



SEÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

## John Rawls e Hannah Arendt: Da rejeição a um humanismo cívico abrangente à possível convergência em torno de um perfeccionismo minimalista, baseado nas virtudes políticas

*John Rawls and Hannah Arendt: From the rejection of a comprehensive civic humanism to the possible convergence around a minimalist perfectionism based on political virtues*

*John Rawls y Hannah Arendt: Del rechazo de un humanismo cívico comprehensivo a la posible convergencia en torno a un perfeccionismo minimalista basado en las virtudes políticas*

**Ricardo Corrêa de Araujo<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0002-0431-8599](https://orcid.org/0000-0002-0431-8599)  
[rcacerca@uol.com.br](mailto:rcacerca@uol.com.br)

**Alceu Maurício Junior<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0002-0521-7394](https://orcid.org/0000-0002-0521-7394)  
[alceumj@gmail.com](mailto:alceumj@gmail.com)

**Carolina Matedi**

**Barreira<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0002-3134-7571](https://orcid.org/0000-0002-3134-7571)  
[carol\\_matedi@hotmail.com](mailto:carol_matedi@hotmail.com)

**Edson Kretle dos Santos<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0003-1733-1925](https://orcid.org/0000-0003-1733-1925)  
[edsonkretle@gmail.com](mailto:edsonkretle@gmail.com)

**Gustavo Antônio**

**Pierazzo Santos<sup>1</sup>**

[orcid.org/0000-0001-761-684X](https://orcid.org/0000-0001-761-684X)  
[gustavopierazzo@gmail.com](mailto:gustavopierazzo@gmail.com)

**Recebido em:** 06 set. 2022

**Aprovado em:** 08 ago. 2023

**Publicado em:** 24 nov. 2023.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

**Resumo:** Este artigo investiga as posições do liberalismo político de John Rawls e do republicanismo de Hannah Arendt em relação ao humanismo cívico e ao republicanismo clássico. Defende que o republicanismo de Arendt não deve ser considerado um humanismo cívico abrangente e que há uma proximidade entre o liberalismo político e o republicanismo clássico, pois sustenta que um perfeccionismo minimalista baseado em virtudes políticas informa as duas teorias.

**Palavras-chave:** Liberalismo político. Republicanismo. Humanismo cívico. Perfeccionismo. Virtudes políticas.

**Abstract:** This paper investigates the positions of John Rawls' political liberalism and Hannah Arendt's republicanism concerning civic humanism and classical republicanism. It argues that Arendt's republicanism should not be considered a comprehensive civic humanism and that there is a proximity between political liberalism and classical republicanism, as it maintains that a minimalist perfectionism based on political virtues informs both theories.

**Keywords:** Political liberalism. Republicanism. Civic humanism. Perfectionism. Political virtues.

**Resumen:** Este artículo investiga las posiciones del liberalismo político de John Rawls y el republicanismo de Hannah Arendt en relación con el humanismo cívico y el republicanismo clásico. Argumenta que el republicanismo de Arendt no debe considerarse un humanismo cívico comprehensivo y que existe una proximidad entre el liberalismo político y el republicanismo clásico, ya que sostiene que un perfeccionismo minimalista basado en virtudes políticas informa ambas teorías.

**Palabras clave:** Liberalismo político. Republicanismo. Humanismo cívico. Perfeccionismo. Virtudes políticas.

### Introdução

O tratamento mais conhecido que John Rawls deu ao republicanismo clássico e ao humanismo cívico, ao apresentar sua ideia do bem da sociedade política, foi assumidamente apressado (Rawls, 2011). Para alguns, ele também foi equivocado. Uma das razões dessa crítica, a de que Rawls teria confundido visões muito diversas entre si, de modo

<sup>1</sup> Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil.

que seria fácil apontar inumeráveis exemplos de autores e obras capazes de invalidar sua posição, precisa ser refutada. De fato, não há confusão alguma, já que Rawls indicou expressamente as duas obras que considera como representativas do republicanismo clássico e do humanismo cívico, a saber, *A democracia na América*, de Tocqueville, e *A condição humana*, de Hannah Arendt (Rawls, 2011). Quanto ao republicanismo clássico, Rawls apresenta uma definição que o aproxima do seu liberalismo político, afirmando que não há oposição fundamental entre ambos. Por outro lado, ele assumiu, sem discutir, a interpretação do humanismo cívico feita por Charles Taylor e a interpretação que George Kateb fez da mencionada obra de Arendt, para tomá-la como exemplar de tal visão do humanismo cívico (Rawls, 2011). Tal assunção acrítica justifica o juízo que Rawls faz do humanismo cívico, que ele toma como uma posição perfeccionista abrangente e capaz de incluir a referida obra de Arendt.

Em toda essa discussão, está em jogo a conhecida rejeição rawlsiana à possibilidade de doutrinas abrangentes, religiosas, filosóficas e/ou morais, funcionarem como princípio de organização política das sociedades democráticas liberais contemporâneas. Para Rawls (2011, p. XVII), dado o "fato do pluralismo razoável", típico dessas sociedades, em que as doutrinas abrangentes professadas pelos cidadãos são diversas e conflitantes, mas razoáveis, somente uma concepção política de justiça, aplicável apenas à estrutura básica da sociedade, tal como a sua justiça como equidade, poderia adequadamente desempenhar esse papel organizador. Nessas circunstâncias, o único modo de uma sociedade política permanecer unida por uma doutrina abrangente, com sua pretensão de avaliar, hierarquizar e regular os mais diversos aspectos da vida, seria através do uso opressivo do poder estatal, que ele nomeou como um segundo fato geral das democracias liberais, o "fato da opressão" (Rawls, 2011, p. 44). É justamente por essa razão que Rawls (2011, p. 243) rejeita o humanismo cívico, que ele considera um tipo de doutrina abrangente em que "a participação na política democrática é considerada o

*locus privilegiado da boa vida*". Embora ele não utilize o termo "perfeccionismo" nesse trecho, é descrita aí uma forma dele que deveria ser rejeitada, pois sempre que é especificada uma forma privilegiada do que seria "a boa vida", isso é feito de modo inevitavelmente abrangente e potencialmente opressivo, no sentido mencionado. Por outro lado, nessa discussão rawlsiana sobre o bem da sociedade política, também está em questão a própria sobrevivência das democracias liberais plurais, que exige dos cidadãos um grau suficiente das virtudes políticas e a disposição de participar da vida pública, o que Rawls (2011, p. 45) classificou como o terceiro fato geral da cultura política de uma sociedade democrática, o "fato da maioria". Ele atribui essas duas características tanto ao seu liberalismo político como ao republicanismo clássico (Rawls, 2011), e é justamente esse papel das virtudes políticas que será evocado no fim do artigo, como um dos possíveis argumentos a favor da aproximação entre o seu liberalismo político e o republicanismo de Hannah Arendt, pois será mostrado que o último partilha aquelas duas características e, ao mesmo tempo, consegue refutar a objeção de encarnar um perfeccionismo abrangente.

Como já dito, a abordagem explícita de Rawls ao republicanismo clássico e ao humanismo cívico em *O liberalismo político* foi bastante breve. Todavia, tal abordagem pressupõe algumas discussões anteriores que sustentam seu posicionamento: (1) suas análises do perfeccionismo; (2) sua discussão e rejeição das doutrinas abrangentes como base para a organização política das sociedades democráticas liberais; e (3) suas considerações sobre o significado daquelas que chamou de virtudes políticas. Desse modo, na primeira seção, serão apresentadas as visões rawlsianas do humanismo cívico e do republicanismo clássico, que rejeitam o primeiro, mas acolhem o segundo, mostrando-se: (1) o que há de problemático no humanismo cívico, considerado como uma doutrina perfeccionista abrangente; e (2) o que ele considera louvável naquela forma de republicanismo, a partir de uma consideração do papel das virtudes políticas nas democracias

liberais. Na seção seguinte, por sua vez, será questionada a adequação do humanismo cívico perfeccionista e abrangente, tal como descrito por Rawls, para enquadrar a obra de Arendt, que pode ser mais bem compreendida como uma atualização do republicanismo clássico. Finalizando o artigo, a terceira seção sustentará: (1) uma aproximação entre o liberalismo político e o republicanismo de Arendt e um afastamento de ambos do humanismo cívico, enquanto doutrina abrangente; e (2) uma interpretação, contra a letra rawlsiana, sugerindo que as duas primeiras posições teóricas partilham elementos perfeccionistas minimalistas, relacionados apenas à promoção das virtudes políticas como uma necessidade das democracias liberais.

### Republicanismo clássico e humanismo cívico na visão de John Rawls

Na breve discussão que Rawls fez sobre o humanismo cívico e o republicanismo clássico, rejeitando o primeiro e aproximando-se do segundo, ele dependeu fortemente das suas noções do perfeccionismo, das doutrinas abrangentes e das virtudes políticas. Sua análise mais completa do perfeccionismo é aquela realizada no §50 de *Uma teoria da justiça*, que examina o princípio da perfeição como possível alternativa aos princípios da justiça como equidade na posição original, rejeitando-o taxativamente. Porém, isso não significa que ele não tenha continuado a abordá-lo posteriormente. De fato, embora não dedique mais nem mesmo um parágrafo completo ao perfeccionismo em *O liberalismo político*, Rawls expõe aí novas razões para rejeitá-lo. Tais razões podem ser resumidas na associação necessária que ele considera existir entre o perfeccionismo e as doutrinas abrangentes, algo que ele estabelece justamente através do contraste com a sua adoção das virtudes políticas:

[...] a justiça como equidade inclui uma interpretação de algumas virtudes políticas [...]. O ponto decisivo é que abrir lugar para essas virtudes em uma concepção política não leva ao Estado perfeccionista que resulta da adoção de uma doutrina abrangente (Rawls, 2011, p. 229).

Assim, apenas uma análise adequada das associações e oposições entre perfeccionismo, doutrinas abrangentes e virtudes políticas, como a que será feita a seguir, permitirá uma compreensão das posições rawlsianas sobre o humanismo cívico e o republicanismo clássico.

Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls (2000, p. 26) apresenta o perfeccionismo (ou a adoção do "princípio da perfeição") como uma teoria teleológica, ou seja, uma teoria em que "o bem se define independentemente do justo". Teorias perfeccionistas são aquelas cujo *telos* estaria voltado à excelência nas artes, ciência e cultura, e que poderiam ser delineadas em duas variantes. Na primeira, mais forte e demandante, que teria Nietzsche como paradigma, o princípio da perfeição seria o "princípio único de uma teoria teleológica que dirige a sociedade a organizar as instituições e a definir os deveres e obrigações de indivíduos de forma a maximizar a perfeição das realizações humanas nas artes, na ciência, e na cultura" (Rawls, 2000, p. 359). Já na variante mais moderada, nomeada como aristotélica, e que teria um apelo mais persuasivo, esse princípio seria apenas "um entre vários padrões de uma teoria intuicionista", a ser sopesado com princípios competidores por meio da intuição (Rawls, 2000, p. 359).

Como mencionado, o perfeccionismo, assim como o utilitarismo, seria uma forma de teoria teleológica, mas, diferentemente do utilitarismo, e de forma semelhante aos princípios da teoria da justiça como equidade, o princípio perfeccionista seria um princípio "concernente ao ideal", em oposição a princípios utilitários "voltados à satisfação de desejos". Rawls (2000) reconhece que a doutrina contratual a que se filia está em uma posição intermediária entre o perfeccionismo e o utilitarismo. Não obstante, sustenta que o princípio da perfeição deveria ser rejeitado. Para ele, as pessoas na posição original possuem e estão comprometidas com determinadas e variadas concepções de bem que não querem colocar em risco (embora não saibam quais são essas concepções, pois estão cobertas pelo véu da ignorância). Não há entre elas, portanto, um

“acordo a respeito de um critério de perfeição que pode ser usado como princípio para a escolha entre as várias instituições” (Rawls, 2000, p. 361). Assim, aceitar tal critério de excelência poderia colocar suas pretensões em risco de ficarem aquém de tal padrão, resultando em sacrifício da liberdade em prol da maximização da perfeição. Isso tornaria evidente que os princípios escolhidos pelas pessoas na posição original – notadamente o princípio da igual liberdade – requerem a rejeição do princípio da perfeição (Rawls, 2000).

Rawls considera que esse procedimento democrático no julgamento recíproco de seus objetivos, pelas partes, é a fundação do autorrespeito em uma sociedade bem-ordenada (Rawls, 2000). Dito de outra forma, a rejeição do perfeccionismo seria uma maneira de garantir o igual respeito no fórum público, assegurando que o menos afortunado não se sinta inferior, pois as pretensões por recursos sociais serão adjudicadas por princípios de justiça, e não por conta da excelência de indivíduos ou associações (Rawls, 2000). Em outras palavras, para que fosse adotado o princípio da perfeição para regular a estrutura básica da sociedade, seria imprescindível que as partes na posição original adotassem um determinado dever natural, o que não é compatível com as condições estabelecidas por Rawls. Portanto, não obstante a justiça por equidade aceite que determinados valores de excelência sejam reconhecidos, eles devem ser perseguidos nos limites do princípio da livre associação. Seria incompatível com os princípios da justiça como equidade pretender utilizar a força coercitiva do Estado para que determinado grupo obtenha maior liberdade ou maior distribuição de recursos, sob o fundamento de que suas atividades possuem maior valor intrínseco. Em decorrência, “nega-se ao perfeccionismo o status de princípio político” (Rawls, 2000, p. 363).

Como se pode notar, as duas vertentes do perfeccionismo identificadas por Rawls em *Uma Teoria da Justiça* se baseiam em teorias não liberais. No entanto, posteriormente, Joseph Raz (2011) apresentou uma proposta de perfeccionismo baseada em valores tipicamente liberais,

criticando a neutralidade inerente à justiça por equidade de Rawls. O perfeccionismo liberal de Raz se insere em um projeto de construção de um quadro teórico cujo foco é a proteção e promoção política da liberdade individual, tomando por base dois argumentos fundantes da liberdade política: a autonomia como um valor primordial em uma sociedade pluralista e o princípio do dano, que adapta de J. S. Mill. Raz propõe que se adote uma doutrina da liberdade baseada na autonomia. Essa doutrina possuiria três características: sua principal preocupação é com a promoção da liberdade positiva, assim entendida como capacidade para a autonomia; o Estado tem o dever de não somente prevenir a privação da liberdade, mas também de promover as condições da autonomia; e não se pode perseguir um objetivo que infrinja a autonomia das pessoas, a não ser que essa ação esteja justificada pela promoção da autonomia dessas mesmas ou outras pessoas. Por outro lado, essa doutrina teria duas limitações: ela não protege nem requer qualquer opção individual específica, requerendo apenas a disponibilidade de uma gama adequada de opções, e não protege atividades ou formas de vida que sejam moralmente repugnantes. Tal doutrina, por seu turno, traz implícito o princípio do dano, desautorizando o uso da coerção, a não ser para prevenir o dano, mas também autorizando tal uso, quando se trata de “adotar ações necessárias para melhorar as opções e oportunidades das pessoas” (Raz, 2011, p. 389). Na versão de Raz, o princípio do dano pode ser violado por ações contra a autonomia ou pela falta de ações necessárias para sua promoção. Não procuramos, aqui, nos aprofundar no perfeccionismo liberal de Raz, ou nos desdobramentos teóricos desenvolvidos por seus seguidores, como Steven Wall (2008, 2014), mas apenas destacar uma forma de perfeccionismo que Rawls não havia vislumbrado, e para a qual a refutação apresentada em *Uma Teoria da Justiça* não dava conta. A resposta rawlsiana a esse problema surge no programa teórico do liberalismo político, justamente por meio da distinção entre concepções políticas e concepções

abrangentes de justiça.

O liberalismo político de Rawls busca, em termos gerais, responder como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade democrática justa e estável de cidadãos livres e iguais que permanecem profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais. As sociedades democráticas são marcadas pelo "fato do pluralismo razoável": nelas convivem uma pluralidade de doutrinas abrangentes, isto é, doutrinas religiosas, filosóficas ou morais que tomam determinados valores ou virtudes como ideais para a vida e comportamento das pessoas em seus mais diversos aspectos. Essas doutrinas são conflitantes e irreconciliáveis, e afirmadas por pessoas razoáveis em considerável número na sociedade. O fato do pluralismo razoável não é uma contingência histórica nem uma condição desafortunada da vida humana, mas o resultado do exercício livre da razão humana em condições de liberdade, e a manutenção ao longo do tempo de uma única doutrina abrangente razoável somente poderia ser obtida pelo uso opressivo do poder estatal, o já citado "fato da opressão". Apesar do fato do pluralismo razoável, Rawls entende que é possível construir uma concepção de justiça para as sociedades democráticas que seja autossustentada, mas essa teria de ser uma concepção política de justiça, limitando-se a regular o domínio do político, restrito à estrutura básica da sociedade, e não uma das doutrinas abrangentes, que não é partilhada pelo conjunto da sociedade. Uma concepção política de justiça pode encontrar justificção em uma concepção abrangente, mas não se apresenta como tal, pois uma de suas características distintivas é ser apresentada como uma concepção autossustentada, que pode se encaixar, como um módulo, em várias doutrinas abrangentes da sociedade e delas conseguir apoio. Uma concepção política de justiça deve poder ser endossada por doutrinas abrangentes razoáveis diversas e opostas, o que se obtém pela limitação de seu escopo ao domínio do político. Para tanto, deve se expressar por meio das ideias implícitas na cultura política pública da sociedade democrática (Rawls,

2011). O liberalismo político de Rawls, portanto, apresenta-se como um liberalismo político (não abrangente) e antiperfeccionista, pois a promoção, pelo Estado, de determinados valores ou virtudes, equivaleria à adoção de uma doutrina abrangente específica, que, conforme visto, violaria a neutralidade de objetivos e somente poderia ser alcançada pelo indesejável uso opressivo do poder estatal, dado o fato do pluralismo razoável. Nesse ponto, mesmo o ideal de perfeição de uma doutrina liberal, mas abrangente, como propôs Joseph Raz, não pode ser utilizado pelo Estado para justificar a promoção de valores e virtudes sem, com isso, ferir a ideia organizadora fundamental à cultura política pública das democracias liberais, a ideia da sociedade como "um sistema equitativo de cooperação social entre cidadãos livres e iguais" (Rawls, 2011, p. 26).

Isso nos leva ao terceiro ponto da nossa análise inicial, que busca mostrar como as virtudes políticas interagem com o perfeccionismo e as doutrinas abrangentes no programa teórico rawlsiano. Como vimos, apenas uma concepção política de justiça, segundo Rawls, poderia regular a estrutura básica de uma sociedade bem-ordenada, o que, em uma primeira leitura, tornaria incompatível a sustentação de virtudes morais no âmbito da razão pública, já que tenderiam à formação de um Estado perfeccionista (um Estado que estaria legitimado a promover determinadas concepções de bem em detrimento de outras). Isso, entretanto, não significa que Rawls deixe de vislumbrar que certas virtudes morais políticas sejam encorajadas do âmbito de uma concepção política de justiça:

Embora o liberalismo busque um terreno comum e seja neutro em relação ao objetivo, é importante enfatizar que pode afirmar a superioridade de certas formas de caráter moral e encorajar determinadas virtudes morais. Assim, a justiça como equidade inclui uma interpretação de algumas virtudes políticas – as virtudes da cooperação social equitativa, tais como as virtudes da civilidade e da tolerância, da razoabilidade e do senso de justiça (IV, § 5-7). O ponto decisivo é que abrir lugar para essas virtudes em uma concepção política não leva ao Estado perfeccionista que resulta da adoção de uma doutrina abrangente (Rawls, 2011, p. 229).

Para Rawls (2011), o que as virtudes políticas, que são morais, mas não abrangentes, pretendem reproduzir não são os valores abrangentes de uma cultura dominante específica na sociedade, mas a cultura política de uma sociedade democrática, compartilhada pelos adeptos das diversas doutrinas abrangentes razoáveis que nela convivem. As virtudes políticas, portanto, não se confundem com virtudes morais abrangentes, que pretendem regular os mais diversos aspectos da vida em sociedade, restringindo-se ao que Rawls chama de campo do político, englobando a tolerância, a razoabilidade, o mútuo respeito, entre outras. Embora essas virtudes sejam características ligadas ao dever de cooperação com outras pessoas em termos publicamente aceitáveis, não se pode afirmar que haja uma virtude soberana no liberalismo político de Rawls, tendo em vista seu caráter político e não abrangente. Se vistas como capacidades morais dos cidadãos, essenciais à sobrevivência da comunidade política, as virtudes políticas não são incompatíveis com o liberalismo político de Rawls e pode-se até mesmo dizer que por ele são requeridas, desde que restritas ao campo do político. Assim, como observa Alejandro (1996, p. 17), esse modo de lidar com as virtudes políticas criaria um certo paradoxo no programa teórico de Rawls, pois nelas está embutido um "*minimalist perfectionist project that a well-ordered society is bound to promote*".<sup>2</sup> É esse "projeto perfeccionista minimalista", que perde seu caráter aparentemente paradoxal assim que se recorda a necessária ligação que Rawls estabelece entre perfeccionismo e doutrinas abrangentes, que a conclusão mostrará como ponto de convergência entre o liberalismo político de Rawls e o republicanismo de Arendt. Por enquanto, feita a recuperação das posições de Rawls em relação ao perfeccionismo, às doutrinas abrangentes e às virtudes políticas, torna-se possível compreender sua rejeição ao humanismo cívico e sua aproximação com o republicanismo clássico, como veremos a seguir.

Rawls rejeita o humanismo cívico por seu suposto perfeccionismo, posição sempre abran-

gente em sua visão, no qual o ambiente público figuraria como um "*locus privilegiado de vida boa*":

Mas com o humanismo cívico, tal como entendo, há, sim, uma oposição fundamental. Pois como uma forma de aristotelismo, às vezes ele se apresenta como ponto de vista segundo o qual o homem é um animal social e até mesmo político, cuja natureza essencial é mais plenamente realizada em uma sociedade democrática na qual há ampla e vigorosa participação na vida política. A participação não é encorajada por ser necessária à proteção das liberdades fundamentais da cidadania democrática e, em si mesma, como forma de bem entre outros, por mais importante que possa ser para muitas pessoas. De modo mais preciso, a participação na política é considerada o *locus privilegiado de vida boa* (Rawls, 2011, p. 243).

Nessa análise, o humanismo cívico figura como uma doutrina perfeccionista abrangente, embora o termo não seja expressamente usado, pois afirma que a participação política não é apenas um bem entre outros, mas é a realização da própria "natureza essencial" do homem. Esse tipo de pretensão é justamente o que Rawls rejeita de modo veemente, pois ela reivindica uma abrangência totalizante, capaz de hierarquizar e reger todos os aspectos da vida e, portanto, capaz de inferiorizar e/ou reprimir quaisquer outras concepções alternativas da boa vida, o que tornaria aquela visão inaceitável (Rawls, 2011). Isso não impede que ele reconheça a importância da vida política para muitos cidadãos, que podem tomar tal vida como parte da sua concepção do bem e até mesmo como um dos seus bens mais elevados. Todavia, em sua visão, o humanismo cívico se equivoca gravemente quando afirma que é nas atividades da vida política que reside a realização plena dos seres humanos, que encontram nela o "bem supremo" (Rawls, 2011, p. 498).

De fato, noções que remetem ao bem supremo ou a uma suposta natureza essencial humana não consideram suficientemente a importância do "fato do pluralismo razoável", enquanto um dado incontornável, e se aproximam perigosamente do "fato da opressão", ambos já mencionados. Portanto, Rawls segue um caminho oposto e busca, tanto quanto possível, abster-se de doutrinas

<sup>2</sup> "projeto perfeccionista minimalista que uma sociedade bem-ordenada é obrigada a promover".

abrangentes e se concentrar naquelas concepções que denomina como políticas, que funcionam como um terreno comum com que todos, independentemente de suas visões particulares abrangentes, podem concordar e endossar como cidadãos. De acordo com isso, Rawls sugere que não há nenhuma oposição entre a justiça como equidade e o republicanismo clássico, uma vez que ambos consideram que os cidadãos devem ter um grau suficiente de "virtudes políticas" e estar dispostos a participar da vida pública: "A proteção das liberdades democráticas requer a participação ativa de cidadãos que possuem as virtudes políticas necessárias à preservação do regime constitucional" (Rawls, 2011, p. 242). Nesse sentido, ele reconhece que o liberalismo político compartilha certos propósitos com o republicanismo clássico. Entretanto, Rawls compreende essa categoria de republicanismo como não perfeccionista, pois, nesse modelo, as pessoas buscariam desenvolver suas virtudes cívicas para se tornarem bons cidadãos e não bons seres humanos, como ocorre no caso de doutrinas abrangentes. No humanismo cívico, de maneira diversa, as virtudes cívicas são entendidas como excelências humanas, pois a concomitância entre as virtudes, o florescimento humano e a cidadania expressam que as qualidades que tornam alguém um bom cidadão e propiciam viver uma vida política são justamente o que constitui a excelência humana (Weithman, 2004). Por outro lado, para Rawls, a proposição de uma ampla e vigorosa atividade política no âmbito democrático não implica a assunção de que a participação política seja um componente essencial para o melhor modo de vida. Desse modo, a proximidade com o republicanismo clássico foi uma das maneiras que Rawls encontrou para responder às críticas de que o liberalismo político privilegia direitos e liberdades individuais, dado que seu suposto caráter individualista não teria o condão de inspirar que as pessoas submetam seus bens individuais ao bem comum (Dagger, 1997). Nesse sentido, ele parece retirar força motivacional dos argumentos republicanos, de um modo que tenta aproveitar o melhor dos dois mundos, tanto do liberalismo

político como do republicanismo clássico.

### **Republicanismo clássico e humanismo cívico na visão de Hannah Arendt**

Hannah Arendt tem recebido grande destaque na filosofia política contemporânea. Um dos aspectos do pensamento da autora que ganha relevância são as contribuições sobre as dificuldades da construção de uma cidadania que enfrente o esvaziamento do espaço público e os riscos do excesso de individualismo, cada vez mais presentes na sociedade hodierna e muitas vezes associados às visões liberais. Suas análises acerca do surgimento desses fenômenos na modernidade e, conseqüentemente, do avanço dos interesses privados sobre os bens públicos são valiosas para a compreensão e fortalecimento das bases normativas das democracias. Igualmente importantes são as considerações de Arendt a respeito da prevalência dos interesses econômicos privados sobre os compromissos públicos e seu alerta quanto à possibilidade de que as situações de dominação total do século XX possam ressurgir e solapar direitos, liberdades e instituições que sustentam o Estado democrático atual. Assim, diante dos desafios vigentes, algumas noções arendtianas, como cidadania republicana, liberdade, espaço público, responsabilidade política e cívica, tornam-se um horizonte privilegiado nas discussões que se referem à estabilidade dos regimes democráticos constitucionais. Nesse sentido, ela vai de encontro a certa tradição liberal, pois essa concepção de mundo, em muitas das suas versões, concentra-se no bem-estar individual e esquece o espaço da "felicidade pública". Todavia, Arendt (2011, p. 173) não recusa os direitos individuais liberais, mas alerta que somente eles não sustentam a liberdade política, e aponta o "perigo em confundir a felicidade pública e o bem-estar privado".

Essa diferença de perspectivas e certo desconhecimento mútuo se manifestam, como visto anteriormente, no modo como Rawls inclui Arendt na lista de humanistas cívicos. Todavia, tal inclusão parece precipitada. Se ela retoma, em obras como *A condição humana*, tomada por ele como

exemplar daquela posição, e *Entre o passado e o futuro* e *Sobre a Revolução*, diversos conceitos e experiências políticas que foram defendidos pelos humanistas cívicos do Renascimento, não se deve interpretar esses escritos como um retorno ingênuo e nostálgico aos antigos gregos e romanos: "olhar para o passado a fim de encontrar analogias para resolver nossos problemas atuais é, na minha opinião, um erro mitológico" (Arendt, 2021, p. 495). O que Arendt pretende é restaurar o sentido da liberdade política, depois do aparecimento dos regimes totalitários, e, de tal modo, ela dialoga com as intenções do republicanismo, uma vez que sua tentativa teórica é apontar a comunidade política como local da ação, do discurso e dos consensos provisórios. Dessa maneira, a afirmação fundamental em seu pensamento é a de que a liberdade é a razão de ser da política. A tese central de Arendt (2014) é que somente a liberdade pode instituir e manter um espaço que garanta um lugar no qual a própria liberdade possa habitar.

Para que esse debate entre Rawls e Arendt seja profícuo, precisamos apresentar uma divisão importante para Arendt, que separa os domínios público e privado. Para ela, entre os gregos, os domínios do trabalho (*labor*) e da obra estão associados ao comando do oculto, ou seja, a esfera do privado, onde o centro é o lar (*oikia*). Nesse ambiente, a condição do ser humano é a manutenção da vida sob os ditames do *paterfamilias*, que governa a casa e conserva o domínio sobre escravos e familiares. Por sua vez, a ação exige a presença dos outros e se configura como legítimo espaço público da liberdade entre iguais, "ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade" (Arendt, 2016, p. 39). Por isso, "o domínio da pólis, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida no lar constituía a condição óbvia para liberdade da pólis" (Arendt, 2016, p. 37). Entretanto, a ação não deve ser compreendida como

a realização perfeccionista da natureza humana, "o *locus* privilegiado da boa vida", como Rawls (2011, p. 243) interpretou, mas como um *locus* próprio, garantido pelos acordos que surgem a partir da teia de relações oriunda da ação e do império das leis:

[...] todo indivíduo na privacidade de seu lar está sujeito às necessidades da vida e tem direito de ser protegido na busca de seus interesses privados; mas em virtude de sua cidadania, ele recebe um tipo de segunda vida além de sua vida privada. Essas duas, a privada e a pública, devem ser consideradas separadamente, pois os propósitos e as preocupações principais são diferentes em cada caso (Arendt, 2018, p. 212).

Ao ressaltar o duplo aspecto da vida, Arendt atesta que ambos os domínios são importantes na existência humana. Assim, podemos admitir que existe na autora uma relação entre liberdade negativa (*negative liberty* – "estar livre de") e liberdade positiva (*positive liberty* – "estar livre para")<sup>3</sup>. Desse modo, o indivíduo pode exercer livremente os direitos civis e, concomitantemente, desempenhar a liberdade positiva em uma cidadania participativa ancorada no governo constitucional. Por isso, valorizar as possibilidades e o papel da liberdade positiva ou política não significa o mesmo que ser perfeccionista, mas sim que

[O] domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis. Por conta dessa oportunidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos (Arendt, 2016, p. 51).

Por tal motivo, Arendt retoma a experiência da *pólis* para mostrar que nela a liberdade, a igualdade e a ação tiveram florescimento. A vida pública grega se tornou possível na *ágora*, onde o indivíduo era visto e ouvido por outros. Dessa forma, "a vida de um homem livre exigia a presença de outros. A própria liberdade, portanto, exigia um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a *ágora*, a praça ou a *pólis*, o espaço

<sup>3</sup> Nesse aspecto, seguimos esta orientação: "Arendt's understanding of freedom is not, as sometimes suggested, simply a reflection of positive as opposed to negative liberty in the sense described by Isaiah Berlin in his celebrated essay. For this reason, I use the term 'political freedom' rather than 'positive freedom'" (Wilkinson, 2012, p. 38).

público propriamente dito" (Arendt, 2011, p. 59). O valor da liberdade no pensamento da autora liga-se ao fato de que, diante dos tempos de terror e de sua experiência pessoal, ela foi levada a interpretar e acreditar que a liberdade é a faculdade que sempre permanece, mesmo quando vivemos tempos políticos petrificados. A liberdade é "a pura capacidade de começar que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas" (Arendt, 2014, p. 218). A duração do *reich* milenar, a ditadura do proletariado e o fascismo conseguiram a dominação das massas porque se dedicaram a erradicar essa *fonte oculta* da existência humana, pois, com o fim da liberdade, a ação política torna-se incapaz e toda a diversidade das experiências humanas se transforma em uma engrenagem automática e pétrea.

Segundo Arendt (1989), esse processo de destruição inicia-se com a implantação de um estado de exceção, que acaba com a pessoa jurídica dos indivíduos.

Na sequência, o regime aniquila a individualidade e espontaneidade dos sujeitos, transformando as pessoas em coisas. De acordo com esse procedimento, os seres humanos tornam-se incapazes de pensar por si mesmos e se comportam obedientes ao regime a ponto de cometerem atrocidades, o que Arendt nomeou como a *banalidade do mal* (Santos, 2021, n.p.).

O ápice dessa dominação são os campos de concentração, com seu poder de "transformar homens em funcionários e meras engrenagens, assim os desumanizando" (Arendt, 1999, p. 313). É justamente diante desse contexto de dominação total que Arendt resgata a importância da virtude cívica, visando mostrar que, sem ela, os direitos e as instituições não são estáveis diante dos possíveis riscos de opressão. Por isso, o exercício dessa virtude é um mecanismo de manutenção da ordem constitucional e resistência contra todas as prováveis formas de dominação. Arendt igualmente ressalta o valor da liberdade negativa e de um governo republicano liberal limitado por leis, pois a coerção sem limites, a ausência das liberdades civis e políticas, a violência e o uso

constante do terror nas experiências totalitárias são justamente potencializadas pela apatia das massas. "Diante dessas vivências desumanizantes dos regimes totalitários, Arendt propõe uma original análise dos principais conceitos que até então orientavam a tradição política no Ocidente" (Santos, 2021, n.p.). O objetivo original do seu pensamento é questionar um dos conceitos mais caros das teorias políticas, o significado de política, tarefa fundamental devido aos desastres que a própria política causou no século passado. Assim, Arendt retoma o exemplo da *pólis* grega para ilustrar sua visão política e os elementos que podemos retirar desse fenômeno:

Podemos – nós, americanos do século XX – criar instituições liberais para a nossa vida política que cumpram a função que a polis cumpriu para os cidadãos livres da Grécia? Podemos aprender a passar a vida na atividade política e preencher o tempo vago com o serviço público? São essas as questões fundamentais que formulamos em nossa discussão hoje. E para essas perguntas devemos buscar respostas adequadas (Arendt, 2021, p. 376).

Tais questões se tornam mais prementes quando se leva em conta que a obra de Arendt apresenta críticas incisivas à confusão moderna entre política e economia. A vitória do *animal laborans* institui o centro da vida no mundo privado, visto que "o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites" (Arendt, 2016, p. 165). Desse modo, cada vez mais isolado e incapaz de convívio, o *animal laborans* se torna um sujeito fechado em si. Sem amizades cívicas e imbuído de antipatia social, surge o risco de que nenhum objeto do mundo e, de maneira idêntica, nenhuma instituição política social sejam imunes ao culto à riqueza e a serem "consumidos pelo consumismo".

Em contraposição a isso, o republicanismo arendtiano se pauta em direitos, instituições, compromissos mútuos e na participação política. A manutenção do ordenamento jurídico somente é possível se for reconhecida como uma obrigação moral da maioria dos indivíduos regidos por ele. Esse dever cívico é sustentado

em direitos e deveres expressos na construção de um mundo comum, que permita a liberdade e a pluralidade. Assim, a compreensão de Arendt nunca se distanciou do horizonte do Estado de Direito e dos postulados que o fundam, tais como: a submissão ao império da lei, a divisão de poderes, a criação das constituições, a garantia dos direitos individuais e, principalmente, a de um estatuto político dado somente pelo espaço público. Todavia, Arendt se posiciona contrária à visão de liberdade hobbesiana, compreendida como ausência de constrangimento, por meio da qual o governo tem um lugar pouco significativo na administração da vida pública, considerando ainda que ele existe apenas com um aparato racional-legal para defender os interesses particulares dos indivíduos:

[O] governo que desde o início da Era Moderna havia sido identificado com todo o domínio político era agora considerado o protetor não tanto da liberdade, mas do processo da vida e dos interesses vitais da sociedade e de seus indivíduos. Aqui também a segurança permanece como critério decisivo, mas o que essa segurança deve garantir não é a liberdade, e sim o ininterrupto processo vital (Arendt, 2021, p. 265).

Com isso, o pensamento moderno liberal filiou os direitos humanos aos direitos do indivíduo natural, o que resultou no individualismo da sociedade de massa. Segundo Arendt, a tradição política liberal compreendeu a liberdade apenas como autonomia da vontade interior. Como vimos, diante dessa incompreensão dos corpos políticos, ela retoma exemplos da antiguidade para fortalecer experiências que enfatizam um conceito de liberdade baseado na interação. É justamente a capacidade de prometer, obrigar, unir e pactuar que fornece ao espaço político aptidão à ação política de fazer e manter promessas. A sede do poder é o povo e a fonte da lei é a Constituição, um documento escrito, com longevidade e capaz de assegurar princípios republicanos e democráticos. Entretanto, Arendt (2011, p. 318) alerta para uma perigosa dissociação:

[Um] perigo mortal para a república foi que a Constituição dera todo poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de ser republicanos e

de agir como cidadãos. Em outras palavras, o perigo era que todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não estabelecera um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania.

Diante desse perigo, Arendt (2011) acenou com algo extremamente importante na organização política interna de uma democracia, o sistema de conselhos, nos quais a participação constante dos cidadãos nos afazeres cívicos cultive o horizonte constituinte do poder, contrabalanceado com a autoridade interpretativa do judiciário e dos partidos políticos. Indubitavelmente, as possibilidades e os problemas que giram em torno dos elementos constitutivos de uma teoria dos conselhos são outra grande contribuição a ser explorada e problematizada no pensamento de Arendt, no qual podemos encontrar subsídios para uma análise crítica dos fundamentos da democracia representativa do pensamento político contemporâneo:

[Os] Comitês Revolucionários e os Conselhos dos Trabalhadores. Ambos reproduzem uma nova forma de exercício da política – o sistema de conselhos – que, já há mais de cem anos, tem surgido sempre que é permitido ao povo seguir, por alguns dias, semanas ou meses, suas próprias estratégias políticas sem a inspiração de um governo (ou programa partidário) (Arendt, 2018, p. 77).

Diante do exposto, é possível aproximar o republicanismo de Arendt com as teses do humanismo cívico quando comparamos suas ideias com o valor dado à virtude cívica como garantidora da liberdade, mas isso não significa que ela sugere uma concepção perfeccionista e abrangente. Na verdade, sob esse aspecto, ao definir a liberdade como fonte da vida política, o pensamento da autora pode ser interpretado como tendo certa proximidade com o liberalismo político de Rawls, como se tenta mostrar aqui, ainda que Arendt (2021) tenha negado explicitamente ser uma liberal. Nossa hipótese é que essa proximidade pode ser compreendida como uma nova matriz republicana, que se mostra capaz de lidar com alguns dos principais problemas das democracias na contemporaneidade. Por isso, buscamos demonstrar em Arendt as possibilidades da liberdade

positiva (political freedom), compreendida como berço de virtudes cívicas, bem como a participação política ancorada na liberdade e defendida no governo constitucional. Desse modo, Arendt (2016, p. 60-61) afirma algo semelhante às teses de Rawls acerca da comunidade política bem-ordenada, pois, para ela, o "agir em concerto", para além da satisfação individual, conduz à ideia de felicidade pública, isto é, ao desejo de requerer a participação na gestão dos assuntos públicos e no cuidado com o bem-estar comum. Por tal motivo, acreditamos ser possível pensar essa aproximação entre os autores, sem com isso enfraquecer outros conceitos e interpretações tradicionais, principalmente o conceito de liberdade, tão caro ao pensamento arendtiano. Assim, ao fazermos esse esforço conceitual, estamos tentando pensar de "forma alargada" (Arendt, 1994, p. 274), ainda que admitidamente de uma perspectiva externa à autora, para atualizar algumas das suas ideias centrais, que consideramos relevantes para pensar os desafios impostos aos "homens em tempos sombrios" (Arendt, 2008).

### **Republicanism, virtudes políticas e perfeccionismo: uma possível convergência entre Rawls e Arendt**

Muitas críticas dirigidas a Rawls dizem respeito ao que entendem como sendo um liberalismo procedimental, isto é, uma doutrina deontológica que privilegia as regras, em detrimento das ideias de bem, como forma de assegurar a neutralidade estatal. Segundo essas críticas, ao compartilhar apenas ideias procedimentais, nenhum indivíduo tem sua visão particular de mundo comprometida, assim como o Estado se mantém neutro em relação a elas. Para os críticos, essa visão conduz a uma sociedade individualista, de pessoas desinteressadas, que não atuam coletivamente nem entendem o seu papel como cidadãos, de modo que tal liberalismo tornaria as pessoas cada vez mais apáticas e passivas, reduzindo sobremaneira o papel da liberdade política.

Similarmente, Arendt (1998) também diagnosticava o que poderia se chamar de uma resignação política em seu contexto social, explicando que

um dos traços mais persistentes na Filosofia moderna é a preocupação exclusiva com o indivíduo (*self*), que reduz toda a experiência do mundo e dos seres humanos entre si às experiências do homem consigo mesmo. Para Arendt, isso torna os homens inteiramente privados de ver e escutar os outros, bem como de serem vistos e ouvidos, de modo que estão todos presos na própria experiência singular. Para enfrentar esse diagnóstico nada promissor, ela propõe uma "solução grega" (Arendt, 1998).

Assim entendida, uma modalidade do humanismo cívico é aquela expressa de forma vigorosa, embora com um quê de pessimismo, por Hannah Arendt (e, segundo ela, pelos gregos antigos), que sustenta que a liberdade e a mundanidade, que se realizam melhor na política, são os únicos valores que redimem a vida humana [...] e a tornam digna de ser vivida (Rawls, 2011, p. 243).

A "solução grega" dispõe que o domínio do político surge diretamente do "agir" em conjunto e no compartilhamento das palavras e das obras. Trata-se do espaço em que os homens tornam sua aparência explícita, ou seja, onde podem aparecer mutuamente uns para os outros, de maneira que ser privado disso significa ser privado da própria realidade. Isso torna clara a enorme importância que Arendt credita à cidadania ativa. Para ela, o domínio público corresponde a tudo que pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior publicidade possível, um espaço de aparência e do foco da atenção comum. Desse modo, a aparência corresponde precisamente à realidade e é nesse âmbito que as pessoas interagem umas com as outras e conversam sobre as questões que compartilham (Arendt, 1998). Nesse processo, os sujeitos se tornam atores visíveis num palco comum e, à medida que participam do domínio público, revelam-se como indivíduos únicos em sua singularidade. Assim, a aparência configura a realidade, na medida em que os homens estão reunidos na disposição de uma ação ou discurso. Logo, uma realidade só pode aparecer onde as coisas podem ser vistas por múltiplas perspectivas, sem que haja uma alteração substancial de sua

identidade. Por conseguinte, aqueles que estão em conjunto sabem seguramente que veem o mesmo, não obstante a enorme diversidade apresentada. Nesses termos, a atividade política é inerentemente autorreveladora, de modo que aqueles que se engajam na ação política não podem evitar revelar quem são. Isto é, só quando os homens agem e falam mostram quem são de fato, revelam suas identidades únicas e então fazem sua aparição no mundo humano. Nesse sentido, as qualidades pessoais de alguém estão implícitas em tudo que diz, de maneira que tais características só poderiam ser escondidas em absoluto silêncio (Arendt, 1998). Isso significa que os atores dentro de uma esfera pública e plural não possuem controle ou autonomia sobre suas identidades, que são inevitavelmente expostas publicamente por meio de suas palavras e obras.

Tal noção parece corroborar o entendimento de que Arendt se enquadra no humanismo cívico, como propõe Rawls. De fato, parece difícil refutar a afirmação de que a autora dispõe a participação política como um "*locus privilegiado*" da vida boa, ou seja, Arendt parece endossar a visão perfeccionista da participação política como a realização da essência do homem, enquanto única atividade capaz de revelar a verdade sobre uma pessoa. Rawls, por outro lado, enxerga a liberdade política como um fim em si mesmo, como modo de autodeterminação e autolegislação, ao passo que essa liberdade parece ser vislumbrada por Arendt como uma espécie de autorrealização, cujo domínio público figura como o palco de um processo de desvelamento e da descoberta da verdade. Rawls (2011) não nega que esse tipo de realização pública pode acontecer na vida política, no entanto, não se pode dizer que essa experiência é a mesma para todos numa sociedade bem-ordenada plural. Também não é possível afirmar que o mesmo não possa acontecer na vida privada, pois é possível conjecturar que transformações radicais podem ocorrer na identidade moral de uma pessoa, revelando finalmente quem ela é, como no exemplo de Saulo, que se transforma no apóstolo Paulo no caminho para Damasco, sem que essa conversão

corresponda a qualquer alteração na identidade pública (Rawls, 2011).

Porém, se Rawls cataloga a visão de Arendt como perfeccionista e abrangente, isso não significa que ela deva ser excluída do fórum público, apenas que, devido aos limites da capacidade de juízo, não é possível afirmar como verdadeiro que as pessoas revelam sua essência singular apenas no debate público. O fórum político público de Rawls (2011), por sua vez, não é um *locus* privilegiado da vida boa, mas se aplica às discussões públicas, compostas pelo discurso dos juizes, das autoridades públicas e dos candidatos a cargo público. Trata-se da razão dos cidadãos iguais, que exercem o poder político coercitivo uns sobre os outros como um corpo coletivo, cujo âmbito de atuação diz respeito apenas aos "elementos constitucionais essenciais" e às questões de justiça básica mais fundamentais. Assim, essa razão pública não se aplica à cultura de fundo, isto é, às reflexões pessoais das pessoas enquanto membros de uma igreja ou de qualquer outra associação. Entretanto, isso não significa que as mencionadas doutrinas abrangentes não possam fazer parte da arena política. Por certo, participar da razão pública significa justamente recorrer a uma concepção política ao discutir questões políticas fundamentais, trata-se de uma condição *sine qua non*. Todavia, em um dos seus últimos textos, Rawls (2011) introduziu a denominada cláusula (*proviso*), que possibilita a introdução de uma doutrina abrangente a qualquer momento, desde que oportunamente se ofereça as razões, devidamente públicas, para sustentar seja lá o que for que os princípios da doutrina abrangente de que se é signatário sustentam:

A razão pública rawlsiana de modo algum exige que os cidadãos, ao ingressarem no fórum político público para discutir e decidir questões fundamentais de justiça política, deixem para trás os valores seculares ou religiosos que prezam, restringindo-se à avaliação daquilo que deve contar como argumento aceitável, tendo em vista o fato do pluralismo e a suposição do caráter razoável dos indivíduos (Araújo, 2011, p. 95).

Assim, poderia ser dito que a razão pública funciona como uma espécie de "esperanto" po-

lítico, uma linguagem comum que visa auxiliar os cidadãos a viver na superfície de suas relações políticas uns com os outros (Button, 2005). No entanto, diferente disso, a introdução das doutrinas abrangentes na razão pública permite que os cidadãos conheçam mutuamente as doutrinas religiosas e não religiosas que professam e, assim, reconheçam que as bases de seus compromissos democráticos repousam não na coerção, mas justamente em suas doutrinas abrangentes, o que expressa uma visão mais ampla da cultura política pública. Para Rawls, a declaração da própria doutrina abrangente e das razões próprias para o endosso a uma concepção política razoável proporciona uma justificação pública a partir de seus valores abrangentes. Isso tranquiliza os cidadãos que seguem doutrinas diferentes e estreita os vínculos de amizade cívica (Rawls, 2011). Perceba-se que esse caráter declaratório da razão pública remete à noção de divulgação do indivíduo no domínio público de Arendt, com a diferença que, para ela, isso ocorre por uma revelação não intencional devido aos limites da ação e, para Rawls, é um ideal que visa à manifestação sincera, em que as pessoas se mostram abertas quanto a suas intenções, mas de maneira plenamente consciente. Desse modo, assim como Arendt, Rawls reconhece a importância da transparência e da honestidade no espaço público, não impondo qualquer restrição sobre como as doutrinas religiosas ou seculares devem se expressar, ao menos inicialmente. Portanto, não é requerido que sejam logicamente corretas, demonstráveis por meio de evidências e, muito menos, que sejam traduzidas para uma linguagem comum, contanto que preservem a referida cláusula (*provisio*).

Assim, as arestas que separam essas teorias não são tão bem definidas e parecem mais obliteradas do que se supõe. Se Rawls (2011, p. 498) afirma que "considera um equívoco subordinar o bem da sociedade civil àquele da vida pública", ele também diz que:

[...] uma comunidade política bem-ordenada, em geral, representa um bem para a sociedade como um todo que seja assim, do mesmo

modo que em geral é benéfico que as pessoas desenvolvam seus talentos e suas habilidades diferentes e complementares [...] (Rawls, 2011, p. 244).

Assim, embora rejeite o perfeccionismo, ele continua reafirmando o seu princípio aristotélico e defende que a comunidade política bem-ordenada representa um bem para a sociedade "como um todo", ou seja, inclusive para a cultura de fundo. No mesmo sentido de reafirmação do princípio aristotélico, ele afirma que é desejável que as pessoas desenvolvam suas habilidades e talentos diferentes que se complementam numa cooperação mútua, o que conduz a uma noção de uma sociedade bem-ordenada como uma união social de uniões sociais. Entretanto, quando se espera que ele enfrente diretamente essa proposição, ele tergiversa: "essa ideia é demasiado complexa para ser esboçada aqui e não é necessária aos propósitos destas conferências" (Rawls, 2011, p. 244). Nesse interim, muitas vezes os limites que separam o liberalismo político, o humanismo cívico e o republicanismo clássico se apresentam de maneira pouco nítida. Por exemplo, Rawls designa Maquiavel e Tocqueville como representantes do republicanismo clássico e Rousseau e Arendt como do humanismo cívico. Entretanto, como já dito, ele assume que toma sua interpretação do humanismo cívico de Charles Taylor (1985), que não faz a mesma distinção entre os filósofos representantes dessas correntes.

Por certo, assumir a concepção de humanismo cívico de Taylor não vincula Rawls à mesma conclusão quanto à classificação de seus teóricos. Porém, segundo Dagger (1997), a distinção entre o republicanismo clássico e o humanismo cívico é controversa e precipitada, de maneira que Rawls ainda teria muito trabalho pela frente antes de realizar essa diferenciação:

*A second point to consider is that the distinction between classical republicanism and civic humanism is itself questionable. It is easy to see why Rawls draws this distinction, but it is far from clear that it has any historical or exegetical warrant. Rawls gives Machiavelli as an example of a classical republican, for instance, but one could as easily say that Machiavelli was a civic*

*humanist, a civic republican, or a republican humanist*<sup>4</sup> (Dagger, 1997, p. 187).

No mesmo sentido, Rawls rejeita o humanismo cívico e o perfeccionismo, mas reafirma o já mencionado princípio aristotélico, o que é bastante enigmático. Trata-se de um princípio motivacional que aduz que os indivíduos desfrutam do exercício de suas habilidades e talentos sejam eles inatos ou treinados, de maneira que quanto mais complexa uma atividade maior o prazer que eles auferem em desenvolver determinada capacidade. É difícil vislumbrar como esse princípio não poderia terminar em alguma forma no perfeccionismo, visto que a sociedade bem-ordenada estimula o desenvolvimento e a expressão das capacidades distintivas. No mesmo diapasão, não se pode assumir que a doutrina de Arendt corresponda a um humanismo cívico devido a seu suposto caráter perfeccionista, pois a própria Arendt (2016) alerta que condição humana não é o mesmo que natureza humana, de modo que sequer é possível assumir que o homem possui essa natureza. Ademais, as condições da existência humana não podem explicar o que os indivíduos de fato são, simplesmente porque não os condicionam (Arendt, 2016). Portanto, os limites quanto às classificações dessas correntes não parecem tão claros como se supõe.

Tais limites poderiam se tornar mais distintos aceitando-se, com Rawls, que todo perfeccionismo é abrangente e que o humanismo cívico é perfeccionista, mas rejeitando-se, como foi feito na segunda seção, sua alegação de que a obra de Arendt se enquadra naquele tipo de teoria. Todavia, a manutenção do princípio aristotélico como parte da justiça como equidade e o papel fundamental atribuído às virtudes políticas (Rawls, 2011), por um lado, e a separação entre a vida privada e a pública (Arendt, 2018), com a ênfase que é dada à construção de uma cidadania republicana capaz de enfrentar algumas das ameaças às democracias contemporâneas,

por outro, torna esse tipo de solução claramente insatisfatório. De fato, como já dito, a adoção do princípio aristotélico e o papel atribuído às virtudes políticas comprometem Rawls com um tipo de perfeccionismo minimalista, ou seja, não abrangente, centrado na promoção de tais virtudes. Do mesmo modo, se a tentativa de construção da cidadania republicana acalentada por Arendt também escapa da objeção de ser uma doutrina abrangente, graças à divisão entre os dois domínios da vida introduzida por ela, ela não conseguiria se afastar da necessidade de promoção perfeccionista das virtudes ligadas àquela cidadania.

### Considerações finais

O republicanismo e o liberalismo, que representam duas das doutrinas mais populares e influentes na Filosofia política contemporânea, a princípio, não parecem ter muito em comum, pois enquanto o segundo costuma a ser associado à individualidade, neutralidade e passividade, o primeiro costuma ser caracterizado pelo seu aspecto coletivo, teleológico e ativo. Ademais, ambos podem ser divididos em muitos tipos, tais como liberalismo clássico, procedimental, igualitarista, político, assim como republicanismo procedimental, clássico, humanismo cívico e neorepublicanismo. Todavia, apesar de parecerem muito distantes entre si, o liberalismo e o republicanismo nas modalidades representadas por Rawls e Arendt não são tão distintos quanto pode parecer, já que possuem pontos importantes em comum.

Como foi mostrado, ao analisar o republicanismo clássico, o humanismo cívico e o liberalismo político, concluiu-se que todos buscam responder aos grandes desafios à ordem democrática liberal, como a apatia e a carência de educação política da sociedade civil. Aliado a isso, deparamos com o aumento exponencial de grupos que defendem uma espécie de "civismo" não mais alicerçado nas garantias e liberdades constitucionais, mas em

<sup>4</sup> "Um segundo ponto a considerar é que a distinção mesma entre republicanismo clássico e humanismo cívico é questionável. É fácil ver por que Rawls faz essa distinção, mas está longe de ser claro que ela tenha qualquer justificativa histórica ou exegética. Rawls toma Maquiavel como exemplo de um republicano clássico, mas também se poderia dizer que Maquiavel era um humanista cívico, um republicano cívico ou um humanista republicano".

ideologias que pedem até mesmo a dissolução dos pilares do Estado de Direito. Nesse sentido, a obra de Arendt desperta o interesse e a atualização da tradição republicana nas democracias contemporâneas, resgatando a importância das virtudes cívicas e o compromisso dos cidadãos com as instituições republicanas que fomentem o exercício da liberdade e da pluralidade também enfatizada pelos liberais.

À vista disso, o próprio Rawls admite que, sem o reconhecimento das responsabilidades individuais, sem uma relação razoável entre os cidadãos e, especialmente, sem que a maioria dos cidadãos politicamente ativos sejam portadores das virtudes políticas, a ordem democrática liberal é insustentável. Isso parece evidência suficiente de que é preciso adotar um perfeccionismo minimalista voltado para a promoção estatal de tais virtudes, conclusão que Arendt, ao se defrontar com os desafios atuais das democracias liberais, provavelmente adotaria.

## Referências

- ALEJANDRO, Roberto. What Is Political about Rawls's Political Liberalism? *The Journal of Politics*, Chicago, v. 58, n. 1, p. 1-24, 1996.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. *Dissertatio*, Rio de Janeiro, v. 34, p. 91-105, 2011.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade**. Tradução de Virginia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.
- ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Tradução de Beatriz Andreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann, São Paulo: Companhia da Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. **The human condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- BUTTON, Mark. Arendt, Rawls, and Public Reason. *Social Theory and Practice*, Tallahassee, v. 31, n. 2, p. 257-280, 2005.
- DAGGER, Richard. **Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta; Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RAZ, Joseph. **A moralidade da liberdade**. Tradução de Carlos Henrique de Oliveira Blecher; Leonardo Gomes Penteado Rosa. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.
- SANTOS, Edson Kretle dos. Hannah Arendt e a promessa da política em tempos de terror. *Revista Sisifo*, n. 14, jul./dez. 2021. Disponível em: <http://www.revistasisifo.com/2022/03/hannah-arendt-e-promessa-da-politica-em.html>. Acesso em: 9 out. 2023.
- TAYLOR, Charles. **Philosophy and human sciences: philosophical papers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. 2.
- WALL, Steven. **Liberalism, perfectionism and restraint**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- WALL, Steven. Perfectionist Justice and Rawlsian Legitimacy. In: MANDLE, Jon; REIDY, David A. (org.). **A companion to Rawls**. West Sussex: Wiley Blackwell, 2014. p. 413-429.
- WEITHMAN, Paul. Political republicanism and perfectionist republicanism. *The review of Politics*, v. 66, n. 2, p. 285-312, 2004.
- WILKINSON, Michael. Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of 'The Tradition'. In: GOLDONI, Marco; MCCORKINDALE, Christopher (org.). **Hannah Arendt and the Law**. Oxford and Portland: Hart Publishing, 2012. p. 35-61.

---

## Ricardo Corrêa de Araujo

Doutor em Filosofia pela UFRJ, professor do PPGFIL/UFES e coordenador do grupo de pesquisa "Justiça, Direito e Democracia".

---

**Alceu Maurício Junior**

Doutor em Direito pela PUC/Rio, doutorando em Filosofia no PPGFIL e membro do grupo de pesquisa "Justiça, Direito e Democracia".

---

**Carolina Matedi Barreira**

Doutoranda em Filosofia no PPGFIL/UFES e membro do grupo de pesquisa "Justiça, Direito e Democracia".

---

**Edson Kretle dos Santos**

Doutorando em Filosofia no PPGFIL/UFES, professor do IFES (Campus Venda Nova do Imigrante/ES) e membro do grupo de pesquisa "Justiça, Direito e Democracia".

---

**Gustavo Antônio Pierazzo Santos**

Doutorando em Filosofia no PPGFIL/UFES e membro do grupo de pesquisa "Justiça, Direito e Democracia".

---

**Endereço para correspondência:**

RICARDO CORRÊA DE ARAUJO

Universidade Federal do Espírito Santo

Centro de Ciências Humanas e Naturais

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. Fernando Ferrari, 514

Goiabeiras, 29075-910

Vitória, ES, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.*