude e diante da sensação de sua impotência em meio à massa, abrirem mão da capacidade de julgar por si mesmos para adotarem cegamente e confortavelmente a opinião da maioria (cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 11); a segunda reside no risco de a igualdade, ao romper os laços que uniam outrora as pessoas nas sociedades aristocráticas, acabar por isolar os indivíduos uns dos outros, propiciando um ambiente em que elas passem a se ocupar exclusivamente das suas vidas privadas, submetendo-se a um governo despótico, denominado por Tocqueville de Estado tutelar (cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 389).

Essas duas ameaças não são necessariamente autoexcludentes. A mesma massa de sujeitos isolados suscetível a se tornar dominada por um governo despótico pode ser igualmente opressora no sentido de sufocar a manifestação de qualquer comportamento ou visão de mundo que destoe da sua mentalidade uniforme que coloca o bem-estar material na vida privada como o valor supremo e exige do poder político que lhe assegure apenas ordem e segurança. Na verdade, a postura individualista que Tocqueville tão bem percebeu como a característica das pessoas na sociedade capitalista moderna não representa um cultivo da diversidade e uma abertura para a pluralidade humana e tampouco um ardor por se distinguir, diferente do “espírito agonístico” identificado por Arendt na pólis grega e o qual, de todo modo, necessitava do espaço público para se manifestar. Ao contrário, o individualismo moderno é concebido por ele como uma inclinação dos indivíduos a se fecharem em si mesmos, levando-os a verem o mundo como um prolongamento de si próprios, da sua perspectiva estreita e egoísta em relação ao mundo comum. Nesse processo de ensimesmamento, eles se tornam incapazes de viverem a alteridade e, ao mesmo tempo, desenvolvem um gosto desmedido pela igualdade, denominado pelo autor de “paixão igualitária”, que confunde igualdade com uniformidade (cf. TOCQUEVILLE, 2000, p. 364-365).

A paixão igualitária desperta sentimentos como o ressentimento e a inveja – esta última, aliás, Arendt apontou, em carta a Mary McCarthy, de 23 de junho de 1964, como “o principal vício de toda sociedade igualitária” (ARENDR, 1995, p. 170) –, insuflando nos indivíduos não um desejo

pela excelência e pela distinção proporcionadas pela esfera pública, mas uma ânsia pelo nivelamento de todos a um mesmo estágio de conformismo e mediocridade (cf. CHAVES, 2022, p. 274). Assim, na visão de Tocqueville, a paixão igualitária, ao se disseminar no tecido social, é um afeto que leva à degradação do espaço público, porque deixa os indivíduos insensíveis ao valor da liberdade política e da importância da convivência cidadã e plural no domínio público.

Na *Condição humana*, Hannah Arendt constata a “vitória” da igualdade na modernidade. Entretanto, a igualdade moderna não é compreendida por ela como sinônimo de isonomia, como participação popular igualitária no espaço público, mas como a igualdade reduzida ao conformismo inerente à sociedade, em uma perspectiva próxima à de Tocqueville. Uma vez que a esfera do social se sobrepôs ao espaço da política no mundo moderno, com a prevalência da produção e do consumo e da redução da política ao simples papel de administração, de gestão do processo coletivo vital, os indivíduos passam a ser encarados como idênticos e intercambiáveis, e não mais como seres únicos e singulares, porque o que se leva em conta são suas necessidades básicas como espécie, de manutenção da própria vida (cf. ARENDT, 2012, p. 50).

Ao final desta mesma obra, Arendt também reconhece a “vitória” do *animal laborans* no mundo moderno, ou seja, a prevalência da atividade do trabalho sobre as duas outras que caracterizam a condição humana, a obra e a ação (cf. ARENDT, 2012, p. 400). Na condição de *animal laborans*, os seres humanos exercem uma atividade apartada do mundo e que visa tão-somente à satisfação das suas necessidades biológicas, o que dispensa o convívio dialogado com os seus semelhantes no espaço da política. Atuando exclusivamente como *animal laborans*, os indivíduos tornam-se apenas mais um exemplar da espécie humana, na sua labuta pela sobrevivência, nivelando-se aos demais e perdendo a sua singularidade que está na base da pluralidade humana e cuja visibilidade ocorre no espaço público por meio do discurso e da ação. A união dos *animais laborans* na atividade do trabalho, portanto, é caracterizada apenas pela mera multiplicidade, não dando lugar à diversidade inerente à esfera pública.

Os valores soberanos da sociedade de consumidores na qual se converteu a sociedade moderna são precisamente aqueles de homens e mulheres na condição de *animal laborans* – a produção, o consumo e o bem-estar material. E o que a sociedade moderna exige dos seus membros é o conformismo, ou seja, um determinado tipo de comportamento, condicionado por regras específicas, excluindo a possibilidade da ação livre. Diferente da ação, o comportamento pode ser medido e controlado, assim, não casualmente a economia, ao lado da estatística, tornou-se a ciência social “por excelência”. “A economia [...] só veio adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais” (ARENDT, 2012, p. 51). Por essa preponderância da economia sobre a política, a forma mais adequada de governo correspondente à sociedade não é a democracia, mas o domínio de uma burocracia encarregada da gestão administrativa.

Se em Tocqueville, portanto, a “paixão igualitária”, na sociedade moderna, é uma forma de degeneração do ideal de igualdade, nivelando e uniformizando os indivíduos e sufocando a diversidade inerente à pluralidade humana, em Arendt, a “igualdade moderna” converte-se em sinônimo do comportamento uniforme dos membros da sociedade, colocando-se como um obstáculo para a expressão da singularidade de homens e mulheres no espaço público da ação coletiva. Em ambos os casos, essa igualdade degradada em uniformidade converte-se em uma séria ameaça para o exercício da liberdade política, a qual, por sua vez, conforme foi demonstrado, é estreitamente imbricada com o ideal de igualdade republicana no pensamento arendtiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se reiterou, em Arendt, a concepção de igualdade republicana tem limitações, porque se restringe ao campo da política e a comunidades políticas específicas, no sentido da igualdade entre cidadãos de um determinado corpo político. No entanto, sua noção de igualdade não é meramente formalista, porque se imbrica com a noção de liberdade, ao ressaltar o conceito de isonomia, como a igual participação dos cidadãos na tomada de decisões no âmbito público. Também se pode fazer uma correlação entre a interpretação arendtiana da virtude republicana em Montesquieu, compreendida por ele como “amor à igualdade”, com a sua própria noção de *amor mundi*, já que ambas são interpretadas como o sentimento de alegria e gratidão dos cidadãos por compartilharem o espaço da política com seus semelhantes, ligados pelos laços da *philia*, a amizade cívica. Já as críticas de Arendt ao que ele chama de “igualdade moderna”, em uma perspectiva próxima às reflexões de Tocqueville sobre a “paixão igualitária”, têm a ver com o fato de que a igualdade no mundo moderno foi reduzida ao conformismo inerente à sociedade, com a uniformização do comportamento imposta pela prevalência da atividade do trabalho, excluindo a possibilidade da ação livre entre iguais.

Cabe agora, nestas considerações finais, indicar outros dois pontos problemáticos relacionados por Arendt com relação à “igualdade moderna”. O primeiro diz respeito à noção de “igualdade universal”, trazida no bojo das Revoluções Francesa e Americana. Arendt via com reservas a ideia moderna de igualdade universal porque ela temia que a solução mais fácil e mais provável para alcançá-la seria igualizar as pessoas tendo por base apenas as suas necessidades biológicas em comum, em uma situação na qual, no final das contas, ninguém seria livre – e nesse aspecto ela critica Marx, por conta de sua utopia de uma sociedade sem classes e sem fronteiras políticas, uma vez que em tal sociedade “a igualdade universal terá dizimado todas as demarcações políticas entre os homens” (ARENDR, 2021, p. 60), isto é, terá suprimido os limites da esfera pública que ao mesmo tempo separam e vinculam os homens e dentro dos quais a ação coletiva torna-se possível.

Além do mais, a noção de uma igualdade universal, enraizada na natureza humana e não na cidadania, diversamente da igualdade política republicana, com o seu poder de igualar os diferentes

na esfera pública, traz embutido o risco de tornar as desigualdades naturais ainda mais agudas, ao fazer com que os indivíduos percam suas qualidades políticas distintas para se tornarem meros seres humanos. Assim, reduzida à elementaridade da natureza humana, uma pessoa negra em uma comunidade de brancos poderia ser identificada tão somente por suas características físicas, passando a ser vista como “determinado exemplar de uma espécie animal, chamada homem” (ARENDR, 2000, p. 335).

O segundo aspecto que se destaca assinalado por Arendt relaciona-se ao fato de a noção de igualdade moderna equacionar-se ao ideal de justiça social, no sentido de uma distribuição mais equitativa da renda entre os membros de uma comunidade política. Para a autora, a igualdade social é pré-política, porque oferece as condições para o ingresso na política, uma vez que liberta os indivíduos dos grilhões da necessidade para cuidar dos interesses públicos. Arendt resistia em colocar a questão da desigualdade social como um tema da política por compreender que o campo da política é o da liberdade, ao passo que tudo aquilo que se refere à manutenção da vida humana, da necessidade, portanto, requer instrumentos da gestão e da administração e não se presta ao debate público.

Esses aspectos do pensamento arendtiano sobre a desigualdade social são muito discutíveis e sua abordagem não cabe no escopo deste artigo, mas é importante destacar um elemento adicional da reflexão arendtiana sobre a igualdade, o qual comprova, junto com a conexão que a autora faz entre igualdade e liberdade, que a sua concepção de igualdade republicana ultrapassa a noção formalista e liberal da igualdade perante a lei e revela uma visão ampliada da esfera pública, calcada no princípio da justiça. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt escreve que a igualdade “resulta da organização humana [...] porquanto é orientada pelo princípio da justiça: tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força de nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais” (ARENDR, 2000, p. 335).

Aqui, o que se ressalta como princípio da justiça é o igual direito a ter direitos, que se eleva, para a autora, como um direito humano fundamental, no sentido que todos têm o direito de pertencer a uma comunidade política e ser reconhecidos na sua qualidade de cidadãos. Por essa via, é possível, como base no ideal de igualdade republicana na autora, advogar a emancipação política daqueles tornados desiguais e invisíveis pela miséria e que demandam que a satisfação de suas necessidades básicas sejam asseguradas para que possam usufruir de uma cidadania plena.

REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução de André Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ARENDR, Hannah. *Entre amigas: correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Tradução de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo – Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ARENDR, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- ARENDDT, Hannah. *A promessa da política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2005.
- ARENDDT, Hannah. *Journal de pensée – 1950-1973*. Paris: Éditions du Seuil, 2005. 2 v.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- ARENDDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Tradução de Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- ARENDDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: compreender – 1953-1975*. Tradução de Beatriz Andreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- CAMPILLO, Antonio. Amor. In: CORREIA, Adriano et. al. (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 41-49.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- CHAVES, Rosângela. *O dia de glória chegou – Revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022. (Coleção Anpof).
- FAUSTINO, Lucas Rocha. Amizade política. In: CORREIA, Adriano et. al. (Org.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 33-40.
- FOUCAULT, Michel. Aula de 2 de fevereiro de 1983. Curso, anos 1982-1983. In: *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- LEFORT, Claude. Hannah Arendt et la question du politique. In: *Essais sur le politique – XIXe-XXe siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *The attack of the blob – Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América – Leis e costumes*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América – Sentimentos e opiniões*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 12 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002.