



STUART MILL E HANNAH ARENDT SOBRE A ESPONTANEIDADE

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2026.221.06>

Evandro Barbosa

Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Realizou estágio pós-doutoral na UFPel (2011-12) com bolsa CAPES/FAPERGS, foi Visiting Scholar (short term) na University of California (2011) e Visiting Scholar na University of North Carolina at Chapel Hill (2019-2023). Professor nos Programas de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), pesquisador produtividade CNPq.

ebarbosa@ufpel.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-5695-3746>

Everton Miguel Puhl Maciel

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professor Adjunto na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

jornalistamaciel@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-3895-2571>

Fernanda Rizzon de Vargas

Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

fernandarizzonvargas@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-1838-8041>

RESUMO:

Este artigo examina as concepções de espontaneidade em John Stuart Mill e Hannah Arendt, defendendo que, em ambos, ela constitui elemento essencial da liberdade de ação e, conseqüentemente, da vida boa e da renovação do mundo — ainda que de modos distintos. Em Mill, também tratada sob os termos de originalidade ou individualidade, a espontaneidade depende das liberdades básicas que permitem seu aparecimento; por meio delas, desenvolvem-se as capacidades superiores, necessárias tanto à felicidade individual quanto ao progresso da sociedade. Em Arendt, a espontaneidade coincide com a própria liberdade, que se realiza na ação e no discurso no espaço político. Por meio da ação, o ser humano inaugura o novo e revela quem é diante dos outros, vivendo a vida política — que, para a autora, constitui a vida propriamente humana. O artigo examina ainda os limites de cada concepção e sua possível complementaridade: Mill, ao conceber a liberdade sobretudo em termos negativos e civis, enfatiza a esfera individual como espaço da espontaneidade; Arendt, por sua vez, a restringe ao âmbito político, que exige condições de ação que a modernidade tende a destruir. Em conjunto, porém, ambos evidenciam a centralidade da liberdade e a dignidade da ação e da singularidade, especialmente diante dos perigos modernos — como a uniformização do comportamento e da opinião — que ameaçam a espontaneidade e, com ela, a possibilidade de uma vida plena e da renovação do mundo.

PALAVRAS-CHAVE:

Espontaneidade. Liberdade. Hannah Arendt. John Stuart Mill.

STUART MILL AND HANNAH ARENDT ON SPONTANEITY

ABSTRACT:

This article examines the conceptions of spontaneity in John Stuart Mill and Hannah Arendt, arguing that, in both, it constitutes an essential element of freedom of action and, consequently, of the good life and the renewal of the world — albeit in distinct ways. In Mill, also treated under the terms of originality or individuality, spontaneity depends on the basic freedoms that enable its expression; through them, higher capacities develop, necessary both for individual happiness and for the progress of society. In Arendt, spontaneity coincides with freedom itself, which is realized in action and discourse within the political realm. Through action, human beings inaugurate the new and reveal who they are before others, thereby living a political life — which, for Arendt, constitutes the specifically human life. The article also examines the limits of each conception and their possible complementarity: Mill, by conceiving freedom primarily in negative and civil terms, emphasizes the individual sphere as the space of spontaneity; Arendt, in turn, restricts it to the political realm, which requires conditions of action that modernity tends to erode. Taken together, however, both authors highlight the centrality of freedom and the dignity of action and singularity, especially in the face of modern dangers — such as the uniformization of behavior and opinion — that threaten spontaneity and, with it, the possibility of a fully human life and the renewal of the world.

KEYWORDS:

Spontaneity. Freedom. Hannah Arendt. John Stuart Mill.

1 Introdução

A espontaneidade ocupa uma posição paradoxal: é condição da vida propriamente humana e, ao mesmo tempo, aquilo que as forças históricas tendem sistematicamente a suprimir. Este artigo examina

essa tensão a partir de dois autores que, de tradições distintas e com vocabulários diferentes, convergiram no diagnóstico de que sua época ameaçava a espontaneidade — e divergiram profundamente quanto ao que ela é, onde reside e como pode ser preservada. Em John Stuart Mill, a espontaneidade — tratada também sob os termos de originalidade e individualidade — é o núcleo da vida boa: sem ela, o florescimento humano é impossível e a sociedade tende à estagnação. Em Hannah Arendt, a espontaneidade não é um atributo do indivíduo a ser protegido pela liberdade, mas a própria liberdade, que só existe enquanto ação no espaço público-político. A tese que orienta este artigo é que, apesar dessa diferença estrutural, ambos os autores evidenciam a centralidade da espontaneidade para a liberdade de ação, para a vida genuinamente humana e para a renovação do mundo comum — e que o confronto entre suas concepções é filosoficamente mais fecundo do que a adesão exclusiva a qualquer uma delas.

A justificativa para colocar Mill e Arendt em diálogo não é a de que dizem a mesma coisa com vocabulários diferentes, o que não ocorre. Cabe notar que a espontaneidade — assim como originalidade e individualidade, termos que Mill usa de forma equivalente — não ocupa em sua filosofia a posição central que tem em Arendt. Trata-se de uma escolha interpretativa deste artigo: colocar esses conceitos em relevo em Mill porque é por meio deles que o diálogo com Arendt se torna possível e fecundo, permitindo pensar, a partir de duas tradições distintas, a relação entre liberdade de ação, vida propriamente humana e renovação do mundo.

Ao tematizar esse tema, Mill e Arendt estavam preocupados com tendências concretas de sua época — a conformidade da opinião pública e a tirania da maioria em Mill; a sociedade da massa e o comportamento uniforme em Arendt¹. Esses diagnósticos conservam sua força e permitem pensar a importância da espontaneidade frente aos perigos que caracterizam o presente, tais como: a conformidade produzida por algoritmos que moldam preferências antes da deliberação consciente; o esvaziamento do espaço público pela expansão do trabalho e do consumo; e a colonização da identidade por lógicas tecnológicas e sociais que a definem antes que o sujeito possa manifestá-la. Ainda que esses perigos não sejam trabalhados neste artigo, eles podem ser compreendidos a partir do referencial teórico aqui proposto.

Do ponto de vista metodológico, o estudo é de natureza qualitativa e bibliográfica. O percurso argumentativo é dialético: parte das posições de cada autor, expõe suas tensões internas e avança por

¹ Alexis de Tocqueville constitui uma influência comum a John Stuart Mill e Hannah Arendt. Em *A Democracia na América* (2019), Tocqueville alerta para os riscos do nivelamento democrático: a tendência das sociedades igualitárias à conformidade e à substituição da tirania explícita por uma forma de dominação suave e difusa da maioria. Mill incorpora esse diagnóstico, sobretudo em *Sobre a Liberdade*, ao identificar na pressão da opinião pública a principal ameaça à originalidade individual (RYAN, 2017). Arendt, por sua vez, retoma Tocqueville em *A Condição Humana* (2020) e *Sobre a Revolução* (2011), ao analisar como a sociedade da massa dissolve as condições nas quais a singularidade pode aparecer e o novo pode ser iniciado no espaço público.

meio do confronto entre elas. As fontes primárias de Mill incluem *Sobre a Liberdade* e *A Sujeição das Mulheres* (2017), *Utilitarismo* (2014) e *A Lógica das Ciências Morais* (1999). As de Arendt incluem *A Condição Humana* (2020), *A Vida do Espírito* (2022), *Entre o Passado e o Futuro* (2005) e *Pensar sem Corrimão* (2021).

2 Espontaneidade e liberdade de ação

Para compreender como Mill e Arendt vinculam a espontaneidade à liberdade de ação, é preciso partir de uma distinção fundamental: a diferença entre a liberdade da vontade e a liberdade de ação. A primeira — também chamada de liberdade interior ou livre-arbítrio — refere-se à relação entre o agente e as causas que determinam seus atos, remetendo ao debate sobre o fatalismo e a autoria das ações. A liberdade de ação, por sua vez, diz respeito à capacidade do agente de agir no mundo a partir de si mesmo, por meio de escolhas e atos concretos, sem ser impedido ou coagido por forças externas. Embora Mill e Arendt tangenciem a problemática da liberdade interior, seus esforços concentram-se na liberdade de ação — especialmente movidos pelo diagnóstico de que, em suas respectivas épocas, ela estava sendo ameaçada —, ainda que a compreendam a partir de pressupostos e finalidades profundamente distintos.

Em Mill, a distinção entre os dois tipos de liberdade é explicitamente desenvolvida. Na obra *A Lógica das Ciências Morais*, Mill (1999) adota uma posição compatibilista, em função de sua psicologia associacionista²: embora as ações sejam causalmente determinadas por estados mentais anteriores, os seres humanos são livres porque podem, pela deliberação e pelo esforço, intervir sobre as causas que determinam seu caráter. Essa liberdade interior justifica a liberdade de ação — só é livre para escolher e agir quem não está submetido a um fatalismo que o determine sem possibilidade de intervenção —, e a liberdade de ação é, inversamente, indispensável para que a liberdade da vontade não permaneça apenas interior, mas tenha sua realização no mundo.

Segundo Mill (2017), a liberdade de ação abrange dois sentidos: civil e social — proteção do indivíduo contra a coerção do Estado e da sociedade — e política — participação dos cidadãos no governo. A espontaneidade enraíza-se no primeiro: é na esfera civil que o indivíduo desenvolve sua originalidade, escolhe seu plano de vida e age segundo sua própria natureza. A liberdade política tem função apenas instrumental, pois ao impedir a concentração do poder ela protege indiretamente a esfera

² O associacionismo, ou antiapriorismo, é uma teoria psicológica da tradição empirista britânica, que Mill rastreia desde Hobbes até seu pai, James Mill. Segundo essa teoria, todas as ideias derivam da experiência sensorial e se conectam pela lei da associação — por similaridade ou contiguidade no espaço e/ou no tempo (HEYDT, 2014). Assim, até mesmo conceitos abstratos como lugar, extensão e causa resultam da combinação de percepções sensoriais, contrariando a tese intuicionista de ideias inatas. O processo de análise decompõe esses conceitos em elementos mais simples, demonstrando sua origem empírica.

civil onde a espontaneidade floresce. Cabe ressaltar, contudo, que essa instrumentalidade não é indiferente ao conteúdo: ao impedir a concentração do poder, a liberdade política cria as condições sem as quais o progresso individual — e, por extensão, o progresso coletivo — não se sustentam. O instrumental e o constitutivo não se excluem em Mill; antes, articulam-se: a liberdade política é meio necessário para o fim que é a espontaneidade civil, e é por isso que seu valor, embora derivado, não é dispensável. Por isso, especialmente em *Sobre a Liberdade*, Mill (2017) concentra-se na liberdade de ação civil e social, ao perceber que a sociedade em que vivia tendia a sufocar a individualidade pela pressão conformista da opinião pública. Em Arendt, essa relação se inverte: é precisamente no domínio político que a espontaneidade se realiza. Por isso, é na liberdade de ação — civil e social em Mill; política em Arendt — que este artigo se detém.

Para Mill (2017), essa liberdade civil abrange três domínios fundamentais: a liberdade de consciência e expressão, a liberdade de escolha em relação a gostos e projetos de vida, e a liberdade de associação. Ela é concebida em sentido negativo, segundo a caracterização de Berlin³ (2017): trata-se da ausência de interferências externas em certas áreas da vida individual. Mill não defende essa liberdade de forma ampla e absoluta, mas apenas certas liberdades básicas — o que distingue seu liberalismo do libertarianismo, que postula um direito irrestrito à liberdade (BRINK, 2013, p. 159). Segundo Brink (2013), essas liberdades básicas não têm o mesmo peso moral: aquelas que afetam diretamente a deliberação sobre o tipo de pessoa que alguém deseja ser são mais centrais do que aquelas que afetam apenas superficialmente a formação do caráter (por exemplo, usar ou não cinto de segurança; dispor de renda própria ou não). O que elas protegem, em última instância, é a espontaneidade — a capacidade de cada agente de agir segundo sua própria natureza. Sobre esta, Mill compreende que:

A natureza humana não é uma máquina que se constrói segundo um modelo, regulada para fazer exatamente aquele trabalho prescrito para ela, mas uma árvore, que aspira a crescer e se desenvolver em todas as direções, de acordo com a tendência das forças interiores que fazem dela uma coisa viva. (MILL, 2017, p. 146).

O agente espontâneo não imita modelos externos, mas realiza uma natureza que lhe é própria — que preexiste como potência e precisa ser desenvolvida. Essa ideia provém diretamente de Wilhelm von

³ Isaiah Berlin (2017) distingue dois tipos de liberdade. A liberdade negativa diz respeito à ausência de interferências externas: ela responde à pergunta sobre até onde o indivíduo pode agir sem ser impedido por outros. A liberdade positiva, por sua vez, diz respeito à capacidade de autogoverno: ela responde à pergunta sobre quem governa o indivíduo e em que medida ele é senhor de suas próprias escolhas e decisões. Enquanto a primeira protege o indivíduo contra interferências alheias, a segunda aponta para a realização de um ideal de autonomia ou controle sobre a própria vida.

Humboldt⁴, cuja influência Mill reconhece explicitamente na *Autobiografia*. Citando Humboldt, Mill afirma que a finalidade humana consiste em alcançar "o mais elevado e mais harmonioso desenvolvimento de seus poderes num todo completo e consistente" (MILL, 2006, p. 144), e escolhe como epígrafe de *Sobre a Liberdade* uma passagem do mesmo autor sobre "a absoluta e essencial importância do desenvolvimento humano em sua mais rica diversidade" (MILL, 2017, p. 69). A liberdade de ação civil e social precisa proteger esse desenvolvimento: ela garante o espaço em que o agente pode realizar sua natureza sem ser coagido. Como Mill (2017, p. 167) sintetiza: "à individualidade deve caber a parte da vida na qual o indivíduo é o principal interessado; à sociedade, a parte que interessa principalmente a esta". Para delimitar esse domínio, Mill estabelece o princípio do dano como critério: o poder só pode ser exercido legitimamente sobre o indivíduo para evitar que ele cause dano a outros (MILL, 2017, p. 82).

Arendt (2005, p. 192-193) identifica precisamente nessa formulação o limite característico do liberalismo moderno: ao citar Mill — para quem “a região apropriada da liberdade humana’ é o ‘domínio interno da consciência”⁵ —, ela mostra que o liberal moderno protege o indivíduo, mas não recupera a liberdade como categoria política em sentido estrito. É contra essa separação moderna entre liberdade e política que Arendt constrói sua concepção de liberdade de ação. Segundo ela,

A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria. Contudo, é precisamente essa coincidência de política e liberdade que não podemos dar por assente à luz de nossa experiência política presente. [...] Inclina-mo-nos a crer que a liberdade começa onde a política termina, por termos visto a liberdade desaparecer sempre que as chamadas considerações políticas prevaleceram sobre todo o restante. Não estaria correto, afinal de contas, o credo liberal — “Quanto menos política mais liberdade?” Não é verdade que, quanto menor o espaço ocupado pelo político, maior é o domínio deixado à liberdade? Com efeito, não medimos com razão a extensão da liberdade em uma comunidade política qualquer pelo livre escopo que ela garante a atividades aparentemente não-políticas, como a livre iniciativa econômica ou a liberdade de ensino, de religião, de atividades culturais e intelectuais? (ARENDR, 2005, p. 195)

Conforme Arendt (2005), a separação moderna entre liberdade e política não é apenas uma opção teórica equivocada — é o resultado de um deslocamento histórico. Os pensadores tardo-antigos, como Epicteto e Agostinho, privados do espaço público onde a liberdade existia como ação conjunta devido à concentração do poder no Império Romano, precisaram encontrar um substituto: deslocaram a liberdade

⁴ Wilhelm von Humboldt (1767–1835), figura central do neohumanismo alemão, concebia a natureza humana não como essência fixa, mas como ideal — a *Menschheit* — que se realiza na singularidade de cada sujeito por meio da *Bildung*: o desdobramento harmonioso das faculdades individuais num todo consistente. Dessa concepção decorre sua defesa de um Estado limitado, que garanta a liberdade necessária à autorrealização — posição diretamente incorporada por Mill (HERDT, 2019)..

⁵ Aqui Arendt cita Mill (2017, p. 85), na obra *Sobre a Liberdade*.

de ação para o interior do homem, no livre-arbítrio da vontade⁶. Como a autora explica, “parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível” (ARENDR, 2005, p. 194). Arendt quer recuperar a liberdade antes dessa remodelação — não como resgate nostálgico, mas como correção filosófica: a liberdade de ação, em seu sentido genuíno, é política.

Para situar essa concepção, é necessário partir da tripartição estabelecida em *A Condição Humana* entre as três atividades da vida ativa: trabalho (*labor*), obra (*work*) e ação (*action*). O trabalho está ligado ao processo biológico do corpo; a obra fabrica os objetos duráveis que constituem o mundo artificial; a ação ocorre diretamente entre os seres humanos, sem a mediação de objetos, e é a atividade de iniciar algo novo e inesperado na companhia de outros, acompanhada do discurso. Arendt (2020) remete à própria etimologia: o grego *archein* (começar, conduzir) e o latino *agere* (colocar em movimento) apontam ambos para o mesmo — agir é, antes de tudo, iniciar. Esse iniciar é indissociável do discurso, porque o ato só se torna relevante por meio da palavra, que identifica o ator e anuncia o que ele faz e pretende fazer.

Sobre a ação enquanto início, Arendt inspira-se em Kant e em Agostinho. De Kant, a autora reconhece a espontaneidade como a capacidade de “dar início a uma série de eventos por conta própria” (KANT in ARENDR, 2021, p. 282). A isso agrega o conceito agostiniano de início, que postula que “Deus criou o homem para que houvesse algo como o início no mundo”⁷: cada ser humano é, por nascimento, um novo começo no mundo. Esse início torna-se, em Arendt, a condição humana da natalidade — não um dado biológico, mas a estrutura ontológica pela qual cada ser humano é capaz de iniciar algo que o mundo ainda não continha:

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem. [...] O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (ARENDR, 2020, p. 220).

⁶ Embora filósofos anteriores, como Sêneca, tenham abordado o conceito de vontade (*voluntas*), Agostinho expandiu significativamente sua aplicação na ética e na psicologia moral. Por essa razão, Arendt (2005) destaca seu papel na identificação da liberdade com o livre-arbítrio — arbítrio e escolha entre duas opções, uma boa e outra má, já dadas — e no deslocamento da liberdade, antes entendida como um conceito político pelos gregos, para a esfera da vontade. É em vista disso que Arendt (2005) o destaca como marco central nesse processo de interiorização, que culmina na concepção moderna de liberdade como atributo do sujeito isolado.

⁷ “(Initium) ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.” (*De Civitate Dei*, Livro XII, 20-21).

Por ser, em seu nascimento, um novo início no mundo, o ser humano é capaz de instaurar o novo pela ação; e é precisamente ao fazer isso que a liberdade como espontaneidade ganha existência no mundo. “Os homens são livres enquanto agem, nem antes nem depois, visto que ser livre e agir são a mesma coisa.” (ARENDDT, 2021, p. 268). Essa liberdade como espontaneidade consiste em:

chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como um objeto da cognição ou de imaginação e que não poderia portanto, estritamente falando, ser conhecido. Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los. (ARENDDT, 2005, p. 198).

Como fenomenóloga, Arendt detém-se no que aparece: para ela, “Ser e Aparecer coincidem” (ARENDDT, 2022, p. 33), de modo que apenas aquilo que se mostra a uma pluralidade de agentes e perspectivas adquire realidade mundana⁸. Motivos, objetivos e estados interiores permanecem ocultos e, por isso, não têm sua realidade assegurada — não se manifestam como fenômeno no espaço público-político. Nesse quadro, a liberdade da vontade torna-se irrelevante para a política⁹: o que importa não é o que o agente quer ou pretende antes de agir, mas o que efetivamente se manifesta em palavras e feitos diante dos outros.

Isso conduz diretamente à distinção que Arendt realiza entre o domínio privado e o público-político, com base na experiência grega. Segundo Arendt (2020), o domínio privado era o espaço da necessidade: a manutenção da vida biológica, o governo desigual do lar, o ocultamento do processo vital do trabalho (*labor*). Quem permanecia nele não era livre — não porque fosse coagido, mas porque nele vigorava a soberania de uns sobre outros: pais sobre filhos, donos sobre escravos, homens sobre

⁸ Segundo Dana Villa (1996), Hannah Arendt herda de Martin Heidegger a tarefa de desconstruir a desvalorização, própria da metafísica clássica, do mundo das aparências, que, desde Platão, buscou uma verdade eterna para além do que se mostra. Com Heidegger, Arendt sustenta que ser e aparecer coincidem no âmbito humano: a verdade não é adequação, mas *aletheia*, o desvelar do fenômeno a partir de si mesmo. Nesse sentido, adota o método fenomenológico de seu professor, que consiste em “deixar e fazer ver aquilo que se mostra, tal como se mostra” (HEIDEGGER, 2015, p. 65). Entretanto, ambos divergem quanto ao fundamento do aparecer: em Heidegger, o que confere significação ao fenômeno são as estruturas hermenêuticas sedimentadas nas quais o *Dasein* já se encontra lançado — um processo pré-reflexivo e, em última instância, individual (VILLA, 1996). Em Arendt (2020; 2022), por sua vez, o fundamento do aparecer é a pluralidade: o que garante que algo apareça com realidade e significação é o fato de ser visto, ouvido e narrado por muitos, a partir de perspectivas distintas. Sem a presença constante dos outros, o fenômeno perde consistência — e o indivíduo permanece na irrealidade de uma subjetividade isolada.

⁹ Dana Villa (1996) explica que Heidegger deslocou a atenção da vontade como causa da ação para um fenômeno que considerava mais fundamental: a abertura humana ao Ser. No ensaio *Sobre a Essência da Verdade*, Heidegger (1999, p. 336) redefine a liberdade não como ausência de constrangimento nem como disposição para agir, mas como “abandono ao desvelamento do ente” — afastando-a de qualquer fundamento subjetivista na vontade ou na razão. Esse giro ontológico prepara diretamente a concepção arendtiana de ação: se a liberdade é abertura ao desvelamento — e não execução de uma causalidade interior —, então ela não pode ser subordinada a fins ou motivos que o sujeito estabelece antes de agir, pois estes permanecem no interior e não se mostram como fenômeno.

mulheres. Como Arendt (2021, p. 275) afirma, “A liberdade só é concedida aos homens sob a condição de não soberania”. Por isso, não era lugar de liberdade, já que ser livre significava não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro — nem comandar.

O espaço público-político era o espaço da liberdade — mas para nele ingressar eram necessárias duas condições. A primeira era a libertação das necessidades vitais, assegurada pela posse de propriedade privada, que liberava o cidadão do trabalho e lhe dava tempo para a atividade política e a segunda era a igualdade entre os que participavam. Esta não estava alicerçada em uma essência universal compartilhada, mas em critérios externos construídos politicamente que permitiam a indivíduos com diferentes qualidades, aptidões e posses serem reconhecidos como pares em função da isonomia (igualdade de participação garantida pela lei), da isegoria (direito igual à palavra e à livre expressão) e da isocracia (paridade no falar, ser ouvido e decidir). Uma “igualdade de desiguais” (WINKLER, 2004) — não uniformidade, mas diferentes tornados iguais para que pudessem agir juntos.

Asseguradas essas condições, a libertação das necessidades vitais e a igualdade entre pares, a liberdade podia ter lugar nesse espaço. Para Arendt, a liberdade como espontaneidade não é o fim da política como algo que ela busca produzir como resultado; a liberdade é o seu significado, o que a ação política é em si mesma, enquanto acontece entre iguais no espaço público-político. Por isso a política não pode ser pensada a partir dos interesses da esfera privada — “A liberdade só pode ser o sentido da política se a política se referir à esfera que é pública e, portanto, não apenas distinta, mas também oposta à esfera privada e seus interesses” (ARENDRT, 2021, p. 270). Quando esse espaço deixa de ser lugar para a ação — quando todos fazem a mesma coisa, mesmo que sem ser diretamente forçados, ninguém age com liberdade —, o significado da política desaparece e com ele a espontaneidade. É o que os regimes totalitários fazem de forma sistemática: asseguram a soberania a fim de minar a liberdade e toda a espontaneidade humana, perseguindo-a mesmo em suas manifestações mais simples e inocentes, reduzindo a ação ao comportamento uniforme e os indivíduos à condição de meros instrumentos de um sistema impessoal (SCHIO, 2006).

Com isso, a diferença entre Mill e Arendt quanto à espontaneidade e à liberdade pode ser formulada. Para Mill, a espontaneidade é a expressão de uma natureza individual que preexiste à ação, e a liberdade de ação, concebida em sentido negativo, protege o espaço em que cada agente desenvolve sua originalidade sem interferências externas. Uma sociedade sem interferências nas escolhas individuais, mas sem espaço genuíno de ação pública, seria livre do ponto de vista milliano — e desprovida de liberdade do ponto de vista arendtiano. O que Arendt corrige é exatamente essa separação entre liberdade e política, ao conceber a espontaneidade como algo que só se atualiza na ação realizada no espaço

público-político. Trata-se de uma diferença estrutural — cada concepção iluminando o que a outra não alcança. Mas essa diferença não esgota a questão: se Mill e Arendt divergem quanto ao *lugar* da espontaneidade, convergem quanto à sua *necessidade*. É precisamente essa convergência que torna indispensável examinar o que está em jogo quando a espontaneidade é suprimida — para o indivíduo e para o mundo comum — e é isso que a seção seguinte faz.

3 Espontaneidade, vida boa e renovação do mundo

Esta seção examina o papel da espontaneidade para a vida individual e para o mundo. Em Mill, ela é condição do florescimento humano e do progresso da sociedade; em Arendt, é o que torna possível ao ser humano aparecer como ser singular e renovar o mundo comum. São respostas estruturalmente distintas, mas convergem num ponto: a espontaneidade é indispensável tanto individualmente **quanto** para o mundo.

A fim de se compreender a centralidade da espontaneidade para a vida boa em Mill, é preciso antes entender sua concepção de felicidade. Seguindo a tradição utilitarista, Mill aceita a felicidade como fundamento da moralidade: “as ações são corretas na proporção em que tendem a promover a felicidade; erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade” (MILL, 2014, p. 98). Mas recusa a versão benthamiana, que equipara felicidade a contentamento e busca apenas a maximização do prazer sem distinção qualitativa. Para Mill (2014, p. 99), essa concepção é uma “doutrina digna apenas de porcos”, pois supõe que a vida não tem nenhum fim mais elevado; porém, “os seres humanos têm faculdades mais elevadas do que os apetites animais e, quando se tornam conscientes delas, não veem como felicidade nada que não inclua a sua gratificação.” (MILL, 2014, p. 100). Por isso, ele sustenta que “a utilidade deve ser entendida em seu sentido mais amplo, fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser em progresso” (MILL, 2017, p. 83). A felicidade não consiste em estados mentais de prazer nem na satisfação de preferências, mas no exercício adequado das capacidades essenciais à natureza humana — posição que Brink (1992; 2013) denomina perfeccionista e que adotamos aqui por ser a mais coerente com o conjunto das obras millianas¹⁰. Nessa leitura, a espontaneidade não é

¹⁰ Brink (2013) e West (2004) expõem o debate sobre a felicidade em Mill. A leitura hedonista define a felicidade como prazer e ausência de dor. West defende que Mill é um hedonista consistente: a qualidade é uma propriedade fenomenal sentida na consciência — prazeres superiores são preferidos porque são sentidos como prazeres intrinsecamente melhores. Nicholas Sturgeon corrobora essa visão ao tratar a qualidade como variável que afeta a magnitude total do prazer; Fred Feldman a interpreta como “hedonismo atitudinal”, ajustado pela dignidade de seus objetos. A leitura de satisfação de desejo sustenta que as coisas são boas na medida em que satisfazem os desejos — reais ou idealizados — de um indivíduo; embora esbarre no problema de desejos voltados para objetos triviais ou inadequados. A leitura perfeccionista — defendida por Brink e antecipada por T.H. Green — sustenta que a felicidade consiste no exercício das capacidades deliberativas que definem o ser

instrumentalmente valiosa — um meio para produzir mais prazer —, mas constitutivamente valiosa: sem ela, as faculdades superiores permanecem atrofiadas e a vida fica aquém do que a natureza humana é capaz de atingir, independentemente do prazer que produza.

As faculdades superiores são: os sentimentos morais, a imaginação, a razão teórica e, especialmente, a deliberação prática — a capacidade de formar, revisar, avaliar e implementar o próprio plano de vida, ingrediente principal da felicidade e definidora do ser humano como agente moral responsável. Mill é explícito sobre o que acontece quando essa capacidade não é exercida:

As faculdades humanas de percepção, juízo, sentimento discriminativo, atividade mental e até preferência moral só se exercitam quando se faz uma escolha. [...] As faculdades não são exercitadas quando se faz algo meramente porque outros o fazem, e não mais quando se acredita em alguma coisa somente porque outros acreditam. [...] Aquele que deixa o mundo, ou a porção dele que habita, escolher por ele seu plano de vida não precisa de nenhuma outra faculdade além de uma imitação simiesca. Aquele que escolhe seu plano por si mesmo está fazendo uso de todas as faculdades. (MILL, 2017, p. 145).

A espontaneidade é o que permite o pleno exercício dessas capacidades: agir segundo a própria individualidade é agir de forma que essas faculdades sejam efetivamente usadas, não apenas possuídas. Por isso Mill pode afirmar que o livre desenvolvimento da individualidade “não é apenas um elemento coordenado com tudo que é designado pelos termos civilização, instrução, educação, cultura, mas é por si só uma parte e uma condição necessária para todas essas coisas” (MILL, 2017, p. 142s). A formulação “parte e condição necessária” não é retórica: ela situa a espontaneidade como elemento constitutivo do bem-estar. E Mill reconhece que os caminhos para esse florescimento variam conforme a singularidade de cada pessoa — “a menos que exista uma correspondente diversidade em seus modos de vida, eles nem obtêm a parcela de felicidade a que fazem jus nem se elevam à estatura mental, moral e estética que a sua natureza é capaz de atingir” (MILL, 2017, p. 158). Há múltiplos caminhos legítimos, mas todos exigem que seja o próprio agente a percorrê-los: “seu próprio modo de levar sua existência é o melhor, não porque seja o melhor por si mesmo, mas porque é seu próprio modo” (MILL, 2017, p. 157). Escolher um plano de vida e seguir essa escolha é expressar originalidade e exercitar as faculdades superiores.

Esse florescimento individual projeta-se sobre o coletivo. À medida que cada pessoa desenvolve suas faculdades, amplia o repertório deliberativo disponível para todos — por meio dos experimentos em viver que tornam visíveis novas formas de vida (MILL, 2017). O progresso do indivíduo é também

humano como ser progressivo: Mill usa "prazer" de forma técnica para designar atividades concretas que exercitam as faculdades — não estados mentais de sensação —, e as preferências dos juízes competentes não criam o valor do prazer superior, mas atestam um valor objetivo preexistente ligado à dignidade humana. Leituras híbridas (Sumner; Arneson; Darwall) propõem que a felicidade resulta da combinação entre atividade objetivamente valiosa e prazer subjetivo sentido ao realizá-la. Críticos como Sidgwick, Bradley e Moore apontaram a dificuldade de conciliar o hedonismo de Mill com sua distinção qualitativa de prazeres — tensão que, para Brink, só se resolve pela via perfeccionista.

progresso social: o avanço das faculdades especulativas é a principal causa do aperfeiçoamento coletivo, pois “toda mudança considerável de uma comunidade é precedida por uma mudança proporcional no estado de seu conhecimento ou em suas crenças predominantes” (MILL, 1999, p. 126). E é por isso que “a única fonte infalível e permanente do aprimoramento é a liberdade” (MILL, 2017, p. 161) — já que é ela que protege a espontaneidade individual sem a qual esse progresso não se sustenta. Porém, quando a originalidade desaparece, as melhores crenças e práticas tendem a se petrificar:

Existe uma grande tendência de as melhores crenças e práticas degenerarem em ações mecânicas; se não houvesse uma sucessão de pessoas cuja sempre recorrente originalidade evitasse que essas crenças e práticas se tornassem meramente uma tradição, essa matéria morta não resistiria ao menor choque de qualquer coisa realmente viva, e não haveria motivos para que a civilização não se extinguisse (MILL, 2017, p. 153).

São poucos os que resistem a essa tendência — o que Mill chama de gênios: aqueles cuja originalidade rompe a estagnação e, ao viver de forma singular e visível, expande o repertório deliberativo de todos. Mas o corretivo que Mill propõe é duplo: o exemplo do gênio, que mostra que resistir é possível, e a educação, que forma as capacidades deliberativas sem as quais esse exemplo não pode ser reconhecido nem seguido. A tendência oposta — a “mediocridade coletiva” (MILL, 2017, p. 155) — transforma a espontaneidade em excentricidade condenável, e é precisamente por isso que Mill defende que “se torna desejável, para quebrar essa tirania, que as pessoas sejam excêntricas” (MILL, 2017, p. 156).

O diagnóstico de Mill aponta para uma solução ainda situada nos marcos do indivíduo: o gênio resiste, a educação prepara, o exemplo inspira. Mas essa solução pressupõe que o espaço onde a resistência pode ser vista e reconhecida ainda exista. É precisamente essa pressuposição que Arendt recusa: o problema não está apenas em que poucos resistem à conformidade — está em que a modernidade destruiu o espaço político onde qualquer resistência poderia aparecer como tal.

Segundo Arendt (2020), a ascensão da sociedade de massa mina toda a possibilidade de espontaneidade: em vez de um espaço onde os seres humanos agem e discursam entre iguais, o que se tem é uma esfera voltada para a administração das necessidades vitais e o consumo, onde o comportamento uniforme substitui a ação. Isso não é apenas a ausência do que Mill chamaria de gênio — é a ausência das condições que tornam possível qualquer aparecimento singular. Para compreender o que se perde, é preciso partir do que Arendt entende por vida boa.

Arendt (2020) recupera de Aristóteles a distinção entre o *bios politikos* — a vida dedicada aos assuntos políticos, cuja especificidade é a *praxis* (ação) e o discurso (*lexis*) — e o *bios theoretikos*, a vida dedicada à contemplação. Em Aristóteles, a vida boa (*eu zên*) engloba as duas, mas a vida ativa está

subordinada à contemplativa. Arendt herda a distinção, mas recusa essa subordinação: para ela, a vida ativa tem dignidade própria, e dentro dela a ação é a atividade mais elevada, pois é especificamente humana — "nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros" (ARENDDT, 2020, p. 30). Pela ação e pelo discurso na esfera política, o ser humano se torna visível diante dos outros, atesta sua existência e revela sua singularidade. Para Arendt (2020), pertencer aos iguais, no âmbito público grego, significava ser admitido na vida entre os pares. Por isso, ao se confrontarem com sua igualdade, os homens precisavam se distinguir dos demais por feitos e palavras, revelando sua singularidade única. Viver sem esse aparecimento é "estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros" (ARENDDT, 2020, p. 71).

Esse vínculo entre aparecimento e existência tem, contudo, uma complicação interna que Arendt (2022) desenvolve em *A Vida do Espírito*: o aparecer nunca revela o agente por inteiro. A aparência tem uma função dupla — ao mesmo tempo que expõe uma superfície, oculta dimensões que a sustentam¹¹. Dessa estrutura dual emerge o conceito de *semblance* (*semblance*): nada se manifesta sem simultaneamente esconder outros aspectos, sempre a partir de uma perspectiva situada, sob a forma do "parece-me" (*dokei moi*). Como afirma Arendt:

Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. Em outras palavras, tudo o que aparece adquire, em virtude de sua qualidade de aparecer, uma espécie de disfarce que pode de fato — embora não necessariamente — ocultar ou desfigurar. Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores. (ARENDDT, 2022, p. 37).

Em função da *semblance*, a identidade não pode ser apreendida nem pela introspecção — o cogito solitário não acessa um "eu" fixo, apenas um fluxo de estados internos sem forma duradoura¹² —,

¹¹ Arendt (2022) propõe uma inversão da metafísica tradicional, que sempre privilegiou o interior sobre o exterior. Ela identifica três instâncias interiores que servem ao exterior: o ego pensante — que, ao pensar, se retira do mundo das aparências para um "lugar nenhum", sem idade, sexo ou história; a vida da alma — sentimentos e paixões que são opacos até para si mesmos e carecem de forma duradoura; e o aparato funcional dos órgãos internos — que só se tornam visíveis por interferência violenta ou doença, sendo classificados como "aparência não autêntica".

¹² Importante destacar que, em Arendt (2022, p. 52), o psiquismo é descrito como "opaco para si mesmo", um turbilhão de estados passivos e emoções "antimundanas" que não conseguem permanecer imóveis o suficiente para serem capturados como uma identidade unificada. Nesse contexto, o ego pensante (aquilo que somos quando nos retiramos para refletir) diferencia-se fundamentalmente do eu biográfico (ou pessoa) por ser pura atividade, destituído de características como idade, sexo ou uma história de vida; por isso, não capta a identidade concreta.

nem inteiramente pela linguagem¹³ ou pela percepção dos outros¹⁴, pois estas reduzem o "quem" singular ao "que" geral dos conceitos do pensamento.

O que resta é a autoapresentação: a escolha de como aparecer aos outros por meio de atos e palavras. Se ser e aparecer coincidem, é possível escolher quem se deseja ser — e sustentar essa escolha, como expressa a máxima socrática retomada por Arendt (2022, p. 49): “Seja como quer aparecer”. A identidade não é um dado natural, mas o resultado da consistência entre como o agente decide aparecer e o que se mostra diante dos outros.

Diferente das qualidades físicas ou talentos que podem ser exibidos passivamente (o “que”), o “quem” — sua singularidade única e irrepitível — só se manifesta através da fala e da ação no espaço político (ARENDR, 2020). Se a ação expressa a espontaneidade enquanto liberdade de iniciar algo novo no mundo, o discurso, por ser palavra articulada e inteligível entre iguais, identifica o agente e torna compreensível aquilo que ele faz aos outros¹⁵.

E é pela narrativa que essa manifestação adquire unidade e permanência: o narrador — historiador, poeta ou contador de histórias — reúne retrospectivamente atos e palavras dispersos numa totalidade coerente e significativa. Enquanto a vida transcorre, o curso dos acontecimentos permanece instável tanto para o agente quanto para quem assiste às ações isoladas. Todavia, por meio da narrativa é possível compreender o significado de uma vida e a identidade do agente. Contudo, essa narrativa não se fecha com a morte: permanece aberta e viva na pluralidade dos que a recebem, recontam e reinterpretam. A identidade narrada é sempre inacabada — submetida à prova do tempo e ao olhar dos outros, que, ao narrá-la novamente, renovam seu sentido. Por meio dela, ademais, a vida humana transcende sua finitude e alcança uma forma de imortalidade terrena. A ligação com a espontaneidade é aqui decisiva: só há

¹³ Sobre a linguagem, no momento em que queremos dizer “quem” alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer o “que” esse alguém é (ARENDR, 2020).

¹⁴ Acerca da percepção, para que o espírito do espectador possa repensar o que os sentidos captaram do aparecimento daquele que se mostra, é preciso transformar o particular sensível em um objeto invisível e dessensorializado, por meio de conceitos do pensamento.

Aqui, cabe destacar que no âmbito da filosofia contemporânea e da fenomenologia, Emmanuel Levinas (1980) tematiza de forma sistemática as consequências filosóficas dessa redução. Para ele, a tradição fenomenológica e a filosofia ocidental em geral operam sob o primado da totalidade: o pensamento tende a assimilar o Outro a categorias, conceitos e representações que o tornam inteligível, mas ao mesmo tempo o neutralizam em sua alteridade. O Outro deixa de ser Outro e passa a ser um caso do geral — reduzido ao Mesmo. É contra essa violência silenciosa da representação que Levinas propõe o rosto como o único fenômeno que se manifesta precisamente como aquilo que excede e resiste a qualquer tentativa de totalização conceitual.

¹⁵ Diferente das expressões pré-linguísticas da alma — como olhar, som e gesto, que são o lugar das paixões e emoções — o espírito necessita de palavras e conceitos para reificar o invisível, permitindo exercer o pensar, o querer e o julgar (ARENDR, 2020). Graças à possibilidade de comunicação pelo discurso, este, junto com a ação, caracteriza o homem como um ser político.

narrativa onde houve ação genuína. Quem foi reduzido ao silêncio — impedido de agir e falar como igual no espaço público — não deixa história; deixa, quando muito, registro.

Esse é o caso de quem vive na modernidade, pois para Arendt (2020) o advento do social¹⁶ destruiu a distinção entre espaço privado e político. A sociedade da massa representa uma ameaça grave à vida propriamente humana: nela, os indivíduos não agem, mas são pressionados a se adaptar, “de modo que o esperado é apenas o comportamento uniforme, sem espaço para a ação espontânea ou para a realização de façanhas extraordinárias” (ARENDR, 2020, p. 50). O comportamento uniforme não representa apenas a ausência de espontaneidade — privado da ação, o indivíduo não tem sua existência atestada pelos outros, não se revela enquanto ser singular e não introduz no mundo o início que cada nascimento traz consigo.

Para Arendt (2021, p. 283), é precisamente a capacidade de agir — de realizar o infinitamente improvável — que distingue o âmbito político da realidade natural. A vida humana é cercada por processos automáticos naturais (como os ciclos da Terra) e históricos (impulsionados pelas próprias ações humanas), que tendem com o tempo a se tornarem mecânicos, conduzindo da existência à estagnação. Entretanto, na política, o ser humano pode interrompê-los, porque há liberdade entendida como espontaneidade — a capacidade de iniciar algo que não está condicionado à cadeia causal. Nesse sentido, Arendt afirma:

Apenas o mundo e os homens no plural podem antecipar a salvação através do milagre possível em todos os assuntos humanos — e ao menos enquanto a liberdade, o dom humano de interromper a ruína, permanecer intacta. [...] Esses processos que levam à ruína só podem ser interrompidos pelo mundo comum a todos nós, que dura para além de nossa vida, ou ao menos pode durar, e que é a preocupação característica da política. (ARENDR, 2020, p. 285).

É por essa razão que Arendt (2020) compreende a ação como **ilimitada, imprevista e irreversível**. Ilimitada, porque vai além dos agentes e das limitações de espaço, gerando efeitos capazes de alterar a realidade; imprevista, porque suas consequências só podem ser avaliadas retrospectivamente; irreversível, porque o que foi feito não pode ser desfeito. Cada novo começo, por ser tão improvável diante da cadeia de causas que o precede, tem a estrutura de um milagre. Por isso, como observa Arendt (2005, p. 243), “Nossa esperança está pendente sempre do novo que cada geração aporta”.

¹⁶ Arendt descreve o social como uma “organização pública do processo vital” (ARENDR, 2020, p. 56), uma “enorme família com uma única opinião e um único interesse” (ARENDR, 2020, p. 48), voltada para a manutenção da vida da família e da espécie. Dentro desse contexto, o poder despótico do chefe é refletido no conformismo comportamental, onde a ação livre é excluída, e na visão unificada, personificada por um único líder. Tal semelhança de percepção resulta na perda do senso de realidade do mundo, já que para a autora, a realidade do mundo é garantida pela presença de outros que veem e ouvem de ângulos diferentes.

Aqui a convergência com Mill é direta e produtiva. Onde Mill via no gênio individual o agente que impede as melhores práticas de degenerarem, Arendt identifica no milagre da ação plural a esperança para a renovação do mundo comum. Os dois nomes para o mesmo risco — “mediocridade coletiva” em Mill, “comportamento uniforme” em Arendt — apontam para a vida que perdeu sua dimensão espontânea. Mas a convergência no diagnóstico não apaga a divergência na resposta: para Mill, a vida boa se realiza sobretudo na esfera civil, no desenvolvimento das capacidades superiores e na singularidade do plano de vida; para Arendt, isso não é suficiente — a vida política de aparecimento é parte constitutiva da vida boa, e ser privado desse aparecimento é deixar de existir enquanto ser singular e perder a possibilidade de se tornar imortal pela narrativa.

A posição de Arendt, contudo, não está isenta de tensões. Ao confinar a revelação identitária à ação política, ela exclui não apenas o trabalho (*labor*) e a obra (*work*) – atividades que não revelariam o “quem” alguém é, apenas o produto ou a necessidade –, mas também a esfera privada e a esfera pública não política (escolas, mercados, associações, entre outros). No pensamento arendtiano, a libertação das necessidades vitais é condição para um aparecimento pleno; entretanto, por que, no cuidado com os que partilham o lar ou na realização de atividades remuneradas, o agente não poderia se revelar àqueles que o observam? Além disso, se a igualdade é condição para o aparecimento da distinção, por que apenas no espaço político se constrói uma igualdade “artificial”? Seyla Benhabib (1992) desenvolveu essas tensões de forma sistemática, argumentando que a separação arendtiana entre público e privado obscurece formas vitais de interação e reconhecimento presentes na esfera doméstica, tratando-as erroneamente como fenômenos naturais ou pré-reflexivos. Essa tensão, identificada por Benhabib, permanece em aberto no interior do pensamento arendtiano. Para Mill, é precisamente essa esfera privada e civil o espaço por excelência da espontaneidade — o que torna a omissão arendtiana não apenas uma limitação teórica, mas uma perda concreta para a compreensão da vida humana.

Há outra complementaridade no pensamento dos autores. Embora Mill reconheça a importância da alteridade para a individualidade — dos experimentos em viver, da liberdade de associação e do exemplo do gênio —, ele não enfatiza a pluralidade como condição constitutiva da espontaneidade: para ele, ela nasce *sobretudo* no interior do agente e se projeta sobre o coletivo. Arendt radicaliza esse ponto: o eu não se faz sozinho, mas apenas na presença dos outros — é no espaço compartilhado onde o aparecer, o distinguir-se e o iniciar algo novo se tornam possíveis. Esses limites não invalidam nenhuma das duas concepções; ao contrário, indicam o que cada uma não consegue pensar sozinha e mostram por que uma leitura crítica de ambas é mais fecunda do que a adesão exclusiva a apenas uma delas.

4 Considerações Finais

Este artigo partiu da tese de que a espontaneidade constitui elemento essencial da liberdade de ação e, conseqüentemente, da vida propriamente humana e da renovação do mundo — ainda que Mill e Arendt a concebiam de formas irreduzíveis entre si. O percurso confirmou essa tese e, ao mesmo tempo, a qualificou: em Mill, a liberdade de ação existe para proteger a espontaneidade; em Arendt, espontaneidade e liberdade de ação política coincidem. Essa diferença estrutural não enfraquece a convergência no diagnóstico — ao contrário, a torna mais significativa, pois o argumento ganha peso precisamente porque os dois autores chegam a conclusões análogas a partir de diferentes premissas.

O confronto entre suas concepções ilumina também os limites de cada uma. Mill não reconhece o que Arendt evidencia: a espontaneidade exige um espaço político onde possa aparecer, não apenas uma esfera civil onde florescer. Arendt, por sua vez, subvaloriza o que Mill mostra: a deliberação sobre o próprio plano de vida, fora do político, tem valor filosófico e humano que não pode ser ignorado.

Esses limites, contudo, são também o ponto de articulação entre os dois pensadores. Mill fornece uma teoria das condições subjetivas da espontaneidade — o desenvolvimento das faculdades superiores, a educação, a deliberação — sem as quais o espaço público arendtiano pode existir e ainda assim permanecer vazio de ação genuína. Arendt fornece uma teoria das condições intersubjetivas do aparecer — a pluralidade, a igualdade entre pares, a visibilidade diante dos outros — sem as quais a espontaneidade milliana se realiza no isolamento, sem que a singularidade do agente encontre o mundo onde possa ser atestada. Compreendidos conjuntamente, os dois autores convergem numa exigência: uma vida espontânea plena requer tanto o desenvolvimento interior das capacidades quanto o espaço onde esse desenvolvimento possa aparecer e ser reconhecido.

Ler Mill e Arendt juntos, respeitando suas diferenças e expondo seus limites, é uma forma filosófica de compreender o que a espontaneidade representa para a vida humana e para a renovação do mundo comum.

Referências

ARENDR, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

_____. *A vida do espírito* [recurso eletrônico]. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1997.

BENHABIB, S. *Situating the self: gender, community, and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.

BERLIN, I. *Dois conceitos de liberdade*. Tradução de Aline Mesquita, 2017.

BOSCH, A. C. S. Hannah Arendt e Isaiah Berlin: duas concepções da liberdade. 2012. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal de Pelotas. Disponível em: https://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/handle/prefix/5061/Dissertacao_Alfons_Charles_Salellas_Bosch.pdf?sequence=1. Acesso em: 5 abr. 2025.

BRINK, D. O. Mill's deliberative utilitarianism. *Philosophy & Public Affairs*, v. 21, p. 67-103, 1992.

_____. *Mill's progressive principles*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

DIAS, M. C. Fenomenologia e política: notas sobre o método de Hannah Arendt. *Kriterion*, v. 60, n. 142, p. 11-28, 2019.

HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Col. Os Pensadores.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERDT, J. A. *Forming Humanity: Redeeming the German Bildung Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

HEYDT, C. John Stuart Mill (1806–1873). Tradução de Fernanda Belo Gontijo. Revisão de Gustavo Hessmann Dalaqua, Lucas Miotto e Matheus Silva. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, Pouso Alegre, v. 6, n. 16, 2014. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/theoria/article/view/8516>. Acesso em: 8 abr. 2025.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

MILL, J. S. *A lógica das ciências morais*. Introdução e tradução de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 1999

_____. *Autobiografia*. Introdução e tradução de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Sobre a liberdade e A sujeição das mulheres*. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Penguin, 2017.

_____. *Utilitarismo*. Tradução de Ricardo Marcelino Palo Rodrigues. São Paulo: Hunter Books, 2014.

TOCQUEVILLE, A. *Da democracia na América*. São Paulo: Vide Editorial, 2019.

RILEY, J. *Liberal Utilitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

RYAN, A. Introdução. In: MILL, J. S. *Sobre a liberdade e A sujeição das mulheres*. São Paulo: Penguin, 2017.

SCHÖNFELD, M.; THOMPSON, M. Kant's Philosophical Development. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (orgs.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2024.

SCHIO, S. M. *Hannah Arendt: história e liberdade*. Caxias do Sul: Educs, 2006.

WEST, H. R. *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WINKLER, K. The Concept of Identity in Hannah Arendt's Political Philosophy. *Dissertação de Mestrado*. Central European University, 2004.

Recebido em: 27/10/2025

Aceito em: 21/03/2026